

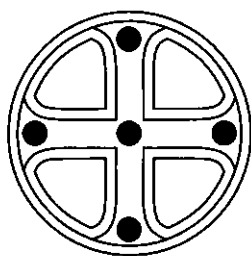


Т. А. Туровцев

ВВЕДЕНИЕ В
ДОГМАТИЧЕСКОЕ
УЧЕНИЕ ОБ
АНГЕЛАХ

**РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ
ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ**

ИНСТИТУТ БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ
ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНСТИТУТА БОГОСЛОВИЯ
И ФИЛОСОФИИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

2015

Т. А. ТУРОВЦЕВ

ВВЕДЕНИЕ
В
ДОГМАТИЧЕСКОЕ
УЧЕНИЕ ОБ
АНГЕЛАХ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНСТИТУТА БОГОСЛОВИЯ
И ФИЛОСОФИИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

2015

ББК 86.372.24-421.2

УДК 235.1

Т88



Т 88 Т. А. Туровцев

Введение в догматическое учение об ангелах —
СПб.: «Церковь и культура», 2015. — 496 с.

ISBN 978-5-902461-16-6

Книга представляет собой попытку исследовать догматические аспекты православного учения об ангелах, поскольку при всей неоспоримости церковного почитания невидимого ангельского мира, его природа и место в сознании христианина до настоящего времени остаются неопределенными, а иногда и не чуждыми мифологизированию. Автор ставит перед собой цель выявить и обосновать учение об ангелах в богословских понятиях и терминах. Важной стороной книги является то обстоятельство, что для решения поставленной в ней задачи невозможно ограничиться лишь историческим материалом. Поэтому в исследовании, основанном на святоотеческом наследии, в то же время привлекается как античный, так и новоевропейский философский опыт. По существу оно исходит из посыла, согласно которому, чтобы по-настоящему понять святых отцов, необходимо заговорить собственным языком. Поиску такого языка применительно к миру ангелов посвящено настоящее исследование.

Книга адресована богословам, философам, религиоведам, искусствоведам, а также всем, интересующимся ключевыми вопросами православного вероучения. Она может быть использована в качестве учебного пособия при изучении соответствующих богословских, религиоведческих и искусствоведческих дисциплин.

ISBN 978-5-902461-16-6

© Т.А. Туровцев, 2015

© Издательство «Церковь и культура», 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	8
Часть I. Обоснование личностной природы невидимого мира	15
Глава 1. Ангел: ум, сущность или лицо?	16
Глава 2. Ангелология св. Дионисия Ареопагита	31
Глава 3. Учение об ангелах Фомы Аквинского	49
Глава 4. Представление о невидимом мире в исламе	63
Глава 5. Бог — ангел — человек. Проблема иерархии ..	80
Глава 6. Проблема «телесности» ангелов	107
Глава 7. Полемика святителей Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника	136
Глава 8. Природа ангела и реальность души	151
Часть II. Конституирование тварного личностного начала	187
Глава 1. Онтологическая реальность «я» и образа ...	188
Глава 2. Онтология имени	215
Глава 3. Имя и ничто	233
Глава 4. Человек и реальность имени	243
Часть III. Реальность Имени в контексте нетварного бытия	249
Глава 1. Имена Лиц и свойства природы	251
Глава 2. Что ответил Бог на вопрос Моисея о Его Имени?	261
Глава 3. Логический аспект имяславских споров. «Имя Божие есть Сам Бог».	271
Часть IV. Иконография ангелов	285
Глава 1. Онтология иконы ангела	286
Глава 2. Некоторые аспекты иконографии Пресвятой Троицы	310

Глава 3. Особенности иконописного изображения ангелов. Святой ангел и святой человек	330
Глава 4. Особенности «портретной» иконы ангелов	346
Часть V. Ангел-хранитель	367
Глава 1. Ангельский мир и реальность свободы	368
Глава 2. Проблема имени ангела-хранителя и его иконы	387
Глава 3. Ангел-хранитель и реальность совести	405
Глава 4. Ангел, душа и древнеегипетское представление о «ка».....	414
Глава 5. Феномен сократовского даймония	426
Глава 6. Гений Леонардо да Винчи	445
Глава 7. Ангел в его служении хранителя	467
Заключение.....	487

ВВЕДЕНИЕ В
ДОГМАТИЧЕСКОЕ
УЧЕНИЕ ОБ
АНГЕЛАХ

ВВЕДЕНИЕ

Каким бы «дежурным» ни было традиционное «Введение», оно все равно нужно и открывается обычно с долей таинственного ожидания. Можно предположить, что потребность в этом разделе и здесь присутствует, особенно ввиду того, что центральной темой книги является ангельский мир невидимого. Быть может, даже заявка книги покажется странной, а когда станет понятно, что автор преследует по преимуществу догматический интерес к реальности невидимого мира и не стремится предложить некие «рассказы об ангелах», то она будет воспринята еще и как слишком смелая. Поэтому авторские странность и смелость нужно предварительно пояснить. Мы рассчитываем при этом на то, что наши усилия на самом деле должны быть встречены не как странные, а как оправданные. Что касается «смелости», то без нее в интеллектуальном труде в принципе не обойтись. Хотелось бы, чтобы она была воспринята читателем не скептически, а с поощрением.

Поскольку в работе ставятся прежде всего догматические задачи, постольку ясно, что именно природа ангелов, их онтология является главной темой данного исследования. Но неужели этот вопрос в богословии до сих пор не исследован, спросим мы себя? Неужели в «Точном изложении православной веры» преп. Иоанна Дамаскина нет глав с четким изложением принципов бытия мира невидимого? Тут-то и обнаруживается сложность ситуации, потребовавшей от нас в итоге написания этой книги. Онтологически первоначалом ангелов является ипостась, лицо. Скажем здесь, что это положение отправное для нас. И, пожалуй, многие сразу согласятся с этим утверждением, но вот что оно означает? Как может быть развернуто это основоположение, которое еще нужно отстоять и обосновать, в пределах догматической богословской логики? Решению этого вопроса, как догадывается читатель, посвящена данная работа, а его действительно еще предстоит решать, а не просто следовать проторенному богословами пути.

Трудности, которые нам предстоят, обусловлены еще тем, что ипостасность ангельского бытия, может быть, и напрашивающееся или ожидаемое положение, но, в то же время, не

совсем привычное, в богословской науке не разработанное, а потому парадоксальным образом не очевидное. В самом деле, наше знание о природе ангельского мира чаще всего ограничено небезызвестным трактатом св. Дионисия Ареопагита (именно его «классификацию» ангелов начнет излагать абсолютное большинство церковных, более или менее начитанных людей, если их попросить что-нибудь рассказать об ангелах) и соответствующими параграфами из уже упомянутого труда Иоанна Дамаскина. Но вот что примечательно: ни в одном, ни в другом случае мы не встретим определения ангелов как ипостасей, как лиц. Более того, это определение вообще довольно трудно обнаружить в святоотеческих творениях, хотя опыт свидетельствует именно об их ипостасности. Так что вопрос, кто такие ангелы, какова их природа, звучит весьма остро и, как мы предполагаем, уместно.

Отмеченные здесь вскользь обстоятельства найдут соответствующую разработку по мере изложения. Конечно, они не единственные, из включенных в круг наших вопросов и внимания. Однако мы должны предупредить читателя, что он не встретит здесь того, что можно было бы назвать «систематическим исследованием святоотеческого учения об ангелах». С одной стороны, именно их суждения, их вера лежит в основании наших усилий. С другой стороны, соответствующего «систематического учения» у святых отцов нет. Может быть, потому они практически нигде и не определяют ангелов лицами или ипостасями. Да, отцы Церкви в главном и существенном действительно уже высказались. Тем не менее, эти высказывания носят преимущественно краткий характер, отцы не ставили перед собой цель осуществить детальную разработку проблематики невидимого мира. Как следствие не возникает систематического знания о соответствующем предмете. Заметим еще, но все так же предварительно, что «высказанность главного» не помешала появиться позднее по отношению к византийским отцам достаточно известной полемике о предположительно телесной природе ангелов между двумя известными русскими святителями: Игнатием Брянчаниновым и Феофаном Затворником, полемике, которая выявила и существенно обострила имеющуюся проблематику.

Но фоне этих обстоятельств прорисовывается дерзание автора. Как «высказанность главного», так и обостренная и отнюдь не разрешенная полемика о сущности ангелов и де-

монстрирует, и, в то же время, как мы надеемся, оправдывает это дерзание. Среди прочего, может, пожалуй, встретиться и такое сомнение, связанное с предыдущими соображениями, но все же в целом другого рода. Кто-то может рассуждать таким образом: если святые отцы оставили тему мира невидимого не раскрытой или мало раскрытой (а уж им-то дерзновения не занимать!), то это, вероятно, связано с действительно прикровенной реальностью темы вообще, и, тем самым, неспроста. Оправданно ли в таком случае чье-либо дерзание, если уж святые отцы предпочли об этом умолчать?

Отвечая на это отчасти гипотетическое, отчасти же сущее возражение, повторимся, сказав, что без доли смелости здесь действительно не обойтись. Кроме того, вряд ли тут приходится говорить о каком бы то ни было «предпочтении» со стороны отцов. С нашей точки зрения, эта идея-возражение, будь она высказана, стала бы навязыванием отцам того, под чем они «не подписывались». В конце концов, святоотеческая мысль проникала в еще более прикровенные, сокрытые области, чем тварный мир невидимого. Например, в триадологическую проблематику. Объяснять же, почему проблема бытия ангелов освещена отцами не столь тщательно, во Введении было бы преждевременно. В разных местах и разных контекстах мы еще коснемся этого вопроса. Но главное, как нам представляется, заключается в том, что прежде всего книга в целом должна рассеять это и другие возможные сомнения.

Читатель, держащий в руках эту книгу, может удивиться ее не великому, но и не самому при этом маленькому объему. Он может справедливо заметить, что наши знания об ангелах совсем не обширны, в чем-то даже скудны. Как же в таком случае можно претендовать на обстоятельное исследование, тем более что работа не выстроена как тщательный, подробный и последовательный разбор всех доступных святоотеческих рассуждений на тему ангелов? Не рискует ли тем самым автор пуститься в фантазии, в разбор им же созданных неоправданных конструкций, в домыслы, в конце концов? Здесь в качестве действительно лишь вводных пояснений скажем, что упомянутые темы весьма трудны для любого исследователя, сознающего меру ответственности — и это тоже и оправдывает, и стимулирует исследовательский дух. Наконец, круг проблем, которые будут нас касаться в дальнейшем, существенно шире, чем мы уже сказали и еще планируем сказать во Введении.

Разрабатывая заявленную проблему, мы обнаружили, что в отношении природы ангела можно и нужно задать, по существу, те же самые вопросы, какие задал бы тот, кто посвящает свои усилия проблеме природы человека. Это найдет свое отражение даже в названиях некоторых глав. Кроме того, и это имеет существеннейшее значение для, если угодно, своеобразной *методологии* изложения, онтологическая первичность ипостасного бытия относится не только к ангелу, но и к человеку. Более того, — об этом важно сказать уже здесь, хотя мы, конечно, еще вернемся к этому в дальнейшем, — об ипостасности, личностности как собственного, так и ангельского бытия мы узнаём прежде всего потому, что Ипостасен, вернее, Триипостасен Бог. Открыв таковым Себя, Он открыл таковыми же и свои главные творения — человека и ангела. Эта общность личностного ряда объясняет те «отклонения», с которыми встретится читатель впереди. Причем нам потребуются «экскурсы» как в антропологическом тварном, так и в божественном нетварном направлениях. Обращение к личностному как ангела, так и человека позволяет рассчитывать на взаимные открытия. Иначе говоря, специально всматриваясь в реальность человеческого, начинаешь что-то прозревать, узнавать новое в ангельском. Это обстоятельство, в свою очередь, отчасти решает проблему *невидимости* невидимого мира, проблему нашей «неинформированности» об этом мире. Особо надо подчеркнуть, что принцип взглядывания одного лица в другое срабатывает и в обратном направлении: так, углубляясь в исследование реалий ангельского бытия, нечто новое постигается о самом себе, о человеческом как таковом. Исследование природы ангелов поэтому дает свои плоды не только в собственно ангелологии, но и в антропологии. Говоря шире, прояснение некоторых «смежных» тем вообще, с нашей точки зрения, еще более оправдывает догматические «претензии» данной работы. Можно сказать и так: единство догматического здания в целом служит хотя и простым, но надежным указанием на справедливость подобных утверждений. Впрочем, только предстоящее ознакомление с данным исследованием способно подтвердить звучащие здесь слова.

Помимо природы ангела другой важнейшей темой является его *место*. Эта проблема значительно обширнее первой, а главное в этом вопросе — человеческие возможности еще более ограничены. Существует неисчислимое количество анге-

лов, о которых мы ничего конкретного не можем сказать. Поэтому вопрос о смысле существования, смысле творения Богом ангельских «тмы тем» мы предпочли обойти, но сосредоточились все же, как это нам представляется, на главном. Тему *места* ангелов в Божьем Промысле мы несколько сузили, но при этом заострили посредством, если можно так выразиться, антропологического аспекта. В конце концов, важным для человека является то именно, какое место занимает мир невидимого в жизни именно вот этого человека, то есть в моей личной жизни. Важно, как именно «Я» могу встретиться или встречаюсь с ангелом, и что это способно мне принести. Эти предварительные суждения непосредственно своей формулировкой и сужают тему, и, вместе с тем, заостряют ее. «Методологически» здесь действует тот же принцип «лицом к лицу», которому в контексте богословских логических штудий надлежит из фигуры речи обратиться в онтологическую понятийную проблематику. Действительность и действие этого принципа делается понятным, что эта вторая ключевая тема книги разворачивается и разрешается в связи с бытием ангела-хранителя. В определенном смысле он — это центральная фигура подлинной человеческой «биографии», потому анализ именно его онтологического места представляется много важнее, чем малоблагодарный разговор, стремящийся конкретизировать бесчисленность ангельского мира.

Конечно, ангел-хранитель не окажется единственным представителем невидимого мира, который будет нас интересовать. Было бы странно, если бы мы не коснулись темы ангела вообще. Собственно говоря, эта проблема является центральной при решении вопроса о природе ангела. Нужно только специально отметить, что онтология ангела как таковая, особенно в иконографическом контексте, приобретает свои специфические черты. Читатель, заглянувший в Оглавление, должен был увидеть, что проблема ангельской иконографии занимает довольно много места от общего объема книги. Это подчеркивает значение этой проблемы, которая, надеемся, станет таковой не только для автора. Во Введении позволим себе ограничиться только самым общим замечанием. В иконе особым образом сходится тема онтологии ангела вообще и тема вот этого ангела конкретно. Сходится вплоть до отождествления одного и другого.

Имеет смысл оговорить также вопрос, касающийся падших ангелов. По этому поводу мы сразу должны заявить, что

здесь не найти того, что можно было бы назвать специально разработанной демонологией. Тем не менее, полностью обойти вниманием эту часть мира невидимого, а бесы, несомненно, принадлежат ему, мы, конечно, не могли. Однако сделано это не в том ключе, согласно которому есть отдельно бытийствующий мир ангелов, а есть отдельный, подлежащий такому же исследованию мир бесов. Такой подход на самом деле в пределах догматического богословия даже невозможен. Невозможен потому, что во всех логико-онтологических смыслах этот мир не обладает самостоятельностью. А отдельное, сфокусированное изложение непременно этого потребовало бы, создало бы соответствующую иллюзию. *Изобразить* этот мир, эту реальность в качестве некоторой самостоятельной вещи способно художественное произведение, например, Ф.М. Достоевского, или богословская эссеистика наподобие К.С. Льюиса, и, конечно же, аскетические труды отцов Церкви. В нашем же случае как невозможна икона беса, так невозможна его «логология». Поэтому данная тема присутствует в нашей работе в качестве подчиненной, не основной, что-то проявляющей в онтологии чистых ангелов, например, посредством логического оттенения их реальности. Все-таки изначальное единство и общая природа мира невидимого сохраняет для нас такую возможность. Кроме того, реальность грехопадения, будучи общей для человека и падшего ангела, также предоставляет нам некоторое пространство для разбора тех или иных догматических проблем.

Поскольку центральным понятием как в христианском догматическом богословии вообще, так и в нашем исследовании является ипостасное, личностное бытие, постольку будет полезно оговорить «технический» аспект данного словоупотребления на наших страницах. В отношении Бога мы придерживаемся установившейся традиции использовать слово «Лицо» («Лица») именно с заглавной буквы (а также «Ипостась», и тоже с заглавной буквы). Применительно к ангелам мы будем использовать то же самое понятие «лицо», но уже с буквы прописной, в соответствии с принадлежностью последнего к реальности тварного бытия. Что касается такого же ипостасного, личностного бытия человека, то в его отношении мы употребляем слово «личность», подразумевая единство онтологического ряда, но указывая, вместе с тем, на различие. В то же время, довольно часто контекст предполагает смешанное значение личностного вообще (в разных со-

четаниях ангельского и человеческого, божественного и ангельского), в этом случае мы будем употреблять в качестве самого общего понятие «лицо» или «ипостась» независимо от конкретного онтологического статуса. Эти разделения не только удобны, но и важны тем, что формируют некий фон, общий контекст и подтекст. Также в книге встречается отдельное употребление слова «лик», оно будет иметь место, причем в качестве устойчивого понятия, только в иконографическом контексте, о чем также речь впереди.

В заключение добавим, что изредка в процессе работы над книгой нам доводилось встречаться с удивлением людей, знавших, что такая работа ведется и недоумевавших, что же можно «рассказать» об ангелах вообще, да еще и «так много»! Бегло, впрочем, как и положено во вводной части, мы осветили круг тем, причем не полный, которые затронуты в исследовании. Оказывается, разговор об ангелах может состояться довольно подробный. Остается надеяться, что он получится не только подробным, но и по существу.

Часть I

ОБОСНОВАНИЕ
ЛИЧНОСТНОЙ
ПРИРОДЫ
НЕВИДИМОГО
МИРА

ГЛАВА 1

АНГЕЛ: УМ, СУЩНОСТЬ ИЛИ ЛИЦО?

Несмотря на немалое количество наименований ангелов, по большому счёту все они сводятся к двум основным. Из многочисленных святоотеческих цитат мы знаем, что ангелы — это духи или сущности, притом сущности чаще всего называются «умными». Иногда ангелов называют просто умами. Однако ещё до всяких попыток уточнить смысл данных понятий, прояснить их содержание, отождествить их или различить, разобратся в причинах того или иного словоупотребления, а затем, быть может, выбрать наиболее верное, догматически точное, необходимо остановиться на том, что все-таки не подлежит сомнению. Пусть оно и не снимет всех вопросов, а многие даже впервые породит, без твердого основания двигаться дальше будет довольно трудно. Несмотря на известную скудость нашего знания о природе невидимого мира, есть в нем нечто вполне безусловное, то, за что мы все же можем держаться, что не должны упускать из виду словно спасительный маяк. Это будет нашей надежной опорой в непростом исследовании. Можно задаваться множеством вопросов, можно сомневаться, недоумевать, но есть нечто исходное и при этом несомненное. Мы имеем в виду то, что ангелы суть лица или ипостаси. Следует уже здесь сказать, что о личностной природе ангелов нам предстоит в дальнейшем подробный разговор. Ну а свидетельства этого уместно и важно привести сразу, не откладывая дела.

Каждое из них, как нам представляется, весьма основательно и убедительно, однако решающим преимуществом и фундаментальностью обладает молитвенный опыт Церкви. Речь идет о том, что молитвенное обращение к ангелу не есть всего лишь редкая частная инициатива христианина, но оно глубоко укоренено в церковном Предании. Пожалуй, каждому человеку серьезно входящему в Церковь, известен канон Ангелу Хранителю, являющийся частью личного покаянного чинопоследования, приуготовляющего к Причащению. Добавим еще, что и утреннее и вечернее Правило включают в себя молитвы к святому ангелу хранителю. Сказанное со всей

ясностью и очевидностью говорит о предстоянии человека ангелу, как о существенной стороне жизни христианина, глубоко фундированной в опыте Церкви.

Но тогда осталось заключить главное: молитва, молитвенное предстояние сами по себе предполагают личностное бытие, участие лиц или, говоря иначе, личностное событие. Иного здесь не дано, это своего рода онтологический апогей. Молитва — всегда и обязательно обращение к *кому-то*, но никак не к *чему-то*. Коль скоро это так, коль скоро ангелу можно молиться, то можно со всей уверенностью утверждать, что каждый ангел обладает личностным, ипостасным бытием. Здесь очень важно отметить следующее обстоятельство. Хорошо известно из языческой религиозной практики обращение человека к статуе божества, истукану, идолу. Подобное действие обязательно в том или ином виде сопровождается молитвой. Столь же хорошо известно, что эту практику отцы Церкви приравнивали к идолослужению и бесовскому пленению. Другими словами, это расценивается не просто как некое формальное заблуждение, не как обрядовая игра или некий, как выразился бы онтологически хилый сегодня век, психологический феномен. Отцами это понимается как обращение к бесам, а вовсе не к так называемым «неодушевленным предметам». Это и есть то самое, упомянутое чуть выше, обстоятельство: реальность молитвы помимо самого молящегося предполагает — усиливая сказанное: онтологически предполагает — кого-то другого, то есть иное лицо, ипостась. А бесы, несмотря на всю проблематичность их онтологического статуса, тоже лица или ипостаси. Собственно говоря, потому-то Церковь нас и предостерегает от того, что, казалось бы, можно было бы назвать *игрой*, но на деле угрожает встречей с иным персонифицированным враждебным миром. Скажем, спиритуалистический сеанс — это попытка вызвать другое лицо, предстать перед ним, а вовсе не психологические экзерсисы или игры ума. Таким образом, соответствующее отношение к языческой практике подтверждает и свидетельствует о личностном бытии невидимого мира.

Другим свидетельством, дающим полное основание полагать природу ангелов личностной, является иконографическая традиция. Действительно, что мы имеем в виду, когда привычно говорим, что «на иконе изображен ангельский лик»? Можно заранее сказать, что онтологическое обоснова-

ние иконографии ангелов труднее, проблематичнее, чем иконография Христа и святых. Однако, как бы там ни было, икона ангела не может не указывать на его личностную природу. Приведем только одно рассуждение святого Феодора Студита, подчеркивающее это важнейшее догматическое положение: «нет никакой ипостаси, кроме Христовой, на иконе Его, но сама ипостась Христа <...> присутствует на иконе и приемлет поклонение»¹. Хотя слова преп. Феодора относятся прежде всего к Ипостаси Христа, но в сущности на любой иконе всегда изображается ипостась, независимо от того, чей образ она являет. В противном случае сразу возникают огромные проблемы с ее онтологией и смыслом, который угрожает стать условностью. Ясно, что последнее неприемлемо. Здесь ведь еще напрашивается прямая связь с реальностью молитвы в аспекте, затронутом нами ранее. Наличие иконы подразумевает молитвословие перед ней. Тем самым, предстояние иконе образует личностное «пространство», встречу лиц, ипостасей. Можно ли говорить, что иконописный образ — это всего-навсего «картинка», способствующая достижению нужного состояния, настроя, памяти и тому подобное? Понятно, что такой подход как раз и приведет к той самой условности, необязательности, вольному допущению, чему-то такому, что лишено онтологического статуса. Можно сказать и так: подобное понимание иконы обусловлено снисхождением к немощи человеческой души. Однако в действительности икона прежде всего возвышает человека, призвана возвысить его к личностному способу бытия, указывая на иную реальность. Иначе говоря, показывая эту самую реальность — иное лицо — и вовсе не являясь неким средством или ориентиром в лабиринте человеческой психики. Это-то и делает икону столь важным и убедительным свидетельством реальности бытия ангельского лика. Здесь осталось только напомнить, что сама по себе данная иконографическая традиция устоялась уже давно, а догматически закреплена на VII Вселенском Соборе в 787 году.

Еще одним аргументом в пользу ипостасного бытия ангелов служит наличие у них *личных* имен. Конечно, далеко не все мы знаем. Скорее, наоборот, знаем достоверно всего несколь-

¹ Цит по: Лурье В.М. История византийской философии. СПб., 2006. С. 484.

ко среди «тьмы тем». Однако мы убеждены, что раз Откровение сообщает нам имена хотя бы нескольких чистых ангелов, то, значит, оно есть у каждого, независимо от общего количества. Это не должно нас удивлять. Ведь именуются только те существа, которые занимают особое место в Священной истории. Так или иначе, при всей сложности проблемы природы имени, можно говорить о том, что имя указывает на лицо, оно ему принадлежит, именует именно его, есть его собственное или личное имя. Обращение по имени определяет конкретность *адресата*, безошибочность последнего, уверенность в том, что тот, кто именуется, призывается, подлинно есть. Это обстоятельство позволяет нам говорить об имени как о надежном свидетельстве личного бытия его носителя. Безусловно, тут возникает ряд вопросов, требующих подробного разбора. Нам это еще предстоит. И все же, пусть предварительно, но будем настаивать на сделанной заявке. А как иначе? Тогда придется превратить имя в такую же условность, как это можно сделать и с иконой. Однако собственное имя лица обеспечивает реальность его в качестве другого. Иное имя предполагает дистанцию, обязательно имеющуюся между двумя лицами. Здесь будет уместно, как и в случае с иконой, обратить внимание на связь имени с молитвой как в целом, так и в контексте нашей темы личностного бытия ангелов. Мы имеем в виду то, что молитвословие обычно сопровождается призыванием имени (если оно известно). Точнее же будет говорить не о сопровождении, а о том, что такое призывание представляет собой даже необходимое условие молитвы. Призыв по имени Бога, святого по сути сразу фиксирует обе стороны встречи, обе личности: именно «я» воззвал и именно «его». Мы помним, конечно, что молитвенное обращение возможно и без непосредственного наличия иконы, а иногда и без точного знания имени (так бывает, например, в случае с обращением к ангелу-хранителю, о чем мы также в свое время будем специально говорить). Тем не менее, с некоторыми оговорками можно считать, что иконописный образ вкупе с именованием того, кому предстоит молящийся, молитва как таковая, словесное обращение к другому формируют некую личностную полноту. Являются свидетельствующей полнотой личностного бытия. Реальность духовного мира здесь не будет исключением.

Мы могли бы привести и другие прямые или косвенные основания ипостасной природы ангелов. Однако надо полагать, что сказанного вполне достаточно, чтобы уверенно

двигаться дальше в нашем исследовании. Утверждая, что ангельская природа является личностным бытием, оказывается недостаточным приводить в пример свидетельства опыта. То, что ангелы — лица, нужно обосновать еще и логически. До сих пор, определяясь в своем понимании сущности ангелов, мы ссылались на Священное Писание и Предание, аргументы наши опирались при этом на духовный опыт, на богословскую интуицию, подспудно настаивающую, что именно так и должно быть. Взглянем теперь на ситуацию с точки зрения логики. Почему ангел — это все-таки лицо, а не, скажем, ум? Вопрос вовсе не праздный и не лишний. В таком виде тема ангельской природы нами еще не формулировалась, а из предыдущих рассуждений то, что ангел не является чистым умом, напрямую не вытекало. Не менее, если не более важным разбор поставленного вопроса делает то обстоятельство, что ангелов умами называли и называют довольно часто, в том числе святые отцы. На каком основании их так называют, мы рассмотрим чуть позднее. Сначала займемся ответом на вопрос: почему данное определение неточно?

Оба понятия — и лицо и ум — фундаментальны, каждому из них можно посвятить увесистый трактат. Очевидно, что не такова наша задача. Нам необходимо сопоставить некие ключевые важнейшие аспекты того и другого, чтобы увидеть как их различие, так и определить их возможность в решении изначально поставленной проблемы.

В отношении реальности ума прежде всего следует сказать, что он, ум, обнаруживает свое бытие сам. Его бытие дано самому себе. Такова его природа. Куда обращена его деятельность? Что является предметом чистого мышления? Он сам и есть свой собственный предмет, своя собственная цель. Еще благодаря великому Аристотелю мы хорошо знаем, что для ума, мышления мыслить самого себя есть имманентная, данная сама себе деятельность, жизнь и смысл. Бытие ума, умного начала осуществляется именно таким образом. Можно сказать, что для своего осуществления ему больше ничего не нужно, его бытие замкнуто на самого себя. Ум, размыкаясь, поскольку он деятелен, возвращается к самому себе. Этим подтверждается то, что первопринцип его бытия состоит в самосозерцании, в самовыявлении своей природы. В этом смысле реальность мышления сама себя обосновывает, черпает в себе же свои собственные основания. Другими словами, глядя в себя, ум себя же и видит.

Принципиально иначе обстоит дело в случае с лицом как бытийствующей реальностью. Его бытие обнаруживается при исходно совершенно особых условиях. Прежде чем указать на них, позволим себе напомнить, в общем-то, довольно очевидное: лицо как онтологическая реальность не является сложением каких бы то ни было качеств, форм или категорий. Оно не есть сумма своих собственных свойств, то есть что-то такое, чего не было бы в отсутствие хотя бы одного из данных свойств или качеств. Попросту говоря, оно есть само по себе. Теперь, памятуя об этом важнейшем моменте, можно сказать, что лицо обнаруживает свое бытие только в присутствии другого лица. Бытие одного и другого лица, личности не возникает в некой последовательности, ни в хронологической, ни даже в логической. Такова онтология: лицо бытийствует само по себе постольку, поскольку сознает бытие другого. В отличие от ума, который в некотором роде самодостаточен, довлеет себе и в своем бытии ни в чем ином словно бы и не нуждается, лицо обнаруживает себя в соприсутствии лица другого. Онтологически оно представляет собой абсолютно уникальную реальность. Обычно всякая реальность либо находит себя в себе же и бытийствует в самовыявлении (таков, как мы видели, ум, мышление, такова же, например, и субстанция), либо выводится или дедуцируется из другой.

Вместе с тем, реальность воли в христианском контексте существенно отличается не только от шопенгауэровского, но и от античного вообще. Воля если прямо и не указывает на ипостась, то, по крайней мере, к ней ведет. В христианстве реальность воли оказывается уже не только усилием разума, не просто определенным направлением разумного начала, не выходящим за пределы природы или сущности. Например, в рамках античной философии, по сути, невозможны знаменитые слова апостола Павла из Послания к Римлянам:

«Ибо не понимаю, что делаю, потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю <...> Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю <...> Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» (Рим. 7:15,19,23).

Понятие воли теперь уже выводит за пределы природы самой по себе, как бы расширяя последнюю, размыкая вовне, демонстрируя как минимум ее несамодостаточность. Волевое начало не удастся больше замкнуть на разумную природу, свести к ней как к высшему принципу бытия. Воля всеце-

ло не «усмиряется» разумом, указывая на нечто иное. Точнее говоря, их противоборство или просто несовпадение свидетельствует о наличии другого высшего принципа — личностного бытия. В ряду подобных свидетельств, связанных в том числе и с реальностью воли, лежат любые указания на свободное действие ангелов. Упомянем здесь вскользь тему падших ангелов. Так, отпадение части невидимого мира есть не что иное, как проявление личностного начала, исходно благого, но ныне упорствующего во зле.

Итак, в отличие от ума, бытие лица получает основание в бытии лица другого. Однако связь тут не логическая, как в случае ума и энергии. Невозможно сказать, что одно лицо дедуцируется из другого, ведь очевидно, что то, которое выводится, не будет обладать самобытием. В том и состоит уникальность и парадоксальность личностного бытия, что оно, с одной стороны, зависит от другого (без иного нет и одного), с другой стороны, это одно бытийствует само по себе, довлеет себе и действует, исходя из своих собственных оснований и побуждений. Это означает, что лицо, личность не может быть исключительно само по себе, или, скажем так: не может быть-в-себе. Оставаться в себе для лица невозможно, оно в этом случае теряет себя как таковое. Таким образом, бытие лица не может быть схвачено в умпостигаемом акте. Это не должно нас слишком удивлять, ведь и в самом деле из принципа ума реальность лица выведена быть не может, притом как раз потому, что лицо обнаруживает свое бытие благодаря другому. Итак, умное начало самозамкнуто, тогда как личностное бытие открыто, и, чтобы встретиться с собой, должно встретить другое такое же бытие.

Нетрудно убедиться, что именно такое бытие открыто воплощением Сына Божьего. Непосредственным образом Истина постигается не умозрением, а предстоянием (последнее при этом вовсе не отвергает принципиальную наличность и онтологию первого). Воплощение в человека и непосредственная забота, промысл, внимание, готовность слушать и слышать каждого позволили воспринять бытие как личностную реальность, следовательно, уникальную, несводимую ни к чему иному, кроме самого себя. В лице, личности бытие абсолютизируется.

Сказанного достаточно, чтобы укрепиться в мысли, что природа ангелов носит личностный характер. Что каждый из них является прежде всего лицом, ипостасью, а не, к при-

меру, умом. Не к уму обращается молящийся, не ум он прославляет, не ум и не сущность благодарит или просит. Точно так же не ум и не сущность изображается на иконе, и не к ним мы обращаемся по имени. В самом деле, какой природе принадлежит имя? И разве можно задать вопрос в таком виде: «Что мы именуем»? Ум или все-таки лицо? Гавриилом, Михаилом или Рафаилом зовут в качестве лиц архангелов или невидимых умов? Полагая, что специально проговаривать ответ необходимости уже нет, следует отбросить все, теперь уже безосновные, сомнения, если таковые еще оставались.

В свете сказанного не может не возникнуть вопроса о том, как святые отцы определяли ангельскую природу. Миновать его нельзя по вполне понятным причинам. Отвечая на поставленный вопрос, мы должны признать, что святоотеческая традиция довольно по-разному называет ангелов, но при этом чрезвычайно редко определяет их как ипостаси. Наиболее часто встречаются такие определения, как: умы (или чистые умы), сущности (они могут быть, в свою очередь, умными или невидимыми) и духи, которые также могут называться чистыми, невидимыми и еще служебными. Кроме упомянутых есть и ряд других дефиниций, однако используются они существенно реже и, главное, уже никак не отражают единичность бытия, но присваивают ангелам родовое начало. Это относится к случаям, когда ангелов называют чинами, порядками (небесными), силами и т.п. Как бы то ни было, лицами (ипостасями) отцы ангелов за редкими исключениями не обозначают. Теперь нам необходимо решить, как относиться к данному обстоятельству и почему ситуация именно такова?

Из того факта, что в святоотеческих трудах мы практически не обнаруживаем определения ангелов как ипостасей, не следует делать/соропалительных выводов. Никакие устои от этого не колеблются, а святоотеческий авторитет не может пошатнуться. Прежде всего потому, что никто не вменял отцам в обязанность высказаться абсолютно обо всем и притом сделать это с предельной и окончательной ясностью. Не будем забывать, что наследие святых отцов — грандиозное и богатейшее, но, вместе с тем, оно — одна из сторон или граней Священного Предания. Мы сейчас не намерены выяснять их соотношение, больший или меньший «объем» относительно того целого, которое представляет собой Предание. Подчеркнем только то, что творения отцов Предание не исчерпывают без остатка. Другими словами, патристика и Предание не то-

ждественны. Скажем, литургическая традиция при всей своей связи, даже общности со святоотеческим наследием все-таки с последним не совпадает и является чем-то особым в жизни Церкви. Точно так же и иконография — вряд ли кто-то будет спорить — представляет собой самостоятельную реальность, отличную от того, что мы традиционно определяем как святоотеческое наследие.

Теперь нужно вспомнить, что свою уверенность в ипостасной природе ангелов мы черпали как раз из иконографического и литургического опыта, то есть из Предания. Важно указать, что мы ни в коей мере не берем под сомнение личный духовный опыт святых отцов. Более того, именно этот опыт подчас ложился в основу литургического или иконописного предания, а в конечном счете, молитвенного делания. Надо сказать, что святоотеческие тексты зачастую свидетельствуют как раз личностный опыт бытия ангельского мира. Например, когда речь идет о свободной воле ангелов или когда комментируются те библейские эпизоды, в которых ангелы действуют и говорят; как свобода действия, так и свобода общения по смыслу своему ведут именно к ипостасному бытию. Так что нет ничего, как говорится, страшного в том, что отцы не определяют природу ангелов в качестве ипостасной, не высказывают соответствующего суждения, которое носило бы догматический характер. А ведь именно это мы имеем в виду, когда, скажем, ищем подтверждения наших мыслей у святых отцов. Здесь подспудно предполагается: святоотеческое предание суть хранитель и выразитель истины, что, собственно, подразумевает догматическое значение данного наследия. Это все верно, уточнению подлежит только то, что далеко не все сказанное отцами носит действительно догматический характер. В самом деле, было бы очень странно, если бы мы требовали от отцов всегда выверенных догматических определений. Ведь в ходе догматической полемики самой по себе эти самые суждения вырабатывались, формулировались, проверялись и только в конечном счете *выверялись*.

Даже здесь, когда та или иная онтологическая вероучительная проблема ставилась отчетливо, на пути ее решения фальсифицировалось немало неверных понятий и суждений. Что уж говорить о тех случаях, когда проблематика касалась других сторон вероучения? Например, экзегетической, аскетической или иных, при всей их связи с догматическим богословием. В названных областях богословской мысли, как и в

других не догматических, но обладающих вполне очерченным кругом проблем, категорий, познавательных критериев, особым и самостоятельным предметом и т.п., обычно не требуется точного терминологического, строгого последовательного движения понятий. Таким образом, совершенно закономерно то, что жанру догматического высказывания достается не так уж много места в значительных объемах святоотеческого наследия. Теперь, если к сказанному присовокупить тот факт, что тема природы ангелов как догматическая проблема вообще практически не заострялась и не становилась предметом существенных споров, то нас действительно не должно удивлять то, что отцы не определяли ангелов ипостасями.

При всем при том на слово «дух», как одно из нередких именовании ангелов, следует обратить внимание и высказаться о нем особо. При всей как будто понятности того, что стоит за употреблением понятия «духовное», на самом деле оно довольно расплывчато. Нам здесь ни к чему вникать во все возможные нюансы и полутона использования слова «дух» или «духовное». Выделим лишь самое очевидное, а именно то, что, когда нечто определяют как носящее, имеющее *духовную* природу или *духовное* начало, тем самым подразумевают различие сокрытого и внешнего, глубокого, сущностного и поверхностного. Причем первый элемент дистинкции адресует нас к началу высшему, к тому, что бытийствует по преимуществу. Действительно, если мы будем понимать «духовное» как высшее, формообразующее, как средоточие бытия, то это нельзя считать натяжкой. Более того, в христианском контексте это приобретает особое значение. Ведь, как мы помним, принципом бытия является лицо-личность, и поэтому вполне уверенно можно трактовать духовное как личностное. Наверное, можно говорить, что духовное указывает на личностное. Однако у нас есть все основания судить более определенно и конкретно: не просто указывает, ведет или даже нечто в личности проясняет, а именно дух и есть лицо, личность.

Мы хотим сказать, что там, где отцы говорят об ангелах как духовных началах, это нужно понимать не просто как указание на некую невятно определенную невидимую реальность, противопоставляемую видимой человеческой (в этом случае «невидимое» оказывается таким же расплывчатым, как и «духовное»), а как конкретный первобытийствующий принцип — личностное или ипостасное бытие. Повторимся,

нет здесь никакой натяжки, именно реальность духа в большей степени отвечает личностному статусу, нежели что-либо иное, скажем, сущность или ум. Ведь дух, помимо упомянутого выше, это еще и нечто несказанное, сколь реальное, столь и до конца не проговариваемое. Вряд ли кто-нибудь станет отрицать, что духовное помимо всего прочего порой подразумевает нечто туманное и недоговоренное. Тем не менее, как нам представляется, эта недоговоренность ускользания, трудноуловимость запредельного. Что как не лицо отвечает названным свойствам? С одной стороны, неотменимо бытийствует, с другой — трансцендирует в своем бытии.

Наконец, возможно, одним из решающих моментов в пользу проводимой нами мысли является то, что понятие духа или принцип духовного вообще в свете троичного богословия имеет особое значение. Речь, конечно, идет о том, что Святой Дух мыслится Церковью именно как личностное, ипостасное бытие. Он и есть одно из Лиц Пресвятой Троицы. Пожалуй, можно сказать, что это обстоятельство позволяет сближать духовное и личностное. Несмотря на все трудности, связанные с уяснением онтологического статуса Святого Духа, Он был осмыслен как единосущная Отцу и Сыну Ипостась. Представляется, что в случае с третьим Лицом Троицы понятие «духа» обрело свою законченность и, в то же время, двоякость: некую сокрытость и неуловимость, с одной стороны, и конкретность, достоверность бытия, с другой. Лицо и в самом деле таково: несхватываемо, невыразимо, в конечном счете — трансцендентно, и, вместе с тем, неоспоримо есть, есть именно оно, а не какое-либо другое. Оно может быть встречено и узнано как это вот лицо и никакое другое.

Итак, Ипостасью является Святой Дух, а не «святой ум» или «святая сущность». Это лицо обладает умом, а не ум — лицом. Следовательно, остается повторить: духовное есть личностное, именно так следует трактовать соответствующее словоупотребление у святых отцов. На этом важно настаивать. Ведь иначе придется удовлетвориться, например, одним из таких суждений, принадлежащих преп. Иоанну Дамаскину: «Ангел есть сущность, одаренная умом»². А оно ведь весьма неопределенно, так же как и вот это, подобное

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998. С. 117.

ему: «Ангел есть природа разумная, одаренная умом»³. Что следует из высказываний такого характера? Они, хотя неопределенны и неясны, но по-своему ценны. Прежде всего тем, что суждение построено таким образом, что нам понятно: природа (сущность) ангела не исчерпывается и не сводится к уму. У ангела есть ум (разум), но сам он не равен ему. В данных суждениях понятия «сущность» или «природа» носят отвлеченно-общий характер, подчеркивающий лишь то, что ангел непременно, неоспоримо есть. Здесь напрашивается замена слов «сущность» и «природа», понятием лица или ипостаси. И тогда, сделав это уточнение, мы вправе утверждать, что *ангел есть лицо (ипостась), одаренное (обладающее) умом*. Или иначе: ангел есть дух, наделенный разумом. Последний вариант для святоотеческой лексики был бы ожидаемым и аутентичным.

Важно подчеркнуть, что соответствующим образом используемое понятие «духа» имеет прежде всего *положительный* характер. Дело в том, что прямо или подспудно понятие духовной реальности применяется для противоположения реальности телесной, материальной или вещественной. Следовательно, имеет отрицательный статус в суждении. Получается, что духовное — это прежде всего нечто лишенное телесного. Повторимся, духовное здесь в лучшем случае указание на высшее, сокровенное, наиболее ценное, нежели то, что ему противостоит. Да, это немаловажный аспект, но такому пониманию духовной реальности катастрофически не хватает собственного положительного содержания. Его-то мы и находим, если «дух» понимаем как «лицо».

Последнее, на чем следует коротко остановиться в этой главе, — это вопрос, почему все-таки в святоотеческих трудах мы практически не встречаем определения ангелов в качестве ипостасей. Коротко, потому что ответ на него сравнительно прост, и нам не придется вдаваться в какие-либо сложные разборы или конструировать какие-то логические модели. Достаточно вспомнить, что понятие «ипостась» получает свое уникальное значение применительно к реальности Бога. Точно так же не следует забывать, сколь трудно он усваивался в богословской среде. Если, казалось бы, столь тщательная разработка данного понятия великими каппадо-

³ Там же. С. 118.

кийцами в IV-м веке в контексте триадологических споров нисколько не обеспечила его использование уже в контексте христологическом, что уж говорить об иных ресурсах и перспективах соответствующего понятия. В самом деле, оказался затруднительным и даже болезненным перенос этого понятия из сферы внутрибожественной в плоскость божественно-человеческую. При этом понятие и реальность ипостаси, в целом, не меняло своей принадлежности: в обоих случаях речь, по сути, шла об Ипостаси Сына. Разница состояла в том, что в первом случае Ипостась Сына рассматривалась в со-отношении и со-бытии с другими Ипостасями, во втором же, — в со-отношении с божественной и человеческой природой. Так или иначе, речь и там и там шла об Ипостаси нетварной, то есть об одной и той же реальности.

Наш же случай существенно иной. Ведь речь идет у нас и должна была бы идти у отцов об экстраполировании одного и того же термина на иную реальность. Попросту говоря, одно понятие, но разные реалии, разные ипостаси, причем радикально разные. Нетварная Ипостась Сына (а также Отца и Святого Духа) и тварные ипостаси ангелов и людей. Для осуществления подобного шага не было ни полемических предпосылок (скажем, практически не обсуждалась природа ангелов), ни историко-догматических оснований.

Вот как можно вкратце, почти схематично очертить развитие понятия ипостась в эпоху Вселенских Соборов. Поначалу названное понятие попросту впервые появилось. Точнее говоря, выделилось как имеющее особое, самостоятельное содержание. Опыт Церкви, опыт веры и молитвы настойчиво свидетельствовал равночестное самобытие как Отца, так и Сына и Святого Духа, а следовательно, требовал соотносить его с мыслью, выразить логически. Так и появляется особым образом сопряженное с понятием сущности понятие ипостаси, равно относящееся и к Отцу, и к Сыну, и к Святому Духу. Следующим шагом было отождествление Ипостаси Сына с Ипостасью Христа, тем, Кто предвечно Отцом и недавно Девой Марией рожден как одна и та же реальность — Лицо (Ипостась). Впоследствии возникает понятие *воипостазированной* природы, что, собственно, является дальнейшей разработкой как самого исходного понятия, так и его соотношения с понятием природы (сущности). Эпоха VI-го Вселенского собора продолжает развитие названных тем и вопросов. В любом случае мы видим, что реальность ипоста-

си рассматривается исключительно в контексте Божества: либо применительно к Троице вообще, либо применительно к Одному из Трех — к Сыну в христологическом аспекте. Причем здесь же специальным образом подчеркнуто оговаривается, что человечество Сына не имеет собственной ипостаси (лица). Как мы видим, в течение нескольких столетий (!) понятие «ипостась» сначала появляется, а затем осмысливается, тщательно продумывается, используется и, тем самым, утверждается почти исключительно как нетварная реальность Бога. Это и означает упомянутое выше отсутствие предпосылок для актуализации всех ресурсов, содержащихся в данном понятии. Точнее же, пожалуй, будет сказать, что имплицитные предпосылки были (уже с того момента, как «ипостась» начинает оформляться в качестве самостоятельного понятия), но еще не возникло достаточных оснований для их выявления.

Наверное, можно говорить о том, что проблематика VII Вселенского собора стоит особняком и в контексте поднятого здесь вопроса тоже. Действительно, разговор о том, что (кто) изображается на иконе, и как это возможно, относится не только ко Христу, но и к святым и к ангелам. И поскольку, как мы знаем, изображается ипостась, постольку это могло бы послужить достаточным основанием для догматического укоренения соответствующего понятия, но теперь уже по отношению к тварной реальности как таковой, к человеку и к ангелу. Тем не менее, непосредственно в ту эпоху, когда велись защита и обоснование иконопочитания, такого логико-догматического поворота сделано не было; мысль отцов сосредоточилась преимущественно на онтологии иконы Христа. В конечном итоге, не слишком обязательно нам здесь втягиваться в данную ситуацию и множить вопросы... Это будет уже мельчанием мысли и ее изживанием. Поскольку настало время, в чем мы вполне уверены, осуществить, опираясь на святоотеческое наследие, некие самостоятельные шаги.

В завершение данной главы нам осталось подытожить и сказать нечто, в общем-то, очевидное и не требующее специальных разъяснений. Из предложенных выше рассуждений менее всего следует вывод о какой-либо недодуманности темы у святых отцов. Если ими что-либо недоговорено, то это обстоятельство не может быть рассмотрено под знаком недомыслия или недосмотра. Ситуация видится совершенно иначе: то, что ангелы суть ипостаси, лица, есть на самом деле фундамен-

тальный опыт Церкви — места встречи тварных и нетварных лиц. Собственно говоря, молитва, которая совпадает со встречей, как жизнь Церкви, обнаруживает, являет личностное бытие встретившихся, и ангелов в том числе. Этот опыт есть также опыт святых отцов. Другое дело, что в отношении бытия и природы ангелов он не нашел своего доктринального, вероучительного оформления. Опыт веры и молитвы в данном случае не стал опытом мысли в ее детальном продумывании и последовательном, строгом изложении. Есть, однако, важное во всех смыслах исключение, разбор которого нам предстоит в следующей главе.

!

ГЛАВА 2

АНГЕЛОЛОГИЯ

СВ. ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Трактат св. Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» представляет собой фактически единственную попытку в пределах православного востока систематического изложения учения об ангелах. Есть, конечно, еще небольшой раздел, посвященный невидимому миру, в «Точном изложении православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина. Однако он является, скорее, резюмированием ряда высказываний других отцов Церкви по данной теме и не может претендовать на обстоятельность и необходимую детализацию, требующуюся от систематического анализа. Размышления самого Иоанна Дамаскина так же, как и других отцов, у которых мы можем найти целый ряд разнообразных рассуждений об ангелах, о невидимом мире вообще, но преимущественно в разрозненном виде, мы будем рассматривать позднее. Сейчас необходимо сосредоточиться непосредственно на названном трактате св. Дионисия Ареопагита.

Учитывая наш исходный догматический интерес к теме ангельского мира, вполне понятно, почему мы прежде всего обращаемся к учению Дионисия Ареопагита. Тем не менее, не будет лишним подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, по словам отца Иоанна Мейендорфа, «чрезвычайную распространенность и немалое, хотя, скорее, и периферийное, влияние»⁴ дионисиевой концепции ангельского мира. В самом деле, чуть ли не первое, что приходит каждому из нас в голову, когда мы задумываемся об ангелах, так это трехчастная градация небесных чинов Ареопагита. Это ли не красноречивое свидетельство той самой широчайшей распространенности данного учения? Оно было, как мы уже говорили, фактически единственным на христианском востоке, и большинство православных верующих охотно принимало и повторяло соответствующую схематику. В Западной церкви

⁴ Иоанн Мейендорф. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 240.

влияние трактата «О небесной иерархии» уж точно не меньше. Свидетельством чему служит тот факт, что он лег в основу учения об ангелах Фомы Аквинского.

И во-вторых, сам по себе систематический характер трактата обуславливает наше пристальное внимание к его содержанию. Система или концепция — это не просто слово, не просто метод. За ней стоит как минимум стремление к полноте, притом к полноте онтологической. Поэтому в нашем случае она предполагает содержательное раскрытие ни много ни мало — истинной природы ангелов. Скажем даже больше. Учитывая, что ангельская иерархия Дионисия Ареопагита устанавливает определенные отношения как с Богом, так и с человеком, остается заключить, что онтология невидимого тварного мира так или иначе, но с необходимостью сопряжена с онтологией не только нетварного, но и видимого, тварного мира. Данная необходимость определяется как раз целостной концептуальностью и систематичностью. В свете сказанного замечание уже цитировавшегося отца Иоанна Мейендорфа о том, что «поражает та малозначительная роль, которую присвоил Дионисий «архангелам»: вторая ступень снизу по иерархической лестнице» (особенно, если принять во внимание, что «архангелы Михаил и Гавриил именуются «главными военачальниками» небесных армий Бога»⁵), — приобретает особое значение. Необходимо выяснить, все ли ладно в «небесном королевстве» по Дионисию Ареопагиту? Во всяком случае, отмеченное Мейендорфом обстоятельство побуждает к более пристальному рассмотрению учения Дионисия.

Предваряя наши дальнейшие рассуждения, заметим в качестве любопытного наблюдения следующий момент. В центре нашего внимания по существу лишь один вопрос: какова природа ангела? Или, сужая формулировку: кто есть ангел прежде всего, что в нем онтологически первичное? И в то же время сам св. Дионисий подобным образом вопрос не формулирует. Однако волей-неволей, создавая и утверждая иерархическую структуру, ответ на данный вопрос моделируется вполне определенно. Рассмотрим, как и почему отвечает на него Ареопагит.

Обращаясь к тексту «О небесной иерархии», мы обнаруживаем, что его автор по-разному определяет ангелов. Чаще

⁵ Там же.

всего он называет их *умами*. Например, «небесными», «надмирными», «святыми», встречаются и другие эпитеты. Нескольким реже можно встретить именование ангелов *чинами*, *порядками* и *сущностями*. Здесь сразу возникает вопрос, и даже некоторое недоумение: почему автор трактата ни разу не говорит об ипостасной, личностной природе ангелов? Оснований для этого, как мы могли убедиться, немало. Надо сказать, что на одно обстоятельство обратил внимание уже схолиаст. Правда, соответствующий комментарий сделан им лишь единожды, и носит он вполне примирительный характер. Интересующее нас примечание автора схолий относится к следующим словам Ареопагита: «Но, как я полагаю, необходимо исследовать, почему богословы все небесные сущности вместе называют ангелами»⁶, и вот что говорит схолиаст: «Почему же, в то время как Церковь утверждает, что все святые ангелы имеют одну сущность, божественный Дионисий называет по имени [т. е. именем *сущность* — Т.Т.] многие силы?» Далее, ссылаясь на одноименного Ареопагиту, некоего епископа Дионисия, схолиаст отвечает: «Мирская премудрость обычно всю невидимую природу называет несотворенной и, подобным же образом, ипостаси — сущностями, отсюда он заключает, что и у святого Дионисия, по обыкновению светских писателей, эти слова употреблены неточно»⁷. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что схолиаст отмечает данную неточность со стороны Дионисия только в отношении понятия «сущность». Из этого следует, что определение Дионисием ангелов как *умов* его вполне устраивает. Впрочем, ранее мы могли убедиться, что иначе вряд ли могло бы быть.

Здесь пора сделать весьма важную оговорку. Если для большинства святых отцов именование ангелов умами оказывается чем-то само собой разумеющимся, вполне объяснимым и даже легко прогнозируемым с нашей стороны, то рассматриваемый трактат Дионисия Ареопагита значительно выбивается из общего святоотеческого ряда. Выстраиваемая им концепция, претендующая на систематическую целостность, имеет вполне законченный характер. Одно только это позволяет предположить, что используемые или вводимые в трактате понятия получают устойчивый смысл и содержание, а значит, подразу-

⁶ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 53.

⁷ Там же.

мевают некоторые определенные логические последствия, которые нам предстоит выявить.

Трехчастная структура ангельской иерархии Дионисия слишком хорошо известна, чтобы ее излагать дополнительно. Сосредоточимся на другом. Нам здесь необходимо уточнить характер отношений внутри данной иерархии, в то время как отношение ангелов к миру человеческому и к Богу будет рассмотрено позднее. Иными словами, следует рассмотреть принцип внутрииерархического бытия. С этой целью вновь обратимся к тексту непосредственно.

«Святые порядки небесных сущностей в причастности к богонаначальному раздаянию превышают и только существующее, и живущее без разума, и свойственное нам разумное». Кроме уже отмеченного сомнительного определения ангелов, нет в этих словах ничего «предосудительного». Пока еще употребленное слово «сущность» может быть понято в самом общем смысле, всего лишь указывающем на действительное бытие небесных невидимых существ. Напротив, кажется, вполне приемлемым определенное первенство невидимого мира перед остальным творением. Читаем чуть ниже: «Они первые многообразно причаствуют Божеству и первые многообразно раскрывают богоначальную сокровенность, а потому помимо всех <...> они избранно удостоились, что богоначальное озарение *прежде всего* [курсив мой — Т.Т.] на них изливается и через них переходят к нам превышающие нас озарения»⁸.

Вроде бы здесь не сказано ничего нового, вместе с тем, начинают настораживать акценты и даже некоторая настойчивость, с которой автор «О небесной иерархии» отводит первое место ангелам («первые», «прежде всего»). Кроме того, в этих словах начинает просматриваться не просто первенствование ангелов перед людьми, но обозначается уже некоторая зависимость человека, *нас* от *них*, поскольку именно через ангелов становятся доступными для человека некие «озарения». Всего лишь одно-два таких высказывания еще ничего не означали бы, однако Дионисий продолжает усиливать свою мысль.

«Если же кто скажет, что некоторым из святых прямо и непосредственно бывали богоявления [т. е. минуя ангельское посредство — Т.Т.],

⁸ Дионисий Ареопагит. Цит. соч. С. 43, 45.

тот пусть ясно уразумеет из священнейших Речений, что то, что есть сама сокровенность Божия, «никто не видел» (Ин. 1,18).⁹

Оно понятно, что сущность Бога невидима, неприступна, непостижима. Но разве с сущностью Его общается человек, разве к сущности он обращается в молитве? И, наконец, разве к ней обращено непрерывное славословие ангелов? Похоже, что возможность ипостасного богообщения, ипостасное (личностное) богоявление Ареопагитом попросту не рассматривается, не входит в горизонт его мысли. Уже сейчас мы можем предположить, что бытийный предел создатель ангельской иерархии полагает в умной сущности, а не в лице (ипостаси). Имевшие же место богоявления святым Дионисий весьма неопределенно и смутно обозначает как «некие священные и соразмерные созерцающим видения»¹⁰.

Внимательному читателю анализируемого трактата нетрудно убедиться, что его автор настойчиво подчеркивает посредствующую роль ангелов во всех событиях Священной истории, в том числе это относится и к земной жизни Иисуса Христа. Надо сказать, что сомневаться в этом вряд ли есть основания. Чин, строй, иерархия, безусловно, есть в тварном мире. Попытка его узреть и обосновать, вписать ангельский мир в «пространство» христианского мирозерцания представляет собой очевидную заслугу Дионисия Ареопагита. Между тем, проблема состоит в том, каково значение иерархии, какова ее структура и характер, абсолютна ли она?

На страницах трактата рассыпано немало вполне однозначных утверждений, позволяющих отчетливо понять концепт Дионисия. Однако достаточно будет ограничиться лишь некоторыми, дабы не утомлять читателя избытком цитат.

«Мы же считаем, что во всяком священном порядке высшие чины имеют и озарения, и силы таюже и низших, но последние не причастны тому, чем обладают превосходящие их».¹¹

Характер дионисиевой ангельской иерархии прорисовывается уже достаточно ясно. А именно, поскольку низшие чины не имеют того, что наличествует у более высоких —

⁹ Там же. С. 45.

¹⁰ Там же. С. 45, 47.

¹¹ Там же. С. 53, 55.

они потому и называются Дионисием низшими, — постольку иерархическая лестница выстроена как совершенно жесткая структура. Каждая ее ступень сообщается только с близлежащими — верхней и нижней, и не более того; связь с остальными обязательно опосредована. Ареопagit неуклонно последователен, что не позволяет объяснить сказанное им как нечто случайное, недостаточно продуманное и потому нехарактерное в целом. «Последний же чин небесных умов нет смысла именовать началами, престолами или серафимами, ибо он высочайшим силам не причастен», читаем мы у Дионисия. Далее, по Дионисию, лестница удлинится, поскольку последний чин ангелов

«как сам возводит к свету Богоча́лия... наших боговдохновенных иерархов, так и всесвятые силы превосходящих его сущностей возводят к Божеству этот завершающий ангельские иерархии чин»¹².

В этих словах отчасти проясняется строгий принцип функционирования иерархии: последовательная передача божественного света по ступеням лестницы сверху вниз, чем каждый нижележащий *порядок* возводится к Богу. Высказываний, подтверждающих данный принцип действия, у Дионисия множество. Остановимся только на двух из них, так как они проливают дополнительный свет на существо соответствующего учения.

«Несомненно, весть, которая, как говорят, переходит от одного ангела к другому, мы сделаем символом издали осуществляемого и ослабевающего при продвижении к более низким чинам совершенства».¹³

Наконец, характеризуя последнюю триаду ангелов (начала, архангелы и ангелы), Дионисий Ареопagit утверждает:

«Святых же архангелов порядок одинчиден небесным началам, ибо и у них и у ангелов одна, как я сказал, иерархия и одно устройство»¹⁴. Однако, поскольку нет иерархии, которая не имела бы и первые, и средние, и

¹² Там же. С. 55.

¹³ Там же. С. 83.

¹⁴ Непонятно, какой смысл вкладывает Дионисий Ареопagit в данное слово. Возможно, это классический стилистический повтор и синоним к термину «иерархия». Если же «устройство» — что ближе по смыслу — это указание на природу, то именно эта тема остается в стороне, она не рассматривается, и вопрос «какое у них устройство?» остается открытым.

последние, святой чин архангелов, благодаря срединному положению в иерархии, в общении соединяет крайние чины»¹⁵.

Сомневаться не приходится: начала и ангелы не могут вступать в общение друг с другом. Но что еще более удивительно, поскольку явно противоречит Священному Писанию: архангелы не могут встречаться и вступать в общение с человеком.

Итак, перед нами совершенно прозрачная картина: иерархия тварного сущего представляет собой очень жесткую, последовательно сцепленную многоступенчатую структуру, в которой встреча и взаимное общение (если вообще уместно в данной ситуации использовать эти понятия!) возможны только между соседними элементами. Не забудем еще при этом, что состоит оно исключительно в передаче того, что нисходит сверху. Иными словами, в нем отсутствует свободное волевое начало, действие, исходящее из самого себя, радость встречи, взаимное благодарение — все то, что присуще лицам, ипостасям. По Дионисию, получается, что энергия, благо, свет знания, первично исходящие от Божества, постепенно, ступень за ступенью, чуть ли не механически, изливаются на составляющие части лестницы. Совсем уж странно (с позиции христианского благовестия, конечно), что так же постепенно, по мере нисхождения, исходный «объем» благодати с необходимостью истощается, словно вылитый на верхней ступени сосуд воды, когда до последней доходит лишь слабый ручей или вовсе капли.

Можно сколько угодно удивляться, но *превыспренная* риторика Дионисия Ареопагита не должна заслонить от нас тот очевидный факт, что, по существу, его трактат предлагает нам не столько христианское мистическое и догматическое созерцание творения, сколько типично античную схему построения космоса, наподобие неоплатонической. Имеет смысл вспомнить, что именно в неоплатонизме космос строго структурен и даже холодно статичен. Не случайно Прокл называет его *статуей*. Согласно плотинскому философскому наследию, никакого восхождения в собственном смысле слова к первореальности не происходит. По Плотину, для возвращения к Богу необходимо лишь вспомнить о Нем, одним из условий чего является освобождение от материально-

¹⁵ Там же. С. 89.

го. При этом очищается способность умопостижения и, тем самым, раскрывается вновь созерцание умопостижимых вещей, однако непосредственного приобщения к высшей реальности не происходит, каждое такое очистившееся сущее остается, позволим себе так выразиться, на своем месте. Для Плотина в этом смысл бытия — распознавание своего онтологического места. Но если это свойственно античной философии, неоплатонизму в частности, то разве такова христианская онтология?

Выходит, что личностное (ипостасное) общение не просто обойдено Дионисием стороной. В его системе оно становится вообще невозможным. Сложившаяся ситуация не является следствием недосмотра или недомыслия, а стала результатом определенной логики, которую мы стремились проследить. Логике, которая попросту исключает бытие лица, личности в пределах построений Ареопагита. В самом деле, встреча лиц осуществляется без посредников, тогда как посредничество есть неперемennое условие и стержень учения Дионисия. Кроме того, последнее предполагает постепенное ослабление божественной силы и света по мере удаления от первоисточника, что также неприемлемо с точки зрения церковных вероучительных положений. Жесткая статика иерархии, по сути, делает невозможным личное обращение к Богу. Не станем лукавить, пытаясь подтянуть учение Дионисия к христианским основаниям, — молитва Творцу, согласно неумолимому выводу, следующему из основоположений «О небесной иерархии», на самом деле адресована непосредственно вышестоящему ряду сущего, и только потом, возможно, дойдет по ступеням лестницы до Бога. Но возможна ли в таком случае молитва вообще? Приходится отвечать отрицательно, если в молитве видеть онтологическую реальность встречи двух лиц, перспективу сдвига и личного восхождения к Богу.

Стоит подчеркнуть, что данная ситуация возникает не случайно. Исходно дело заключается в том, что бытийствующую реальность Дионисий мыслит не в трансцендирующем принципе уникальной личности, а полагает ее в некотором родовом начале. Это с очевидностью следует из уже упоминавшихся нами таких определений ангелов, как *чины, сущности, силы, порядки* и т.п. Все эти понятия есть не что иное, как родовые начала (понятие «сущность» у Дионисия в данном случае не имеет аристотелевского значения «первой сущности»), из которых не выйти к индивидуально-личностному

принципу бытия. Разве Гавриил, Михаил, Уриил и несколько других известных нам из Писания личных имен ангелов называют чин, или род, или силу и порядок? Однако вопрос, будь он задан Дионисию Ареопагиту, не к личности ли (ипостаси) адресуют нас имена ангелов, остался бы без ответа. Нам же представляется совершенно ясным, что данные имена указывают на личность, а не на род.

Добавим к этому, что иерархия, предложенная автором трактата, связана с еще одной серьезной проблемой. А именно: каково ее происхождение или какова причина ее выстраивания в соответствующем зафиксированном порядке? Если предположить, что такую структуру исходно сотворил Бог, то остается непонятным, почему любящая воля Творца действовала по принципу все большего отделения от Самого Себя каждого последующего созданного порядка или звена? А также почему сверхсвободное бытие Господа Бога творит совершенно несвободный мир?

Тему падших ангелов Дионисий Ареопагит вообще не затрагивает. Трудно однозначно сказать почему, однако представляется очевидным, что данная проблема совершенно не вписывается в концепцию Ареопагита, причем независимо от того, какое место падшие ангелы занимают (или занимали) в структуре сущего. Во-первых, нужно напомнить, что ангелы и бесы творились Богом одинаково благими существами, и после падения последних лишь движение воли различает, пусть и принципиально, тех и других. Но подчеркнем: это различие деятельности, а не природы. Следовательно, если принять иерархический принцип Дионисия реально сущим исходно, то есть включающим в себя, в силу единства природы, абсолютно всех ангелов — и тех, что остались верными Творцу, и тех, что отказались от Него, — то на самом деле грехопадение ангелов вряд ли стало бы возможным, поскольку оно нарушило бы самодовлеющую структуру иерархии. Разрушилась бы вообще вся иерархия. К тому же, если следовать Дионисию, совершенно неясным остается нынешнее место падших ангелов. Ведь, с точки зрения жесткой иерархической системы, необъяснимо и само падение, и, соответственно, его последствия.

Если предположить, что лестница выстроилась именно таким образом как бы произвольно, вследствие соответствующих заслуг того или иного ангела, то без ответа останется вопрос, как индивидуально-личностная воля и деяния ангелов

образовали иерархию, базирующуюся на родовых, внеличных началах. Впрочем, св. Дионисий совершенно ничего не говорит о подобном ходе событий в истории невидимого мира. Объясняется это как раз тем, что он умалчивает о грехопадении ангелов, поскольку именно их появление могло бы вызвать построение лестницы с учетом индивидуальных действий. Кроме того, если принять принцип иерархического бытия как фундаментальное строение сущего, то с необходимостью последует требование построить подобную структуру и для падших бесов. Однако все рассуждения на данную тему и сами-то по себе чересчур замысловаты и, пожалуй, неуместны, а в контексте концепции Дионисия невозможны, поскольку в ней нет места падшим ангелам вообще.

То обстоятельство, что иерархия невидимого, а вместе с ней и видимого миров отчетливо обрисовала скованность и несвободу творения, не должно вызывать у читателя недоумений. Ведь стало вполне очевидным, что элементы иерархии Дионисия не личноно обращены друг к другу, а *чинно* или даже *категориально* связаны с вышестоящим и нижележащим. Отчасти повторяясь, скажем, что это означает, ни много ни мало, невозможность обращения мирянина не только к Богу, но даже к ангелу или святому, ведь между ними и нами есть как минимум действующая иерархия священнослужителей. Какая уж тут свобода! В то же время личностное бытие делает возможным свободное обращение к любому другому такому же бытию: будь то одно из Лиц Троицы, будь то Богородица, ангел или святой, причем ангел может быть любым, независимо от своей близости Богу. Также и наоборот, Бог может обратиться, позвать (и обращается, и зовет!) к любому из своих творений, ангелу или человеку. Немыслимо странно полагать, что Творец среди всех своих созданий способен непосредственно облагодатствовать только окрест Него лежащий чин серафимов и что в дальнейшем действует то или иное количество посредников. При этом чем их больше, тем значительно уменьшается способность Бога к *раздаанию* блага. Однако именно это следует из положений Дионисия Ареопагита. На первый взгляд, может показаться парадоксальным, но на самом деле — вполне закономерно, логически необходимо то знаменательное обстоятельство, что построение автора «О небесной иерархии» ограничивает как свободу, так и могущество Бога. Правильнее будет сказать, что «бетонный» каркас иерархии и принцип ее внутреннего существования взаимно ограничи-

вает как Первоисточник света, так и тех, кого он просвещает; структура довлеет всем элементам лестницы без исключения.

В этом пункте вскрывается очередная серьезная догматическая проблема анализируемого текста. Под вопросом оказывается дистанция между Творцом и творением. В самом деле, радикальное отличие нетварной и тварной природ само по себе сделало бы невозможным какое бы то ни было их сообщение, сопричастность друг другу. Что и стремился всячески обосновать Плотин, тщательно проговаривая абсолютную сущностную непрístupность Первоединого. Однако в христианстве данное затруднение, даже противоречие, преодолевается реальностью ипостасного бытия, тем, что не бывает сущности без ипостаси — бытийствующее само по себе обязательно воипостасировано. Ипостасное, личностное бытие непрístupной сущности открыто в любви другой ипостаси. Можно сказать так: то, что и в христианстве остается недостижимым, несообщаемым по сущности, все же способно встретиться благодаря личностной онтологии, встрече ипостасей. Плотин, не знающий или не принимающий догмат творения из ничего (который и обуславливает совершенную иноприродность Бога и мира) и в то же время последовательно проводящий мысль о невыразимом бытии Единого, пошел на своеобразный компромисс. Имею в виду то, что называется изливанием блага вследствие преизбыточествования Первоначала. Причем это компромисс внелогический, в противоположность церковному догматическому положению о творении из ничего, которое следует называть сверхлогическим, сверхсмыслом. Имманентное выходжение Первоначала из себя вовне, от чего отказывается Плотин, было бы как раз логически промысливаемым шагом, несмотря на все впереди ожидающие трудности.

В свою очередь, текст Дионисия Ареопагита попадает в сомнительную и двусмысленную ситуацию. От христианских оснований он отошел, а избыливающая риторика заслоняет действительное содержание употребляемого Дионисием слова «изливание». Тем более, что Ареопагит, в отличие от Плотина, нигде, по крайней мере в пределах рассматриваемого текста, даже не декларирует трансцендентную сущность Бога. Напротив, как уже было сказано, данный аспект вероучения становится, похоже, неразрешимой проблемой, если исходить из содержания трактата «О небесной иерархии». В том и дело, что единая непрерывная иерархия невозможна в силу различия природ. По большому счету, дистинкция

«нетварное — тварное» в точном смысле слова не позволяет говорить об иерархических отношениях, таких, какие существуют в пределах одной природы. В особенности это подтверждается ничем иным, как фактом боговоплощения.

Наконец, если продумывать далее следствия из учения Дионисия, под вопросом оказывается как раз реальность Боговоплощения — само основание Благовестия, центральное событие Священной истории. Судя по всему, Дионисий слишком буквально истолковал знаменитое видение *лестницы* Иаковом, превратив его мистическое, пророческое основание в строгую логическую цепь. Ангелы из этого ветхозаветного пророчества стали у него родами сущностей, по которым нисходит, постепенно иссякая, божественная благодать. Однако хорошо известно, что, согласно святоотеческому толкованию, лестница Иаковля предвозвестила Богородицу. Именно она стала той «лестницей», которой сошел в мир и воплотился в человека Господь. Притом сошел, очевидно, минуя ангельскую иерархию и вообще какое бы то ни было посредничество. Нельзя однозначно исключить то, что сперва действительно ангелы были посвящены в «тайну Иисусова человеколюбия», как говорит Ареопagit. Но из этого еще не следует, что они были при этом своеобразными передатчиками бессеменного зачатия, непременными проводниками Святого Духа. Весьма характерно, что Дионисий акцентирует: через ангелов к человеку переходит «благодать знания», но ни словом не упоминает о самом Воплощении, об ипостасном соединении божественной и человеческой природы. Впрочем, причина молчания представляется нам достаточно ясной. Без понятия ипостаси, лица об этом не может быть и речи. Сказанное позволяет сделать однозначный вывод. В системе Ареопagита Боговоплощение, как его понимает и верует в него Церковь, невозможно. Теперь проясняется одно важное, хотя и не развернутое, замечание отца Георгия Флоровского, сделанное в статье «*Corpus Aegropagiticum*», посвященной разбираемому нами тексту.

«В сущности ангельский мир как бы заслоняет для человека Бога. Не оказывается прямого пути; и это открывает какую-то неясность в христологических построениях Дионисия <...> Образ Богочеловека не был для Дионисия средоточием его духовного опыта».¹⁶

¹⁶ Дионисий Ареопagit. Цит. издание. С. XXVIII—XXIX.

От себя добавим: и вряд ли мог быть в силу отсутствия лица, ипостаси как первобытийствующего начала. Иерархия у Дионисия стала жестким космическим «законом», сведя на нет «закон свободы» (Иак. 1,15) и *любви*. В отношении «христологических построений» Дионисия нам представляется важными допустимым высказаться не менее твердо и еще более определенно. Они не то чтобы, по слову отца Георгия, «неясны», но их вовсе нет. Возможность православной христологии блокирована тем, что ипостасно-личностное бытие вытеснено природно-родовым.

При всем при том не следует сомневаться в наличии иерархии как таковой. Хотя лучше говорить не об иерархии, а о порядке, гармонии, красоте упорядоченного бытия. Они есть, представляя собой установление власти, но власти, разрешающейся в любовь, а не в самодовлеющую неподатливую структуру, как это имеет место в концепции Ареопагита. Со всей определенностью надо сказать, что незыблемый в своей необходимости и статуарности космос Дионисия должен быть скорректирован в контексте христианской любви и свободы. Не что иное, как любовь и встреча личностей, дает основания апостолу Павлу с иудеями быть как иудей, а с язычниками, как язычник. Можно сказать, следовательно, что иерархия, покоящаяся на любви и личностных основаниях, дает возможность свободного снисхождения, дабы мог быть кто-либо возвышен. В противном случае (в случае Дионисия) мы имеем дело лишь с эманацией света, знания и т.п. Реальность боговоплощения как раз снимает безусловность ангельской иерархии, как она выстроена в анализируемом трактате. Любая встреча лиц, будучи онтологическим событием (со-бытием), показывает, что иерархический принцип не имеет абсолютного значения, не может ограничивать личностную свободу, свободу воззвания к Богу, к любому ангелу или святому. Но прежде всего, конечно, сам Господь волен открыться любому ангелу или человеку, как Он это делал, например, с Авраамом. Точно так же любому ангелу Он может поручить благовестие.

В этом отношении знаменателен комментарий Дионисия Ареопагита к хорошо известному библейскому событию призвания Исайи (см. Ис. 6,1—8). Согласно Священному Писанию, один из серафимов не только сошел к Исае (Ис. 6,6), но и непосредственно обратился к нему с речью. «И коснулся уст моих, и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззакон-

ние твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис. 6,7). Не нужно специально пояснять, что, исходя из учения, изложенного в трактате «О небесной иерархии», это невозможно, а соответствующий библейский текст нельзя воспринимать как непосредственную встречу святого серафима и пророка Исаии. Как это иногда бывает, когда «материал сопротивляется», начинают толковать его так, чтобы неудобные места все же вписались в единую выстраиваемую доктрину. Так и поступает автор трактата. Прежде всего он сам задается вопросом и предлагает читателю исследовать «для чего в Писании говорится, что к одному из богословов был послан серафим. Ведь иной, возможно, станет недоумевать, почему не кто-то из младших ангелов, но сам серафим, принадлежащий к числу старших сущностей, очищает пророка»¹⁷. Затем он напоминает нам о лестнице убывания, что, в свою очередь, не оставляет никаких сомнений в последовательности проводимой им идеи: «Излияние солнечного луча благотно проникает в первое вещество, более прозрачное, чем все, и в нем сильнее светится своими сияниями, но попадая в более плотные вещества, слабее проявляет свое распространение — из-за неспособности освещаемых веществ пропускать свет — и от этого понемногу ограничивается до почти полной невозможности распространения»¹⁸. Следовательно, пророк Исаия, по Дионисию, видел и говорил на самом деле не с серафимом, а с

«одним из приставленных к нам... ангелов», который свое деяние приписал серафиму, потому что «всякое священное богоподражательное действие относит к Богу как причине, а к первым богоподобным умам как первым совершителям божественного и наставникам»¹⁹.

Более того, если таков, по Дионисию, принцип усвоения «очистительного священнодействия Богу и первой после Бога иерархии»²⁰, то это следовало бы указывать вообще во всех случаях, в которых в Писании упоминаются ангелы. По крайней мере, если он даже не указывается, то должен обязательно подразумеваться. Пожалуй, еще более странное несо-

¹⁷ Дионисий Ареопагит. Цит. соч. С. 115.

¹⁸ Там же. С. 117.

¹⁹ Там же. С. 121.

²⁰ Там же. С. 117.

образие следует из доктрины Ареопагита в случае с Благовещением.

По его неумолимой логике, и в Благовещении с Девой Марией говорил простой ангел из низшего чина, а вовсе не архангел Гавриил. И почему же тогда здесь Священное Писание не называет серафима, не к нему адресуется «священное богоподражательное действие»? Впрочем, при желании и это обстоятельство можно было бы объяснить в русле Ареопагита. Там, где в угоду системе подминается даже священный вероучительный источник, по-видимому, не составит особого труда делать это по мере необходимости. Со своей стороны, мы не станем заниматься совершенно ненужными упражнениями. А к недоуменным вопрошаниям добавим еще одно.

Можно диву даваться в связи со столь явным игнорированием автором «О небесной иерархии» личных имен ангелов. Ведь Марии благовествует не просто кто-то из архангелов, но лично и непосредственно архангел Гавриил! В связи с этим Дионисию, поставь он такую задачу, перетолковывая Писание и Благовещение, в частности, пришлось бы индивидуально-личностную реальность переводить в видовой ряд. Ну, не может Бог лично обратиться ни к кому из своих творений! Он *космически* обречен изливать свое благо исключительно на серафимов. Кстати говоря, непонятно: на серафимов свет, благо, озарения передаются на всех сразу или внутри них тоже есть сокрытая от нас иерархия? Об этом можно только гадать, хотя, строго говоря, логика Дионисия должна требовать абсолютную иерархию: такую, согласно которой внутри каждого чина также имеет место строгая последовательность соподчинения, и способ связи, передачи «озарений» внутри чина точно таков, как и между чинами. Каким образом в этом случае выстраивались бы в лестничном порядке сначала серафимы, потом херувимы, потом остальные чины по порядку, неизвестно. Да и нет смысла гадать.

Наконец, нельзя обойти вниманием возникающее из логики Дионисия Ареопагита следствие в отношении иконографии ангелов. Любая икона неразрывно связана с именем, с тем, кто на ней изображен. Мы можем не знать имени изображенного, как, например, в случае с серафимом, очистившем пророка Исайю, но мы, тем не менее, совершенно точно знаем, что это именно тот самый ангел, сошедший к Исае. Утверждения Дионисия, будь они верны, делают невозможной нашу веру в истинность иконного образа, а саму такую икону

превращают в чистую условность, чуть ли не в муляж. Можно еще предположить, что, по Дионисию, встречающийся с человеком ангел, будучи тем, кому эта встреча подобает по чину, просто возносит заслугу более высокому *порядку* или *рангу*. В пользу этого предположения могут служить следующие слова:

«Первый порядок святых ангелов более всех обладает огненным свойством и свыше дарованным соучастием в богоначальной премудрости <...> порядки же низших сущностей тоже причастны огненной, мудрой, познавательной, богоприемлющей силе, но в меньшей степени, и взирая на первых, и через них <...> по возможности восходя. Так что названные святые свойства, которым через первых причастны следующие за ними сущности, *они приписывают после Бога тем первым как своим священноначальникам*»²¹ [курсив мой — Т.Т.]

На основании приведенных строк можно было бы подумать, что сходят к человеку низшие ангелы, но приписывают они свои слова и действия источнику, пребывающему выше них. Однако подобное объяснение на самом деле несколько не укрепляет дионисиеву конструкцию, оставляя во многом те же несообразности и странности.

Так, по-прежнему непонятно, почему те или иные «святые свойства» не всегда приписываются *первым* «после Бога священноначальникам». Причем чаще всего это делается по отношению к архангелам, иногда херувимам и другим чинам. Подобную непоследовательность невозможно объяснить. Кроме того, такая трактовка совершенно не вяжется стилистически с изложением событий в тексте Священного Писания, а значит, и с самой реальностью. Например, между серафимом и Исайей, так же как и между Гавриилом и Марией, происходит пусть краткий, но диалог. А он не предполагает и даже не допускает замещение одного ангела другим, в него никак не вписывается речь от третьего лица, что должно было бы иметь место в случае переадресации слов другому ангелу.

Ну и, наконец, все эти ухищрения все равно не «спасают» икону, ее онтологию, ведь лестница остается в силе, следовательно, в образе Благовещения перед нами не архангел Гавриил, а простой низший ангел. Так что и Даниил с архангелом Михаилом тоже не встречался, и все подобные события Пи-

²¹ Там же. С. 121.

сания и иконографии условны, символичны и не имеют подлинной онтологии.

Подводя итоги, скажем, что Дионисий Ареопагит на страницах рассматриваемого трактата последовательно и неуклонно проводит принцип строгого первенствования родовой сущности, что делает необратимой построенную схему и, следовательно, невозможным разговор о бытии лица как таковом и о первичности его онтологического статуса. В связи с этим лишний раз напомним, что учение об ангельской иерархии, представленной Дионисием, неизбежно воспроизводит античные в своих основаниях схемы. Присутствие в них имен, символов и других христианских реалий носит преимущественно внешний характер, не оказывающий, по сути, никакого влияния на содержание текста в целом.

Также не упустим из виду, что природа иерархии тварного мира как такового поднимает еще одну большую богословскую проблему. Нам еще предстоит отдельный разговор об этом, поэтому здесь мы только вкратце ее затронем. Речь идет об иерархическом соотношении ангела и человека. Каков характер и «перспективы» этого отношения? Предопределено ли оно от века или предполагает некую динамику? Ясно, что эти вопросы имеют фундаментальное значение. Что касается системы Дионисия, то она данную проблему не ставит или даже устраняет ее. В рамках жестко сцепленной структуры иерархия ангельского и человеческого мира остается неизменной с момента ее установления. Никаких, позволим себе так выразиться, онтологических перспектив изменения она не обнаруживает. Выражаясь иначе, концепция Дионисия лишена эсхатологического измерения, в ее пределах исключены какие бы то ни было *преображающие* творение сдвиги. Что и понятно. Там, где оказывается невятным боговоплощение, ожидаемые вслед за этим событием «новое небо» и «новая земля» также не просматриваются. Блокировав реальность любви, свободы (в их христианском понимании, конечно), уже не стоит ждать их плодов.

Понятно, что у нас есть все основания в этом вопросе не согласиться с Дионисием Ареопагитом. Слишком многое свидетельствует в пользу того, что человек способен возвышаться и обоживаться. Причем, если исходить из святоотеческого предания, мнение, согласно которому человек изначально и навсегда остается ниже ангелов, встречается довольно ред-

ко. Существенно преобладает та позиция, что человек как минимум станет бытийствовать наравне с ними. Обычно данное мнение восходит к словам Христа, отвечающего на одну из уловок фарисеев: «А сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк. 20,35—36). Кроме того, нередко высказывания отцов о том, что человек потенциально выше ангельского мира. В частности, по той причине, что Господь, воплотившись, *вочеловечился*, следовательно, именно человека, а не ангела, удостоил соединением с Собой.

Завершая данную главу, осталось лишь подчеркнуть, что мы обнаружили удивительные несовпадения построений Дионисия Ареопагита и Священного Писания, опыта Церкви — святоотеческого, литургического и, не побоимся этого слова, догматического.

ГЛАВА 3

УЧЕНИЕ ОБ АНГЕЛАХ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Учение Фомы Аквинского об ангелах довольно обширно. Мы не ставим перед собой задачу обозреть и разобрать его полностью во всех ключевых аспектах и поворотах мысли. Нас прежде всего интересует природа ангелов, основание их бытия, как это мыслил великий богослов Западной церкви. Мы уже определились, что ангелы суть ипостаси и что это положение лежит в основании соответствующего вероучения Церкви. Также мы могли убедиться, что Дионисий Ареопагит не смог в своем сочинении, по сути, даже приблизиться к истинному пониманию ангельской природы. В этом отношении учение Фомы Аквинского далеко от однозначности. В его основных моментах нам и предстоит разобраться.

«Трактат об ангелах» «Суммы теологии» Фомы Аквинского сразу начинается с интересующего нас вопроса: «О субстанции ангелов как таковой». Отвечая на вопрос, «является ли ангел совершенно бестелесным?», Фома говорит, что «существование бестелесных тварей необходимо»²². Обратим внимание на то, что поиск субстанциальности ангелов пока что движется через отрицательное определение, а именно через понятие бестелесности. Ясно, что будет определение и положительное, но указанная деталь важна в том отношении, что природа субстанции в известной степени предвосхищается здесь принципом «либо — либо»: если не бестелесная, то... Но продолжим цитирование.

«В самом деле, главное, что определяет Бог [всему] сотворенному, есть благо, а оно заключается не в чем ином, как в уподоблении Богу. Наиболее же совершенное уподобление следствия причине достигается тогда, когда следствие подражает причине в том, посредством чего причина производит следствие; это подобно тому как теплое нагревает. Но Бог производит тварь посредством Своего ума и воли. Следова-

²² Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 44—74. Киев, 2003. С. 75.

тельно, ради совершенства вселенной необходимо, чтобы существовали умные твари»²³.

По всему видно, что, согласно Фоме Аквинскому, ангел призван уподобляться Богу посредством умной и волящей деятельности и именно умное начало составляет субстанциальное содержание его природы. Пожалуй, подобного умозаключения можно было ожидать, учитывая, к тому же, тесные взаимосвязи Фомы Аквинского и Аристотеля — Философа, как называл его св. Фома. Обратим, однако, внимание еще на то, что здесь Фомой допущено некоторое несоответствие. Говоря о субстанции божественной, он утверждает совпадение в ней мышления (ума) и бытия (опустим в данном случае другие возможные возражения), существования и сущности. Принимая это положение, точно так же необходимо принять и то, что Бог является абсолютно единственной реальностью, в которой имеет место такое совпадение и тождество. Это означает, что в ангеле подобного тождества нет, в нем, следовательно, нет совершенного совпадения умного начала и бытия. В таком случае, если по-прежнему можно принцип уподобления ангелов Богу усматривать в деятельности ума, хотя и это тоже должно быть поставлено под вопрос, то мыслить умное начало в качестве ангельской субстанции как таковой уже сложнее.

Видит это затруднение и сам Фома Аквинский, когда разбирает возражение²⁴, посвященное тому, что форма (или ум) актуальна, но чистой актуальностью обладает только Бог, следовательно, ангел это не чистая форма, не чистый ум, и в нем поэтому должно быть нечто еще, и прежде всего материя. Однако попытку свести понятие потенциального к материальному Фома Аквинский стремится всячески опровергнуть.

«Хотя в ангеле нет соединения материи и формы, в нем, однако, есть соединение актуальности и потенциальности. В этом можно убедиться через рассмотрение природы материальных вещей, в которых наличествует двойное соединение. Первое — соединение формы и материи, составляющие природу. Но образованная таким образом природа не является собственным бытием, скорее ... [ее] бытие — это ее действие. Поэтому сама природа относится к собственному бытию как потенци-

²³ Там же.

²⁴ См. Фома Аквинский. Цит. со. С. 76. (Возражение 3).

альность к актуальности <...> Именно так и надлежит разуметь составленность ангелов»²⁵.

Из этого рассуждения Фомы Аквинского видно прежде всего то, что в сущем материальное отличается от потенциального, но и у этих понятий есть общее основание. Хотя сам Фома этих слов не произносит, но им должно быть тварное как таковое, по крайней мере, совершенно ничто этому не препятствует. Теперь имеет смысл обратиться к тому, как комментирует это непростое место Э. Жильсон. Сперва он коротко перелагает процитированные выше суждения Аквината, а затем уже переходит к их истолкованию.

«Если мы рассмотрим саму эту природу, состоящую из материи и формы, то обнаружим, что источник ее существования — не в ней самой. Отношение этой субстанции к *esse*, которым она обладает, есть отношение возможности к действительности. Другими словами, в абстрактном соединении материи и формы в каждом тварном существе открывается соединение его природы, или сущности, с существованием²⁶, которое сообщает ему и поддерживает в нем Творец. Это верно в отношении материальной природы, но верно также и в отношении отдельной умной субстанции, то есть ангела. Не испытывая нужды в материи, эта субстанция тем не менее относится к своему собственному существованию как возможность к действительности»²⁷.

Между тем, успешно разрешая одно затруднение или возражение, Фома Аквинский существенно усугубляет другое. И в его собственном тексте, и в авторитетных комментариях Э. Жильсона природа ангела осмысляется во многих понятиях, но ни одно из них не может быть отождествлено с понятием лица или ипостаси. В самом деле, ум, форма, соединение потенциального и актуального (или возможного и действительного) все-таки никак не лицо, не ипостась. Вообще же, несколько странно, что Фома Аквинский продолжает настаивать на первичности ума в ангельской природе (субстанции). И хотя это представляется странным прежде всего с нашей стороны, определенно стоит эту странность вычлениить и подчеркнуть.

Дело в том, что, последовательно проводя мысль о первичности в ангеле умного начала, Фома Аквинский акцентирует

²⁵ Там же. С. 77.

²⁶ Говоря иначе, бытия и действия.

²⁷ Этьен Жильсон. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. СПб., 1999. С. 215.

в его природе прежде всего гносеологическую, познавательную деятельность. При этом он многократно подчеркивает, что «невозможно, чтобы деятельность ангела, равно как и любой другой твари, была бы его собственной субстанцией»²⁸. Или в другом месте: «Деятельность ангела, равно как и деятельность любой твари, это не его бытие»²⁹. Получается, что у ангела его мышление не совпадает с его бытием, но точно так же получается, что у ангела ум не совпадает с его природой, сущностью. Здесь остается некоторая неясность в построениях Фомы Аквинского. С одной стороны, все его внимание сосредоточено на умной субстанции ангела, на форме, на особенностях его познавательной деятельности. С другой стороны, кажется, что обнаруженная несводимость субстанции ангела к уму, к деятельности мышления оставляет некое свободное нереализованное понятийное пространство для более точного и, не исключено, исчерпывающего определения ангельской природы. Тем не менее, Фома Аквинский пошел все же путем акцентирования и разбора умного начала и интеллектуальной способности ангела.

Далее очень важно сосредоточиться на вопросе, каким образом различаются ангелы между собой, поскольку критерий отличия не может не быть связан с природой как таковой. Мы видели, что эта тема в построениях Дионисия Ареопагита приобрела весьма проблематичный и более чем сомнительный характер, поскольку у него они *de facto* отличаются только лишь чинами, порядками или силами. По Аквинату, такое отличие называется видовым. Собственно говоря, опираясь как раз на Дионисия, Фома демонстрирует, что «ангелы не принадлежат к одному и тому же виду»³⁰. Однако поскольку он не останавливается на видовом отличии, из его логики следует, что ангелы обладают также индивидуальностью.

«В самом деле, те вещи, которые сходны по виду, но различны по числу, согласны по форме, но различны по материи. И коль скоро ангелы, как было доказано выше, не состоят из материи и формы, из этого следует, что невозможно, чтобы два ангела принадлежали к одному и тому же виду»³¹.

²⁸ Фома Аквинский. Цит. соч. С. 111.

²⁹ Там же. С. 113.

³⁰ Там же. С. 83.

³¹ Там же.

Действительно, раз у ангелов нет материи³², которая отличала бы их друг от друга, то они различаются, если можно так выразиться, *видовой индивидуальностью*. Э. Жильсон в своих комментариях говорит об этом так: «Мы оказываемся перед лицом³³ ангельских созданий, различных по виду и по индивидуальности...»³⁴ Хотя пока еще не до конца ясно соотношение между ними, хотя уже сейчас можно предположить, что в ангелах, по Фоме, индивидуальное совпадает с видовым. Косвенным же признаком их индивидуального различия служит принцип исчисляемости. Не то что бы мы знаем их точное количество, это как раз-таки находится за пределами нашего разума, но сама по себе возможность *перечисления* свидетельствует об этом. При этом у Фомы Аквинского остается непонятным, каков субстрат ангельской индивидуальности, что ее наполняет или — каков принцип индивидуации? Подобная неопределенность индивидуального начала так или иначе сопутствует тексту «Трактата об ангелах», и мысль Фомы словно скользит то к видовому, то к индивидуальному аспектам. Вероятно, это неизбежно там, где конкретное хотя и утверждается, но все же размывается в общем. ««Отличие» превосходнее «рода» постольку, поскольку определенное превосходнее неопределенного и конкретное — общего»³⁵. Так, у Фомы «неразумные животные отличаются по виду согласно различным определенным степеням чувственной природы», а «ангелы отличаются по виду согласно разнообразным степеням разумной природы»³⁶. В итоге, получается, что индивида, несмотря на его, казалось бы, конкретность, возможность «пронумеровать», нечем наполнить. Он предстает словно чистой формой без содержания, здесь форма и могла бы быть собственно содержанием, но такую логику Фома Аквинский не разворачивает. Разные степени разумного совершенства оказываются более конкретными, понятными и осмысляемыми. «Наполнение» формы будет осуществляться разумной деятельнос-

³² Этот вопрос мы будем специально разбирать дальше в соответствующей главе, притом независимо от логики Фомы Аквинского.

³³ Это слово употреблено здесь чисто риторически, исключительно как фигура речи.

³⁴ Э. Жильсон. Цит. соч. С. 218.

³⁵ Фома Аквинский. Цит. соч. С. 84.

³⁶ Там же.

тью, то есть опять-таки гносеологическое здесь превалирует над онтологическим. А вот что говорит Э. Жильсон в исследовании, к которому мы уже обращались: «Мы знаем, что виды различаются между собой подобно числам, то есть представляют собой большее или меньшее количество бытия и совершенства. Следовательно, можно установить, по какому принципу упорядочивается и распределяется на разряды это неисчислимое множество ангелов»³⁷. По сути дела, отсюда видно, что в томистской доктрине в отношении ангелов отдано предпочтение иерархическому строю по принципу степеней совершенства, принципу «разрядности», а не ипостасности. К этому мы совсем скоро вернемся, пока же обратимся к еще одному сколь важному, столь и красноречивому рассуждению Фомы Аквинского.

Отвечая на одно из возражений своих оппонентов, Фома говорит: «Видовое благо превосходнее блага индивида. Следовательно, гораздо лучше, когда виды умножены в ангелах, нежели когда индивиды умножены в пределах одного вида»³⁸. Посыл данного рассуждения понятен: он исходит из концепции преимущества универсалий перед номенами. Поэтому вид, как нечто более общее, чем индивид, превосходит его. Отсюда же ясно, что Фома не противоречит сам себе в контексте той его мысли, приводившейся нами ранее, согласно которой принцип отличия выше родового, поскольку определенное, каковым является всякое отличное, выше неопределенно общего. А мы помним, что общее или универсалия само по себе конкретнее и определеннее в схоластическом реализме, чем простое единичное. Тем самым, здесь не столько противоречие Фомы самому себе, сколько то самое скольжение мысли, которое мы отмечали, от видового к индивидуальному и наоборот. И оно оказывается вполне естественным в пределах той логики, которая ведет, но не приводит к отождествлению видового и индивидуального.

К тому же, будем иметь в виду, учитывая контекст (оппонент Фомы исходит из того, что душа и ангел сопоставимы, сближены, а поскольку «все души относятся к одному виду», потому «таковы же и ангелы»³⁹), что Фома Аквинский пока-

³⁷ Э. Жильсон. Цит. соч. С. 218.

³⁸ Фома Аквинский. Цит. соч. С. 84.

³⁹ Там же. С. 83.

зывает иерархическое преимущество ангелов перед человеком. Демонстрируется это тем, что человек, будучи одним видом, в его пределах умножен посредством душ (и тел), то есть индивидов, но ангел превосходнее как раз потому, что в его иерархии умножены виды. Если человек представляет собой, по Фоме, множество индивидов в одном виде, то в ангеле вид соответствует индивиду, более того, — совпадает с ним. Таким образом, то, что чуть выше мы еще только предугадывали, сейчас можно заключить с уверенностью. К такому же выводу приходит и Э. Жильсон. По сути, мы продолжим прерванную ранее цитату из его работы:

«Если каждый ангел образует в своем единственном лице особый вид, то следовало бы проследить их непрерывную нисходящую последовательность от первого ангела — *natura Deo propinqua* (ближайшего к Богу по природе) — до последнего, чья степень совершенства смежна с совершенством человеческого рода»⁴⁰.

Не перепутаем: Э. Жильсон высказывается вполне определенно, он не предполагает с долей сомнения, как могло бы кому-то показаться, но положительно утверждает единство вида и индивида. Форма суждения «если — то» объясняется тем, что проследить сказанное невозможно, потому что «наша мысль заблудилась бы в таком необозримом количестве ступеней»⁴¹, в связи с чем Э. Жильсоном вслед за Фомой Аквинским будет предложено другое решение, о котором мы еще скажем.

Итак, в ангеле вид и индивидуум совпадают. Неясно только, что же служит субстратом различения, ведь иначе теряется смысл индивидуального как такового. В самом деле, что есть индивид, по Фоме Аквинскому? Прежде всего скажем, что он все же *есть*, он обладает некоторым бытием, соответствующим своему понятию. Ангел как *нечто* индивидуальное существует. Нельзя также исключить, что это на самом деле не нечто, а *некто*. Однако сам Фома недостаточно убедителен в этом отношении. Прежде всего потому, что индивид для него это не ипостась. Полагаем, мы не ошибемся, если скажем, что индивид для Аквината это просто нечто неделимое (*indivisio*). вполне можно допустить, что по отношению к ангелам у него имелось ощущение ктойности. Например, потому, что поми-

⁴⁰ Э. Жильсон. Цит. соч. С. 218—219.

⁴¹ Там же. С. 219.

мо ума в ангеле Фомой мыслилась воля, а воля в христианском контексте, несмотря на весь аристотелизм Аквината, отличалась от антично-философского ее понимания, и в той или иной степени вела к ипостасному, личностному бытию. Кроме того, можно в пределах томизма настаивать, хотя и контраргументы этому тоже найдутся, что индивидуальное в ангеле первично по отношению к видовому, несмотря на их сопряженность и даже, как мы видели, совпадение. Тем не менее, индивид, неделимый, это, по Фоме Аквинскому, то, что (в перспективе тот, кто) есть. Чтойность же или ктойность определяется прежде всего принципом дифференциации неделимого индивидуального бытия, его содержанием и конституированием. Ясно, что это не так просто помыслить, несмотря на уже более чем тысячелетний христианский, церковный опыт ко времени появления богословских трудов Фомы Аквинского. Нам представляется, что основополагающим моментом здесь должно было бы стать стремление держаться за индивидуальность ангельского бытия. Однако именно тут, как нам кажется, кроется главная проблема томизма.

Вслед за Фомой Аквинским Э. Жильсон повторяет, что «индивидуальное знание ангелов нам недоступно в земной жизни»⁴². По сути дела, это означает отказ от постижения ангелов в их личностном начале. Оно вроде как и признается в качестве сущего, но при этом ни самому Аквинату, ни Э. Жильсону о нем нечего сказать, не наполнить его смыслом, поэтому «остается только одно: попытаться провести общую классификацию ангелов по разрядам и иерархическим уровням, исходя из различия их действий»⁴³. Выходит, что различить их индивидуальное бытие мы не можем, но можем это попытаться сделать в отношении их действия. Э. Жильсон продолжает:

«Собственное действие чистых умов есть, очевидно, понимание, или акт осмысления. Итак, разряды ангелов могут быть дифференцированы по способу акта разумения»⁴⁴.

Мы не будем вникать и разбирать постигающую способность ангела. Сосредоточимся на другом. Чуть только забрез-

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

жил для мысли свет индивидуально-личностного бытия, как неотомизм возвращается к видовому началу ангелов. В последних процитированных словах мы встречаемся с тем, что Жильсон прямо называет ангелов «чистыми умами», а также осознанно ставит задачу различать ангелов между собой не по индивидуальному началу, а по «разряду», то есть по видовому принципу. Сходства и некоторые заимствования у Дионисия Ареопагита проступают весьма отчетливо. У Фомы Аквинского, как и у его византийского предшественника, принцип иерархического устройства имеет преобладающее значение. Это-то и становится одной из основных причин, по которой личностный статус ангельского бытия отходит на задний план. Но, тем не менее, пока еще рано расставаться с мыслью великого схоласта.

Познание ангелов (имеется в виду исследование познавательной способности самих ангелов) занимает, пожалуй, ведущее место в соответствующем учении Фомы Аквинского. В этом отношении вызывает особый интерес следующая постановка вопроса: *познает ли ангел самого себя*. Эта проблема заявлена автором «Трактата об ангелах» в первом разделе вопроса 56 «Суммы теологии»⁴⁵. Действительно, мы можем предположить, не приблизит ли разбор этого вопроса к реальности самосознания, той реальности, с которой начинается личностное, ипостасное бытие. Или же принцип познания самого себя и в томизме, несмотря на его уже довольно глубокие христианские корни, никуда не сдвинулся с древнего античного призыва: *γνῶθι σεαυτόν*, в котором человек в качестве познаваемого сам для себя является таким же предметом постижения, как и любая другая вещь. Итак, проследим логику Фомы Аквинского.

«Расположение объекта имманентного и трансцендентного действия различно <...> В случае трансцендентного действия объект или материя, на которую направлено действие, есть нечто отделенное от действующателя подобно тому, как нагреваемое [отделено] от нагревающего <...> тогда как при имманентном действии для его осуществления необходимо, чтобы его объект был соединен с действователем подобно тому, как для актуального чувственного восприятия необходимо, чтобы чувственный объект вошел в контакт с чувством»⁴⁶.

⁴⁵ См. Фома Аквинский. Цит. соч. О познании ангелами нематериальных вещей. (С. 126—132).

⁴⁶ Фома Аквинский. Цит. соч. С. 127.

Нам может показаться странным, что Фома Аквинский вообще разбирает данный вопрос, ведь мы сегодня если не мыслим, то по крайней мере представляем самопознание как нечто вполне очевидное. Однако надо учитывать контекст мысли Аквината: он по-прежнему находится в русле античной интеллектуальной традиции, для которой сознание самого себя — реальность вполне чуждая, а познание себя осуществляется преимущественно по принципу космологических уподоблений. Наконец, есть основания предположить, что это «вполне очевидное» стало таковым в том числе благодаря интеллектуальным усилиям самого Фомы Аквинского. Так, например, понятия трансцендентное и имманентное, которые мы сегодня уверенно употребляем в разных контекстах, но, что важно, в том числе в контексте личностного самобытия, впервые получают свою разработку как раз в западном схоластическом богословии. В этой связи взглянем в движение мысли Фомы Аквинского.

Имманентное у него поначалу мыслится как простое соединение, контакт двух предметов — действующателя и объекта действия. Они не отделены друг от друга как в случае с действием трансцендентным, но выступают еще как самостоятельные, различные сущие. Но тут же Фома Аквинский делает следующий шаг:

«Соединенный же со способностью [речь идет о способности познавательной — Т.Т.] объект имеет такое же отношение к подобного рода действию, как и форма, выступающая в качестве начала действия другого действующателя, например: как тепло является формальным началом теплоты огня...»⁴⁷.

Отсюда следует, что такой объект в случае имманентного действия в определенной степени меняет свой статус. Он мыслится уже не как объект-материя, но как особая форма, становящаяся началом действия, — а здесь, не будем этого забывать, действие есть восприятие или познание, — началом познания другого действующателя, или, что то же — другого субъекта (действия). Можно сказать, что этот объект особым образом действует на познавательную способность. Правда, нам не следует слишком торопиться, потому что, как говорит Фома,

⁴⁷ Там же. С. 127.

«такой образ объекта порою существует в познавательной способности лишь потенциально <...> Для того же, чтобы познание стало актуальным, необходимо, чтобы познавательная способность была актуализирована посредством видов»⁴⁸.

По Фоме Аквинскому, актуальное содержание в познавательной способности видов не просто делает доступным для нее актуальное познание, но обусловливает его «безо всякого предшествующего изменения или восприятия», которые имеют место при исходно потенциальном познании. Получается, что это «предшествующее изменение» нужно понимать как промежуточное действие, выполняющее своего рода посредническую роль, тогда как без него познавательная способность не приводится в движение в качестве некоторого предварительного шага, а познаёт сразу непосредственным образом. Впрочем, для Фомы важнее показать не столько это, сколько то, что ангел в принципе познаёт сам себя, и лишь в ходе рассуждений выявляется, что его самопознание особенное, что оно отличается от познания другими формами. Разница, прежде всего, определяется тем, что ангелы — суть самобытиствующие умы, или, по определению самого Фомы Аквинского, «субсистентные интеллигибельные формы». Субсистентность ангелов, конечно же, не означает такого же самобытия, каким обладает Бог. Это такое самобытие, не абсолютное, как у Бога, а, можно сказать, относительное, не имеющее материи. Оно формально, и при этом, как мы помним, и актуально, и потенциально. Однако сочетание ангелами в себе актуального и потенциального относится в построениях Аквината к категории бытия, к статусу онтологическому. В то же время, в познании, в отличие от бытия, ангелы обнаруживают чистую актуальность. «Поскольку же ангел нематериален, он суть субсистентная форма, и, будучи таковым, он актуально интеллигибелен»⁴⁹. Подводя определенный итог, следует сказать, что Фома Аквинский не называет ангелов ипостасями (лицами). По правде говоря, мы этого уже и не ждали, ведь он фактически сразу остановился на понимании их в качестве умов или мыслящих субстанций. При этом, однако, действие ума, обращенного на себя, осмысляет-

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

ся как *непосредственное*. А это уже существенный сдвиг в понимании природы невидимого мира.

Фома Аквинский, как и многие другие богословы, стремится сохранить в логике единую иерархическую структуру всего сущего, начиная от Бога. Однако у него, в отличие, опять же, от многих, эта логика и соответствующее ей единство выстраивается. Только в Боге совпадают сущность и существование, субстанция и деятельность (или, что то же, мышление); Он есть абсолютная чистая актуальность. У ангела же мышление не является его субстанцией. Доказательству этого положения Фома Аквинский посвящает отдельный 54-й вопрос «Суммы теологии». Таким образом, в ангеле им различается собственно мышление и познавательная способность, что позволяет отличать ангелов по степени причастности мышлению как таковому. Мы, кроме того, должны сделать еще одно умозаключение: познавательная способность ангела представляет собой чистую актуальность. В ней практически совпадают она сама как простая наличность и познание себя. Вот вывод самого Фомы Аквинского: ангел «постигает себя посредством собственной формы, которая является его же субстанцией»⁵⁰. Напомним, форма (в данном случае ангел) с онтологической позиции есть сочетание актуального и потенциального, в познании же она только актуальна, есть чистая актуальность. Вот и получается, что в познавательной способности ангела имеет место совпадение субъекта и объекта. И хотя ангел еще остается сам для себя в большей степени и прежде всего объектом познания, тем не менее, он знает себя из себя же. Другими словами, он сам и ничто иное есть своего рода предпосылка для собственного самопознания.

В этом и состоит сдвиг в познании природы ангелов. В том, что форма или субстанция мыслится не только как бытийствующее и познающее, но еще и как познаваемое. Да, они еще слишком разнятся, у них нет единого центра, в котором бы все сходилось. Или лучше сказать, что единство формы (субстанции) ангела несколько ослаблено. Получается, что как будто бы есть форма самопознающая, а форма бытийствующая, субстанциальная словно отличается от первой, не совпадает с ней. Судя по всему, такой вывод оказывается неизбежным, если в основание ангельской природы кладется умное

⁵⁰ Там же. С. 127.

начало, а сам ум при этом не совпадает с бытием. Тем не менее, это несовпадение в перспективе может быть повернуто в иную сторону, в ту, где просматривается предположение, согласно которому бытие ангела есть нечто большее, нежели ум, и что потому не на ум следует опираться, рассматривая природу ангела. В этой перспективе несовпадение бытия и ума нужно понимать совсем не в том смысле, что у ангела не тождественны мысль и дело, а таким образом, что в его бытии ум не главное, не первичное. Главное же как раз индивидуально-личностное начало как таковое, остальные же способности из него исходят.

У Фомы Аквинского и у Э. Жильсона, несмотря на признание ангелов индивидуумами, мы встретились с, по сути дела, заведомым отказом от попытки постичь их в этом статусе. В то же время, концепция мира ангелов у Фомы Аквинского, опираясь исходно на Дионисия Ареопагита, существенно отличается от позиции последнего. Ведь у Дионисия ангелы предстают исключительно в качестве родовых начал, все индивидуально-ипостасные аспекты у него стираются. Поэтому все же не стоит полностью соглашаться с Жильсоном, когда он говорит, что «в конечном счете томистская иерархия чистых умов — это неоплатоническая иерархия, приспособленная к христианскому учению Псевдо-Дионисием»⁵¹. Нет, конечно, комментатор Фомы и последовательный неотомист Э. Жильсон отличает построения Аквината от Ареопагита и показывает значимые преимущества первого перед вторым. Но нам хотелось бы сделать другой акцент, тот, который, по существу, никак не обозначает Э. Жильсон.

Представляется, что как раз «в конечном счете» томистская иерархия отличается и от неоплатонической, и от дионисиевой прежде всего потому, что в невидимом мире каждая ступень сущего образована, выполнена ангельскими индивидуумами. Нет необходимости снова повторять высказанные нами ранее критические рассуждения в отношении смыслового содержания понятия ангелов-индивидов у Фомы Аквинского. Напротив, здесь в заключение надо подчеркнуть, что мир невидимого, оставаясь, по Фоме, прежде всего стройной иерархией, не растворяется в родах, чинах и сущностях, как это происходит в концепции Ареопагита. Здесь самодовле-

⁵¹ Э. Жильсон. Цит. соч. С. 222.

ние иерархии существенно ослаблено за счет индивидуально выраженного бытия. И не всегда поймешь, что первично: единичность бытийствующих элементов или иерархия в качестве самодостаточного принципа. Вместе с тем, нельзя не признать, что возвыситься до последовательно продуманного личностного, ипостасного бытия ангелов Фоме Аквинскому также не удалось. Оно признаётся, но остаётся содержательно не наполненным. Без особого риска можно предположить, что у Фомы Аквинского ипостасное бытие ангелов было предметом веры, но оно, тем не менее, не стало предметом логико-догматического мышления. /

ГЛАВА 4

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О НЕВИДИМОМ МИРЕ В ИСЛАМЕ

Обращение к проблематике невидимого духовного мира ислама преследует по большому счету только одну цель: уяснение его онтологического статуса. Известно, что мусульмане веруют в ангелов, что в целом поэтому есть нечто общее между христианством и мусульманством, так же как и вообще между тремя монотеистическими религиями. Однако очевидно, что существуют и большие различия. Правильнее будет сказать, что нас интересует прежде всего вопрос, в какой степени представление о невидимых духах в исламе может быть соотнесено с таковым в христианстве. Мы, надо полагать, твердо определились с тем, что Церковь верует и учит тому, что ангелы есть лица-ипостаси. Отсюда следует вопрос: точно ли так обстоит дело в исламе? При этом, перед нами не стоит задача исследовать мир духов в исламе как таковой во всем его многообразии, разобрать его особенности, классифицировать, установить соотношения между существами, его населяющими. Для решения подобных проблем у нас нет ни необходимости, ни возможности. Повторимся, много важнее выяснить, являются ли ангелы в исламе ангелами в том же значении, которое им придается Церковью.

Хорошо известно, что в мусульманстве невидимый или сверхприродный мир довольно разнообразен. Однако само по себе данное разнообразие еще ни о чем не говорит, и, вместо так называемого и в связи с этим предполагаемого богатства этого мира, наоборот, можно обнаружить весьма размытую, онтологически невнятную картину. Начнем наше рассмотрение с ангелов.

На первый взгляд может показаться, что представление об ангелах в исламе весьма близко, а в чем-то даже совпадает с таковым в христианстве. Арабское слово *malak*, переведенное всюду как «ангел», означает «посланник», что соответствует распространенному представлению о роли ангелов в мироздании. Они особые служители «у ног» Бога: «И ангелы по краям его, и понесут трон Господа твоего над ними в

тот день восемь»⁵². Ангелы выполняют различные посреднические функции между Богом и человеком. Например, есть ангелы-писцы: «А ведь над вами есть хранители — благородные писцы»⁵³. Ясно, что речь идет об ангелах, которые записывают деяния человека. Вот как комментирует это место исследователь данной темы арабист Т.С. Налич:

«Эта функция подробно разрабатывается в более поздних периодах, хотя уже в раннемекканских сурах содержится довольно много информации об этих ангелах — они присутствуют рядом с каждым человеком и записывают его дела»⁵⁴.

Можно увидеть в этих ангелах нечто общее с ангелами-хранителями, которые, по вере Церкви, есть у каждого человека. Исходя из названия, ангел-хранитель в большей степени служит человеку защитником, нежели просто писцом. Правда, Коран сообщает, что есть среди ангелов и такие, которые прямо охраняют человека: «Поистине, над всякой душой есть хранитель»⁵⁵. При этом надо обратить внимание, что роль ангелов может пониматься по-разному. Вот как взывает Коран к верующему мусульманину:

«О человек, что соблазняет тебя в Господе твоим щедром, который сотворил тебя, выровнял и соразмерил, в таком виде, как пожелал, тебя устроил! Но нет! Вы считаете ложью день суда. А ведь над вами есть хранители — благородные писцы. Знают они, что вы делаете»⁵⁶.

Приведенный текст ясно свидетельствует, что ангелы-хранители в исламе это и есть писцы, те, кто записывает дела человека. Но в таком случае существенно меняется смысл и содержание *охраны*. По большому счету, защита, охрана сводится здесь к тому, что лучше всего обозначить словом *роль* или даже *функция*. Ведь писец, при всей важности своего дела, все равно «функционер», в чем-то даже «инструмент», то есть тот, кто несамостоятелен в своих действиях. Акцент охраняющей деятельности существенно смещен. В самом деле, не приходится говорить о заботе, о личном соучастии в судь-

⁵² Коран. Сура 69:17.

⁵³ Там же. Сура 82:10—11.

⁵⁴ Налич Т.С. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М., 2009. С. 67.

⁵⁵ Коран. Сура 86:4.

⁵⁶ Сура 82:6—12

бе человека и других тому подобных вещах. Можно и вовсе задаться вопросом: охрана ли это? Т.С. Налич, характеризуя место ангелов в так называемых рахманских (или позднемекканских) сурах, замечает, что в них «довольно подробно говорится о записи дел человека», тогда как «охрана человека вообще не упоминается»⁵⁷. Причем ангелы фиксируют и дела и слова человека: «Или думают они, что Мы не слышим их тайны и переговоры? Да, и посланцы Наши у них записывают»⁵⁸.

На этом фоне видна значительная разница между христианством и мусульманством в понимании места ангела-хранителя. Да, согласно вероучению Церкви, он также исполнитель повелений Бога, Его посланник, тот, кто сторожит человека, но при этом акцентируются совсем другие вещи, нежели в Коране. Знаменательны в этом отношении наличие молитвенного канона ангелу-хранителю (вспомним его снова) и церковная традиция, призывающая каждого христианина читать его в важнейший период подготовки к Святому Причащению. Налицо, таким образом, молитвенное обращение к ангелу, о чем мы тоже уже говорили, оно, к тому же, возможно и без канона. Место ангелов в земной жизни христианина существенно иное, чем в жизни мусульманина. В последней, исходя из коранических цитат, он выступает, скорее, в качестве соглядатая, а не молитвенника и защитника. Главное, что нужно подчеркнуть об ангеле в жизни христианина, это возможность личного общения, беседы между ангелом и верующим. Но, быть может, и в исламе тоже есть такая возможность, и мы слишком торопимся с выводами? Действительно, намеки на это в Коране, конечно, есть, иначе вовсе не пришлось бы говорить об ангелах в исламе как самостоятельных существах, способных явиться человеку. Передача вестей, откровений, посланничество как таковое — все это говорит о реальности обращения ангелов к человеку в исламской традиции. Правда, к минимуму сведено *взаимное* обращение; человек редко отвечает явившемуся ему невидимому духу. Обычно ангел просто исполняет задание и отходит. А ведь ответное немощствование человека не может не сказываться на онтологическом статусе самого ангела. Чуть ли не единственным

⁵⁷ Налич Т.С. Цит. соч. С. 68.

⁵⁸ Коран. Сура 43:80

исключением является посещение Ибрахима *гостями*⁵⁹, в которых вся исламская комментаторская традиция видит ангелов. Такие же гости приходят и к Луту (54:37), но, в отличие от посещения Ибрахима, между Лутом и ангелами-гостями никакого диалога не происходит, хотя, казалось бы, как его может не быть между хозяином и гостем? Этот не слишком примечательный внешне момент на самом деле довольно показательен.

Очевидно, что сакральный текст фиксирует внимание на самом главном. Стало быть, сам факт беседы человек и ангела и ее содержание для Корана и соответствующей традиции не важны, раз мы этого почти нигде не встречаем. В то же время, нельзя не отметить, что в Библии встреча ангелов и Лота описана подробно, обращаются они друг к другу с речами неоднократно (см. Быт. 19,1—23). Следует сказать, что в Священном Писании вообще есть определенная тенденция, свидетельствующая о развитии отношений между ангелами и людьми. Она просматривается уже в ходе Священной истории Ветхого Завета: у человека есть свое особое место в этих эпизодах с участием ангелов. Он часто говорит сам, вызывает не только к Владыке Творцу, но и непосредственно к ангелам, лично говорит и с Богом, и с ангелами. В качестве примера помимо уже упомянутых персонажей приведем еще Иисуса Навина и пророка Даниила. Своего апогея эти отношения достигают в Новом Завете, прежде всего при встрече архангела Гавриила и Девы Марии. Об этом удивительном событии мы еще будем говорить в другом контексте. А пока в этой связи вернемся к Корану.

Как известно, Коран также сообщает о приходе к Мариам (так звучит имя святой Девы в кораническом тексте) ангела: «Мы отправили к ней Нашего духа, и принял он пред ней обличие совершенного человека» (Сура 19:17)⁶⁰. Вроде бы, как и в Евангелии, между ними происходит беседа, вроде бы в ней есть схожие черты, и все же разница огромная.

«Она сказала: «Я ищу защиты от тебя у Милосердного, если ты богобоязнен». Он сказал: «Я только посланник Господа твоего, чтобы да-

⁵⁹ См. Коран. Сура 51:24—37.

⁶⁰ Т.С. Налич, разбирая комментарии к Корану Ибн Касира, пишет, что «к ней спустился Джибрил и возвестил ей о рождении пророка» Исы. (См. Налич Т.С. Цит. соч. С. 99—100.)

ровать тебе мальчика чистого». Она сказала: «Как может быть у меня мальчик? Меня не касался человек, и не была я распутницей». Он сказал: «Так сказал твой Господь: «Это для Меня — легко. И сделаем Мы его знамением для людей и Нашим милосердием». Дело это решено». И понесла она его и удалилась с ним в далекое место»⁶¹.

Назвать это беседой, пожалуй, даже не совсем точно. Это весьма краткий, рискнем сказать, хлесткий именно что диалог. Он не только краток, но и сух. В нем полностью отсутствуют детали, столь важные для личного общения, и совершенно нет обращенности Мариам к самой себе. Мы помним, что Дева Мария скорее встревожена явлением святого Гавриила, она смущается и размышляет, задается вопросами (см. Лк. 1,29). Здесь же ничего этого нет. Мариам сильно напугана и сразу «ищет защиту», при этом даже не пытается найти какую-нибудь опору в себе. Да, в Коране Мариам тоже выражает сомнение, что показывает в тексте всходы личного отношения к ситуации, но не более того.

Ангел под стать всему диалогу тоже чрезвычайно краток. Но примечательно в его словах вовсе не это, тем более что краткость «священных речений» дело само по себе не столь уж редкое и не может снизить их сакральный статус просто из-за краткости. Обращаясь к Мариам, Джibril дважды говорит «Господа твоего» и «твой Господь». Полагаем, что такую форму нельзя объяснить только лишь стилистикой текста, тем более что обращение «мой Господь» в Коране встречается нередко (например, в той же 19-й суре, в 36-м аяте). Так же мы не согласимся, если кто-нибудь станет объяснять использованную форму желанием ангела подчеркнуть для Мариам, что ей возвещается воля не «кого-то там», а самого Господа Бога. В этом случае мы ожидали бы фразу «Наш Господь», но сказано именно «твой», и это вовсе не безразличная разница. Таким обращением ангел словно дистанцируется от происходящего, получается, что он всего лишь посредник, — «посланник Господа твоего», — минимизируя таким образом, даже сводя на нет, свое собственное, личное участие, хотя и подчеркивается, что речь действительно идет о воле Всевышнего. Он словно говорит: «Я — передатчик иной воли, посредник между твоим Господом и тобой». Однако если мы решим, что ангел самоустраняется, прояв-

⁶¹ Коран. Сура 19:18—22.

для что-то вроде личного благочестия с тем, чтобы уступить место центральным фигурам события, то сильно ошибемся. Этого не происходит, здесь нет явственной линии, соединяющей волю Творца и волю Мариам. Подававшее надежду личное (личностное) участие Мариам, иссякает на ее сомнениях («Как может быть у меня мальчик?»). Далее следует знаменательная вещь. Ангел, сообщив волю «*ее Господа*», прерывает и без того слишком лапидарный диалог. Он даже не ждет ответа Мариам. Ее сомнение не должно разрешиться в ней же, в ее воле — «дело это решено» — так завершает свое явление Джибрил. Он не пытается ничего разъяснить, не помогает ей ссылкой на силу слова Господа, не убеждает примерами, как это происходит в Евангелии («Вот, и Елисавета, родственница твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестой месяц» (Лк. 1, 36)). Это было бы как раз свидетельством *личного* присутствия ангела, его активным участием в событии, чего в Коране не наблюдается.

Таким образом, согласие Мариам не требуется — *всеуже решено* помимо нее. Аллах просто пользуется ею как сосудом для Своей воли («и понесла она»). Выходит, что по сути и сомнение совершенно ни к чему, поскольку оно не преодолевается собственной силой, не становится частью пути человеческого возрастания, не разрешается личностным со-участием, но, напротив, Мариам лично даже устраняется, а высказанное ею сомнение оказывается чуть ли не слабостью. Оно включено в эпизод если не случайно, то просто как естественная реакция человека на неожиданное заявление. Здесь действует фактически только воля Всевышнего, воля же других персонажей лишь зачаточна, недовершенна, ни к чему не ведет. Заметим наконец, что и ангел представляет собой в большой степени все тот же сосуд, каковым оказывается и Мариам. Он только посланник (он ведь и сам о себе говорит именно так), «емкость» для священных божественных речений. Можно сказать, что ангел опосредован по отношению к Богу, но точно таким же он предстает и перед Мариам, не становясь ей помощником, тем, кто лично способствует принятию ею божественной воли, но действуя по схеме: сказал — ушел. Большого ему не надо и в соответствующем контексте не дано. Большее означало бы искомую нами личную заинтересованность и прорастание бытия.

Можно сказать, что место ангелов в исламе весьма похоже, а в чем-то даже совпадает с таковым в Ветхом Завете. Но на этом уровне оно остается, не получая того развития, которое зало-

жено в самой религии Древнего Израиля и раскрываясь затем в Новом Завете и в христианстве в целом. Что касается более тесного сравнения с ветхозаветной реальностью непосредственно, то такой детальный анализ не входит в наши задачи. Отметим только одно весьма существенное обстоятельство. Направленность и характер действий ангелов в Ветхом Завете и коранической традиции похожи: прославление Бога, передача Его волеизъявления, охранение людей, их сопровождение в разных ситуациях, различные «воинские» обязанности. Это не должно удивлять, учитывая, к тому же, многочисленные заимствования и смысловые пересечения. Однако стоит сказать, что в Коране ангелы чрезвычайно мало говорят, в нем почти нет их прямой речи. В то же время, хорошо известно, что в Писаниях Ветхого Завета таких мест представлено в изобилии. Еще меньше в Коране человеческой речи, обращенной к ангелам. Стоит обратить внимание на одну ветхозаветную особенность: часто бывает так, что человек, узнав, что перед ним ангел Божий, а не человек, как тот полагал до этого момента, испытывает страх, падает ниц и перестает говорить, а иногда даже предполагает, что после этой встречи его ждет смерть (например, Маной; см. Суд. 13,1—22). Тем не менее, до узнавания в представшем ему образе ангела человек общается, Священное Писание приводит немало сравнительно подробных бесед. Кроме того, непреложно и то, что сами эти встречи человека и ангела состоялись, и сказанное между ними не отменить. Ничего этого нет в Коране, характерные для него сообщения скудны, описаний в них очень мало, и носят они преимущественно императивный или просто волеизъявительный характер. Соответствующие же ветхозаветные события, тексты, повествующие об ангелах, закладывают особые перспективы, которые начинают прорастать и реализуются уже в новозаветном контексте. В своем месте мы будем разбирать подробнее, как и во что разовьется встреча ангела и человека от Завета Ветхого к Новому, соответственно этому более конкретно прояснится личностная онтология невидимого мира. В исламе же, с одной стороны, мы можем видеть в деяниях ангелов задатки личностного начала. С другой стороны, они настолько зачаточны, что, как мы сказали, точнее говорить не о *деяниях* лиц, а об исполнении ангелами роли, неких функций. Онтологический статус ангелов в мусульманской традиции оказывается размытым. К тому, что мы уже рассматривали ранее, добавим еще два существенных момента.

Коран вполне однозначно сообщает, что ангелы сотворены Всевышним. Возникает вопрос, можно ли понимать акт творения в исламе соответствующим христианскому учению о творении *ex nihilo*? Сам текст Корана об этом ничего не говорит, но другой вероучительный источник ислама, развивающий традицию, по словам исследователя, сообщает, что «в хадисе от Аиши сказано, что ангелы были созданы из света»⁶². Даже не вникая в подробности, видно, что такое представление о происхождении ангелов из света способно лишь сильно запутать вопрос об их онтологическом статусе, то есть никакой ясности в эту проблему не вносит.

Второго момента коснемся несколько более подробно. Он связан с темой смертности ангелов. Пожалуй, такая формулировка вопроса может вызвать у христианина несказанное удивление. И действительно, этому стоит немало удивиться. Заверим читателя, что данная проблема совершенно не надумана. Т.С. Налич, резюмируя первую главу своей обстоятельной монографии, пишет:

«В Коране описание ангелов довольно подробно, однако остаются некоторые вопросы...»⁶³.

Обратим внимание, что даже само наличие неопределенности в таком важном пункте вероучения может вызвать недоумение. И вот, среди таких оставшихся вопросов автор формулирует следующий: «Умирают ли ангелы? Если да, то, что происходит с ними после смерти?»⁶⁴ Ни в хадисах, ни в комментариях к Корану ответа на этот вопрос Т.С. Налич не находит, и это при том, что «вера в ангелов с самого начала являлась обязательной составной частью вероучения ислама»⁶⁵. И только обращаясь к теме «ангелы в богословской литературе», исследователь обнаруживает материал, относящийся к указанной проблеме. Речь идет о книге известного исламского богослова Байхаки⁶⁶. Одним из основных моментов веры в

⁶² Налич Т.С. Цит. соч. С. 87.

⁶³ Там же. С. 82.

⁶⁴ Там же. С. 83.

⁶⁵ Там же. С. 107.

⁶⁶ «В качестве образца для анализа учения об ангелах в богословской литературе я выбрала известное сочинение богослова, хадисоведа и законоведа шафистского толка Абу Кабира Ахмада ибн ал-Хусайна ал-Байхаки (994—1066) «Подразделение веры». Книга эта очень часто цитируется

ангелов, согласно Байхаки, является определение роли и места ангелов в порядке мироздания. Вот как сам Байхаки поясняет этот пункт: «Утверждение, что они суть рабы Аллаха, которых Он сотворил так же как людей и джиннов, что они исполняют Его волю и могут совершать лишь то, что определил для них Всевышний Аллах». И сразу после этих слов следует самое примечательное: «Можно допустить, что они умирают, однако Всевышний определил им очень длинный срок жизни и они не умрут, пока его не достигнут. У них нет атрибутов, которые бы позволили предположить, что они сопричастны Всевышнему Аллаху»⁶⁷. Получается, что видный, авторитетный мусульманский богослов, репрезентирующий, как утверждает Т.С. Налич, исламскую традицию, допускает в качестве гипотезы возможную смертность ангелов. Еще раз напомним, что сам факт неопределенности в этом вопросе уже свидетельствует о полной неясности онтологического статуса ангелов в исламе. Еще более осложняет ситуацию то, что в день Страшного Суда «погибнет не только все живое на земле, но и ангелы на небесах»⁶⁸.

Итак, если ветхозаветная традиция, закладывая осязаемое личностное начало в существо ангельской природы, которое развивается и в итоге особенно полно раскрывается в последующей христианской традиции, то развитие статуса невидимого мира в исламе происходит в довольно странном направлении.

Это развитие идет в сторону насыщения пространства невидимого мира другими разнообразными существами помимо ангелов чистых и падших (бесов и шайтанов). В иудаизме и христианстве невидимый мир представлен изначально единоприродными духами, часть которых соблазнилась и пала, став бесами (демонами, духами нечистыми, духами злобы), другая же часть устояла в вере и верности, сохранив чистоту и святость, навечно оставшись с Богом Творцом. И только в исламе (мы берем в расчет только монотеистические религии, поскольку в языческих религиях множественность богов, божков, всяческих бесплотных духов задана изначально)

как в классических, так и в современных трудах мусульманских богословов, равно как и в трудах европейских ученых, и может считаться довольно представительной». Т.С. Налич. Цит. соч. С. 107—108.

⁶⁷ Цит. по: Налич Т.С. С. 110.

⁶⁸ Налич Т.С. Цит. соч. С. 118.

картина невидимого мира оказывается существенно иной, поскольку его населяют не только ангелы и шайтаны, но и ряд других существ. Позволим себе заметить, что это обстоятельство выглядит довольно неожиданно и странно именно в контексте авраамической религии. Среди существ, традиционно присущих исламу, Коран называет, например, джиннов. Если кто-то думал, что джинны — это всего лишь один из персонажей так называемых восточных сказок, наподобие лешего, русалки или кикиморы, то он ошибается. Джинны, действительно, являются частыми героями таких сказок, только на самом деле вовсе не фольклор, не народное сознание породили соответствующие образы. Основанием для такого утверждения служит сам текст Корана, который сообщает, что это Аллах «сотворил джиннов из чистого огня» (сура 55:15). Как известно, Коран для мусульман — книга, продиктованная, дарованная свыше пророку Мухаммеду, и в силу этого не должна содержать в себе никаких элементов народного (равно мифологического) сознания. Однако упоминание джиннов в Коране не единично. Т.С. Налич пишет, что «всего в Коране выделяется 32 контекста»⁶⁹, где ведется о них речь. Вместе с тем, было бы неверно полагать, что джинны имеют исключительно кораническое происхождение и уже оттуда перекочевали в народный фольклор, отнюдь. Та же Налич пишет отдельную главу, посвященную «доисламским представлениям о джиннах», которую начинает следующими словами:

«Представления о джиннах существовали на Аравийском полуострове до возникновения ислама <...> Первоначально джинны считались олицетворением сил природы <...> Постепенно представления о джиннах становились все более персонифицированными, джинны воспринимались как отдельные боги, у которых просили защиты и помощи и которым приносили жертвы».⁷⁰

В этом факте самом по себе нет ничего, что называется, предосудительного. В древнем язычестве имело место множество заблуждений, но при этом оно сохраняло в себе остаточные элементы истинного исповедания. Если именно так зачастую и обстоит дело, то вслед за этим с позиции последователя мусульманства можно предположить, что священный текст Корана восстанавливает истинную картину, преодоле-

⁶⁹ Налич Т.С. Цит. соч. С. 161.

⁷⁰ Там же. С. 153.

вая заблуждения народного сознания и открывая подлинное знание о джиннах. Как будто так оно и происходит. Действительно, вследствие усвоения коранических текстов джинны перестают восприниматься «отдельными богами», им не приносят жертвы, они не пленяют людей, не сводят их с ума. Также они больше не являются существами, «внушающими поэтам стихи»⁷¹. Напротив, согласно Корану, джинны, будучи сотворенными, предстают теми существами, которые ему, Корану, внимают: «Открыто мне, что слушал сонм джиннов, и сказали они: «Поистине, слышали мы Коран дивный!..»» (сура 72:1). И все же несмотря на эти поправки к прежним очевидным языческим воззрениям, неясностей, связанных с сутью и местом джиннов в исламской картине сущего, остается довольно много. Посмотрим на самые главные из них.

Еще в самом начале в главе «Джинны в Коране», тематизируя соответствующую проблематику, Т.С. Налич уверенно отмечает, что «функции джиннов никакие определены»⁷². Забегая вперед, скажем, что, подводя итоги всему анализу данной проблемы, то есть уже после разбора и хадисов, и комментариев к Корану, и богословской литературы, ничего в этом отношении не изменится: исследователь зафиксирует, что «в отличие от других существ <...> джинны не имеют функций — в Коране говорится только о том, что джинны созданы для поклонения Аллаху (сура 51:56) <...> но это не может являться их функцией»⁷³. А это на самом деле очень странно, ведь смысл творения и бытия данных существ абсолютно непонятен, и даже функция передачи откровений от них перешла к ангелам. Каково же тогда место джиннов?

Отсутствие соответствующей постановки вопроса или хотя бы косвенного его освещения тем более удивительно, что авторитетнейшие мусульманские богословы (Шибли, Суйути) на страницах обширных трактатов, посвященных джиннам, всерьез обсуждают множество связанных с ними вопросов. Перечислим лишь некоторые для примера. Женятся ли джинны? Могут ли джинны вступать в браки с людьми? Как джинны соблазняют женщин, а также как одни джинны мешают другим джиннам соблазнять женщин. Вообще, надо ска-

⁷¹ Там же. С. 155.

⁷² Там же. С. 168.

⁷³ Там же. С. 192.

зять, что обзор круга вопросов, обсуждаемых комментаторами Корана и учеными богословами, позволяет заключить, что мир джинов очень похож на мир людей. Так, например, помимо названных только что тем, обращает на себя внимание, что джины едят и пьют, что у них есть жилища, они молятся, вступают во взаимодействие, у них есть так называемое общественное устройство, они обладают эмоциями (плач, желания и т. п.), участвуют в сражениях и многое другое. Сказанное подтверждает и Т.С. Налич: джины отличаются от людей только происхождением (они сотворены из самой яркой части пламени) и невидимостью, «во всем остальном они им подобны»⁷⁴.

Не будучи людьми, — ведь, несмотря на все сходство, джины последовательно отличаются от них, джины образуют отдельную общность, оказываются в некотором промежуточном месте. Причем говорить об этом их положении можно достаточно условно, в связи с чем и природа и статус этих существ предстают совершенно размытыми и неуловимыми. Так, в отношении джинов утверждается, что у них есть тела (хотя и невидимые), что определяет возможность брачной жизни и употребления пищи. Однако это делает совершенно непонятной способность джинов входить в тела людей и вызывать у человека одержимость собой. Вроде как подобные свойства сближают джинов со злыми духами, шайтанами. Но нет, шайтаны являются самостоятельной и более или менее устойчивой разновидностью невидимых существ. Джины способны ко злу, они похищают людей и могут вредить им иными способами; плохих джинов «закорачивают в оковы в рамадан»⁷⁵. Будучи способными и ко злу и к добру, джины действительно в большей степени напоминают людей (правда, при этом нигде не упоминается об их грехопадении), но, тем не менее, ими не являются.

Учитывая сказанное, вкупе с тем, что джины сотворены из «яркой части пламени», — тоже вполне мифологический мотив, — получается, что реальность джинов все более и более приобретает характер мифологемы. Подобный вывод особенно усиливается тем обстоятельством, что Суйути в книге «Извлечение жемчуга из учения о джинах» в гла-

⁷⁴ Там же. С. 191.

⁷⁵ Там же. С. 189.

ве, в которой рассматривается их внешний облик, пишет целый параграф под названием «О том, что некоторые собаки и верблюды из джинов»⁷⁶. Такой всерьез обсуждаемый ход, вводит однозначно мифологический мотив оборотничества, который, в конце концов, максимально затрудняет определения статуса джинов за пределами мифа. Кто они? Не ангелы, не шайтаны, не люди. Они именно и только джины, хочется сказать. Ан нет, они еще бывают и собаками, и верблюдами. Или они всего лишь принимают их обличье? Но можно ли на самом деле в этом разобраться? Пожалуй, что это вполне безнадежное занятие. Тем более, что мы начисто лишены возможности, захоти кто из нас предпринять такой разбор, опереться на смысл их существования, на внятную цель их действий. Они просто есть, и все. Искать другой ответ бесполезно, поскольку эти обязательные вопросы любого верования оставлены без внимания, а потому только усиливают мифологический окрас и характер присутствия джинов в исламской картине сущего. Поэтому приходится заключить, что изначальные доисламские глубоко языческие представления о джиннах в Коране и последующей традиции корректируются, но лишь отчасти, избавляя, пожалуй, от совсем уж глубокой архаики, но удерживая очевидные мифологические моменты.

Сверхъестественный мир ислама представлен еще одним видом существ, место которых представляется понятным лишь для поверхностного и невнимательного взгляда. Речь идет о райских девах — так называемых гуриях — и райских юношах, или отроках⁷⁷. Принадлежность их раю ясна, исходя из названия. Известно, что и те и другие созданы Аллахом для прислуживания и услаждения праведников в раю. В самом Коране сообщений об этих существах, можно сказать, мало (двенадцать о гуриях и всего три об отроках), но вот хадисы и комментарии к Корану разрабатывают эту тему значительно подробнее и предоставляют более обширный материал. Мы постараемся выделить самые значимые для нас моменты, поскольку входить в детальный разбор этой темы необходимости нет, не говоря уже о том, что этот путь привел бы нас более к умножению вопросов, чем к ответам на них.

⁷⁶ См. Т.С. Налич. Цит. соч. С. 186.

⁷⁷ Подробнее об этих существах см. Т.С. Налич. Цит. соч. С. 121—150.

Мусульманские богословы, характеризуя рай, различают присущие ему физические и духовные наслаждения. Последние состоят в лицезрении Всевышнего. При этом не совсем понятно, откуда берется у праведников нужда в физических наслаждениях и зачем они нужны, если им доступно созерцание Всемогущего Творца? Тем не менее, уже коранический текст рисует картину райского пира: «Обходят их [праведников — Т.Т.] отроки вечные с чашами, сосудами и кубками из текучего источника — от него не страдают головной болью и ослаблением — и плодами из тех, что они выберут, и мясом птиц из тех, что пожелают. А черноглазые, большею частью [гурии — Т.Т.], подобные жемчугу скрытому, будут им воздаянием за то, что они сделали» (сура 56:17—24). Подобная трапеза напоминает пир богов, скажем, на Олимпе, демонстрирующий самодовлеющую божественность, с вкушением нектара и амброзии. Как видим, и здесь достаточно выражены мифологические образы, поскольку реальность пира восходит именно к ним.

Стоит отметить некоторую неоднородность среди гурий. Дело в том, что неверно думать, будто это существа, созданные специально для рая и пребывающие только в нем. Впрочем, такие гурии, или собственно гурии, действительно есть, но гуриями также могут стать и земные женщины-праведницы. Приведем выдержку из одного устного предания (хадиса):

«О, посланник Аллаха, растолкуй мне Его слова “мужа любящие, сверстницы” (сура 56:37). Он сказал: “Тех, которые покинули этот мир седыми старухами с гноющимися глазами, Аллах сотворит после старости девами, мужа любящими, влюбленными, желанными, ровесницами, как будто все они родились в один день”. Я сказала: “О, посланник Аллаха, гурии лучше земных женщин?” Он сказал: “Конечно, земные женщины лучше гурий, подобно тому, как явные достоинства лучше скрытых”»⁷⁸.

Неясно при этом, с чем связана такая разнородность обитательниц рая. Эта неясность усиливается в связи с утверждением исследователя, согласно которому «в хадисах есть намек на соперничество между гуриями из праведниц и собственно гуриями»⁷⁹. По земным-то, чисто человеческим мер-

⁷⁸ Цит. по: Т.С. Налич. С. 306.

⁷⁹ Там же. С. 141.

кам понять такое соперничество между «аутентичными» гуриями и вновь «поступившими» можно, только какое это будет иметь отношение к раю?

Стремясь соблюсти данное обещание не умножать вопросы, на которые нет смысла отвечать, не фиксировать противоречия, мы позволим себе еще только одну констатацию. Полагаем, что она все же необходима и не утомит читателя, напротив, послужит решению поставленной задачи. Т.С. Налич отмечает, что развитие представления о гуриях идет от конкретной чувственности (скажем, эпитет «полногрудые») к «идее прозрачности» тела, что говорит «об их чистоте и красоте, и описание райских дев становится более бесплотным. В комментариях к Корану эпитет полногрудые теряет чувственный оттенок, так как толкуется как признак девственности и непорочности гурий»⁸⁰. Не будем спорить, в каком-то смысле это, наверное, действительно так. Другое дело, что один из хадисов совершенно однозначно утверждает: «Нет в раю неженатых»⁸¹. Изустные исламские предания не ограничиваются этим общим и завуалированным изречением, которое, к тому же, может быть даже перетолковано по высокому образцу, согласно которому в раю немислимо одиночество. Все-таки это изречение вполне откровенно очерчивает картину своеобразного райского *гарема* в буквальном смысле этого слова. Никуда теперь не деться от вопроса, как это сочетается с представлением о том, что гурии являются райскими девами? Рассматриваемая традиция не считает сложившуюся ситуацию противоречивой, поскольку она разрешается тем, что впоследствии «те опять становятся девственницами»⁸². Мягко говоря, нет уверенности, что подобное представление в принципе может соответствовать идее девства как такового. Скорее, мы здесь снова встречаемся с мифологическими мотивами вечного восстановления, постоянной «регенерации» телесного начала. Кроме того, такая очевидная телесная близость в раю как-то совсем не вяжется с предположением об утрате чувственного оттенка в развитии коранического представления о райских гуриях. Однако мы действительно не бу-

⁸⁰ Там же. С. 150.

⁸¹ Цит. по: Т.С. Налич. С. 308.

⁸² Цит. по: Т.С. Налич. С. 309.

дем разбирать все эти и другие противоречия и несообразности. Акцентируем внимание на другом.

Давно и достаточно хорошо известно, что представление о рае в мусульманстве носит выраженный, как принято говорить, конкретно-чувственный характер. Попробуем обозначить, с чем это прежде всего связано. Причем мы не пойдем по простому, напрашивающемуся пути, согласно которому предлагавшиеся картины рая, посмертного воздаяния легко и даже охотно принимались слушателями проповеди Мухаммада, что они были просты, понятны и близки. В известной степени это так, но вряд ли это делалось пророком Мухаммадом осознанно, согласно заранее продуманному плану. Мы считаем, что это было скорее неизбежностью, следствием упрощенного религиозного, в том числе мистического мирозерцания. Говоря иначе, Мухаммад просто не мог предложить что-либо иное, нечто более глубокое и вдохновенное. Реальность рая — это принцип непрерывной жизни, полноты бытия, проявляющейся прежде всего предстоянием Богу, беседой с Ним, а также с другими обитателями рая. Мы могли убедиться в том, что в исламской традиции представление о личностном начале бытия значительно ослаблено, существует лишь в зачаточном виде. Как следствие им не может быть наполнена райская жизнь. В исламе полнота предстояния лиц вытеснена многообразием действующих существ. Собственно, полнота понимается в качестве подобия эмпирического, земного разнообразия, как то, что обычно называется конкретно-чувственным обилием опыта. В частности, в раю оно выражено множеством гурий, прислуги, пиром, непрерывной сменой чувственных удовольствий, которые не отягощают плоть как в посюсторонней реальности, почему и могут быть непрерывными по образу непрерывного пира, например, олимпийских божеств. Для того чтобы мог быть сделан акцент на полноту богообщения или личностного со-общения вообще, необходимо как иное понимание первореальности, так и полное преодоление мифологического элемента и контекста в созерцании сущего. Выясняется, что исламская религиозная традиция не может обеспечить ни то, ни другое. В разных аспектах мы касались этих вопросов, хотя, конечно, оба момента связаны между собой. В том числе мы говорили, что представление, будто ангелы сотворены из света, а джиинны из пламени свидетельствует о наличии в нем исходных мифологических корней. Кроме всего прочего, и об

этом мы пока не говорили, это еще явным образом блокирует возможность помыслить этих существ (прежде всего ангелов) как первичную онтологическую реальность в пределах тварного мира. Если в христианстве первичной реальностью мыслится лицо, а ангел им и является, то вероучение ислама не дает оснований осмыслить бытие ангелов в качестве тварной первореальности. В самом деле, если некоторое существо создано из чего-либо другого (в данном случае ангел из света, а джинны — из пламени), то именно это другое неизбежно оказывается первоначалом по отношению к тому, причиной чего оно явилось. Так, свет становится онтологически выше, нежели ангелы, а пламя — нежели джинны (мы сейчас не берем в расчет собственно мифологическое происхождение этих существ). Таким образом, совершенно очевидно, что в исламской традиции как ангелы, так и вообще мир невидимого в целом представляет собой нечто существенно иное, нежели в христианском вероучении. Существа, представляющие этот мир, несут на себе значительный мифологический отпечаток, они не являются ни лицами-ипостасями, ни вообще онтологически первичными. Что касается шайтанов, злых духов, нет никакой необходимости в нашем контексте рассматривать их специально, поскольку такой разбор не добавит ничего, что могло бы хоть как-то изменить уже сделанные нами выводы относительно онтологического статуса невидимого, сверхъестественного мира в мусульманстве. В своих основополагающих моментах реальность шайтанов остается той же, что и у рассмотренных ранее ангелов и джинов.

ГЛАВА 5

БОГ — АНГЕЛ — ЧЕЛОВЕК. ПРОБЛЕМА ИЕРАРХИИ

Данную тему мы не рассчитываем раскрыть здесь во всех основных моментах. Так, например, вопрос об иерархии неразумных тварных существ вовсе будет оставлен в стороне. Точно так же и в отношении тех вопросов, которые предполагаются быть затронутыми: вряд ли возможно детальное рассмотрение их содержания и тем более нюансировка. И все же ключевые аспекты темы, несомненно, должны быть раскрыты. Первое, что подлежит рассмотрению, на наш взгляд, это известное отношение Бог — человек, или, шире: Творец — творение, включающее в себя еще одну общепринятую иерархическую цепочку: Бог — ангел — человек. Правомерность подобных представлений нам предстоит разобрать прежде всего.

Принцип, лежащий в основании соответствующих положений, достаточно прост. Бог-Творец, очевидно, высшее существо, и по отношению к Нему все остальное (человек, творение в целом) располагается ниже. Тем самым, образуется иерархическое отношение Творец — творение. Вроде бы все достаточно очевидно и неоспоримо, чтобы задаваться дополнительными вопросами и что-либо еще уточнять. Однако мы готовы настаивать, что ситуация такова только на первый поверхностный взгляд. Речь, конечно, не идет о том, что, мол, вовсе не Бог является наивысшей реальностью, а творение — низшей. Вопрос заключается в том, можно ли данное соотношение определять как иерархическое? Реальность иерархии при всем различии, разновеликости своих элементов представляет собой единую систему или, правильнее сказать, структуру. Принцип, лежащий в основании иерархии, общий для каждого из ее членов. По большому счету он и делает возможной саму иерархию. В самом деле, вне объединяющего момента невозможна ни иерархия, ни какая-либо система вообще, так как элементы или части, которые предполагается объединить, окажутся на деле разобщенными, вследствие чего невозможно будет помыслить их стройность, взаимос-

вязь, согласованность — все то, что непременно зиждется на некотором едином принципе.

Предельно общей для сущего является, что вполне очевидно, реальность природы. Однако именно в этом пункте возникает обстоятельство, заставляющее нас усомниться в действительности иерархического начала как такового в соотнесенности Бога и человека. То, что лежит в основании этих сущих, — природа, — само по себе еще мало о чем говорит. Ни для кого не секрет, что нетварная природа одного совершенно отлична от тварной природы другого. Свойства этих природ могут быть не только инаковы по отношению друг к другу, но и попросту противоположны. Причем, что важно, данная противоположность не возникает как разнополярность одного ряда, тут нет самого ряда, который означал бы то самое общее начало для противоположностей. В том и дело, что между нетварной и тварной природой (как только природой!) нет общих точек и пересечений, их невозможно в собственном смысле сравнивать, следовательно, невозможно выстроить некой единой иерархии.

Сделаем принципиальную оговорку. Касается она возможного и даже законного вопроса: так что же, между Богом и человеком вообще нет ничего общего? С позиции природных свойств и начал, взятых самих по себе, действительно нет. Общее следует искать, как это ни парадоксально, в их ипостасности. Бог — Личность, и человек тоже личность. Только вот общность здесь обнаруживается не в родовом единстве, а в личностной уникальности или единственности. Основанием же (если можно так сказать в данном случае) служит реальность любви — условие, «контекст» и перспектива взаимной встречи и общения. Подлинная встреча возможна только в случае наличной общности встречающихся. Однако и это не есть иерархия в собственном смысле слова. Но вернемся пока к исходному вопросу.

Итак, мы определились, что в отсутствии общего основания иерархии как таковой не существует. В самом деле, в отношении Бога и человека (Творца и творения) невозможно говорить, например, о том, что Бог сильнее человека или что Он мудрее его. И, конечно, не потому, что это не так, и не потому, что не нуждается в специальном проговаривании ввиду своей очевидности. Дело в другом. В том именно, что подобные, как кажется, пояснения на самом деле ничего не проясняют, не уточняют в нашем знании о Боге и о человеке. По-

вторимся: не просто ввиду того, что мы заведомо это знаем, коль скоро употребляем понятия Бога и человека. Это объясняется как раз тем, что их природы не подлежат сравнению. Действительно, мы не можем всерьез говорить, что при сопоставлении Творца и творения Первый выигрывает в сравнении со вторым. Так что, следовательно, в узком смысле слова отношение «Творец — творение» образует не иерархию, а дистинкцию, простое различие сущего. Можно сказать и так, что, когда Бог сотворил мир, сущее стало различаться на нетварное бытие Бога и тварное бытие мира (да и то, совсем не в том смысле, чтобы говорить, будто исходно есть некое сущее или первосущее, которое вследствие творения разделилось в себе на нетварное и тварное).

По той же рассмотренной выше причине неверно будет говорить и о существовании иерархии Бог — ангельский мир — человек. Суть отношений Бог — человек и Бог — ангел в основе своей одинакова: и то и другое предполагает как нетварную, так и тварную природу, и потому элементы этих природ не могут быть выстроены в единую «лестничную» систему. При этом мы помним, что именно такую систему предлагает Дионисий Ареопагит в рассматривавшемся нами ранее трактате. И уже тогда были все основания утверждать, что в рамках христианского вероучения подобная конструкция вряд ли возможна. Сейчас же мы только укрепляемся в наших предварительных наблюдениях. Единая структура, которую образовали бы Бог, ангел и человек, будь она онтологической реальностью, а не домыслом (уже не побоимся подобного заключения), поставила бы под сомнение грандиозное различие природ Творца и всего творения. Проще говоря, в конечном итоге свело бы его на нет. Непрерывный и при этом строго последовательный переход от одного элемента к другому делает связь единой с позиции родового, то есть, по сути говоря, природного, начала, что со всей очевидностью противоречит исходной дистинкции нетварного и тварного.

Коль скоро сущее, включающее в себя как нетварную реальность, так и тварную, не может быть, обратим на это особое внимание, — познано, будучи иерархически построенным на природном основании, то теперь следует рассмотреть иной вопрос. Поскольку важнейшие онтологические реалии — Бог, ангел, человек — являются лицами (ипостасями), то нельзя ли помыслить все сущее иерархически основанным на личностном бытии? Кажется, что для такого шага есть фор-

мальная причина: принцип ипостасности будет в этом случае служить единым и общим иерархическим началом. И как будто тогда все складывается наилучшим образом: в начале первенствует Божество как абсолютная нетварная Личность (Лица), далее следует тварное лицо ангела, по традиции привычно располагающееся после Бога, как чистый дух, бестелесный, «неудобопреклонный ко злу», «быстродвижный» и потому наиболее приближенный к Творцу. Наконец, после ангела следует личность человека, замыкая несущий «каркас» иерархической структуры. А где же еще быть человеку, столь же привычно спросим мы? Однако не будем спешить радоваться, казалось бы, столь удачному раскладу, поскольку по каждому из обозначенных пунктов возникают серьезные опасения.

Говоря о реальности Бога, нельзя забывать один простейший момент: Он триипостасен, а значит, все три Лица должны, согласно самому понятию иерархии, выстроиться в ступенчатую систему, образовать некоторое последовательное старшинство и связь. Как может показаться, исходя из традиционного литургического славословия Бога, напрашивается следующий «лестничный» порядок: Отец — Сын — Святой Дух. Но вот вопрос: соответствует ли подобная картина онтологической действительности? На самом деле в Боге нет субординации ни природной (сущностной), ни личностной (ипостасной). Монархия Отца является Его единоначалием в отношении обоих других Лиц вместе, а не последовательно через ступеньку. Не только Сын, но и Дух — оба — происходят от Отца непосредственно, а не так, что Дух Святой исходит непосредственно от Сына и опосредованно от Отца. Святая Троица неиерархична, и у нас нет оснований думать иначе. Там, где вся жизнь есть Любовь, дар Себя Другому (Другим), там трудно найти место для принципа соподчиненности. Каков смысл иерархии во внутритроичном бытии, будь она реальна в пределах Святой Троицы? Порядок? строй? Но все это исполняется как раз любовью, есть ее «прерогатива». Точно так же, как и красота и гармония, власть и послушание. Настаивать на межипостасной или внутриличностной иерархии совершенно излишне. Данное понятие обременяло бы Святую Троицу ввиду отсутствия самостоятельного значения, поскольку в Ней все разрешается любовью. Более того, оно бы Ее исказило, так как умалило бы личностное бытие Святого Духа.

Действительно, если мы отдаем себе отчет в смысле понятия «иерархия», то в таком случае, чтобы приписать внутриличностному бытию иерархический строй, мы должны обнаружить тот аспект, свойство, по которому он образуется. Это должен был быть некий момент онтологического порядка (а существует ли в Боге другой?), однако его статус, сила и выраженность различались бы по степени в каждой Ипостаси. Да, в Святой Троице, например, одна воля по-разному ипостасируется. Но здесь проявляет себя вовсе не иерархический принцип, а сугубо личностное начало. Добавим: тут красноречиво обнаруживается ограниченность реальности иерархии как таковой. Она довлеет себе, тем самым, вытесняя иное.

Можно сказать, что иерархический принцип, если ставить его во главу угла, порождает самодостаточную, самоуправляемую систему. Она словно диктует собственные условия элементам, ее составляющим. Получается, что в способе бытия иерархии определяющим является не индивидуально-личностное начало, а родовое. Оно создает своего рода правило или даже некий законодательный принцип, общий для всех. Он существует как бы помимо частей, образующих структуру. По существу данный принцип оказывается регулятором жизнедеятельности иерархии. Все это, мягко говоря, не сообразуется с жизнью Пресвятой Троицы. Слишком очевидно, что в Ней нет строго последовательного старшинства, нет убывания, но каждое Лицо обладает всей полнотой бытия. В Троице нет и не может быть никаких установлений, которые бы упорядочивали те или иные стороны бытия. Решающее противоречие, здесь возникающее, заключается в том, что подобное начало отделено от самобытия Лиц Бога. Ввиду его самодовления приходится делать вывод о появлении этого начала извне, что как раз и означает на деле невозможное ограничение бытия Бога.

Таким образом, стало понятно, что нетварные Лица Бога не могут образовать единую иерархическую систему с миром ангельских и человеческих лиц. Последовательность именования Ипостасей Бога, к которой мы привыкли вследствие многовекового литургического и частного молитвенного опыта, вовсе не говорит об их внутриличностной иерархии. Данная последовательность — «во имя Отца и Сына и Святого Духа» — свидетельствует, например, о теофаническом ряде божественного домостроительства. Следовательно, это

— Его любовь к миру, но никак не Его внутреннее устройство, упорядоченность и принцип связи.

Теперь нам следовало бы подробнее рассмотреть предполагаемую наличность иерархии среди тварных лиц. Однако от такого предположения придется отказаться фактически сразу. Дело в том, что основание иерархии должно быть не только единым в себе, но еще и общим для всей системы, что вполне очевидно. Но лицо как принцип, хотя и едино, но не может быть всеобщим. И это тоже очевидно, поскольку реальностью, фундирующей лицо, ипостась, является его абсолютная уникальность. Каждое лицо не только едино, но еще и единственно и не может стать всеобщим началом. Поэтому построить внутрличностную иерархию невозможно, и всякая подобная попытка на самом деле приведет к утрате личности, к ее замещению чем-то иным. Ввиду этого нам остается взглянуть в тварную иерархию, основанную на традиционных принципах. Но прежде чем умножить наши сомнения и уж конечно прежде чем выносить некое подобие вердикта, укажем все-таки на позитивное значение реальности иерархии. Было бы чрезвычайно странно, если бы мы вообще обошли эту сторону вопроса своим вниманием.

Было сказано, что применительно к Богу помыслить наличие иерархического принципа не удастся. В Его сверхбытии для этого нет оснований. Здесь нужно заметить: нет потому именно, что Его природа безначальна. В случае же с миром тварным и ангельским, в частности, ситуация существенно иная. Будучи творением, чем-то возникшим, он имеет начало своего бытия не в себе. Следовательно, его бытие, поскольку началось, постольку организовано, упорядочено, имеет лад и строй, данные извне. Понятно, что наличие этих признаков не обязательно предполагает жесткую иерархию. В то же время сама по себе иерархия не мыслится без названных свойств. Итак, не приходится отрицать, что ангельский мир бытийствует космично и согласованно. Тварная реальность как таковая, просто в силу того, что она сотворена, организована; порядок и строй есть имманентные свойства тварности. Надо полагать, что в этом утверждении нет ничего, что могло бы вызвать недоумение или несогласие. Слишком очевидно, что творческая деятельность Бога совершенна, а ее произведение — творение — не хаотично, не колеблется, не действует импульсивно и бесцельно. Напротив, упорядочено, космизировано, сообразно. Оно имеет основания, фундировано.

При этом нужно понимать, что известное суждение, согласно которому творение имеет свое основание в воле Бога Творца, справедливо и верно с тем лишь уточнением, что эта обоснованность пребывает вне каузальных связей, она сверхлогическая, что вполне понятно уже из утверждения о творении *ex nihilo*. Но, будучи сотворено, творение, чтобы попросту быть, существовать, обладать собственной реальностью, должно еще иметь свои основания в самом себе. Другими словами, быть самоорганизованным. Это и означает, что творение таково не только в силу своего тварного происхождения, его возникновения в Божественной Мысли, оно еще и самоорганизуется.

Итак, мы сказали, что творение, поскольку оно творится, пребывает в строе и порядке. В самом деле, трудно себе представить, чтобы Творец был творцом хаоса, что творение хоть сколько-нибудь живет по-броуновски или что оно бесчинствует. Все-таки в отношении творческой деятельности исходно предполагается порядок, оформленность, сообразность ее результатов и внутренний лад. И может ли быть иначе, если она исходит из разумного существа, тем более абсолютного? Если дело обстоит бы именно таким образом, то мы потеряли бы всяческие ориентиры мысли, разумное целеполагание, вступив в область постоянных противоречий. Ведь никакой текст, как связная речь (мысль, логика) и свидетельство творческого порядка и последовательности, будет совершенно невозможен. Это слишком очевидно, чтобы здесь были бы нужны дополнительные доказательства. Однако исходная данность порядка и даже иерархии вовсе не означает того, что иерархия тварного бытия представляет собой абсолютно жесткую и неподатливую систему. Другими словами, наличие иерархии совсем не обязательно отменяет свободу, как это имеет место в ангелологии Дионисия Ареопагита. Тут все зависит от того, что является первобытийствующим принципом. Если это будет некоторая сущность, родовое начало, меньшая или большая заслуга, меньшее или большее обладание чем-либо, то в такой системе сдвиг или свободное действие окажется невозможным. Мы, конечно, перечислили не все варианты жесткой иерархичности, да это и не нужно, их может быть сколько угодно много. Самое существенное здесь то, что принцип, лежащий в основании однозначного первенствования иерархии, должен самодовлеть и тем самым подчинять себе ее

состав, лишать его свободы. Это действительно может быть и принцип большей близости Богу, и больший объём властных полномочий или финансовых возможностей, и должностной ранг и многое другое. Все равно что, важно лишь верховенство того или иного принципа. Он как бы навязан извне и все выстраивается вокруг него, он главный, старший, — как угодно, — он безусловен и потому не оспаривается. Это и есть самодовление: таков способ однозначно иерархического бытия, иначе нельзя, — вынь стержень — и все рассыпается.

Существенно иная ситуация имеет место, если иерархию составляют лица-личности. Здесь она такова, что личностное бытие не отменяется, но признаётся первичным. В этом случае форма бытия, если можно так выразиться, его организация и строй осуществляется на значимо иных основаниях. Коль скоро мы говорим о бытии лиц, значит, с необходимостью, согласно смыслу реальности лица, предполагаем наличие свободы, бытие как со-бытие лиц-личностей. А это уже такой способ бытия, в котором прежде всего соучаствуют в определенном измерении равные лица. Встреча же и открытие друг другу в качестве лиц, ипостасей возможны лишь при условии признания взаимодарения, равенства, а соподчиненность, могущая иметь место в действительности по определенному признаку, отступает, как говорится, на задний план. Ведь личностный способ бытия не может происходить на онтологически разных ступенях. Заметим, в этом заключается один из парадоксов бытийствования лиц, ипостасей.

Таким образом, в «пространстве» личностного со-бытия первичны лица и потом уже все остальное: родовые признаки, различия заслуг, степень причастности к знанию и т.п. Однако, как уже было сказано, известное равенство лиц (как внутри невидимого мира, так и мира человеческого) не отменяет иерархическое начало как таковое, не ввергает тварное бытие в беспорядок и хаос. Дело в том, что иерархия здесь зиждется на ином основании, нежели том, которое было рассмотрено выше. Мы говорили, что при всей возможной и реальной красоте и гармонии иерархический строй, существующий там, где первичны не лица-ипостаси, по сути навязан со стороны, у членов иерархии, позволим себе так выразиться, никто не спрашивал их согласия на то или иное место во всем строе. Там же, где первобытийствующим является лицо, там иерархия становится еще и ее собственным установлением, взаимным согласием

лиц. Можно сказать и так: она предлагается — Богом, традицией, некогда продиктованной религиозной интуицией, неким исконным вариантом мирозерцания — и лица ее принимают. Подобный порядок по сути своей доброволен. Точнее же, у него двойная природа или источник: он и изнутри признан, и предложен извне. Тогда действительно возможна и девятичастная ангельская иерархия, и схождение серафима непосредственно к пророку Исайе, а святого Гавриила к Деве Марии. Здесь нужно говорить о свободном принятии одним лицом некоторого первенства или старшинства или властности другого лица. Тем самым, наличие иерархического строя вовсе не исключает свободного по нему перемещения или выхода за его пределы. Родовые отличия, от которых, порой, действительно никуда не деться, в этом случае будут определять различие положений и наряду со свободой образуют реальность служения.

На этом можно настаивать: не иначе как служением следует помыслить иерархию, сопряженную со свободой. Причем, что очень важно, несмотря на инаковость ступеней или рода, в контексте личностного способа бытия правильное вести речь не просто о служении одного другому, а о со-служении. Достаточно очевидно то, что смысл бытия тварных лиц состоит в служении Богу. Но ведь и сам Творец пришел послужить человеку (Мф. 20,28; см. также Лк. 22,24—27). Иначе и быть не может, в противном случае лицам не встретиться. Почему человек узнаёт себя в качестве лица, ипостаси? Только потому, что Бог Сын показал Себя Лицом, Ипостасью. В узнавании Его таковым заключено открытие и себя как лица. Я способен стать лицом, достичь личностного бытия постольку, поскольку мне открывается бытие другого лица-личности.

Ангелов традиционно называют служебными духами, зачастую подразумеваемая при этом, что служение их состоит в непрерывной обращенности к Богу, что Ему они и служат. Однако не слишком ли однобоко подобное представление? Когда ангел сходит к человеку, как, например, в случае с серафимом и Исайей, святым Гавриилом и Девой Марией, или тем, кто сослужил литургию вместе с преподобным Сергием Радонежским, то все это было только лишь служением Богу? А как же быть с реальностью встречи ангела и человека? Мы не можем полагать, что ее не происходит, что ангел всего лишь исполнитель иной воли и он *сам* тут «как бы ни при чем». Мы уверены, что разговор о том, что ангелы прежде всего служат Богу, а человеку, мол, опосредованно, не имеет смысла. Ан-

гел же не функционер. Он служит и Богу и человеку, а следовательно, *служебность* ангельского мира свидетельствует как его личностное бытие, так и того, кому он служит.

Общение внутри невидимого мира нам по большому счету неведомо. Каков характер со-бытия и со-служения одного ангела с другим, как встречаются архистратиг с серафимом, мы можем лишь догадываться. Однако при всем при том ряд утверждений, неких принципов можно сделать вполне уверенно. Прежде всего напомним о том, что поскольку они лица, постольку их бытие взаимообусловлено и их встреча есть любовь. Внутриангельская иерархия не есть нечто навязанное извне, не есть закон, установленный самим творческим актом непосредственно. Их строй, порядок, чинопоследование представляют собой не чье-то фиксированное или единоличное распоряжение, а собственное непрерывное свободное действие, составляющее в сути своей взаимное личное выявление своего бытия. Мы склоны думать, что внутриангельский порядок не есть иерархия лестничного типа в буквальном смысле, и вряд ли с точностью можно быть уверенным в характере ее космического существования, как его описывает Дионисий Ареопагит. Однако, если все-таки рискнуть выдвинуть некоторую аналогию из видимого мира, то, пожалуй, уместнее всего говорить о реальности *круглого стола*. Та реальность, где все равны, но при этом всеми свободно признан главенствующий «король Артур». Точно так же каждый из восседающих знает, кто лучше всех владеет мечом, кто — луком, а кто — непревзойденный всадник. При этом никто не только не претендует на лавры другого, но, наоборот, готов всячески подчеркнуть, прославить превосходство этого другого. Такова реальность служения — образа бытия в любви, служения, являющегося сутью бытия ангелов. Потому-то их и называют служебными духами, что служение другому лицу, его прославление составляет их бытие и жизнь, что, собственно, одно и то же. Повторимся, вряд ли возможно прописать детали, сопровождающие встречу ангелов, или то, как регулируются условия их со-общения. Однако немало уже и того, что сама эта встреча возможна, что существуют онтологические условия для нее, например, для одного из серафимов и архистратига Михаила.

Уверенности в этом нам добавляет Священное Писание. Мы знаем из книги Иова, что «был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана» (Иов. 1,6). Подобное предстояние, разумеется, не *круглый*

стол, притом не только потому, что Господь Бог — это не король Артур. В среде исключительно ангельской собрание лиц во главе с архистратигом Михаилом через образ круглого стола проясняет лишь некоторые принципы, на которые было указано выше. О пространственной аналогии не может быть и речи, прежде всего, ввиду отсутствия пространства в пределах невидимого мира, причем как нетварного, так и тварного (их различие определяется существенно иными признаками).

Возвращаясь к упомянутому библейскому событию, важно отметить сам по себе данный факт. Его действительность и значимость подтверждается тем, что оно не единично, возникает даже впечатление его некоторой «обыденности» или регулярности (см. Иов. 2,1). Нет никаких оснований считать, будто бы ангелы приходили к Богу «в порядке очереди». Это было бы по меньшей мере странно. Скорее наоборот, именно в предстоянии Богу они могли лицезреть также и друг друга. Преподобный авва Дорофей говорил, что чем ближе люди к Богу, тем ближе они друг к другу. Сказанное о людях, не может ли быть отнесено и к ангелам? Ведь слова аввы Дорофея далеко не просто благочестивое увещание, вследствие чего можно было бы счесть его слова относящимися только к миру человека. Отнюдь — это прозрение бытия, схватывание самой сути и единства принципа богообщения. И мы полагаем, что не только человеческого, но и ангельского. К тому же, в другом месте Писание свидетельствует устами пророка Михея: «Я видел Господа, сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное стояло при Нем, по правую и по левую руку Его» (3Ц. 22,19). Следовательно, нужно думать о всеобщем присутствии ангелов перед лицом Божиим и во взаимном общении, а не лицезрении Его поодиночке и по очереди. Это как раз свидетельствовало бы о жесткой иерархии с ее старшинством и рангами.

Наконец, нельзя забывать слова Христа об ангелах «малых сих», которые «на небесах всегда видят лицо Отца Моего небесного» (Мф. 18,10). О чем эти слова, как не о непрерывном служении и богообщении?! Поэтому у нас больше оснований считать, что все ангелы равным образом видят Господа. А вот появление сатаны «между ними» является, скорее всего, исключением, точнее говоря, попущением Божиим наравне с последующим предоставлением ему ограниченной власти над Иовом.

Тот принцип со-бытия, о котором здесь идет речь, то иерархическое согласие и со-служение относится не только к не-

видимому творению, но и к видимому. Надо сказать, что тема иерархического начала в пределах лишь человеческого мира, не говоря уже о видимой тварной реальности вообще, требует большого и обстоятельного разбора. Однако он, учитывая исходные цели работы, увел бы нас далеко от этих самых целей. Поэтому данную тему как самостоятельную проблему мы неизбежно оставляем в стороне. Тем не менее, иллюстрация указанного единого принципа на примере человеческого бытия нам необходима. В самом деле, без всестороннего охвата невозможно продемонстрировать единство как таковое. Применительно к видимому миру мы обратимся к онтологически и сакрально первичной реальности, а именно к со-бытию людей в семье и прежде всего, конечно, мужа и жены. Вообще-то говоря, правильно будет сказать: со-бытие человека, потому что, творя и созидая его, «по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1,27). Из всей глубины и многозначности смысла этих слов выделим онтологическое ипостасное равенство сотворенных людей. Оба сотворены по образу Божию, оба — суть человек. Тем не менее, и о старшинстве или иерархии Писание тоже говорит. Конечно, мы имеем в виду то обстоятельство, согласно которому жена творится из мужа, она *построена* (φκοδόμησεν — Septuaginta, Gen. 2,22) из него, и, кажется, уже этим указывается на ее онтологическую подчиненность. Нужно только помнить, что данная подчиненность не имеет ничего общего с онтологической, природной умаленностью. Да, жена творится как помощник, но это не вторичность, поскольку обуславливается свободным волеизъявлением Адама, его согласием с Богом. Ведь не только Творец говорит, что «не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2,18), поскольку после этих слов среди всех приведенных к человеку Господом творений и наречения каждого из них, Адам соглашается с Ним, что «не нашлось помощника» ему, он слово говорит: «да, мне действительно не хорошо одному, я один быть не должен». Такое признание, в сущности, уравнивает мужа и жену. Конечно, он главный, но без нее его главенство неполноценно и незавершенно. Не в том смысле, что она лишь служит пассивным предметом его целеполаганий, — это было бы не свободой двоих, а совершенным рабством одного у другого. Напротив. У них совместная, общая цель. Они бытийствуют в со-служении как друг другу, так и Богу. Тут просматривается явная параллель с ангельским служением и Богу, и человеку. Также и в грехопадении мы можем обнаружить неко-

торую параллель, но на этот раз прискорбную: отказ от одного служения равным образом есть отказ и от другого, а в сущности и от себя самого. В первозданном состоянии Адам встречает жену, принимает ее и признаёт единой себе, неотторжимой («кость от костей моих и плоть от плоти моей» Быт. 2,23), чуть ли не собой, в том смысле, конечно, что в ней узнаёт себя, в ней становится истинно главным, истинно властвующим. В грехе же Адам отвергает жену, «которую Ты мне дал» (Быт. 3,12), тем самым, отвергая и того, Кто дал. Рабство греху отнимает у человека свободу, вне которой уже невозможно по-настоящему принять другого, другую свободу, признать бытие иного лица.

Нехорошест быть человеку одному также следует уточнить. В самом деле, ее нельзя понимать так, что, будучи один, человек неполноценен. Поскольку бытие в одиночестве здесь и помыслить-то не удаётся, ведь в раю с человеком всегда Бог, следовательно, он изначально не один. Человек, и муж и жена, не частичны. Напротив, каждый из них онтологически самостоятелен, полон, так как является личностью, ипостасью, то есть первобытийствующей реальностью. Попутно заметим, что в противном случае было бы невозможно ни мужское, ни женское монашество, его нельзя было бы обосновать. Добавим еще, что представление об онтологическом восполнении одного другим неминуемо ведет к древнейшему мифу об андрогине, очевидным образом несовместимым с вероучением Церкви. Таким образом, *нехорошест* райского «одиночества» объясняется иначе. Ее лучше понимать как *недолжность*. Действительно, соответствующие слова Господа в раю носят не онтологический, а телеологический характер. Быть «одному», а, вернее, быть без помощника *нецелесообразно*, это не соотнобразуется с целью. В этом свете по-особому открывается именование жены помощником. Она не заполняет мнимый пробел, не является каким-то восполнением, а приведена в со-служение. Поэтому нужно говорить не о взаимообусловленности бытия, а об исполнении его смысла и цели. Не для красоты речи и высокого стиля именуется семья «малой Церковью», отнюдь. Брак, семья — это, в сущности, литургическое служение Богу, то *общее дело*, к которому они призваны Творцом. В этой общности и совместности наличествует и иерархия и свобода как служение.

В качестве промежуточного итога нужно сказать, что свобода в иерархии предполагает наряду с главенством одного пе-

ред другим, послушанием и служением, еще и незаменимость каждого. Речь при этом не идет о незаменимости природной. Таковая, скажем, обнаруживает себя в деторождении, которое неосуществимо без мужчины и женщины, а, подчеркнем это, в пределе своего смысла и цели — без мужа и жены. Совершенно очевидно, что в данном случае имеет место именно природная необходимость. То обстоятельство, что здесь не обойтись без обоих, есть неотменимая природная данность. Для осознания и принятия соответствующего положения вещей не требуется чьего-то волевого усилия и личного утверждения. Мы же ведем речь о сущей необходимости каждого, которая не проистекает естественным образом из общего порядка вещей. Имеется в виду личностная незаменимость, когда каждое лицо иерархии, понимая исходное онтологическое личностное равенство, принимает при этом главенство или преимущество другого, соподчиненность как таковую и, как это ни покажется парадоксальным, взаимозависимость. Обратимся вновь к реальности семьи.

Мы хорошо (или не очень хорошо) знаем, что по сути есть только два благочестивых состояния человека перед Богом, состояния, являющихся приемлемыми путями ко спасению, — это супружество и монашество. Принято говорить, что в браке человеческую немощь восполняет супруг (супруга), а в монашестве — Бог. Само по себе это представление тяготеет к афористичности и потому страдает неизбывной усеченностью смысла, не удерживает суть во всей ее полноте. Мы, впрочем, о другом. О том именно, что восполнение одного другим — не есть только лишь утешение и успокоение слабостей этого одного. Когда говорится, что брак — это путь ко спасению, путь к обожению во Христе, то это означает как раз, что супруги неспособны справиться с возложенной на них задачей друг без друга. Не в состоянии человек пронести Божий дар до конца исключительно сам. Речь идет о даре жизни, которую необходимо привести к вечному блаженству. Конечно, без Бога ничто невозможно, а значит, равным образом без Него нельзя исполнить ни монашеские обеты, ни супружеские. Ведь супруг (супруга) — это тот, кто самый *ближний*, любя которого, как самого себя, любишь Господа всеми силами своими (см. Мф. 22,37—39). Семья, таким образом, как единство, представляющее собой упомянутую выше взаимозависимость и личную незаменимость каждого ее члена, есть онтологическое условие спасения. Полагаем, не составит

особого труда убедиться в этом, если только вспомнить о ребенке, но уже не в отношении факта его зачатия и рождения, но его взращивания и воспитания.

В этом аспекте задействуется прежде всего личностное бытие обоих родителей, их со-бытие здесь совершенно необходимо. Причем в случае усыновления ребенка, то есть взятия на себя ответственности, минуя природную необходимость, данное обстоятельство становится еще более ярким, рельефным и, надо полагать, неоспоримым. В заключении остается только подчеркнуть и заострить несомненное для нас положение вещей, согласно которому иерархическое внутрисемейное со-бытие является не просто препятствием для падения человека или оградой от соблазнов. Да, сказанное только что тоже имеет место быть, но прежде всего свободное сослужение друг другу представляет собой условие роста, возрастания в Боге. Последнее есть уточненный, отчасти даже пересмотренный смысл бытия иерархической лестницы, которая рушится, если изъять хотя бы одну ступень.

Соотношение ангельского и человеческого миров стоит особняком и требует специального рассмотрения. Во-первых, в пользу самой возможности существования в этом случае соответствующей иерархии говорит общая у этих двух миров тварная природа. Во-вторых, существует достаточно давняя, прочная и, в целом, небезосновательная традиция располагать ангелов выше человека. Она, в общем-то, является общепризнанной, привычной и никого не удивляет. Однако не все столь однозначно, и некоторые вопросы подлежат прояснению. Дело, конечно, не в том, что этой устоявшейся традиции следует удивляться и радикальным образом ее пересматривать. Просто нужно разобраться, по сути, в тех же самых проблемах: что лежит в основании предполагаемой иерархии и насколько она неизбежна и абсолютна, в том случае, если она все-таки есть.

Что касается первого вопроса, то суть его заключается в том, что общая для ангелов и людей тварность является только лишь условием возможности общей иерархии как таковой, но еще не гарантирует ее наличие. В самом деле, для ее построения требуется уже не общность, а как раз-таки различие. Названный только что аспект, несомненно, тоже есть и даже вроде бы лежит на поверхности. Только нужно иметь в виду, что внутриприродные отличия сами по себе вряд ли могут образовать что-либо наподобие иерар-

хии. Почему невидимость ангелов следует рассматривать как нечто высшее, чем видимость человека? Здесь вступает в силу аксиологический аспект проблемы. Повторимся, некая природная данность как таковая не может обладать ценностным приоритетом. Если помнить (а помнить необходимо), что иерархия так или иначе представляет собой сравнительную шкалу, она по необходимости должна быть ориентирована на бытие наивысшего порядка, на Абсолют. С этой точки зрения, казалось бы, все верно: невидимая духовная природа ближе к Богу, чем видимая. Однако именно тут возникает ряд вопросов, ставящих, как минимум, под угрозу привычное положение вещей.

Прежде всего напомним то, о чем уже приходилось говорить: не могут тварная и нетварная природы сами по себе составлять друг с другом единую и незыблемую иерархию. Поэтому, если все-таки продолжать настаивать на иерархии разумных тварных существ и полагать ангельский мир выше человеческого, то придется ответить на вопрос: на чем держится подобное утверждение. И если нам скажут, что чистая духовная природа ангелов ближе к чистой духовной природе Бога, то здесь как раз вступит в силу то самое заблуждение: нельзя непосредственно сравнивать принципиально разные природы. То, что измеряется понятиями «ближе» или «дальше», те сущие, которые сближены или отдалены, с необходимостью оказываются лежащими на одной линии, составляют единый ряд, что, как уже было показано раньше, невозможно в отношении нетварной и тварной реальности в силу их совершенно разных природ, которые по определению лежат в разных рядах.

Точно так же ничего не даст попытка ранжировать духовные существа — ангелов и человека — исходя из принципов святости или, как говорили отцы, удобопреклонности ко злу. Потому что, как мы хорошо знаем, и ангельская, и человеческая природа, несмотря на всю разницу, оказались способными к падению и ко злу. Это тоже означает, что естество само по себе не определяет степень близости к Богу. Можно, конечно, считать, что уже теперь после грехопадения чистые святые ангелы, поскольку сохранили верность Творцу, утвердились в добре и неспособны ко злу, постольку стоят выше человека. И, пожалуй, в определенном смысле это действительно так. Хотя смысл этот на самом деле весьма ограничен. Попробуем ответить на вопрос: каково после грехопадения место бесов во всем сущем? Если следовать предложенной логике нравствен-

ной чистоты и святости, то падшие ангелы должны быть ниже человека. Однако настаивать на чем-то подобном чрезвычайно поспешно. Прежде всего потому, что полагать в результате грехопадения возникновение иерархии ангел — человек — бес более чем сомнительно, как и вообще сомнительно, чтобы бесы составляли часть какой бы то ни было иерархии. Как могут образоваться один ряд настолько разные в своем волеизъявлении лица? Иерархическое соседство со столь безотрадным существом как бес и человеку-то трудно приписать, а уж с ангелами они и вовсе разошлись окончательно. В самом деле, есть ли у них что-нибудь общее? Кроме изначально единой благой природы — ничего. Но мы ведь условились и рассматриваем иерархию, основанную не на природном основании, а на чистоте помыслов и святости. И вот по этим признакам единого порядка с падшими ангелами помыслить невозможно, как и вообще оказывается проблематичной всякая попытка построить иерархию в строго последовательном отношении.

Таким образом, ясно видно, что соотношение тварных разумных существ далеко от простоты и прозрачности. Дело не только в том, что реальность бесов выпадает из, казалось бы, общего ряда, делает общий строй неоднородным и шатким. По-прежнему непонятны основания для иерархического устройства. Мы ведь так и не ответили на вопрос, почему ангел должен располагаться выше человека. При всем при том положение, согласно которому среди всех сотворенных лиц ангелы могут рассматриваться ближе всего к Богу, также должно быть принято во внимание. То обстоятельство, что сегодня святые ангелы хранят верность Творцу и уже не могут отпасть от Него, делает их, по-видимому, ближайшими к Нему существами. Однако таковыми, вернее сказать, исходно чистыми были некогда павшие ангелы, а ныне бесы, а Люцифер, как сообщает Предание, и вовсе был первейшим среди всех ангелов. Уже только это указывает на то, что иерархия не есть от века существующий незыблемый порядок творения. Как мы говорили ранее, личностное определение способно сдвинуть и даже перевернуть миростроение, делая иерархическое начало чем-то не безусловным.

Да, как будто бы ангелы ближе к Богу, чем человек. Но по какому признаку? По исполнению воли Творца, скажем мы, и будем в чем-то правы. А как же святые, то есть уже спасенные? Ведь путь святости прежде всего заключается как раз в исполнении Божьей воли. Понятно, что к этому еще надо прийти,

возрасти до этого, тогда как ангел уже является таковым. По крайней мере, человек застаёт картину именно в таком виде: ангел представляет собой нечто состоявшееся, некоторую данность. В то же время, человек предстает реальностью заданной, подвижной, а вместе с этим подвижным оказывается иерархическое устроение творения. Это объясняется тем, что оно находится в разных состояниях и обнаруживается благодаря различию первозданного бытия и падшего, а также различию между изначальным состоянием сотворенного бытия и его телеологической перспективой. Другими словами, есть данность и есть заданность.

На наш взгляд, проблему здесь создает перенапряжение начал «выше» и «ниже». Точнее говоря, неправомерное присвоение им самостоятельного и даже самодовлеющего онтологического статуса. А ведь должно быть понятно, что нахождение «выше» или «ниже» всего лишь некоторое обстоятельство, следовательно, нечто приводящее и потому лишено бытийственной самодостаточности, но зависит от иного. Упомянутый ранее телеологический аспект закономерно претендует на это «иное». Сосредоточение на затронутом только что вопросе требует от нас обращения, и без того давно напрашивавшегося, к патристическому наследию. Поэтому предложим читателю краткий обзор мнений святых отцов о соотношении ангела и человека.

Уточним только, что мы не ставим перед собой задачи проследить рассуждения каждого из отцов и учителей Церкви, привести их, разобрать в деталях, проанализировать содержание и смысловую перспективу. Это могло бы стать отдельным исследованием, выходящим за рамки данной работы. Нас интересуют, скорее, основные принципиальные моменты, некоторая итоговая «классификация» мнений, которая, конечно же, будет сопровождена необходимыми ссылками и цитатами. Не будем только при этом забывать, что тем или иным высказываниям отцов сопутствовал весьма разный контекст. Также заметим, что у одного и того же отца можно встретить существенно разные суждения. Но, повторимся, поскольку нас интересуют концепты, постольку данные нюансы будут обойдены стороной.

Первый вариант, хотя и нечасто (скажем сразу), но все же встречается. Это первенствование ангелов перед человеком, что с очевидностью следует из слов святителя Григория Богослова о том, что «после Троицы — светозарные, невидимые

ангелы»⁸³. Такую же позицию занимает св. Дионисий Ареопагит. Соответствующее мнение действительно не преобладает в святоотеческой традиции. Что характерно, оно обычно сопутствует тем размышлениям, которые затрагивают ангельский мир сам по себе. Также оно встречается в том контексте, где нет рассуждений о целях миротворения, но они носят космологический или просто описательный характер.

Значительно чаще в трудах святых отцов говорится о равенстве ангельской и человеческой природы. Причем надо сразу иметь в виду, что оно всегда мыслится не в качестве исходно данного, а непременно как возможное. Вот указывающие на это слова блаженного Августина: ангелы «справедливо называются светом, когда даже мы, еще живущие в вере и еще надеющиеся на равенство с ними, но недостигшие его»⁸⁴. Преподобный Максим Исповедник в «Толковании на молитву Господню» тоже говорит, что «равночестность с ангелами даровало людям [Слово Божие]»⁸⁵. Можно предположить, что подобное представление берет свое начало в следующих евангельских строках: «А сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк. 20,35—36). Тем не менее, эти слова Господа не помешали многим отцам по-иному определять соотношение ангела и человека, а именно мыслить последнего даже выше ангела.

Что касается приведенных слов Христа, то, согласно им, означенное равенство может иметь место не вообще и в целом, а в определенных отношениях, скажем, тех, которые перечислил Господь. Другими словами, это не такое тотальное абсолютное равенство, которое вообще не позволяет мыслить иначе. В самом деле, и различие природ, и многообразие их свойств, и динамизм человеческого бытия по сути понуждают предположить, что отношение невидимого и видимого миров также многообразно и способно претерпевать те или иные изменения в сравнении с исходным состоянием.

⁸³ Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х тт. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1994. С. 133.

⁸⁴ Цит. по: Книга ангелов. Антология. СПб., «Амфора», 2001. С. 155. Составление, вступ. статья и примечания Д.Ю. Дорофеева.

⁸⁵ Цит. по: Книга ангелов... С. 207.

Это может показаться странным, но тем не менее традиция возвышать бытие человека над ангельским богаче и основательнее, чем в случае первых двух вариантов. Одной из основных причин для подобного утверждения служит тот факт, что Господь воплотился именно в человека. Преподобный Макарий Египетский говорит об этом прямо: «Высоко достоинство человека. Смотри, каковы небо, земля, солнце и луна: и не в них благоволил успокоиться Господь, а только в человеке. Поэтому человек драгоценнее всех тварей, даже, осмелюсь сказать, не только видимых, но и невидимых тварей, то есть служебных духов»⁸⁶. Действительно, если понятие иерархии предполагает ту или иную степень приближенности или отдаленности, то факт воплощения Бога в человека со всей очевидностью указывает на особую и уникальную близость человека к Нему. Макарий Египетский не единожды останавливается на этой мысли:

«О нем одном [о человеке — Т.Т.] благоволил Господь, хотя киты морские, горы и звери, по видимости, и больше человека. Посему рассмотри свое достоинство, как драгоценен ты, выше ангелов поставил тебя Бог, когда Сам в лице Своем приходил на землю быть за тебя Ходатаем и твоим Искупителем»⁸⁷.

Можно было бы попытаться возразить, что боговоплощение продиктовано необходимостью спасения человека, и оно ничего не меняет в иерархическом устройстве космоса. Однако почему при этом Бог спасает его, а не падшую часть ангелов? Не станем же мы утверждать, что видимый мир и человека в нем Он любит больше, чем невидимый. Было бы чрезвычайно нелепо классифицировать Божественную любовь по степеням. Скорее всего, необходимость искупления человечества определяется изначальным Замыслом Господа о творении. Есть все основания предполагать, что у человека особая миссия в сотворенном мире, недоступная ангелам. Нет ничего удивительного в утверждении, что вообще у каждого сущего есть свое место в бытии и цель. В связи с этим точнее, быть может, говорить не об иерархии природ, а об иерархии целей. Известная фраза, именующая человека «венцом творения», сама по себе указывает на его первенство перед ангелами, однако трезвость разума в свете проводимой

⁸⁶ Цит. по: Книга ангелов... С. 189.

⁸⁷ Цит. по: Книга ангелов... С. 190—191.

нами мысли побуждает полагать данное первенство как раз в отношении цели бытия. Повторимся, человеку Промыслом предзадано нечто, что способен осуществить исключительно он. В то же время, у ангелов, без сомнения, есть своя собственная цель, на которую вряд ли притязает человек. Это обстоятельство также, в свою очередь, свидетельствует об относительности иерархического принципа.

Таким образом, в свете наших рассуждений напрашивается вывод о том, что отношение «ангел — человек» с течением жизни последнего способно претерпевать различные изменения. Исходно, в особенности в падшем состоянии, человек уступает ангелу, который, как принято говорить, ближе к Богу. Однако потенциально он способен (должен) достичь не только равноангельского состояния, но даже превзойти его. И не просто динамизм человеческого бытия подсказывает эту мысль.

Динамизм, или путь восхождения, сам по себе заложен в том способе истолкования сотворения человека, который различает понятия «образ» и «подобие», полагает их в качестве некой данности и заданности соответственно. Однако представление о том, что достижение состояния «подобия» означает определенное превосходство перед ангельским миром, зиждется на той мысли, согласно которой творение ангелов осуществлено Богом только «по образу», но не «по подобию». Трудно сказать, к кому из отцов восходит данная экзегетическая традиция, но вполне ясно говорит об этом уже цитировавшийся нами преподобный Макарий Египетский: «Ибо об архангелах Михаиле и Гаврииле не сказал Бог: *сотворим по образу и подобию Нашему* (Быт. 1,26), но сказал об умной человеческой сущности»⁸⁸. Теперь обратимся к еще одному святоотеческому свидетельству по рассматриваемой теме. Имеется в виду учение преп. Максима Исповедника о творении и о космической миссии человека. Вкратце напомним, что преподобный Максим, прозревая картину творения, писал, что оно осуществляется пятью божественными чудотворческими шагами, по мере которых происходит возникновение ключевых, фундаментальных тварных начал и принципов бытия. Вот эти шаги божественной чудотворной деятельности.

⁸⁸ Там же. С. 189.

Прежде всего сама по себе Божественная сила, направленная *ad extra*, и уже в силу этого совпадающая с творческим актом, вызывает к бытию иную природу, тем самым образуя в сущем два начала: нетварное и тварное. Далее в самом тварном бытии происходит выявление так называемых умозрительного и чувственного миров. Следующим шагом чудотворения становится отделение в чувственном мире видимых неба и земли. Далее в пределах земли осуществляется выделение особой реальности рая, отличающейся от остальной земли. Наконец, приведенный в рай человек различается на мужчину и женщину.

По мысли Максима Исповедника, человеку задан путь на встречу Творцу. В своей сути это путь благодарения и обретения. Условно говоря, человеку поручено Господом обратное восхождение. *Условность* в данном случае относится к слову «обратное», поскольку, что бы ни казалось формальному и внешнему взгляду, динамика подлинной Встречи обязательно взаимна и вневременна (именно так, а не одновременно!). Если все же допустимо говорить о ее ожидании, то оно ни в коем случае не пассивно, так как по меньшей мере воля ожидающих действует и, вполне возможно, человеческая действует на пределе своих сил. Следовательно, возвращаясь к нашей теме, чудотворение предполагает не *обратный*, а *встречный* порядок преобразования человека и всей тварной реальности. Максим Исповедник коротко набрасывает предстоящий человеку путь от его соединения в мужа и жену, до увенчания в Боге и обретения в Нем нетварных энергий. В данном контексте для нас не столь важно проследживать и комментировать каждый шаг этой Встречи-Восхождения. Но при этом необходимо заострить внимание на том моменте, где идет речь о соединении в человеке, по святому Максиму Исповеднику, умозрительного и чувственного начал.

Дело в том, что это не только и не столько отвлеченные принципы гносеологического порядка, но в них кроется, пускай и недоговоренное, указание на невидимый и видимый миры, а, следовательно, на начала, имеющие онтологический статус. Это мир ангелов и остального творения, по всей видимости, за исключением ангелов падших. Итак, поскольку к этому моменту уже весь тварный видимый мир собран человеком в себе и для Бога, то теперь ему предстоит собрать и соединить в себе невидимый мир ангелов. Это важнейшее обстоятельство со всей ясностью показывает, что все творе-

ние центрируется человеком. А учение Максима Исповедника свидетельствует о потенциальном первенствовании человека перед ангелом, поскольку именно он поистине является венцом творческой деятельности Бога. Эта идея усиливается следующим шагом, который должен сделать человек. Он — то единственное существо, которое способно вместе с Богом соединить тварное и нетварное бытие. Данное утверждение отводит человеку наивысшее место в тварном бытии, поскольку именно он оказывается средоточием Промысла. Представляется, что изложенное выше учение преп. Максима Исповедника становится решающим доводом в пользу определенного рода превосходства человека перед ангелом.

Кроме того, в Св. Предании, в молитвенном опыте Церкви есть как минимум одно замечательное свидетельство подобного превосходства. Одна из самых распространенных молитв — «Достойно есть...» — содержит прекрасно известные слова, восхваляющие Богородицу — человека по природе: «... честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим». Почитание Церковью Богородицы не просто превозносит ее выше ангелов, но специально акцентирует Ее превосходство над теми ангельскими чинами, которые, по Дионисию Ареопагиту, прославляются как наивысшие и ближайшие к Богу. Ни один серафим не сравнится с Ней. Что это, как не высшая степень превознесения! Нам, конечно, могут попробовать возразить, что Богородица уникальна, что Она — единственная и ее жизненный путь нельзя обобщать и распространять на весь человеческий род. В определенном ракурсе это действительно так, но, тем не менее, не следует и здесь спешить с выводами.

Прежде всего, нужно уверенно констатировать, что совершенно Девой Марией, совершенно человеком. Она, таким образом, стала непреложным примером того, что человек способен и уподобиться ангелами превзойти их. Подчеркнем снова, прославление достоинства человека выше ангельского в очередной раз демонстрирует относительность иерархического принципа как такового. Кто решится утверждать, что кроме Богородицы никто из людей более не может подняться «выше» ангельского мира? Речь ведь не идет о повторении самого деяния Пречистой Девы Марии, но о самом принципе. Особенно нужно помнить при этом, что, согласно преподобному Максиму, изложенная вкратце миссия человека в творении задана не одному или несколькими избранным, но

изначально — первозданному Адаму, а после исполнения ее Христом — каждому человеку без исключения.

Важно отметить, что Богородица почитается превыше всех, так как от начала и до конца во всей полноте исполнила Божественную волю. Причем поставляется она над всеми ангелами, хотя они тоже ни на йоту не отступают от своего служения и во всем исполняют волю Творца. Нам нет необходимости входить в подробный разбор соответствующих причин. Укажем только на самые общие и простые вещи. Например, на то, что, по-видимому, деяния Богородицы значимей ангельских; с точки зрения проблемы спасения это неоспоримо. Кроме того, ангелам в их служении не довлеет временное ярмо, что до некоторой степени упрощает их задачу. Наконец, надо особо подчеркнуть то обстоятельство, что свершение Божьей воли деяниями Приснодевы Марии поистине превозносит ее над всеми, поскольку Она стяжает всю полноту Божественной благодати, всю Его нетварную энергию. Последнее как раз недоступно святым ангелам. Это тоже, в свою очередь, показывает, что способность природы человека не только иная, но, скажем так, шире, нежели у ангелов. Добавим к сказанному еще один важный момент. Выделять Богородицу из всего человеческого рода может оказаться довольно рискованным шагом. Ведь так непросто найти необходимый баланс и не попасть на дорогу, проторенную католической мариологией, когда выделение становится чрезмерным обособлением с известными проблемами.

Святые Макарий Египетский и Максим Исповедник далеко не единственные из отцов, кто настаивал на превосходстве человека перед ангелами. Мы упоминали, что это довольно обширная традиция. В некотором смысле ее завершителем является святитель Григорий Палама. Его аргументы восходят уже не только, как у преп. Макария, к Боговоплощению, но и к особенностям человеческой природы в ее сравнении с таковой у ангела. Это, пожалуй, весьма основательный подход: ведь именно природа сущего должна определять его место в мироздании.

Святитель Григорий Палама довольно обстоятельно рассматривает особенности человеческой природы в ее отличие от ангельской и демонстрирует первенство первой над второй. Укажем только основные моменты. Для решения поставленной задачи свт. Григорий использует аристотелевские понятия. Вот что он пишет: «Все разумное и духов-

ное естество, будь то ангельское или человеческое, имеет жизнь по сущности, благодаря которой оно также и остается в своем бытии бессмертным и не подверженным тлению. Однако духовное и разумное существо, которое в нас, не только имеет жизнь по существу, но и в действии (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), ибо оно оживотворяет соединенное с ним тело, благодаря чему оно и считается его жизнью»⁸⁹. Обратим внимание на то, что, казалось бы, достаточно очевидным вещам свт. Григорий дает вовсе не тривиальный поворот. Способ или «форма» бытия человека и ангела, несомненно, различны. Однако эта разница определяется не простым, формальным и потому ни к чему не обязывающим указанием на телесность одного и бесплотность другого, а содержанием этой *формы* бытия. Бытие (жизнь) по сущности имеют и тот и другой, но человеческая жизнь, в отличие от ангельской, еще и *действует* в теле. Надо только пояснить, что жизнь в действии не просто внешним образом присоединяется к сущностному бытию, становясь всего лишь объемней, больше ангельской, но являет качественно иное бытие человека в целом. Надо полагать, что *жизнь в действии* означает способность человека к возрастанию. Ангельская *жизнь по сущности* или бытие само по себе таково изначально, согласно творческому действию Господа. В природе ангела совпадает данность и заданность, или, точнее, между ними нет различения. В человеке же бытие как таковое еще и растет, способно и должно обретать то, что исходно ему не дано, а это, в свою очередь, свидетельствует о сложности его природы и бытия. Действительно, ангельской природной простоте некуда возрастать. С этим связан еще один аспект первенствующего положения человека в мироздании.

Вот несколько важных рассуждений святителя Григория:

«В то время как ангелы определены по силе их служить Творцу, и имеют единственный удел находиться под властью, а господствовать над ниже стоящими им не дано, если только они не будут посланы на это Сдерживающим всяческая, то человек предназначен не только для того, чтобы быть под властью, но и чтобы властвовать над всеми находящимися на земле»;

⁸⁹ Цит. по: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 361.

«Человек не только по одному тому больше, чем ангелы, сотворен по образу Божию, что он в себе самом имеет содержащую животворную силу, но и потому, что он начальствует»⁹⁰.

Все сказано вполне ясно и однозначно, вспомним только еще, что, по св. Максиму Исповеднику, человек призван господствовать над всем земным, но и сами ангелы парадоксальным образом обоживаются в человеке. Это хорошо согласуется с положением об отсутствии у них той самой *жизни в действии*, обуславливающей восхождение собственного бытия к Богу, обожения и уподобления Ему. Не случайно именно человек собирает для Творца все сущее в себе, в нем вся тварная природа преобразуется, через него соединяется с Богом. Все это делает положение человека в мироздании исключительным, не вписывающимся в традиционные иерархические построения.

Наличие в сущем порядка, послушания, чина не подлежит сомнению. Другое дело, что он не носит характер жесткой конструкции, тем более, что послушание, является межличностным свободным актом. Мы стремились опровергнуть здесь иерархию *лестничного* типа. В противовес данному принципу ранее предлагался не исчерпывающий, конечно, но иной образ *круглого стола*. Поэтому в завершение этой главы нам хотелось бы предложить еще один образ, взятый из посюстороннего мира. Как и прежний и любой из еще возможных, он тоже не может претендовать на полноту, но способен, тем не менее, нечто важное прояснить. Это образ симфонического оркестра. Стоит обратить внимание: он весьма строго организован, сформировавшись, мало подвержен изменениям, хотя и они возможны и при необходимости осуществимы. Места участников в целом постоянны. В нем есть первая скрипка, есть вторая, точно так же есть ведущие исполнители в любом инструментальном *чине*. И тем не менее, дирижер может вызвать на соло любого музыканта, любого участника симфонического мироздания вплоть до, определенно, не самых видных его участников, например, специалиста по ударным инструментам. И нет никого, кто был бы заведомо, в силу организационных, структурных принципов, лишен встречи с Дирижером. Это обстоятельство чрезвычайно важно, поскольку явно свидетельствует об

⁹⁰ Там же. С. 363.

онтологической возможности для каждого слышать, видеть Творца, общаться с Ним непосредственно. Первая скрипка — первая вовсе не потому, что передает указания второй, а та, строго в свою очередь, — далее, и вторая без первой отнюдь не слепа, не глуха и не безблагодатна. Вопрос, почему именно они занимают соответствующие места, не прост и вряд ли имеет законченный ответ. Предположим только, что личностное бытие с его волей к встрече и богообщению обуславливает ту или иную степень близости к Создателю и Руководителю.

ГЛАВА 6

ПРОБЛЕМА «ТЕЛЕСНОСТИ» АНГЕЛОВ

Несмотря на то что мы вроде бы основательно укрепились в осознании того, что ангел имеет личностное бытие, исследование его природы еще весьма далеко от завершения. Только ли ипостась, лицо составляет эту природу? Каков строй ипостаси, ее содержание? Острота данных вопросов после разбора предшествующих тем только сильнее обнаружилась. На очереди у нас проблема, вынесенная в название главы. Если задаться целью обосновать правомерность данной формулировки, то следовало бы выделить два момента. Один состоит, по крайней мере на первый взгляд, в существовании довольно весомой традиции предполагать наличие у ангела некоторой *телесности*. Второй заключается в соотносительности ангелологии и антропологии. Читатель уже мог убедиться, что мы в тех или иных случаях прибегали к сопоставлению двух названных природ. У нас слишком мал опыт видения ангелов, порой, он и вовсе отсутствует, или он лишь опосредован. В то же время сами себе в определенной степени мы даны непосредственно. Можно ли пренебречь данным обстоятельством, да еще и учитывая исходную тварную общность человека и ангела, чтобы не использовать возможности сопоставления? В этой связи возникает тот самый второй аспект: представляется очевидным, что природа человека имеет в себе среди прочего телесность (или материальность в широком смысле слова) и что его природа как таковая сложна. А как обстоит дело у ангелов? Какова мера их отличия от человека по данному, телесному, признаку? Предположение, согласно которому у ангелов есть телесное, совершенно неочевидно. Спорить с этим не приходится. Здесь недостаточно сказать, что оно, тело ангелов, невидимо для глаз или что оно не воспринимается чувствами (возможно ли это?). Может быть, его вообще нет? А если все же есть, то каков субстрат этого начала, недоступного чувствам, но имеющего неопределенное (иначе и не скажешь) телесное содержание? Однако не станем более умножать вопросы, а они, в этом можно быть уверенным, заданы пока не все, и перейдем к разбору тех, которые уже поставле-

ны. Остальные же весьма скоро обнаружат себя по ходу дела. Чтобы начать соответствующий анализ, естественным будет сперва обратиться к святоотеческому наследию.

На первый взгляд может показаться, что святые отцы дают нам общую картину, представляющую собой определенное единство. Что, в свою очередь, и нам дает основания для ясного и четкого понимания природы духовного мира. Действительно, суждения об ангелах как о чистых умах или существах разумных, наделенных свободной волей, встречаются у многих отцов и прочно вошли в богословский и общецерковный обиход. Ипостасная (личностная) природа ангелов акцентируется, быть может, не всегда и нечасто, а у св. Дионисия Ареопагита, как мы могли убедиться, она даже блокируется, но, повторимся, тем не менее, общий фон, опыт веры, опыт церковный, молитвенный, а также иконописная традиция, так или иначе, свидетельствуют именно о личностной онтологии невидимого мира.

Что касается так называемой «телесности» ангелов, то и здесь находим некоторое единодушие. Конечно, в этом вопросе все отцы сходятся в том, что ангелы не имеют тела наподобие человеческого, т.е. зримого, «тяжелого» или «дебелого». Вместе с тем, словно в противовес этому, учителя и отцы Церкви зачастую приписывают ангельскому миру некую *легкую* телесность. Такое мнение восходит как минимум к временам апологетов. Например, Татиан Ассириец в «Речи против эллинов» говорит, что «демоны не имеют никакой плоти, но у них духовный состав наподобие огня или воздуха»⁹¹. Надо сказать, что данное суждение представляется весьма двусмысленным. Ведь вначале Татиан утверждает, что ни демоны, ни ангелы (подчеркнем, что, как одноприродных существ, чистых и падших духов нужно мыслить онтологически одинаковыми) не имеют никакой (т. е. вообще никакой) плоти. Однако затем этому утверждению противопоставляется предположение, что их природа («духовный состав») все же отягощена материей; она либо воздушна, либо огненна. Причем нет никакой уверенности в том, как правильно понимать эту татиановскую «воздушность» или «огненность». То ли как метафору, фигуру речи, используемую для указания на *чистую* духовную, совершенно бесплотную природу ангела

⁹¹ Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 383.

(демона), то ли все-таки духовная сущность невидимого мира уплотнена до степени легкой «телесности», каковой является огонь или воздух. Заметим, что есть у Татиана слова, склоняющие нас ко второму положению. «Только тем, которые укреплены Духом Божиим, можно видеть тела демонов...»⁹². С другой стороны, возможно, именно Татиан первым проговаривает ныне общецерковное положение, согласно которому невозможность покаяния для бесов усматривается как раз в связи с отсутствием у них тела.⁹³ Впрочем, к этому вопросу мы еще вернемся позднее. Пока же подчеркнем, что та неопределенность, которую мы находим у Татиана Ассирийца, будет по большому счету прослеживаться и в дальнейшем. Есть, правда, и более ясные позиции.

Например, преподобный Макарий Египетский в своих «Духовных беседах» говорит, что «всякая тварь — и ангел, и душа, и демон по собственной природе своей есть тело; потому что, хотя и утонченны они, однако ж в существе своем, по отличительным чертам и по образу <...> суть тела тонкие, тогда как это наше тело в существе своем дебело»⁹⁴. По сути дела преподобный Макарий отождествляет реалии тварного и телесного (последнее употребляется им в самом широком смысле). Логика здесь проста: раз сотворен, значит, по природе — тело, каким бы *тонким* оно ни было.

Здесь следует упомянуть святителя Иоанна Златоуста. В Последовании ко святому Причащению во второй молитве Златоуст называет ангелов «невещественными служителями»: «Сподобляя мя и одесную Тебе предстояния со святыми Твоими, молитвами и молениями Пречистыя Твоя Матери, невещественных Твоих служителей и пречистых сил, и всех святых, от века Тебе благоугодивших. Аминь»⁹⁵. Говорить с уверенностью, что святой Иоанн считает ангелов совершенно бестелесными, пожалуй, затруднительно. Златоуст никогда не был склонен к выверенным понятийным рассуждениям, да и сам текст вовсе не предполагает догматической точности. Тем не менее, полностью исключать подобную интуи-

⁹² Там же.

⁹³ См. там же.

⁹⁴ Цит. по: Книга ангелов. Антология. Составление, вступ. статья и примечания Д.Ю. Дорофеева. СПб., 2001. С. 189.

⁹⁵ Молитвослов. М., 1995. С. 343.

цию святителя тоже нельзя. Все-таки «невещественное» это больше, чем просто «бестелесное», хотя бы по признаку более общего понятия. К тому же, у нас еще будет возможность укрепиться в мысли, что понятие «невещественного» не просто образ или красивое слово, что его действительно можно понимать, как усиливающее, углубляющее значение понятия «бестелесного».

Закончим наш краткий патристический обзор ссылкой на преподобного Иоанна Дамаскина. Таким образом, предложенный ряд, на наш взгляд, будет хоть и сжатым, но оправданным в своей сжатости. Он начинается, по сути, *с начала*, с апологетики, а завершается вероучительным сводом, составленным Дамаскиным.

«Ангел есть сущность, одаренная умом, всегда движущаяся, обладающая свободной волей, бестелесная, служащая Богу...»⁹⁶. Здесь, как мы видим, вполне ясное определение ангелов бестелесными. В следующем предложении св. Иоанн вроде бы начинает даже усиливать свою мысль. «Бестелесною же она [природа ангелов — Т.Т.] называется, также и невещественною...»⁹⁷. Теперь у нас есть некоторые основания укрепиться вслед за Златоустом в мысли, что понятие «невещественности» не просто повторяет и подчеркивает бесплотность, но и усиливает, указывая на совершенную полную бестелесность и нематериальность. Однако сам Дамаскин в своем рассуждении уходит в другую сторону. Выясняется, что природа ангелов бестелесна и невещественна только лишь «по сравнению с нами, ибо все, сопоставляемое с Богом, <...> оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество по истине невещественно и бестелесно»⁹⁸. Получается, что бестелесность не собственное, не сущностное определение ангела, а всего лишь сравнительное. Тем самым, строго говоря, сказанное об ангелах, вообще не есть определение. Действительно, напрашивается вывод, что ангелы (и бесы) имеют и вещество, и какое-то тело. Имеет смысл указать не только на двойственность в данном вопросе, встречавшуюся и ранее, но и на проблематич-

⁹⁶ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998. С. 117.

⁹⁷ Там же. С. 117—118.

⁹⁸ Там же. С. 118.

ность аргумента в пользу телесности ангелов, приводимого Дамаскиным.

Ни Татиан Ассириец, ни св. Макарий Египетский никак не объясняли свое соответствующее представление. Св. Иоанн Дамаскин, напротив, предлагает определенный довод. По сути, он присоединяется к преподобному Макарию, поскольку противопоставляет тварную реальность нетварной. Именно несотворенное поистине «невещественно и бестелесно». Следовательно, все тварное — наоборот. Здесь срабатывает принцип противоположения. Итак, вроде бы все гладко, последовательно и лаконично. Другое дело, что сам св. Иоанн Дамаскин подрывает свою же логику. В предыдущей цитате мы опустили одну фразу, она стоит на месте многоточия, взятого в скобки. Вот эти слова: «...Который один только — несравним ни с чем...»⁹⁹. Надеюсь, читатель возьмет на себя труд прочесть приведенный здесь текст полностью, без купюр. Теперь, по прочтении, нам нетрудно убедиться, что в одном предложении допущено явное противоречие. С одной стороны, для обоснования телесности ангела Дамаскин прибегает к сопоставлению с Божественной природой, с другой — совершенно справедливо утверждает, что с Богом сравнивать ничего нельзя. Он несравним по определению. Другими словами, Его несравнимость обусловлена именно нетварностью Его природы. В самом деле, сравнению подлежат только одноприродные реалии, о чем мы уже говорили, разбирая принцип иерархии. Чем сильнее различаются друг от друга сравниваемые предметы, тем сложнее сравнивать. Скажем, насколько сильно продвинется сравнение паука и паровоза? И все же, как это ни парадоксально выглядит, оно возможно как минимум в силу общности природы. Но когда природа двух реалий абсолютно различается, то их сравнение попросту неосуществимо, ведь для него требуется в первую очередь общая точка, которая будет служить отправным пунктом сопоставления. Коль скоро это так, то и обоснование телесности не срабатывает, поскольку сравнивать просто нельзя. Но поспешим оговориться: мы ни в коем случае не стремимся ловить на слове святого отца Церкви. Надеемся, что по этому поводу даже объясняться нет необходимости. Наш анализ преследует совершенно другую цель. Нужно, например,

⁹⁹ Там же.

обратить внимание, что учителей, святых отцов словно что-то тянет к подобным утверждениям, к присваиванию невидимому миру неких тонких тел, но при этом далеко не все из них обнаруживают абсолютную уверенность в своих словах. На примере цитаты из «Точного изложения...» можно увидеть, как колеблется Иоанн Дамаскин между двумя различными «версиями», так и не выбирая какой-то одной. Разумеется, нам следует не выискивать у отцов какие-либо несоответствия, а попытаться найти причину подобных ситуаций.

Наверное, у нас могут спросить, почему мы вообще должны искать объяснения соответствующим мнениям учителей и отцов Церкви. Почему бы просто не принять сказанное ими о наличии у ангелов утонченного тела? Прежде всего потому, что отцы обычно не оставляли своих суждений без обоснования. Их богословие выстраивалось на основе логики, аргументации. В данном случае мы этого не обнаруживаем, есть постулирование, а не убеждающие доводы. Наконец, спросим себя, как быть с другим святоотеческим положением, уже упоминавшимся ранее, вступающим в ту или иную степень противоречия с мнением о телесности служебных духов. «Он [ангел — Т.Т.] — неспособен к раскаянию, потому что бестелесен»¹⁰⁰. В этом догматическом вопросе преподобный Иоанн Дамаскин также выступает своего рода завершителем традиции. На первый взгляд кажется, что можно возразить: тела-то разные, у нас — дебелое, у ангелов (в том числе падших) — тонкое или воздушное. Однако это порождает ряд новых проблем, главная из которых заключается в полной неясности, в чем же состоит различие этих тел? Причем, ни много, ни мало, оно должно определять одно из важнейших условий спасения. Быть может, это вызовет удивление, но у отцов мы не найдем решения этой проблемы. Так что уже хотя бы по этому стоит вернуться к поставленному чуть выше вопросу.

Пытаясь понять причину некоторого тяготения к тому, чтобы усвоить ангелам неопределенного рода телесность от природы, нужно, на наш взгляд, помнить философский, религиозный, да и общекультурный контекст. В богословии, начиная уже с апологетики, одной из задач (наверное, не главной, но все же) было утвердить и обосновать веру Церкви в творение Богом всего сущего, не только человека, но и ангелов;

¹⁰⁰ Точное изложение... С. 118.

всей духовной природы вообще. Об этом говорит, например, святой Иустин Философ: «Бог в начале сотворил род и ангелов и человеков...»¹⁰¹. Афинагор Афинянин подчеркивает и творение само по себе, и его цель: «Бог сотворил ангелов для промышленности о вещах, сотворенных Им»¹⁰². Как это часто бывает, итог подводит св. Иоанн Дамаскин: «Сам Он — Создатель и Творец ангелов, приведший их в бытие из не сущего, создавший их по образу Своему бестелесною природой, как бы некоторым духом и невещественным огнем»¹⁰³. Эти и другие подобные им высказывания могут показаться нам рядовыми, ничем не примечательными. В известном смысле так оно и есть — для нас, хорошо усвоивших то, что ангелы сотворены Богом из ничего. Однако для аудитории, к которой обращались сначала апологеты, затем последующие отцы, отчасти даже Дамаскин (хотя последнего писать об этом обязывал прежде всего систематический характер его труда), данные слова вовсе не были таковыми. Хорошо известно, что предлагаемые читателями-язычниками склонны были считать, что всяческие невидимые или чистые («идеальные») существа, всевозможные даймоны имеют эйдетическую, а значит, вечную природу. Действительно, апология абсолютного единобожия и абсолютного акта творения закономерно требовала на другом полюсе апологии тварности всех иных существ, всего остального сущего, в том числе ангелов. Здесь-то и вскрывается наша проблема. Ситуация с духовным невидимым миром оказалась словно в «заложниках» у античного мироощущения и миропонимания. В том и дело, что последовательное настаивание на совершенно бестелесной природе ангелов (а также демонов) опасным образом сближает их с природой Бога в пределах именно античной традиции, причем неважно мифологической или философской. Казалось бы, что мешает сделать акцент на тварном характере ангельского мира? Однако не будем забывать, что понятие «тварного» до возникновения христианства было совершенно чуждо античной культуре. Следовательно, простые акценты ничего не давали с точки зрения успешной апологии или догматического обоснования. Кроме того, и это не менее значимо, для отцов Цер-

¹⁰¹ Ранние отцы Церкви. С. 352.

¹⁰² Там же. С. 437.

¹⁰³ Точное изложение... С. 117.

кви понятие тварного, конечно, уже не чуждо, каковым оно остается для язычников, — оно принято верой, отчасти усвоено. Тем не менее, в силу исходного отсутствия данной реальности в общекультурном и философском лексиконе, оно и для них по-прежнему логически не проработано, можно сказать, «бессубстратно», и потому, в известных пределах, не востребовано.

Нетрудно представить вопрос, задаваемый себе отцами в соответствующем контексте: если у ангела вовсе нет тела, то каков же он? Каков субстрат его природы, чем она исполнена? И ведь кроме образов, метафор ответа не было! Что касается понятия «ипостась», которое должно было бы стать ответом, то оно, появившись в научно-богословском языке только в IV веке, потом с трудом входило и в триадологический и в христологический «обиход». Что уж тут говорить о применении данного термина в ангелологии! Потому и возникала в некотором роде предзаданная тенденция к сближению вплоть до отождествления, как у Макария Египетского, понятий тварного и телесного. Действительно, если нет тела, материи, какой-либо чувственно-воспринимаемой субстанции, то остается чистая форма, нечто умозрительное — чистый ум, сущность (в данном случае неважно) — или просто эйдос. И какими логическими средствами можно было объяснить язычнику, особенно образованному (да и самому себе!), что эта сущность не вечная, не самодостаточная, но имеет начало, создана? Думается, нам удалось прояснить то обстоятельство, откуда в патристике есть тенденция примысливать в отношении ангела некоторое легкое, тонкое или воздушное тело.

Итак, чтобы не возникло смешения божественной природы и ангельской, необходимы были соответствующие критерии. Таковым как раз и служило «тело наподобие огня», нечто материально-телесное, что гарантированно разводило эти природы по разным полюсам. Это позволяло объяснить, например, неспособность ангела, в отличие от Бога, в одно и то же время действовать в разных местах. Другими словами, телесность или материальность становилась обоснованием пространственной ограниченности. Отметим только, что и здесь в святоотеческом наследии можно обнаружить известное разноречие. Вот, к примеру, слова св. Иоанна Дамаскина из уже цитировавшегося труда: «А так как они — умы, то находятся и в местах, постигаемых только умом, не телесным образом будучи описуемы, ибо, что касается их природы, то

они не принимают вида так, как тела, и не имеют троякого измерения»¹⁰⁴. Сказанное трактовать иначе, как неподвластность ангелов условиям пространственного существования, весьма затруднительно. Это лишь дополнительный штрих к той двойственности, о которой у нас шла речь в самом начале.

Учитывая, что наравне с предположением о телесности ангельского мира у святых отцов есть мнение и об их бестелесности, зададимся вопросом: является ли необходимым примысливать невидимой природе какое-либо *тонкое* тело? Нет ли иного способа для обеспечения онтологической дистанции между Творцом и служебными духами, кроме как приписывать им ту или иную степень телесности?

Прежде всего здесь следует разобраться в целесообразности отождествления понятия «тварное» с понятием «телесное», или «материальное»¹⁰⁵. То, почему соответствующая тенденция прослеживается, а иногда и реализуется у святых отцов, мы рассмотрели. Но нет ли в современной интеллектуальной ситуации иных ресурсов для обоснования нетождественности этих двух понятий? Иными словами, в чем смысл понятия тварного, если его, так сказать, без смысловых потерь можно заменить материальным как таковым? Отвечая на этот вопрос, остается отметить, что, когда их отождествляют, первое, т. е. тварное, становится не нужным, а вот это уже более чем странно. В самом деле, понятие тварного обуславливает гносеологический сдвиг, буквально перекраивает всю

¹⁰⁴ Точное изложение... С. 119.

¹⁰⁵ Пожалуй, по этому поводу уместно сделать одно существенное пояснение. Может показаться странным, что мы иногда употребляем понятия «телесное» и «материальное» словно синонимы, не делая как будто между ними различий. Разумеется, различия как таковые существуют и весьма значимые. В то же время, в нашем случае они не всегда обязательны. Скажем, когда кто-либо из отцов называет ангелов «огненными», то огненное у него тело или он сам по себе огненный? Ясного ответа мы не найдем, и здесь сохраняется неопределенность. В принципе, можно было бы постоянно соблюдать различие между «телом» и «материей», ссылаясь на того же Дамаскина, который к телесному примысливает некий вид, и тогда просто материю считать «безвидной». В соответствии с этим почему бы не попытаться в отношении человека мыслить собственно телесность, а в отношении ангела — безвидную материальность. Однако у нас нет такой необходимости. Важнее то, и это мы сейчас покажем, что ни телесное, ни материальное не могут заменить понятие тварного. В этом контексте допустимо употреблять реалии телесного и материального, что называется, через запятую.

интеллектуальную картину, а вместе с этим и определяет последующую историческую реальность от времени проповеди Евангелия до наших дней. Дистинкция «тварное — нетварное» прочно вошла в вероучение и духовный опыт Церкви, она глубоко укоренена в богословии и вообще традиции мысли. В понятии же материального нет ничего радикально нового, в отличие от тварного. Да, действительно, само понятие материи в христианскую эпоху зажило новой жизнью. Однако этому переосмыслению оно обязано как раз понятию тварного, точнее говоря, дистинкции «тварное — нетварное», в свете которой «материя» и заблестала особыми красками: изменился ее онтологический статус. Но, повторимся, это событие имеет вторичный характер, это суть следствие принятия вероучительного положения о творении из ничего, первичности реальности творения как таковой.

Ранее мы предполагали, что материя (тело) присваивается природе ангела для того, чтобы обосновать ограниченность последней. Однако, если вдуматься, в этом нет никакой необходимости. Действительно, тварное само по себе есть реальность, ограниченная в силу того, что она сотворена. Эту мысль можно найти у св. Иоанна Дамаскина: «Ибо по природе и в собственном смысле неограничено одно только то, что несоздано. Ибо всякое создание ограничивается создавшим его Богом»¹⁰⁶. Ограниченность возникшего сущего, следовательно, полагается самим фактом сотворения, то есть тем обстоятельством, что некоторая природа получила начало. Тварное, поскольку по определению оно представляет собой нечто начавшееся, постольку не есть самодостаточное, не есть причина самого себя, что уже свидетельствует об ограниченности природы. Вот как Иоанн Дамаскин говорит об ангеле: «Он бессмертен, не по природе, но по благодати. Ибо все то, что началось, также и оканчивается по причине своей природы»¹⁰⁷. У твари (в числе которой и невидимый дух, невидимое лицо), следовательно, таков *тропос* бытия, что она не обладает, например, всеведением, не вездесуща, не бесконечна, не всемогуща и т.п. Подчеркнем, все это вытекает из понятия тварного. В этом отношении понятие материи ничего к ней не прибавляет, и является поэтому излишним. Другими словами, чтобы описать самые общие свой-

¹⁰⁶ Точное изложение... С. 119.

¹⁰⁷ Там же. С. 118.

ства природы ангела, достаточно найти имманентные тварной реальности признаки и наполнить ее собственным содержанием. Материя, конечно, тоже представляет собой нечто ограниченное, но она при этом не эквивалент тварному, а его частный случай. Иначе говоря, отношение «материальное — сотворенное» вместо тождества в своем истинном виде получает выражение «частное — общее». Нам кажется, что в настоящем контексте будет верным мыслить материю в качестве принципа чувственно воспринимаемого. Тогда становится совсем уж очевидным, что реальность тварного не исчерпывается материальным. Иначе нам останется недалеко до тех современников, которые всерьез взвешивают тело человека незадолго до и сразу после его смерти, чтобы полученной разницей обозначить вес души. Была б возможность, они бы и ангелов попытались взвесить. А как быть с тварной идеальной энергией? Например, с мышлением? Сводить его к химическому и электрическому процессам? Но так мы сильно сыграем на руку нынешним адептам диамата, а также неожиданным образом поддержим широко распространенный сегодня штамп, а в сути своей эзотерический постулат, согласно которому «мысль — материальна». В свете сказанного, есть уверенность, что в нынешней ситуации, в современном проблемном контексте нужно остерегаться примысливать ангелам *тонкое, воздушное*, тем более, *эфирное* тела. Слишком уж близка подобная лексика всевозможному «астральному» эзотерическому туману. А отсутствие твердых и ясных богословских критериев делает эти термины еще более зыбкими.

Далее имеет смысл прояснить, что понятие «тварное» (так же, как и «нетварное») не есть значок, всего лишь указывающий на соответствующее разделение. Ведь получается именно так, когда при описании ангельской природы делается акцент на телесном или материальном. В этом случае тварное — это как бы ориентир, указка на то, речь о чем еще только пойдет, что сущностные определения не начались, они еще предстоят. В этом и состоит главная ошибка, не вполне обдуманый ход. Поскольку на самом деле «тварное» и есть *первое определение природы* — наиболее общее, но неотъемлемое, имманентное, определяющее само себя. Другими словами, тварное — это не привходящее, акцидентальное свойство, но есть самая по себе природа, ее субстанция и содержание. Следовательно, когда спрашивают: «Что сотворил Бог?», или в другой формулировке: «Какова природа сотворенного?», — то, отвечая, допуска-

ют ту самую неточность: говорят о духах, человеке, материи, умах и т.п. Получается, что сотворенное как таковое словно отодвигается как нечто само собой разумеющееся, уже данное. Дело тут, конечно, в том, что уже форма вопроса подталкивает к этому, ведь покажется логической ошибкой, если сказать, что у сотворенного тварная природа. Однако это именно так, поскольку мышлению обязательно нужно задерживаться на первичном и самом общем понятии — на тварности. Вопрос поэтому нужно формулировать так: «Какова природа возникшей реальности?» Или иначе: «Какова природа того, что стало результатом Божественного действия, направленного во вне?» Другими словами, формулируя вопрос о сущности творения, необходимо исключить из вопросительного суждения понятие творения, тварное или другие, подобные им, оставив их для ответа. Если же этого не сделать и оставить суждение в исходном виде, мы ошибочно предполагаем сотворенное в некотором роде известным, в результате чего акцент переносится с общего на частное, с субстанциального содержания на те или иные свойства.

Здесь уместно вспомнить еще раз, но уже в другой связи, созерцания преподобного Максима Исповедника о путях Божественной творческой деятельности. Исходным актом, что особенно важно в нашем контексте, стало сотворение как таковое, возникновение тварной природы вообще. Или в другой терминологии, используемой в частности В. Лосским (быть может, не слишком удачной, но сейчас это не столь важно): первичное разделение сущего на нетварное и тварное. Подчеркнем, возникает абсолютно новая, ни логически, ни «генетически», ни каузально не связанная ни с чем сущим, природа. Это не умопостигаемая природа, не чувственно воспринимаемая (не забудем: о них речь еще впереди, как о следующем обособлении внутри созданного), не материя, не тело, не умы, это — тварная природа вообще. Ее субстанция, ее определение, субстрат появляется вместе с творящим словом Бога. Его слово и созидает, и наполняет природу ее сутью, так что тварность составляет эту природу без остатка.

Таким образом, понятие тварности, с одной стороны, определяет ограниченность или конечность соответствующей природы, являясь в этом отношении *достаточным* определением. С другой стороны, оно предполагает нетварную природу Бога. Ведь именно смешения с ней боятся более всего, когда стремятся оспорить утверждение совершенной не-

вещественности ангелов. Те, кто этого опасается, полагают, что то сущее, которое полностью лишено телесного, какого-либо вещества, в силу чего, как они считают, неподвластно условиям пространства и времени, как и Бог, обладает свойствами вседеприсутствия и, скажем, вечности. Однако эти опасения не так уж трудно рассеять. Во-первых, внепространственность ангела вовсе не предопределяет его вседеприсутствия. Во-вторых (заметим попутно, что оба довода связаны между собой), вседеприсутствие Бога нельзя сводить и истолковывать как Его внепространственность. Мысль может показаться кому-то неожиданной, но это лишь на первый взгляд. В самом деле, что стоит за вседеприсутствием как атрибутом Бога? Ведь не повсеместная же разлитость. Можно (и нужно) поставить вопрос иначе: вседеприсутствие — это пространственная характеристика или нет? Бог по своей природе внепространственен, а лучше сказать — сверхпространственен, или вседепространственен? Никакой лукавой игры слов здесь нет и в помине. Напротив, на кону очень важная вещь, которая порой упускается из виду. Понятно, что речь идет о свойстве Бога, однако отталкиваются при его формулировке зачастую от понятия пространства. Итак, вседеприсутствие нельзя понимать в буквально-пространственном смысле. Применительно к Богу это означает, что Он способен действовать и действует где бы то ни было, причем, как бы мы сказали, одновременно. Он всегда видит и знает все сущее, всегда промышляет о нем. Но Он не пребывает среди этого сущего так, как пребывает материя в его, сущего, чувственно воспринимаемой составляющей. Таким образом, нужно особо подчеркнуть, что вседеприсутствие Бога не пространственно, а энергично, мыслительно. Потому Он и Промыслитель, что присутствует повсюду Мыслью.

При всей очевидности только что сказанного, можно встретиться с несколько иной логикой, которая вроде бы говорит о том же, но на деле иначе расставляет акценты. Как ни странно, это имеет место, например, тогда, когда говорится примерно следующее: «Человек (а также ангел) ограничен во времени и пространстве, а Бог неограничен ни во времени, ни в пространстве». Казалось бы, что же здесь неверного? Не то что бы это выражение неверно, скорее оно не вполне точно. Структура приведенного суждения такова, что понятие пространства (и времени) оказывается здесь как бы ведущим, оно — чуть ли не мерило сущего, причем как тварного, так и нетварного. Обе

природы невольно ставятся в один ряд по отношению к мере, заданной реальностью пространства. Оно словно особого рода существующее, независимое ни от чего. Пусть не вводит нас в заблуждение то обстоятельство, что Богу усваивается рассуждением неограниченность в пространстве, следовательно, как будто следом и независимость от него тоже. Речь идет о зависимости в структуре суждения, о специфическом ходе познавательного акта. Получается, что как будто бы *пространством* признается чья-либо зависимость или независимость от него. Понятно, что пространство в данном случае лишь субъект суждения, за которым по существу стоит познавательная способность человека. Результатом же этого становится неправомерное навязывание собственных познавательных условий иной реальности, распространение их на то, что может им никак не подчиняться. В данном случае выходит, что почему-то пространством определяется ограниченность или неограниченность тех или иных существ, а это отнюдь не безобидная вещь.

Например, у Ньютона. Исходно он декларирует абсолютное пространство, казалось бы, только лишь как атрибут Бога. Однако в результате описанного нами подхода пространство, по Ньютону, становится доминирующей реальностью Божественного бытия. Оно чуть ли не довлеет себе. По крайней мере им определяются многие божественные свойства: и Разум, а следовательно, и Промысл, и всемогущество, и то самое вседеприсутствие, которое напрямую непосредственно обуславливается абсолютной пространственностью Бога. Речь у нас, конечно, не о том, что у английского ученого и мыслителя Бог зависим от пространства. Это было бы нелепо, поскольку последнее составляет природу Творца. И все же в итоге у Ньютона получается, что природа Бога зависит от присвоенной ей некоторой характеристики и от определенной гносеологической процедуры, неумолимо диктующей соответствующие умозаключения.

При всем при том не забудем, что наш контекст предопределяет повышенный интерес к аналогичной проблеме, связанной с миром ангельским. В том и дело, что и здесь мы сталкиваемся с той же ситуацией, как и только что разобранный. Насколько данная логика навязывает божественной нетварной природе неограниченность, увязываемую с пространством и от него отталкивающуюся, настолько она и тварной природе ангелов приписывает в силу такого же подхода пространственную ограниченность. Выходит, что неограничен-

ность нельзя помыслить помимо пространственных свойств, а ограниченность, в свою очередь, обязательно будет пространственна. Это и есть то самое самодовление или силлогическое доминирование. Однако как у Бога природа такова, что она сама по себе без помощи пространства позволяет распознать ее неограниченность и бесконечность, так и в отношении ангела не столь уж трудно будет убедиться в ограниченности и конечности его природы, помимо всякой пространственности.

Для начала напомним то, о чем шла речь раньше: тварность есть самостоятельное понятие и ограниченность является ее имманентным признаком. Уже исходя из этого можно констатировать искомую конечность ангела, не прибегая к вспомогательной реалии пространства. Здесь нам могли бы возразить, отчасти небеспочвенно, что понятие тварности становится у нас своеобразной «палочкой-выручалочкой», каким-то всеобъясняющим принципом, что, мол, нельзя настолько перегружать понятие, постоянно апеллируя к нему. Нельзя в той или иной степени отдаленные от первопричины последствия непосредственно возводить к ней. Корректное обоснование следствия требует приведения ближайших причин. То, что первопричина действительно будет именно такой, от этого никуда не деться. Тем не менее, данное гипотетическое возражение нельзя не принять во внимание; его необходимо учесть, что мы в дальнейшем и сделаем.

Итак, мы обнаружили, что подвергаемый нами критике подход к познанию природы ангельского мира делает крайне затруднительным различение ограниченности ангела и человека. Ведь не скорость же их перемещения привлекать (хотя, быть может, кто-нибудь и поспешит так сделать). Для нас очевидна несостоятельность подобного способа, но все-таки коротко объяснимся по этому поводу.

Прежде всего представляется неверным для решения богословского онтологического вопроса использовать ресурсы из совершенно другой области знания, из естественной науки, в данном случае физики. Ангел и человек не спортсмены на дистанции, чтобы измерять быстроту их движения. Кроме того, попытка различить их природы, ссылаясь на то, что одна из них быстродвижная, а другая — медленная и тяжеловесная, заранее исходит из факта наличия у той и другой вещественности (телесности). А это ведь как раз еще только требуется доказать! Однако мы обстоятельно рассмотрели этот вопрос

и показали, что первичным определением природы ангела является тварность, а не телесность или вещественность. Наконец, еще одним существенным возражением против соответствующего шага является то, что он состоит в задействовании количественных характеристик одного признака, причем неважно, как его назвать — телесным или вещественным. В самом деле, в этом случае скорость перемещения будет зависеть от количества вещества, что еще более сведет обоснование к физическим принципам, тогда как искомое различие должно быть сущностным принципом, а не внешней чертой.

И вот здесь, когда мы подошли к самому главному моменту, приходится признать, что решить поставленную задачу все равно непросто. Прежде всего потому, что любое ограничение или конечность сущего, находящегося вне нас самих, мы непременно увязываем с принципом пространственности. Но зададимся вопросом: необходимо ли это делать? Приблизиться к его решению позволит обращение к библейскому эпизоду, когда пророк Даниил «был в сетовании три седмицы дней» (Дан. 10,2; также см. далее Дан. 10,3—21). Из этого отрывка мы узнаём, что по прошествии стольких дней является ангел и среди прочего говорит Даниилу, что «с первого дня <...> слова твои услышаны, и я пришел бы по словам твоим, но князь царства Персидского стоял против меня двадцать один день» (Дан. 10,12—13). Из этого следует, что, будучи занят чем-то одним, ангел не может делать что-либо другое еще. Получается, что он не мог прийти к Даниилу пока сражался с демонами, с «духами злобы поднебесной». В соответствии с этим, надо полагать, и архангел Гавриил, благовествуя Деве Марии, не приходил в тот же самый момент к кому-либо еще. Отсюда со всей очевидностью следует ограниченность ангельской природы, его сил и других свойств. Впрочем, в этом факте, как он есть сам по себе, вряд ли кто-то сомневался. Нас же интересует то, чем обусловлена конечность ангела. Однако снова спросим: почему вдруг именно пространство делает невозможным одновременную борьбу ангела с бесом и встречу с пророком? В самом деле, здесь вновь отчетливо проступает навязывание миру духов внешнего им феномена. Снова подчеркнем, свойства или способности природы должны определяться ею самой имманентно, собственными чертами, а не внешними привходящими признаками. Нет никакой нужды приписывать пространству абсолютную тотальность, верховенство над всем творе-

нием, всеобщую зависимость твари от него. Как только мы откажемся от этого, станет вполне очевидно, что вовсе не из-за пространства ангел не сразу смог предстать Даниилу с вестью. Да, он был послан пророку (см. Дан. 10,11), но «князь царства Персидского» (10,13) выступил против, чем и задержал ангела. Также мы знаем, что архангел Михаил пришел помочь ему, чтобы ангел освободился и явился воззвавшему к нему Даниилу.

Можно с уверенностью говорить, что ограниченность ангелов обусловлена их природой, обстоятельствами их личного, ипостасного бытия, что он неспособен действовать сразу в принципиально разных ситуациях. Заметим, что эти ситуации определяются не местом в пространстве, а именно личными, ипостасными условиями. В силу собственных условий существования человек подобное квалифицирует как нечто одновременное, то есть совпадающее во времени, но при этом различающееся в пространстве. Однако отсюда вовсе не следует, что и ангел подчинен пространству, ограничен в нем. Он встречается с выступившим против него «князем царства Персидского», что и ограничивает его способности. Встреча с одним событием делает невозможной реализацию другого. Ангел как лицо способен предстать другим лицам лишь по очереди¹⁰⁸. Если он послан Богом с несколькими вестями к разным лицам, личностям, то является он им по отдельности. Итак, первичны здесь личностные свойства того, кто принадлежит миру невидимому, а не что-либо иное. Принципом лично-ипостасной связи, а также исполнения своего служения является как раз стремление к личной встрече. По сути, именно этому противостоит дух «злобы поднебесной». Та-

¹⁰⁸ Сказанное несколько проясняет весьма трудный вопрос, связанный с темой ангела-хранителя. Известно, что он есть у каждого рожденного человека независимо от его религиозной принадлежности. Однако нельзя быть уверенным в отношении образа его бытия. Выскажем предположение, что ангел-хранитель, приданный человеку, пребывает вместе с ним, сопровождает именно его. Может ли он опекать разных людей, переходить от одного к другому? По крайней мере, ясно, что он не в состоянии этого делать одновременно. В силу некоторых причин мы полагаем, что ангел-хранитель может в принципе «отлучаться», например, по Божьему призыву, но опекает и охраняет он только одного определенного человека, пока тот жив. Дальнейший Промысл и действия этого ангела после смерти охраняемого человека нам, конечно, неведомы. Но при этом мы убеждены, что не существует того, что можно было бы назвать *разрядом* или *чином* ангелов-хранителей.

кой «князь» открывается ему не как лицо, а как бездна, и ангел преодолевает этот дух, дух ничтожения, греха, а вовсе не какое-то там *пространство*. Ангел с радостью и славословием предстает Богу, а не со страхом, что он, дескать, *опоздал*. Становится очевидным, что акцентирование темы пространства применительно к ангелам умаляет или, лучше сказать, отодвигает в сторону их личностное бытие, в результате актуализируется, не побоимся этого слова, мнимость, а не истинное бытие. А следовательно, у нас по-прежнему нет оснований мыслить природу ангела телесной.

Хоть мы и приблизились к пониманию совершенной бестелесности ангела, все-таки не будем спешить с окончательными выводами. От неточностей не были застрахованы даже отцы, что уж говорить о нашей персоне. Поэтому взглянем на проблему под другим углом зрения: примем наличие некоей телесности невидимого духа в качестве исходного положения. Может быть, она все-таки у него есть? Чтобы выявить дополнительные препятствия для соответствующего утверждения, необходимо пристальнее рассмотреть данную ситуацию.

Для этого здесь нужно затронуть связь телесности и покаяния. Напомним еще раз, что преподобный Иоанн Дамаскин, говоря о падшем ангеле, утверждает, что он «неспособен к раскаянию, потому что бестелесен». В прошлый раз эта цитата была призвана показать двойственность некоторых святоотеческих суждений в вопросе о телесности духовного мира. Сейчас, когда нам уже необходимо определяться по данному поводу и у нас есть для этого все основания, слова преподобного послужат именно в этом отношении. Вот его важнейшее для нас рассуждение: «Должно же знать, что чем именно служит для людей смерть, этим для ангелов служит падение. Ибо после падения для них невозможно покаяние, подобно тому, как и для людей оно невозможно после смерти».¹⁰⁹ Попутно заметим, что в пользу бестелесности бесов (ангелов) Иоанн Дамаскин приводит прямое доказательство. В то же время предположение об их «воздушности», «тонкости» и т.п. делаются вскользь и по сути никак не аргументируются. Недвусмысленно преподобный Иоанн показывает, что способность к покаянию так или иначе связана с наличием тела. При этом позвольте сразу не принять возражение, что, мол, речь тут

¹⁰⁹ Точное изложение... С. 123.

идет о разных телах, что, тем самым, именно с человеческим телом связана способность к покаянию, но не с ангельским. Подобная логика, можно смело об этом говорить, несостоятельна. От предположения, что тела человека и невидимого духа в основе своей одинаковы, что они, следовательно, различаются только по степени плотности, можно сказать, количественно, явно ничего не меняется по существу.

Во-первых, тут происходит все та же подмена понятий, когда действительно общее им — тварную природу — заменяют телесностью или вещественностью, в ней ошибочно полагая общее начало человека и ангелов. Во-вторых, совершенно непонятно, почему большая плотность («грубость», «дебелость») человеческого тела столь радикальным образом в положительную сторону сказывается на перспективе спасения. Ведь должно быть, как кажется, наоборот, поскольку обычно именно *легкостью* и *тонкостью* ангельской природы среди прочего объясняют особую приближенность их к Богу, нежели *грубого* по природе человека. Так что в этом случае тела человека и ангела, имея их и тот и другой, должны были бы отличаться друг от друга принципиально. Однако как это может быть промыслено? Пожалуй, не стоит и предпринимать подобных попыток. Ведь совершенно очевидно, что у понятия «тело» для этого нет соответствующих содержательных смысловых ресурсов. Положившись на такую *телесность*, мы выйдем за рамки отвечающей за себя мысли и логики. Другими словами, попадем в область фантазии. Таковой окажется, например, попытка закрепить за ангелом — в противоположность дебелому человеческому — понятие «духовного тела».

Надо сказать, что суждения наподобие «ангелы имеют особое духовные тела» встретить можно, и не так уж редко. Например, в визионерских или аскетических текстах. Однако принять данное словосочетание, по нашему убеждению, можно только в качестве метафоры (даже если она мистического происхождения), художественного образа или фигуры речи. Оно недопустимо как строгое понятие. В самом деле, понятия «телесное» и «духовное» всегда мыслились даже не столько как отличающиеся одно от другого, но зачастую как противоположные. Зримое — незримое, внешнее — внутреннее, поверхностное — глубокое — этот ряд можно было бы без особого труда продолжить, но и так ясно, какому общему понятию каждое из них соответствует. Телесное и духовное всегда акцентировали вещи если не прямо противоположные (меж-

ду прочим, абсолютно противопологать их и не стоит), то, как минимум, трудно совместимые. Такова, например, гносеологическая сторона проблемы: мы имеем в виду то, что телесное подлежит чувственному восприятию, тогда как духовное — умопостижению. Сочетание этих начал всегда составляло серьезнейшую богословскую и философскую проблему. Разрешение ее по-прежнему неоднозначно, и простым соединением слов, даже со ссылкой на мистическое видение, делу не поможешь. Кроме того, духовное всегда имело ценностный приоритет перед телесным. Теперь же, если попытаться ввести в оборот фразу «духовное тело», то все перемешается, потеряются критерии различения. Нельзя при этом сказать, что противопоставление духовного и телесного само по себе не имеет смысла. Хотя оно не обладает абсолютной достоверностью, тем не менее, дистинкция эта неслучайна. За ней стоит и прочное мироощущение, и богатая и основательная традиция как философской, так и богословской мысли. Поэтому им нельзя пренебрегать, что, в сущности, происходит, когда продолжают настаивать на реальности «духовного тела».

Такое тело не должно восприниматься чувствами. Это не нужно специально пояснять. Важно не забыть, что сочетание умопостигаемой и чувственно воспринимаемой природы является классической святоотеческой характеристикой уникальности человеческого естества и специфики его миссии, поскольку только оно объединяет в себе невидимое (ангельское) и видимое начала. Ангельское *тело*, следовательно, должно быть совершенно иным. Но, спросим себя, каким? Каков его субстрат или, попробуем выразиться иначе, наполнение? Воздушное? Огненное? Но оба эти определения, понятые в собственном смысле, остаются в сфере чувственного восприятия и поэтому не удовлетворяют требованиям логики. Если смысл их переносный, то он не может мыслиться на уровне понятия. Легкое? Тонкое? Но и эти эпитеты неприемлемы, поскольку также являются либо метафорами, либо носят сравнительный характер и потому не могут претендовать на статус дефиниции. Все ведет к тому, что у ангельского *тела* нет искомого субстрата или наполнения. Предлагаемые определения носят не собственный, аутентичный характер, но подбираются методом сравнения. Ведь сказать «легкий», значит, сравнить с более «тяжелым», а «тонкий» — с более «толстым» или «плотным». Вот и получается: нет субстрата, значит, нет и тела.

Наверное, можно еще попробовать предположить, что ангел обладает «умопостигаемым телом». Правда, лучше все же этого не делать. Ведь так можно скатиться в сферу пустых домислов и небылиц. Ведь «умопостигаемое тело» это такое же противоречие в понятиях, как и пресловутое «деревянное железо». Либо одно, либо другое. Собственно говоря, *духовное тело* сродни *умопостигаемому* и являет собой кружение понятий, неустойчивость смыслов — все то, что чрезвычайно характерно для мифологического мирозерцания. Таким образом, «духовное тело» — совершенно неприемлемый в смысловом отношении оборот. При его употреблении предполагается, что либо ангел утрачивает свою идеальную природу, либо плоть, тело человека предстает чем-то отличным от тела в традиционном понимании этого слова и стоящей за ним реальности. Остается заключить, что представление о телесности ангела становится все более и более эфемерным¹¹⁰.

Однако нам пора вернуться к мысли Иоанна Дамаскина. Вникнем в ее содержание: невозможность личного покаяния для падших ангелов следует вместе с грехопадением, для человека же — вместе со смертью. Связь телесности с возможностью покаяния несомненна, но вопрос заключается в характере этой связи. Ведь ясно, что тело как таковое само по себе не может определять способность к покаянию. Кается, будучи первобытийствующим, лицо, а не что-либо иное само по себе. Это иное, поскольку принадлежит лицу, постольку причастно покаянию. И вот оказывается, что лицо духа после падения покаяться не может, даже если бы он этого захотел, а личность (лицо) человека к этому способна. Спрашивается, почему? Коль скоро дело не в телесности самой по себе, то, конечно, проблема заключается в особенности природы каждого, телесность же эту особенность будет собою демонстрировать, являть. Логика подсказывает, что ангел и человек имеют действительно значимые онтологические различия, что это непосредственно проявляется в способности к свободному богообщению и спасению. Прояснить проблему сможет ответ на вопрос *что та-*

¹¹⁰ К сказанному добавим, поскольку специальный разбор был бы здесь излишним, что в современном контексте, когда широко распространен эзотерический недуг, такие сочетания, как *духовное тело*, и вовсе рискованны. В самом деле, попробуй отличи его от *тела астрального* или, скажем, *эфирного*. Так что лучше совсем не входить в эту мутную эзотерическую водицу.

кое покаяние? Понятно при этом, что освещать данный вопрос можно в разных ключах. Нас же будет интересовать преимущественно его онтологический аспект, тот, который позволит показать связь покаяния с сущностью, с природой тварных лиц.

Оттолкнемся от самого простого: грех, падение есть отказ от соучастия в божественном бытии. Ангел (падший) и человек решили жить самостоятельно, бытийствовать сами по себе, или, говоря иначе, попытались сами определять свое бытие. Но вместо обретения бытия и возрастания в нем они его в той или иной степени потеряли. Оговорка насчет степени важна, поскольку полная утрата бытия означала бы абсолютную аннигиляцию. Поскольку же произошедшая потеря не полная, то справедливо будет говорить о его умалении или распаде. Распад своей природы — вот что переживает ангел и человек вследствие грехопадения. В свою очередь, напомним, что потеря бытия равнозначна потере Бога и выпадению из жизни. Как мы знаем, покаяние, «перемена ума» — это стремление вернуться к Богу, вернуться к подлинной жизни и бытию. Другими словами, покаяние — это преодоление собственного распада, разрухи своей личности. Теперь вспомним, что человек к такому преодолению способен, ангел же — нет. Напрашивается вывод, согласно которому невозможность для бесов «вернуться на небо», как говорил Афинагор, обусловлена простотой их природы. Ангел изначально сотворен таким и, следовательно, не подвержен распаду, в силу чего не может покаяться, т. е. собрать себя. Наверное, можно было бы попробовать возразить, что падший ангел попросту наказан Богом, который лишил его сил к перемене ума и воли. Однако подобное представление и само по себе весьма странное, и критики не выдерживает. Странно, что вселюбящий Господь отказывает в милости своему созданию, странно, что как бы внешним давлением, в каком-то смысле насильственным образом лишает заблудшие творения возможности спастись, фактически блокирует их волю, причем сохраняет им при этом способность к паразитированию. В том и дело, что отказ от своего Творца свободен и непрерывен (поскольку бытие ангелов и бесов осуществляется вне времени), а нежелание падших ангелов обратиться вновь к Господу совпадает у них с невозможностью сделать это. Нет распада, нет и собирания, почему и выпадение их вечное.

В свете сказанного проясняется один вопрос, относящийся к природе человека. Наличие тела как особого момента чело-

веческого бытия наряду с другими непреложно свидетельствует о сложности его природы. Поскольку это так (вряд ли кто-то всерьез решится оспаривать это утверждение), постольку грехопадение, оно же падение бытия, влечет за собой распад. Единство, хранимое Богом и в Боге, вне Его утрачивается. Но сложность природы, вместе с тем, становится залогом обращения, собирания в единство. И только смерть, как мы знаем, обрывает собственные, личностные усилия человека. Действительно, смертью уничтожается связь тела и личности-ипостаси, а в традиционном представлении — тела и души, так, что человек уже неспособен на действия по крайней мере на те, которые преодолевали бы кажущееся бесповоротным разобщение его естества. Здесь-то и совпадает, о чем говорил Иоанн Дамаскин, человеческая смерть и грехопадение ангелов.

Кому-то может показаться, что сам преп. Иоанн дает совершенно другой ответ на вопрос об онтологических условиях покаяния. Причем не просто отличный от того, к которому пришли мы, но такой, что он чуть ли не оспаривает наши предшествующие размышления. Вот как Иоанн Дамаскин продолжает свою мысль о невозможности бесам покаяться в связи с их бестелесностью: «...Ибо человек получил раскаяние по причине немощи тела»¹¹¹. Тем не менее, будем настаивать на том, что тело само по себе не только не раскаивается, но и вообще не способно к каким-либо самостоятельным действиям, тем более, отделенным от остального состава природы человека. Надо думать, что ни преподобный Иоанн Дамаскин, ни кто-либо из святых отцов спорить с этим не стал бы. Поэтому остается только прояснить содержание мысли Дамаскина, поскольку он сам ее не развивает. Нам представляется, что не следует воспринимать телесную немощь как определенное и самодостаточное обоснование дарования человеку сил для покаяния. Дело же состоит в том, что как раз вследствие распада природы со всей остротой и явлю обнаруживается означенная немощь тела и человека, его неспособность к самопреодолению, всяческая уязвимость. Поэтому телесная немощь является не первичной причиной для покаяния, а поводом или, лучше сказать, констатацией раскола человеческого естества. Именно в этом заключается суть приведенных выше слов святого.

¹¹¹ Точное изложение... С. 118.

Теперь нетрудно убедиться, что у ангела нет ни тела, ни какой бы то ни было вещественности. Попытка настаивать на, к примеру, тонкотелесности или просто особой вещественности ангела влечет за собой неразрешимые противоречия. Например, придется обосновывать, почему именно тело, телесность, «плотность» как таковая, а не сложность природы, определяют возможность покаяния. Ведь получалось бы, что такой способности не дает незримая вещественность духов, но только грубая и осязаемая. Еще одной серьезнейшей проблемой стала бы при этом сложность ангельской природы. В самом деле, как только мы припишем ей хоть какую-то вещественность, хоть ничтожно малую толику материи, тут же проявится сложность его природы сродни таковой у человека. Поскольку тогда помимо первобытийствующей ипостаси появилась бы еще одна субстанция вещества.

Заметим здесь, что сложность одного — человека — и простота другого — ангела — позволяет выявить и удерживать их действительное и принципиальное отличие друг от друга. А это обстоятельство весьма существенное, но оно почему-то не всегда принимается во внимание, когда стремятся присвоить ангелу некоторую вещественность. В итоге, допущение сложности ангельской природы приводит к затруднениям при попытке сформулировать четкие и ясные критерии ее отличия от природы человека. Эта проблема дала бы себя знать, как уже было отмечено, и в вопросе с покаянием: если ангел по своей природе имеет некоторую, как ее ни назови, вещественность, то почему он после падения в отличие от человека не может покаяться, не может даже предпринять усилия по восстановлению цельности и единства своего существа и вернуться таким образом к Творцу? В самом деле, грех, повлекший за собой распад на части природы человека, неминуемо должен был бы расколоть и сложную (будь она такова!) природу ангела. Как у человека, это создало бы предпосылки к собиранию своего падшего естества для покаянного возвращения к Богу и у беса. Но мы веруем и знаем от отцов, что падшие ангелы покаяться не могут.

После утверждения того, что природа ангелов проста, самое время обратиться к соответствующим свидетельствам святых отцов. Вот, к примеру, совершенно ясное и недвусмысленное положение преподобного Макария Египетского: «Все разумные сущности, разумею ангелов, души и демонов,

Создатель сотворил чистыми и весьма простыми»¹¹². Нас не должно смущать то обстоятельство, что тот же преп. Макарий, как мы ранее разбирали, считал природу перечисленных существ тонкотелесной, чем вступал в противоречие с только приведенным утверждением. Такого рода проблемы до некоторой степени характерны для несистематических текстов, каковыми, без сомнения, являются «Беседы» преподобного. Кроме того, в другом месте мы указывали на общую патристическую проблему, связанную с определением чистых духов, а именно с применением по отношению к ним понятия «ипостась» и причиной того опасения, которое вызывало представление об их невещественности. Поэтому, если мы хотим сдвинуться в познании сущих и не теряться среди разноречий, необходимо избрать в них общую, логически непротиворечивую линию.

В этом случае есть все основания, чтобы отдать предпочтение умозаключению о простоте природы ангелов. Что касается суждения преподобного Макария, то обращает на себя внимание, как он выделяет их простоту. А именно: он усиливает данное положение, присваивая им эпитет «чистые» и подчеркивая его словом «весьма». Вообще-то говоря, разбираемое нами суждение о простоте ангелов, не есть редкое и тем более случайное мнение. Оно, скорее, принадлежит общей святоотеческой традиции, что избавляет нас от необходимости обширного и частого цитирования отцов. Причем хотя они и не всегда употребляют понятие «простая», но при этом часто используют в качестве эквивалента то самое понятие «чистая». Поэтому ограничиться только лишь Макарием Великим было бы неверно. И можно сослаться на еще одного авторитетного отца — святителя Григория Богослова. Вот что он говорит в «Слове об умных существах»: «Они просты, духовны, проникнуты светом, не от плоти ведут начало»¹¹³. Простоту, о которой говорит святитель, нельзя истолковывать исключительно в контексте нравственном, то есть в значении чистоты и прямоты помыслов, их незапятнанности и свободы от греховных примесей. И дело вовсе не в том, что в отношении ангелов это неверно, а в том, что нрав-

¹¹² Цит. по: Книга ангелов. Антология... СПб., 2001. С. 192.

¹¹³ Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х тт. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 29.

ственная чистота и простота ангелов проистекает и сопутствует их онтологическому единству и простоте. Причем проистекает логически, а не по порядку сотворения. В самом деле, сначала мы задаем вопрос метафизического характера — что есть? И только потом следует вопрос нравственного или этического значения — как это сущее, это *что* себя ведет, как оно поступает? Действительно, этическое как таковое представляет собой момент бытия и не должно вытеснять онтологическое. Более того, нравственное должно быть помыслено моментом бытийствующего, а следовательно, имеет подчиненное значение. Учтем еще, что для выражения этического момента, нравственного состояния отцы использовали понятие святости¹¹⁴, а не простоты. Кроме того, то, что простота бытия, а значит, неразложимость на части относится к природе, следует уже из приведенной выше цитаты Макария Египетского. Его слова о том, что ангелов «Создатель сотворил чистыми и весьма простыми», прямо указывают на их изначальную природу, на их онтологический, а не какой-либо другой статус. Что иное, как не творческая деятельность Бога, определяет сущность естества? Таково их существо от начала, такими их творит Господь.

Далее следует обратить внимание на последнюю фразу Григория Богослова: «не от плоти ведут начало». Оказывается, это не столько рядовое замечание, которое характерным образом акцентирует бесплотность ангелов, сколько уточнение своей мысли о простоте и духовности. Святитель Григорий разъясняет это так: «потому что всякая плоть едва огустеет, как уже и разрушается»¹¹⁵. Да, конечно, бесплотность невидимых духов — утверждение само по себе ничем не примечательное. Важна здесь логика, его обосновывающая. Ангелы не от плоти происходят, потому что плотское разрушается. Бесплотность одних отличается или даже противопоставляется плотскости других ввиду разложения последней. Поэтому подчеркиванием свойства разрушаемости природы человека святитель Григорий поясняет природу невидимых духов. В другом месте, в «Похвале девству», Григорий Богослов усиливает идею субстанции

¹¹⁴ Хотя *святость* — это тоже, по существу, реальность онтологического порядка, а не только нравственного.

¹¹⁵ Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х тт. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 29.

ального единства и простоты ангелов. Вот это важнейшее свидетельство в пользу проводимой здесь мысли: «Все они единомысленны друг с другом, и каждый тождествен сам с собою»¹¹⁶.

Самотождественность — понятие, непосредственно связанное с простотой и неделимостью. Это означает, что ангел повсюду совпадает с собой. Он есть нечто одно, притом равное самому себе. Возможно, именно это выражают следующие слова святителя: «Одно естество, одна мысль, одна любовь окрест великого Царя-Бога»¹¹⁷. Человек, будучи лицом, тоже, как и ангел, начинается с тождества самосознания, с единства «Я» с самим собой. Но «Я» человека, или, точнее, личность легко обнаруживает в себе известную разнородность. Мы без труда вычленим в себе совершенно разные субстанции — свое тело, свой ум, душу. Это не позволяет определить природу человека как самотождественную. В противоположность этому ангел суть простое лицо, тождественная себе ипостась, и кроме ипостаси в нем ничего больше нет, иначе тождество невозможно.

При этом мы далеки от утверждения, что ангелы это только лишь абсолютно простые, неразличимые в себе духи, неделимые атомы. Нам еще предстоит большой и обстоятельный разговор о содержании личностного бытия ангелов (а также бесов), пока же отметим, что возможные различия у ангелов осуществляются исключительно внутри ипостаси, лица. Другими словами, если представить, что ангел созерцает сам себя, то ничего, кроме ипостаси, он не обнаружит. В этом, собственно, и заключается простота и единство природы. Самоосозерцание или, попробуем сказать несколько иначе, самоосознание не выходит за пределы лица-ипостаси, которая полностью совпадает со своей природой, не содержит в себе чего-либо иного, но равна самой себе, исполняет природу без остатка. Важно подчеркнуть, что и в своих различениях ангельская ипостась всегда узнает самоё себя, всегда как бы говорит себе: «да, это я». В этом отношении человек принципиально отличается от ангела. Ему даже встретиться с самим собой не всегда удастся (в пределах падшего существования), но и в случае успеха трудно удержать свое самосто-

¹¹⁶ Там же. С. 134.

¹¹⁷ Там же.

яние — сложная природа в состоянии грехопадения тяготеет к распаду, когда каждый ее субстрат, каждая часть стремится к обособлению и проблематична связь со средоточием бытия, с реальностью «Я». Получается, что именно сложность природы человека, а не наличие тела как такового, обуславливает, с одной стороны, распад, но с другой — покаяние. Она, эта сложность, оказывается своего рода залогом вглядывания — недоступное падшему ангелу — человека в себя, его самоузнавания и самособирания своих природных сил и способностей. В этом отношении покаяние есть преодоление разлада и распада. Как мы уже сказали, «Я» ангела, что называется, всегда с ним, правильное же — есть он сам и никогда (мы сейчас говорим об ангелах святых) не утрачивается, не растворяется в ином, всегда совпадает с собой. В этом состоит самотождественность его природы — в постоянном, непрерывном равенстве с самим собой.

Итак, коль скоро мы должны мыслить природу ангела (беса) простой, то у нас нет никакой возможности признать ее телесной. Ведь природа невидимого духа ипостасна, и тогда полагать ее еще и телесной означало бы вносить в нее сложность и делимость, каковыми обладает естество человека, но не ангела. Равно невозможен и другой вариант: считать ангела лишь *тонкотелесным* или *воздушнотелесным*, тогда пришлось бы говорить, что ангел — это сплошное единое и простое тело. В этом случае мы лишаем понятие «ипостась», «личность» собственной онтологии, своего содержательного субстрата, статуса самобытия. Ипостась или личность оказывается тогда всего лишь результатом действия природных сил и возможностей, что уже было нами решительно отвергнуто. В контексте сложной природы человека она могла бы стать личностью в силу сложения своих природных начал, или, как принято выражаться в социологии, вследствие адаптации или интеграции в социум. Однако ипостась (лицо) как первобытийствующая реальность представляет собой краеугольный камень всего опыта Церкви в его доктринальном измерении. Поэтому лицо, личность никак не может быть ни сложением, ни интеграцией, ни какой-либо иной вторичной реальностью. Таким образом, если природа ангела проста (а в этом, наверное, никто не должен сомневаться), то она выражена или исполнена ипостасью и только ею. При этом нас не должна смущать ситуация, когда природа оказывается исключительно лицом; такой, что в

ней нет ни тела, ни чего-либо другого. Действительно, мы же не смущаемся, когда мыслим Бога именно таким: абсолютно идеальным, сущностью, исполненную только Лицами. Если это возможно в нетварном Сущем, то почему сам Бог Творец не мог создать нечто подобное? Ангел и есть подобная простая личностная природа, но, разумеется, тварная.

ГЛАВА 7

ПОЛЕМИКА СЯТИТЕЛЕЙ ИГНАТИЯ БРЯНЧАНИНОВА И ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Как известно, святители Игнатий и Феофан придерживались в этом вопросе противоположных позиций. Первый полагал природу ангелов тонкотелесной или до некоторой степени вещественной, второй — подобное представление отрицал, считая, что ангелы обладают чисто духовной природой. В свете проводимой нами мысли понятно, на чьей стороне оказывается автор этих строк. Однако нам важно не столько заручиться поддержкой авторитетного и почитаемого святого (хотя и это, конечно, не помешает), сколько обратить внимание на ряд особенностей данного спора.

По этому поводу следует сразу сказать, что каких-либо оригинальных и сильных аргументов в пользу защищаемого мнения святитель Игнатий не приводит. По своему существу он базируется на цитировавшемся нами суждении св. Макария Египетского, и в целом его основная идея сводится к тому, что всякая ограниченность обусловлена той или иной степенью вещественности или и вовсе принципом пространства как такового. Читатель должен помнить, что данные представления и их корректность подробно нам разбирались, поэтому нет смысла вновь к ним возвращаться. Главное, что заботит святителя Игнатия в случае, если у ангела нет телесности, это опасение, что он тогда получит свойства, присущие только Богу. Поэтому, по его мнению, нельзя мыслить природу ангела бестелесной. В «Прибавлении к «Слову о смерти»» Игнатий Брянчанинов приводит некоторые слова, как он говорит, «западного писателя» Бержье, чтобы показать затем их ошибочность. Вот выдержка из Бержье: «Сущность вопроса приводится к следующему: когда писатели Священного Писания, Отцы Церкви и древние философы говорят о Боге, о Ангелах, о духах, то понимают ли их существами мертвыми, страдательными, недвижущимися или существами, которые чувствуют, мыслят и действуют?» Сразу следом дает свой комментарий свт. Игнатий:

«Очевидно: Бог, Творец духов, поставлен здесь в один разряд существ с сотворенными Им духами»¹¹⁸.

Удивляет здесь даже не ошибка вывода (ведь перечисление некоторых предметов в одном ряду само по себе еще не означает их тождества, но может иметь в виду их сходство всего лишь по одному признаку), а скорее, наивность логики, ничтоже сумняшеся приписывающей католическому теологу устранение различий между Творцом и творением. Как хотите, но очень трудно, если вообще возможно, представить себе такую грубую догматическую ошибку, совершённую, что называется, на ровном месте богословски образованным человеком¹¹⁹. Обратим внимание на сам строй умозаключения свт. Игнатия. Вот слова из «Бесед» преподобного Макария:

«Все разумные существа, разумно ангелов, души и демонов, Создатель сотворил чистыми и весьма простыми»¹²⁰.

Если быть последовательным, то логика святителя Игнатия требует заключить, что, по мысли Макария Египетского, падшие духи поставлены им в один ряд с ангелами, чистыми духами и что, тем самым, Бог сотворил зло наряду с добром. Очевидно, что это не так, столь же очевидно, что Игнатий Брянчанинов не сделал бы соответствующего вывода в отношении приведенного рассуждения преподобного Макария. Заметим, что в нашу задачу вовсе не входит ловить на словах почитаемого святого. Сделанное выше наблюдение призвано продемонстрировать, что сила аргументов свт. Игнатия вполне может быть поставлена под вопрос, в том числе ввиду несовершенства их логики.

Необходимо отметить, что в «Прибавлении...» Игнатий Брянчанинов более всего озабочен тем, чтобы подчеркнуть «бесконечное различие <...> между существом Бога и существом ангела, демона и души»¹²¹. Скажем, называние *духами* человеческих душ и ангелов означает только то, что они незримы для телесных очей. Мысль эта утверждается Игнати-

¹¹⁸ Святитель Игнатий Брянчанинов. Собрание творений в 6-ти томах. Том второй. Аскетические опыты. Слово о смерти. М., 2004. С. 902.

¹¹⁹ Такова традиция Западной церкви, где любой священник имеет теологическое образование.

¹²⁰ Цит. по: Книга ангелов... С. 192.

¹²¹ Свт. Игнатий Брянчанинов. Цит. соч. С. 919.

ем многократно и даже, позволим себе так выразиться, многостранично, однако дальше деклараций дело не заходит. Другими словами, логического обоснования в собственном смысле не предлагается. Вот пример, касающийся отцов, которые «говорили о простоте, какой давался этим словам общим употреблением»¹²². Весьма странное замечание, предполагающее, что у отцов не было специальных сложных рассуждений, логических умозаключений, предназначенных вовсе не для простого человека, обывателя. Но дело даже не в том, кому именно адресуется *слово* — рядовому слушателю богослужебной проповеди, глубоко образованному единомышленнику, оппоненту-еретику или философу-язычнику. А в том, что сложный предмет, каковым, без сомнения, является не только содержание догмата, но и вопрос о природе сущего, не может быть разобран просто, общеупотребительными выражениями, на чем настаивает свт. Игнатий, которые по определению своему поверхностны и потому неспособны отразить, передать глубину содержания предмета. Тем не менее, данное обстоятельство свт. Игнатием не учитывается.

Удивляет же в «Слове о смерти» и «Прибавлениях» к нему прежде всего полная неготовность помыслить принцип ограниченности вне вещественности или, говоря иначе, жесткое, абсолютное сопряжение понятий тварного и вещественного. Причем все многочисленные святоотеческие указания, намеки, высказывания, могущие быть понятыми в ином направлении, трактуются Игнатием Брянчаниновым исключительно в относительном, указанном выше, ограниченном смысле. Говоря еще точнее, реальность тварного не становится предметом мысли, а значит, понятием как таковым. В этом отношении весьма примечательны упоминания святителем Декарта.

Первое из них в нашем ряду представляет собой цитату из все того же «западного писателя», слова которого приводит свт. Игнатий:

«Неверующие говорят, что до Декарта философы и богословы приписывали духам пространство».

Несложно понять, что речь у цитируемого автора идет о том, что если раньше ограниченность духов обуславливалась

¹²² Там же. С. 922.

пространством, то Декарт показывает, что духовная реальность может быть помыслена внепространственной. Однако же Игнатий Брянчанинов рассуждает совершенно в ином ключе. После слов Бержье следует его реплика:

«Это показывает, с которого времени Западная Церковь приняла свое нынешнее мнение о духах»¹²³.

Не нужно расценивать как придирку, но скорее как напоминание, что мнение одного богослова не может представлять за всю Западную Церковь. Особо же отметить хотелось бы другое. То именно, что реакция святителя Игнатия демонстрирует совершенную нечувствительность к возможностям мысли и логики в принципе. Дело ведь не лично в Декарте или ком-то другом. Обратим, однако, внимание на еще одну характерную ссылку на французского философа.

«О Декартовой же невещественности, равновесной отрицанию существования ограниченных духовных тварей <...> ни Отцы, ни современное им человеческое общество не имели понятия. Да и понять ее нельзя: она чужда смысла. Ее можно принять слепой верою, одною точно слепую верою»¹²⁴.

То, что у Отцов не было соответствующего понятия (хотя правильное, конечно, сказать, что оно было проблематичным, что его употребление не было вполне уверенным) здесь не столь важно, и мы так или иначе уже касались ранее этого вопроса. Другое дело, что фразы о «чуждости смысла» и «слепой вере» странны до предела. Отметим прежде очень важный и совершенно справедливый вектор рассуждения святителя Игнатия: он по сути подчеркивает, что вера не должна быть слепой, но, напротив, осмысленной. Правда, при этом сам святитель никакого осмысления не предлагает, «чуждость смысла» декартовской концепции не обосновывает. А ведь с позиции, которую заявляет свт. Игнатий Брянчанинов, позиции зрячей веры, ситуация предстает с точностью до наоборот. Необходимо кратко ее обрисовать.

Для начала напомним, что в философии Декарта возникает дистинкция сущего, соответствующая нетварной и тварной природам, тем самым, он обозначает в качестве бытийствующих субстанцию нетварную божественную и

¹²³ Там же. С. 903.

¹²⁴ Там же. С. 923.

субстанцию тварную. Не нужно обладать специальными познаниями, чтобы увидеть для этого очевидное христианское вероучительное догматическое основание: учение о творении *ex nihilo* предполагает подобный логический ход. Кроме того, и это для нас важнее, в пределах уже тварной субстанции Декарт проводит следующую дистинкцию, ставшую, без сомнения, знаменитой: он выделяет вещь мыслящую (*res cogitans*) и вещь протяженную (*res extensa*). Читателю должен быть хорошо известен ход мысли французского философа, приведший его к указанному различению, поэтому не будем его здесь повторять. Подчеркнем другое: осуществленное Декартом различение тварного сущего оказывается следствием глубоко и последовательно продуманных предпосылок и реалий, а вовсе не вслепую принятыми положениями или фантазиями. Однако еще более важным, на наш взгляд, является то, что сама возможность выявления в качестве особой реальности внепространственной мыслящей вещи в противоположность вещи протяженной продиктована в том числе богословскими основаниями.

Вдумаемся, может ли быть иначе? Раньше мы уже касались того, что в пределах античного мирозерцания насколько невозможна была идея творения из ничего, настолько же невозможна дистинкция сущего на нетварное и тварное. Некоторый, с позволения сказать, античный аналог христианского восприятия сущего носил, прежде всего, не онтологический, как в догматике, а гносеологический характер. В самом деле, именно таковым является расчленение бытия на умопостигаемое и чувственно воспринимаемое начала. Ясно, что первое соответствует реальности божественной, вечной, эйдетической, второе же — видимому, изменчивому, так или иначе проблематичному бытию. Это второе в качестве гипотетического аналога соответствует в христианстве началу тварному. Поместить в него или примыслить ему нечто эйдетическое, идеальное, вечное, то есть то, что присуще только божественному, со строго античных позиций решительно невозможно. При этом слишком очевидно, что тварная реальность сама по себе как минимум впускает в себя такие сущие, как мышление, лицо (ипостась), самосознание — все то, что в той или иной степени противостоит изменчивости, простой видимости, даже тленности, и — в другом отношении — античному способу познания и предстояния бытию. В этом-то и состоит колоссальный сдвиг, произошедший с усвоением божест-

венного откровения. Таким образом, можно с уверенностью заключить, что логический ход, различающий в бытии видимое и невидимое начала, чувственное и умопостигаемое, телесное и бестелесное (поскольку оно исключительно мыслящее), сам по себе универсален. Такова всеобщая интенция человеческого разума, по крайней мере, в той реальности, в которой он застаёт себя сегодня. Однако осуществить данный ход применительно именно к тварному миру, как это делает Декарт, для античного сознания невозможно прежде всего по внутренним основаниям, что, в свою очередь, подтверждает сделанный нами ранее посыл о христианской или, точнее, догматической природе декартовских умозаключений.

Подобный ход мысли, по сути, напрашивается, он метафизически оправдан и целесообразен. Поясним нашу позицию. Познание чего-либо умопостигаемого (идеального, вечного, внепространственного) и чего-либо чувственного (временного, материального и т.п.) — логический ход, который давно проработан, укоренен в философии и в каком-то смысле незбылем. Но вот, в силу восприятия и усвоения Откровения и того онтологического и гносеологического сдвига, которые оно за собой повлекло, бытие, сущее разделилось на два совершенно разных субстанциальных начала — на тварное и нетварное. До известной степени они независимы друг от друга. Тварное не есть извод нетварного, отнюдь, оно обладает самостоятельным бытием. Можно даже сказать, что оно именно потому *бытие*, что вполне *самостоятельно*. В преддверии предстоящего вывода важно подчеркнуть, что природы обоих начал, обоих сущих не пересекаются, не имеют общих точек (общее же у них, то есть то, что делает возможной их встречу, — сверхприродно). Их различие поистине грандиозно. Теперь уже, окончательно укрепившись в этой мысли, можно заключить, что такие совершенно разные сущие, но при этом оба они — бытие, со всем основанием позволяет применить по отношению к ним один и тот же логический ход (что, собственно, и делает Декарт): различить в бытии тварном два начала — умное (идеальное, мышление и т.п.) и чувственное (материальное, пространственное, временное). Несомненно, мы помним, что в отношении нетварного бытия подобной дистинкции осуществить нельзя в силу исходного представления об абсолютном духовном измерении нетварной реальности. Важно другое: то, что святитель Игнатий Брянчанинов, по сути, заявляет, что это невозможно даже в

отношении тварной субстанции! Тем самым, он фактически отрицает разумные основания для познания тварного бытия. Решимся еще на одно, в некотором смысле, парадоксальное умозаключение.

В общем виде представление свт. Игнатия Брянчанинова по данному вопросу состоит в том, что только Бог и Его бытие абсолютно духовно, а значит, совершенно внепространственно, вневременно и т.п. В свою очередь, тварное бытие духовно в том смысле, что недоступно человеческим очам; творение вообще, как таковое ограничено во времени и пространстве, оно так или иначе в зависимости от родовой принадлежности материально (вещественно). Обратим особое внимание на то, что сама по себе логика данного рассуждения укладывается в ту самую схематику, о которой шла речь выше. Действительно, одна реальность соответствует здесь умопостигаемому, внепространственному неограниченному началу (Божественный мир), другая — чувственно воспринимаемому, ограниченному бытию тварного вещественного мира. И все бы ничего, если бы не одно существенное обстоятельство: в представленном виде (то есть прежде всего у свт. Игнатия) получается, что один и тот же логический шаг человеческого разума объединяет в себе действие в отношении абсолютно разных природ — божественной и человеческой. Было бы совершенно неверно предполагать, что свт. Игнатий отрицает различие между нетварной и тварной природами. Другое дело, что именно в мышлении его богословская логика недостаточно чувствительна к этому. Ведь как минимум должен возникнуть вопрос: может ли разум сочетать в своем действии обе природы на равных (по формальным основаниям)? Распространяется ли сила его суждения одинаково и на тварное и на нетварное как таковое?

Конечно, нам могут возразить, что это, вообще-то говоря, традиционный способ различения или даже противопоставления Бога и мира. Что к нему не раз прибегали отцы Церкви. Например, когда усваивали Богу неизменность и вечность, а творению — изменяемость и временность. Подобных примеров может быть множество. Нет смысла с этим спорить. Однако не раз нам приходилось уже говорить, что у святых отцов не было другого языка, они использовали за неимением другой разработанную в Античности парадигму. Наконец, было бы вовсе абсурдно с нашей стороны находить в этом некий грубый изъян святоотеческой мысли и ставить ей в вину до-

гматическую ошибку. Так или иначе, но именно в пределах античного способа мышления святоотеческая логика стоявшие перед ней задачи решала. В частности, последовательно указывала и настаивала на совершенном разведении божественного и тварного начал. Собственно говоря, благодаря этому как раз и возникает нетварное и тварное в качестве самостоятельных и устойчивых понятий, что, в свою очередь, создает богословские предпосылки для новоевропейской метафизики. В нашем контексте прежде всего речь идет о философии Рене Декарта.

Рассуждения наши клонятся к тому, что святые отцы и святитель Игнатий Брянчанинов находились в разных условиях, к их мысли предъявляются разные требования. То, что у отцов было закономерным, оправданным и, более того, целесообразным и продуктивным, причем продуктивным догматически, во времена свт. Игнатия становится как минимум проблематичным и в итоге теряет свои прежние позиции и указанный статус. Таким образом, речь идет о богословски совершенно разных интеллектуальных ситуациях. В контексте разбираемой здесь проблемы краткое сопоставление ее с предшествующим античным и средневековым периодом выглядит следующим образом. Поначалу Бог и мир разводились по разным полюсам посредством уже упоминавшихся понятий неизменного и изменчивого, вечного и временного, неограниченного и ограниченного. Это порождало такие самостоятельные понятия, как «нетварное» и «тварное». Они насыщаются собственным содержанием, непересекающимся и непротиворечащим друг другу. Наконец, их собственное содержание получает возможность быть непосредственно осмысленным и проработанным. Статья зрячей и разумеющей верой. Перспектива такого осмысления оказывается блокированной у святителя Игнатия Брянчанинова.

Святитель Феофан Затворник свою позицию и критику положений свт. Игнатия изложил в книге «Душа и Ангел»¹²⁵. Эта работа свт. Феофана стала непосредственной реакцией на «Слово о смерти» и «Прибавления» к нему свт. Игнатия

¹²⁵ Святитель Феофан Затворник. Душа и Ангел. М., 2014. Это публикация осуществлена по изданию 1891 года, которое, как и все издания до катастрофы 1917 года, носило исходное название «Душа и Ангел — не тело, но дух». Ввиду большей доступности современного издания мы пользуемся им и оформляем дальнейшие сноски по нему.

Брянчанинова. Книга довольно обстоятельная, в ней последовательно и, можно сказать, подробно разбираются свидетельства как Священного Писания, так и святых отцов, а также то, что сам Феофан Затворник называет «соображениями ума». («Разбор соображений ума в оправдание нового учения» — так называется последняя глава книги свт. Феофана.) Подробный анализ аргументов Вышенского Затворника не входит в нашу задачу, однако некоторые моменты должны быть выделены.

Первый из них прямо соотносится с тем, что рассматривалось нами ранее. А именно: проблема сопряжения принципа ограниченности с принципом вещественности или телесности. Феофан Затворник отмечает и всячески подчеркивает, что

«исходя из неправильных понятий о бесконечности и о духовности, новое учение [имеется в виду учение св. Игнатия Брянчанинова — Т.Т.] построило все свое толкование о телесности Ангелов и душ. Но если непреложен закон, что как скоро неправильны неточные понятия, то и все, выводимое из них неправильно, то посему и все построение сего учения фальшиво»¹²⁶.

Речь идет о том, что бесконечность Бога неверно понимать в качестве бесконечности пространственной, потому и «ограниченность существа не означает необходимо ограниченности по отношению к пространству»¹²⁷. В самом деле, можно резюмировать, что рассуждения Игнатия Брянчанинова во многом сводятся к представлению о бесконечном как не имеющем окончания ни в каком направлении. В то же время, Феофан Затворник, полемизируя с Игнатием, подчеркивает, что бесконечное надо понимать, как всесовершенное, и в этом случае нет никакой нужды аподиктически сопрягать конечность и пространственную вещественность.

Следующий аспект, который, как нам представляется, должен быть особо отмечен, связан с позитивистскими (как это ни удивительно!) мотивами у свт. Игнатия и соответствующей его критикой оппонентом. Святитель Феофан цитирует святителя Игнатия и разбирает следующие слова:

¹²⁶ Святитель Феофан Затворник. Душа и Ангел. М., 2014. С. 151—152.

¹²⁷ Там же. С. 152.

«Связь души с телом, — умствует новое учение, — доказывает, что, несмотря на значительное различие между телом и душою, тело и душа имеют и нечто общее, имеют, употребим выражение химии, *сродство*. Если б не было сродства, то не могло бы быть никакой связи. Если же есть сродство, то душа необходимо должна иметь некоторую свойственную себе вещественность»¹²⁸.

Приведа это рассуждение оппонента, Феофан Затворник задается вопросом: «Правда ли, что для того, дабы быть в связи и взаимодействовать, надобно быть однородным? И необходимо ли поэтому душе, по естеству духовной, быть телом, чтобы быть в связи и взаимодействии с телом?»¹²⁹. Вслед за чем дает развернутый отрицательный ответ. Святитель Феофан указывает на то, что в противном случае возникнут непреодолимые затруднения, связанные с духовными, как он говорит, действиями души, и приводит в качестве примера реалии сознания, свободы, мысли. И добавляет, что существует сродство не только материальное, но и «динамическое, интенсивное, состоящее в единстве форм и законов действований»¹³⁰.

Наверное, должно вызывать удивление, почему свт. Игнатий, справедливо предполагая наличие общности между душой и телом, принципом данной общности как сродства выбирает телесность или вещественность. Однако нам представляется, что здесь имеет место то самое, упомянутое ранее, влияние позитивизма. Последний, как мы помним, призвал отказаться от реальности невидимого, от принципа сущности, объявив сущим только то, что видно, в крайнем случае, в микроскоп. В рассуждениях Игнатия Брянчанинова, таким образом, имеет место своего рода неосознанная дань времени. В самом деле, как еще объяснить то, что при роду души, духа, ангела предпочтительнее представлять посредством того или иного видимого, вещественного начала?!

¹²⁸ Цит по: свт. Феофан Затворник. Душа и Ангел. С. 157. Здесь перед нами весьма красноречивое свидетельство неспособности помыслить реальность тварного в качестве искомого принципа сродства или связи. Мимоходом заметим, что общность между ангелом и человеком можно было бы усмотреть также в лице, ипостаси. Но это совершенно особый разговор. К вопросу же о проблеме «сродства» души и тела мы еще вернемся в следующей главе.

¹²⁹ Там же. С. 158.

¹³⁰ Там же.

Надо думать, что выбор термина «сродство» также неслучаен, возможно, безотчетен, но продиктован именно духом позитивизма, ведь химия, к которой апеллирует святитель, относится к числу позитивных наук. Само по себе понятие «сродство» в принципе может быть осмыслено за пределами химизма и наполнено метафизическим содержанием. Тем не менее, у Игнатия Брянчанинова мы встречаемся как раз с позитивным, естественно-научным пониманием данного термина, что и показывает своей критикой Феофан Затворник.

Приближаясь к завершению разбора той проблемы, которой посвящена данная глава, имеет смысл напомнить, что принцип тварности сам по себе достаточен, чтобы всегда отличить ангела от Бога, а вот если мы начнем приписывать ангелу какую-либо телесность, то в этом случае будет уже не так просто сохранить различие по существу между ним и человеком. Так, чтобы эта разница была действительно принципиальной, а не определялась количеством вещества, степенью плотности или тяжести тела, ведь такая разница на самом деле не ведет к существенному отличию. В том и дело, что телесность является знаковым принципом, отличающим личностное бытие ангела от личностного бытия человека, не единственным, конечно, но веским.

В то же время не остается никаких причин, чтобы продолжать настаивать на телесности (вещественности) ангелов. В нашем знании об ангелах мы, утверждая их телесность, ничего не приобретаем, кроме риска все запутать. В самом деле, зачем ангелу тело (каким бы оно ни было)? Онтологическая и телеологическая необходимость его для человека в целом понятна. Например, в качестве принципа, связующего его с остальным, прежде всего видимым, миром. Тело, будучи одним из моментов личностного бытия человека, обеспечивает общее единое основание человека и видимого творения. Человек, сочетающий в себе видимое и невидимое, по этой причине может и должен собрать в себе все творение. Такова цель его бытия, миссия, возложенная на него Творцом «видимых же всех и невидимых». Невидимый мир ангелов потому и невидим, что не имеет тела, неосязаем, не воспринимается чувствами, не связан с внешним вещественным миром, можно сказать, и это будет точнее, не вступает с ним во взаимодействие, не нуждается в нем. Это все относится к человеку, является его прерогативой, будучи недоступным ангелам и не входя в цели их существования. Телесное представляет

собой необходимое условие для любого рода взаимодействия с видимым, за исключением личностного общения ангела и человека. В том числе оно является своего рода залогом, онтологическим основанием освобождения, которого «тварь с надеждой ожидает» (Рим. 8,19), ибо

«знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8,22—23)¹³¹.

Иногда, чтобы обосновать наличие у ангелов в составе природы какого-либо вещества, прибегают к аргументу, согласно которому иначе он не мог бы являться человеку. Ведь многие видят их в телесном облике, и в этом, кстати, находят достаточное основание для присваивания ангелам телесного начала. Тот же святитель Игнатий Брянчанинов использовал этот довод. Однако нетрудно показать его неубедительность, и многие авторы успешно его опровергают. Начнем с того, что и этот аргумент не выглядит обязательным. В его пользу говорит в большей степени привычка считать ангелов телесными, нежели какие-то серьезные основания и логическая аргументация. Достаточно подробно останавливается на этом Феофан Затворник. Его контраргументы, напротив, действенны и логически убедительны. Они базируются на том, что «о природе же Ангелов из обстоятельств их явления прямо вывести ничего нельзя. Ведь нельзя же сказать так: поелику Ангелы являлись в телесном виде, то они суть тело»¹³². Действительно, из того, что в явлении ангелы зримы в телесном облике, вовсе не следует заключения, что они и сами по себе таковы. Так же как никто не станет утверждать, что если ангел предстал в виде колеса, то он поэтому телесен, и тело

¹³¹ Попутно заметим, что в какой-то степени сказанное относится и к ангельскому миру. Ведь если «вся тварь совокупно стенает», то и ангелы, будучи тварью, тоже. Другое дело, что они не входят в число тех тварных существ, которые ждут освобождения, поскольку уже святы и чисты перед Богом. Однако при этом можно вполне уверенно говорить, что ангелы ждут человеческого усыновления, поскольку без этого не может быть исполнена общая космическая миссия. Ангельский мир понимает, что смысл их бытия в общем виде заключается в том, чтобы помочь человеку исполнить его собственные цели, а они весьма сильно и по существу отличаются от задач, стоящих непосредственно перед самими ангелами. Бесы также не ждут освобождения, поскольку противостоят Богу сознательно.

¹³² Свт. Феофан Затворник. Цит. соч. С. 122.

его имеет соответствующую *колесную* форму. Справедливо замечает святитель Феофан, что, следуя этой логике, «необходимо будет заключить, что и Бог — тело, ибо и Бог являлся телесно»¹³³. Но может ли Бог иметь хоть какое-то тело до Своего воплощения? Ответ очевиден.

Хотя и в другом контексте, но совершенно недвусмысленно, высказывается по этому поводу преп. Иоанн Дамаскин.

«Неограниченным же называю потому, что они являются людям достойным, которым Бог пожелает, чтобы они являлись, не таковыми, каковы они суть, но в измененном виде, смотря по тому, как могут видеть смотрящие»¹³⁴.

Дамаскин хотя и не говорит в данном месте, какая именно природа ангела, но определенно утверждает, что являются они не такими, какие они есть по существу. Более того, именно Бог определяет им тот вид, который надлежит принять, чтобы соответствовать конкретной ситуации. Так что у нас по-прежнему нет оснований, чтобы из явлений ангелов извлекать данные об их природе. Правильнее говорить, что они воспринимают тела, а не имеют их изначально. Кстати говоря, это стремится доказать Фома Аквинский в том же трактате, к которому мы обращались ранее.

Тому, что ангелы бестелесны Аквинат посвящает специальные отдельные главы, на которых мы уже не будем останавливаться. Коснемся же того места «Трактата об ангелах», где он опровергает представление, будто ангельские явления, происходящие в пророческих видениях, реальны лишь мистически, поскольку осуществляются в воображении. Тут-то он и утверждает, что поскольку ангелы зримы для всех участников события (явления Аврааму, Лоту, жителям Содомы), постольку «все это очевиднейшим образом свидетельствует о том, что такие явления созерцались телесным зрением», но «коль скоро ангелы бестелесны и <...> не имеют естественно соединенных с ними тел, из этого следует, что они время от времени воспринимают тела»¹³⁵. Обратим внимание еще на одну сторону данного вопроса об ангелах. Один из оппонентов Фомы Аквинского заявляет, что ангелы не воспринима-

¹³³ Там же. С. 124.

¹³⁴ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... С. 119.

¹³⁵ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 44—74. Киев, 2003. С. 90.

ют тела, поскольку *не нуждаются* [курсив мой — Т.Т.] в нем. Оно попросту лишнее для них, полагает безымянный теолог. Разбирая данное возражение, Фома Аквинский делает ряд небызынтересных и по-своему важных утверждений. «Ангелы нуждаются в воспринятом теле не ради себя, а ради нас...» Подчеркнув то, что ангелы принимают тело, а не имеют его исходно, продолжим цитату: «ибо непосредственно общаясь с людьми, они являют им то умопостигаемое сообщество, которое люди могут разделить с ними в будущей жизни». Этим наблюдением подтверждается представление об учащей роли невидимого мира. Так, вступая в личное общение, ангелы делятся с человеком богатством собственного бытия, способствуя тем самым возрастанию человека и исполнению им его цели и смысла творения. Сразу далее Фома Аквинский отмечает, что

«через восприятие ангелами тел в Ветхом Завете метафорически указывается на то, что Слово Божие воспримет человеческое тело, поскольку все, что явлено в Ветхом Завете, определено единственно к тому, что Сын Божий явится во плоти»¹³⁶.

Этим рассуждением св. Фома указывает еще и на своего рода пророческую деятельность ангелов, на исполнение прообразовательного значения Ветхого Завета. Так или иначе, восприятие ангелом телесного вида всесторонне служит человеку, оно подчинено целям человеческого бытия, можно даже сказать, бытия вообще, поскольку человек есть его средоточие. Но при этом оно не имеет отношения к собственной природе ангела.

Мы уже затрагивали вопрос, почему отцы Церкви называют порой ангелов «воздушными», «тонкими», «легкими» и другими подобными именами, коснемся этого снова, но уже под другим углом зрения. Сейчас это будет весьма уместно. Не следует ли понимать такие именованья иносказательно? Мы имеем в виду, что такое словоупотребление, быть может, на самом деле метафора, а не буквальное представление о невидимом духовном мире как о неких легких телесных существах. Поскольку мы твердо убеждены в отсутствии у ангелов тел, ничто не мешает нам сделать такое предположение. Кроме того, определение ангелов «невещественными», а также «огненными», как нам кажется, следует расценивать и вовсе

¹³⁶ Там же.

как стремление уйти от какой бы то ни было материальности или телесности. В особенности это относится к нередко встречающейся практике называния ангелов «эфирными телами». Очевидно, что слова «эфир», «эфирное» заимствованы из греческой мифологии. Однако при этом почти невероятно, чтобы в них мыслилось в достаточной степени определенное конкретное содержание. Оно не могло быть собственно античным языческим, оно не может быть чем-то наподобие современных смутных и мутных эзотерических интуиций. Каково же оно тогда? Но в том-то и дело, что никакого конкретно очерченного содержания нам тут не обнаружить. Ясно, что подобное определение отсылает куда-то за пределы видимого мира, куда-то в сверхопытную область. Так или иначе, повторимся, подобные определения скорее дистанцируются от телесного представления о невидимом мире, нежели его утверждают.

На этом разговор о проблеме телесности ангелов на какое-то время можно считать завершенным. Теперь нам предстоит другая, в чем-то даже более сложная тема. К ней мы приступим в следующей главе.

ГЛАВА 8

ПРИРОДА АНГЕЛА И РЕАЛЬНОСТЬ ДУШИ

Чтобы ответить на вопрос, есть ли у ангелов душа, необходимо соотнестись с проблемой природы человека. В самом деле, от чего мы еще можем оттолкнуться? Человек не имеет сколько-нибудь явного опыта ангельского бытия, его природа сокрыта, мистические прозрения сами по себе редки, да и не принадлежат в целом тому жанру, в рамках которого можно было бы строгим образом высказаться о природе невидимого мира. Следовательно, есть основания вопрошать о естестве ангелов, опираясь на знание или хотя бы представление о естестве человеческого.

При всем при том вопрос «есть ли у ангелов душа», звучит достаточно странно и весьма непривычно. Сказать нечто подобное мы вправе ввиду того, что в отличие от телесности проблема наличия души применительно к ангелам по сути даже не ставилась. Те или иные рассуждения или хотя бы редкие упоминания об ангельской вещественности мы можем встретить. Отцы и учителя Церкви нередко затрагивали данную тему. Что же касается темы «ангел и душа», то здесь ситуация совершенно иная. Попросту говоря, отцы об этом молчат. Подобным образом вопрос ими не ставился. Нам не удалось встретить ни одного высказывания, относящегося к соответствующей проблеме. Контраст очевиден и разительный немало, а о его одушевленности совсем ничего. Данное обстоятельство все-таки сбивает с толку: а почему так? Ведь получается, что никому не приходила на ум попытка примыслить ангелу душу. Если же и приходила, то она не оставила никаких следов: от нее полностью отказались. И так сразу не поймешь — почему? В обширнейших святоотеческих творениях мы действительно не находим рассуждений о соотношении ангельской природы и реальности души! Стоит этому удивиться. Судя по всему, вопрос таким образом именно не поднимался, а не то что бы поднимался, но все участники гипотетической дискуссии в один голос приходили к отрицательному ответу и забраковали идею на корню. Исходя

из этого, напрашивается предположение: реальность души настолько прочно увязывалась с существом человека, что даже представить себе ее принадлежащей ангелу, было фактически невозможно. Возникает даже ощущение, что душа служит своего рода принципом отличия между человеком и ангелом, ведь какую-то телесность или материальность ангелам приписать пытались, а душу — нет. И снова здесь возникает вопрос: *почему?* Для освещения этого, а также предыдущих вопросов, необходимо ни много ни мало, под определенным углом разобрать вопрос «что такое душа?». Начать можно с того, что при всей кажущейся неколебимости понятия души, ее статуса поставить их под вопрос с той или иной силой вполне возможно. Мы очень скоро в этом убедимся и, в частности, в том, что она — душа — начинает конкурировать со статусом лица, ипостаси. Однако, сделав такое заявление, будем придерживаться определенного порядка — примем душу в качестве не просто сущей, но в той форме, на которую она традиционно притязает — онтологически первичной.

Прежде всего оговорим онтологический статус реальности души или, лучше сказать, то, что обычно вкладывается в данное понятие. При всех возможных нюансах в общем и целом в понятии души мыслится нечто высшее в человеке. Даже если особым образом выделяется ум в качестве ведущего начала, то и он чаще всего представляется как одно из свойств души, хотя и первенствующее перед другими. Иными словами, душа — это первоначало человеческого бытия, то, что бытийствует прежде всего и по преимуществу, или так: неустранимый принцип бытия, его неразложимое начало. Но здесь-то и возникает вопрос: каково тогда место ипостаси, лица, личности? Или: каково соотношение реальных лиц (ипостаси) и души? Не лишним будет напомнить и подчеркнуть, что лицо, ипостась не есть некоторая собирательная реальность, некая сумма тех или иных свойств, образующаяся (в случае, если иметь в виду личность человека) в результате сложения многочисленных внутренних и внешних составляющих. В том и дело, что лицо, личность представляет собой самостоятельное начало, несводимое ни к чему другому, несмотря на связь со свойствами природы в целом. Точно такой же как будто мыслится и реальность души. Она полагается субстанциальным бытием, бессмертной, сотворенной Богом сущностью. Так же, как и лицо, душа мыслится чем-то еди-

ным и самостоятельным, никак не являющимся собирательным началом, сложением некоторых свойств или атрибутов. И здесь необходимо определиться: либо — либо. Ни человек, ни ангел не может представлять собой сочетание двух таких независимых начал, как тот, так и другой — либо лицо, либо душа. В противном случае совершенно невозможно единство природы человека и ангела.

Положение о том, что ипостась, лицо есть первоначало бытия, представляет собой одно из величайших открытий христианства. Именно это среди прочего усваивала Церковь, мир, культура в эпоху Вселенских соборов. Та новость, что сверхбытие Бога ипостасно, лично, а точнее, триипостасно, позволила говорить, в свою очередь, об ипостасности ангела и человека. То, что ангелы — это лица, будем считать уже очевидным. Можно, наверное, попробовать представить, что ипостась, лицо как первореальность относится только к Богу и ангелам, что в человеке первична душа. (Хотя это невероятно странное представление, все же рассмотрим его). Возражений здесь существует много, но ограничимся важнейшими.

В этом случае присвоение человеку понятия «личность» будет носить исключительно условный характер, оно замкнется в кругу психологических и социологических характеристик. В нем личность есть как раз некая, хотя и особенная, даже по-своему уникальная, но совокупность индивидуальных черт, проявляемая человеком в каждый конкретный момент. Личность возникает в результате особого взаимодействия внутренних и внешних воздействий и оказывается поэтому собирательным началом. Она единственна не потому, что такова изначально, а потому, что сочетание факторов и воздействий совершенно неисчерпаемо и бесконечно. Пожалуй, на этих страницах нет смысла подробно разбирать несостоятельность подобного утверждения. Слишком очевидна в этом случае тотальная сдача и богословских и философских позиций. Человек, будучи сотворенным по образу Божию, и как сам Господь, и как ангел есть лицо, осмысляемое в качестве субстанциального начала. Следовательно, всякое иное представление о природе лица, личности для нас неприемлемо. Добавим к этому, что мысль, будто бы личностным бытием обладает только Бог и ангелы, а в отношении человека надо говорить о бытии душевном, странна до предела ввиду того, что тогда под вопросом оказывается иконография свя-

тых. И как это? У ангелов — лики, а у святых и Богородицы — портрет души? Причем уже нельзя будет использовать фразу «лики святых», потому что они относятся только к Божеству и к ангелам.

Почему же тогда так прочно укоренилось именование человека душой, а не ипостасью? И это при том, что личностью он называется очень часто, в том числе в богословской литературе. Читателю должно быть известно, как трудно понятие «ипостась» входило в богословский и, шире, интеллектуальный обиход. Проблема эта не была решена, как могло бы кому-то показаться, не только в IV-м, но и в V-м и даже в VI-м веках. Что уж говорить о том, чтобы использовать и закрепить данный термин в отношении природы человека! Ситуация на самом деле до банальности проста: святые отцы использовали ровно то понятие, которое было в философском обиходе, хотя оно вовсе не является специфически христианским — это не более чем язык античной философии. Отцы Церкви употребляли именно тот термин, который был привычен и содержание которого, в целом, удовлетворяло христианскому мирозерцанию — душа бессмертна, следовательно, неделима, представляет собой субстанциальное и разумное начало жизни. Конечно, словоупотребление «душа», укоренено в Библии, но об этом важнейшем обстоятельстве мы еще скажем чуть позже.

Такое представление о бытии человека вполне соответствует тому, что предполагает понятие лица, ипостаси. Оно также мыслится сотворенным Богом, первоначалом, перво-реальностью, неделимым, неуничтожимым. Следовательно, нет никаких препятствий полагать именно лицо, а не душу в качестве принципа бытия человека. Затруднение только одно — традиционалистского характера. Нет нужды напоминать насколько глубоко укоренилась традиция именно в душе видеть первично человеческое. Тем не менее, мы готовы настаивать на том, что, отдавая предпочтение понятию «лица», принципы вероучения Церкви нисколько не нарушаются, поскольку, повторимся, все то, что мыслится в понятии «душа», точно так же обнаруживается в лице, ипостаси. Другое дело, что реальность лица открывает особые перспективы, которых нет в понятии «душа». В том числе поэтому не совсем верно считать эти понятия просто синонимами и беспрепятственно менять их одно на другое. Однако речь об этом еще предстоит.

Бог — это Лица, Ипостаси, поэтому сотворенный Им свой собственный образ тоже лицо, личность, а не душа. Здесь не приходится говорить о красоте речи и стиля. Тут другое, а именно некий онтологический параллелизм нетварного и тварного, принцип соотнесенности, общности и даже единства в перспективе их сближения и Встречи. Говоря иначе, человек как онтологическая реальность является лицом, ипостасью потому, что Лицом (Лицами, Ипостасями) является Бог. Поскольку ипостасен Бог, постольку ипостасен человек. В данный контекст хорошо вписывается само условие проявления бытия личности. Молиться можно только лицу. Опыт свидетельствует возможность молитвенного обращения к ангелу, значит, он есть лицо. Но точно так же и молящийся есть лицо или как минимум стремится открыть себя как лицо, поскольку он молится. Бытие лица есть, в сущности, со-бытие как минимум двух лиц. Можно сказать иначе: личностное бытие представляет собой взаимную общность. Поскольку это так, постольку человек, будучи способен к молитве, обнаруживает себя в качестве бытийствующей личности. В сути своей сказанное продолжает прежнее наблюдение и замечание, связанное с иконографией святых. Итак, нет никаких оснований для того, чтобы присваивать личностное бытие Богу, а душу — человеку. Напротив, все свидетельствует в пользу высказанной нами позиции. И было бы странно думать иначе. Таким образом, лицо, личность, ипостась суть первобытийствующий принцип. Это предполагалось отцами, когда они употребляли термин «душа». Как мы уже сказали, данное понятие, по сути, заимствовано из античной философии. И было бы грубой ошибкой заподозрить нас в том, будто мы утверждаем, что у человека нет души. Речь идет о том, что содержание, подразумеваемое в реальности души, сполна присутствует в лице-личности.

Теперь, утвердившись в том, что лицо, хотя и разноприродное — нетварное и тварное, — равным образом есть и у Бога, и у ангела, и у человека, остается решить еще как минимум один важнейший вопрос. Каков тогда статус реальности души? Необходимо определиться, существует ли наряду с лицом некоторое особое бытие души? Прежде всего напрашивается следующая конструкция: лицо суть первобытийствующее, а душа — одна из реалий, свойственных по природе лицу человека (то же самое справедливо и в отношении анге-

да, ведь мы помним, что именно этот аспект проблемы заявлен нами исходно, просто для его решения возникла потребность обратиться сначала к человеку). Можно предположить и такое: душа есть один из атрибутов, имманентно принадлежащих человеку. В этом случае следует говорить о том, что как, например, лицо ангела наделено умом, свободой, волей, так лицо человека наряду с теми же умом, свободой и волей обладает еще и душой.

Отрицать в природе человека наличие перечисленных только что свойств, кажется, было бы абсурдом. Более того, достаточно ясно, что поскольку теперь *место* души занимает лицо, то логично предположить, что душа как таковая перемещается в ряд свойств ранее ею вмещаемых. Теперь именно лицо как первоначало бытия определяет атрибуты своей природы. Предполагать, что душа у человека представляет собой некое второе начало его существа вслед за лицом, как, например, Ум после Единого у Плотина, в качестве своеобразного «посредника» между высшей реальностью и целым рядом атрибутов, было бы совсем уж нелепо. Искусственность, даже надуманность, подобной конструкции слишком очевидна, чтобы уделять ей какое-то внимание, поэтому вернемся к предыдущему положению.

Итак, мы предположили, что, возможно, реальность души стоит в ряду других онтологически равных свойств, как, скажем, упоминавшийся ум (разум). Нужно только иметь в виду, что данное допущение может быть оправданным лишь в том случае, если понятие души будет иметь особое и самостоятельное содержание, отличное от содержания ума, воли или энергии, тела. Действительно, если понятие души заимствует те или иные определения, частные свойства у других перечисленных начал и не имеет при этом ничего собственного, специфицирующего душу, как особую реальность, то и места ей среди остальных атрибутов не найдется. Зачем присваивать душе, к примеру, энергичное начало, если оно уже есть в качестве особого момента человеческой природы? Точно так же будет и в случае с умом: зачем находить в душе принцип разума, если он тоже уже есть в тварной природе что ангела, что человека? Тут уж придется выбирать: лицо обладает либо душой, либо умом. Следовательно, чтобы утвердить место души в человеке, сохраняя при этом его и для других сущих, необходимо найти такой принцип ее содержания, который бы не совпадал с другими уже имеющимися.

На наш взгляд, единственное, что могло бы претендовать на роль принципа души, это творчество. Это, конечно, не означает, что творческая деятельность лишена разумности и энергии. Вовсе нет. Тем не менее, поначалу кажется, что вполне можно предположить, будто она представляет собой нечто обособленное, качественно и существенно отличное от ума и энергии самих по себе. В самом деле, кажется, ничто не мешает помыслить реальность души присущей исключительно человеку. Ум и энергия с очевидностью есть и у ангела. Душа же традиционно соотносится с человеческим бытием и деятельностью. Нет ни духовного, ни мистического, ни логического, если можно так выразиться, опыта, чтобы приписать душу составу ангельской природы. И связано это, будем говорить об этом уверенней, с тем именно, что специфицирующим признаком души является творчество — принцип созидания того, чего не было до сего момента. Подчеркнем особо. Речь не идет о деятельности как таковой, ибо ум тоже, несомненно, деятелен. Невозможно представить себе абсолютно бездействующий ум¹³⁷. Так или иначе, он либо мыслит, постигает, либо созерцает. Он вглядывается в самого себя и довлеет себе. Следовательно, творчество как особый принцип бытия, надо полагать тоже деятельным, однако, чтобы соответствовать заданным положениям, он должен мыслиться на иных основаниях, нежели деятельность ума.

Оттолкнемся от того, что творческая деятельность характеризуется созиданием нового. Однако, чтобы качественным, существенным образом отличить душу от ума, следует предположить, что деятельность души положена, прежде всего, во вне. Не только, конечно, во вне, но именно по преимуществу. Ум же мыслит прежде всего самого себя. Заметим здесь же, что принцип обращенности вовне в определенной степени обуславливает принцип созидания нового. Ведь, если нечто (в данном случае речь идет об уме) начинает свою деятельность с самого себя, то и результатом этой деятельности так или иначе будет оно само, а не что-либо принципиально иное и новое. Конечно, и ум растет и приобретает, стало быть, ста-

¹³⁷ Известно, что к подобному состоянию стремятся адепты некоторых восточных медитативных практик. Например, в так называемой супраментальной йоге Шри Ауробиндо. Вот только подтвердить и удостовериться в достижении этого состояния совершенно невозможно — *cogito ergo sum* Декарта неизменно в силе!

новится иным, и в этом смысле не вовсе чужд новизны. Однако в основаниях своих он все тот же ум-в-себе. В то же время, если принцип действия лежит во вне, или точка приложения сил не только лишь субъект действия, а что-либо за его пределами, то это может стать и становится залогом возникновения новой реальности. Именно такой принцип следует полагать в душе, если мы хотим продвинуться (неизвестно, правда, насколько далеко и прочно!) в попытках найти душе онтологическое место среди ипостасных, личностных свойств. Тогда это возникающее новое в своем основании уже не будет тем, что исходно действует и является причиной действия, то есть душой, а совершенно иным, нежели душа, и в этом отношении по существу своему — новым.

Итак, можно сделать, по крайней мере, предварительный вывод о том, что деятельность, предметом которой является нечто лежащее вне действующего, и принцип нового, как следствие и результат этой деятельности, суть вещи, сопряженные друг с другом. Причем не только в силу каузальной связи как таковой, где одно является лишь следствием другого, но потому, что здесь имеет место взаимное сопряжение, когда одно предполагает другое, как и наоборот. Другими словами, нечто существенно новое, то, что появляется вообще впервые, возможно тогда, когда сущее — и это мы будем называть душой — действует ради чего-то иного, нежели она сама. Отсюда проистекает принцип действия души — полагание себя во вне ради другого. Именно это следует мыслить в понятии творчество.

Без сомнения, реальность творчества представляет собой огромный пласт сущего, она невероятно значима в человеческом бытии. Мы не ставим перед собой задачу специально исследовать его как особую проблему. Это слишком уведет нас в сторону. Мы коснемся этой темы постольку, поскольку это требуется для решения круга вопросов, возникающего в нашем контексте.

Творчество есть деятельность, осуществляемая как будто бы в присутствии другого. Оно есть выход за пределы самого себя и не только, как мы уже сказали, ради другого, но не в меньшей степени благодаря другому. И тут же добавим, созидать или творить как *ради*, так и *благодаря* — вещи сопряженные, смотрящие, так сказать, друг другу в глаза. Это суть взаимообратимое сопряжение, соответствующее принципу *настолько — насколько*. В самом деле, зачем было бы сущему

созидать что-либо новое, если бы не было другого такого же сущего? В этом смысле новое, то, что не существовало ранее, есть в определенном отношении плод двоих.

Традиционно, чтобы продемонстрировать чистоту творческой деятельности человека, обращаются к тексту первых двух глав книги Бытия, и прежде всего к повествованию о наречении человеком имен (см. Быт. 2,19—20). Мы помним, что Господь Бог, *вылепленных* или *изваянных* (согласно греческому глаголу *πλάσσειν*, переведенному в синодальном тексте словом «образовать») им животных приводит к человеку, чтобы тот при Нем, в Его, очевидно, деятельном Присутствии наделил их именами. Адам, обладая онтологически необходимыми способностями, совершает доверенное ему Творцом: постигает их сущность, удостоверяет и укореняет их бытие. Ведь именно это свидетельствуют их имена. И разве не справедливо общее представление о том, что означенное событие указывает на творческую деятельность первозданного человека, на его со-творчество с Богом и что нареченные имена есть в самом деле нечто совершенно новое, доселе не бывшее? Можно даже дерзнуть на следующее утверждение: Бог творит из абсолютного ничто, человек же — из относительного (тварный материал для действий Адама все же есть).

Эпизод, в котором первозданный Адам дает имена, а вернее сказать, созидает или даже творит через них животных, говорит и о гносеологическом, и об онтологическом действии. Заметим еще раз, что в нем обычно находят подтверждение творческой активности человеческой души. И действительно, эта деятельность осуществляется в присутствии Господа — благодаря Ему и для Него. Если же мы еще вспомним, что в сущности своей данное событие подчинено другому — поиску и, в конечном итоге, творению помощника, то вовсе не будет натяжкой сказать, что эта деятельность совершается еще и ради другого человека — ради первозданной женщины, которая, будучи *сотворена* (Быт. 1,27) и *построена* (Быт. 2,23) Богом, нарекается Адамом женой (Быт. 2,23). Точно так же, насколько человек здесь со-творит с Богом и Богу, прислушивается к Нему, настолько он открыт Ему, не замкнут на себя, но выходит за свои пределы. Рассмотренные аспекты деятельности человека отличают его от ангела. Напрашивается вывод: ангел по природе своей не способен к творчеству, поэтому он не имеет души.

Надо думать, именно это имели в виду отцы, когда говорили, что ангел способен лишь служить, тогда как человек предназначен Промыслом в собеседники. Хотя, как нам представляется, слово «собеседник», возможно, здесь не самое лучшее. Прежде всего ввиду того, что служение ангелов (а оно не может быть подвергнуто сомнению), восхваление, славословие Творца тоже является беседой. А как иначе? Можно ли себе представить, что Господь им, ангелам, не отвечает? В противном случае само по себе предстояние было бы невозможно. По-другому истинное, реальное общение лица (лиц) — беседу, молитву, славословие — не помыслить. Следовательно, дело не просто в том, что человек может стать собеседником с Богом, а ангел — нет, а в том, что встреча и предстояние человека Богу носит иной характер, даже иной смысл, нежели предстояние ангела. Разница эта как раз-таки и должна определяться наличием творческой способности у одного и ее отсутствием у другого. Иными словами, в соответствии с данным предположением служение ангелов, цель их бытия не связаны с созиданием нового.

Подтверждением сказанному служит Священное Писание и Предание. Фактически, мы не сможем обнаружить в них свидетельства творческой деятельности ангелов. Обычно их служение предполагает прославление Господа, разнобразную помощь человеку и, конечно, принесение вестей. Также нельзя не упомянуть их противостояния демоническим силам, борьбу с бесами. Надо сказать, что деятельность последних может, как кажется, послужить основанием для возражения проводимой нами мысли. Разве, скажет кто-нибудь, деятельность бесов не должна быть признана творческой, хотя и с обратным знаком? Ведь мы привычно и чуть ли не охотно признаем, что они «строят козни», дабы «сбить с пути истинного», а значит, творят, хотя и зло, но созидают. Тем самым, им приписывается творческая способность. Коль скоро это так, то в силу единства природы, и у чистых святых ангелов тоже есть данная способность.

На этом следует остановиться подробнее. Да, мы действительно в обиходе безоговорочно признаем наличие у бесов лукавства, хитрости, а стало быть, и способность к выдумке и т.п. Но зададимся вопросом: в каком смысле нужно понимать эти самые лукавство, хитрость и тому подобные эпитеты, а также свидетельствует ли все это о творчестве? В конечном же итоге, мы должны ответить на еще один вопрос: что

нового создают ангелы, притом как святые, так и падшие? В контексте рассматриваемой темы должно показаться как минимум странным, что оказывается легче обнаружить «творческую» деятельность бесов, а отнюдь не ангелов. Хотя, как кажется, должно было быть наоборот. Ведь получается, что «творчество», направленное ко злу, злокозненная деятельность обнаруживается проще, нежели творчество во благо, приобретение и спасение. А мы чуть выше заметили, что ангелы суть помощники, служители, вестники, воины, но никак не творцы. У нас, таким образом, есть достаточные основания, чтобы усомниться в том, что «плетение козней, интриг», лукавство и хитрость говорят о созидании бесами нового, чего-то такого, чего не было ранее.

Чтобы укрепиться в данном сомнении, сошлемся на произведение киноискусства, могущее показаться неожиданным, но, тем не менее, с нашей точки зрения, обращение к нему вполне уместно. Речь пойдет о фильме «Адвокат дьявола». Несмотря на то что фильм достаточно известный, будет нелишним напомнить читателю его содержание и описать ситуацию, ради которой мы к нему обращаемся.

Главный герой фильма, молодой адвокат, в одной из первых сцен показан в перерыве заседания суда. Перед ним непростая дилемма: как далее вести защиту человека, оказавшегося развратником и совратителем несовершеннолетних. Он принимает решение, ведущее, как кажется, к выигрышу и дальнейшему процветанию. Затем адвоката нанимает некий господин, глава большой компании. Карьера молодого человека становится все более успешной, он выигрывает самые, что называется, безнадежные дела, у него прекрасная семья, окружение и т.п. Однако со временем выясняется, что его нанял вовсе не человек, а сам дьявол (точнее, его предтеча). Приближаясь к развязке, сюжет фильма предлагает зрителю диалог между ним и адвокатом, в ходе которого герой, персонифицирующий демоническую силу, произносит знаменательные слова: «Я только лишь расставляю декорации, а за ниточки дергаешь ты сам». Затем он стремится соблазнить адвоката соитием с чарующей и обольстительной женщиной, вследствие чего должен родиться антихрист. Борясь с колоссальным соблазном, адвокат, мистер Ломакс, застреливается, чем парадоксальным образом побеждает искусителя... В следующее мгновение зритель возвращается в тот самый перерыв заседания суда, с которого все начиналось.

Выясняется, что все события фильма — потрясающая карьера, процветание, гибель нерожденного ребенка, самоубийство любимой жены, смерть друга — происходили в сознании адвоката, и стали результатом его неблагоприятного или даже несправедливого выбора способа ведения защиты. Теперь, вернувшись в действительную реальность из воображенной, он принимает другое решение: отказывается вести дело. Подобное решение грозит ему лишением звания адвоката. Но тут появляется его приятель-журналист и предлагает созвать пресс-конференцию, дать интервью, опубликовать статью про «адвоката, которого мучает совесть». «Успех гарантирован!» — уверенно восклицает журналист. Герой-адвокат поначалу отказывается, чувствуя какой-то подвох и сомнительность предложения, но вскоре, не устояв перед настойчивостью приятеля, соглашается и уходит. В следующий момент облик приятеля трансформируется и перед зрителем возникает тот самый персонаж — предтеча дьявола, который с поистине лукавой улыбкой говорит: «Воистину тщеславие мой самый любимый грех». И слова эти, и все происходящее подтверждают его сентенцию, процитированную нами чуть ранее.

Ясно, что ни художественный фильм, ни какое-либо другое произведение искусства сами по себе не могут служить непосредственным источником для догматического богословия. Однако прояснить духовный опыт такое произведение способно. Именно это имеет место в данном случае. Авторы фильма вкладывают в уста демонической силы весьма важные для нас слова. Из них ясно видно, что бес, безусловно, действует, но его деятельность не носит созидательного характера. Он не художник, но своего рода «чернорабочий» сцены, тот, кто меняет декорации. Он их не создает, не придумывает, не рисует, не оформляет, но пользуется тем, что уже есть, что создано, вообще-то, нами самими, и в зависимости от ситуации предлагает человеку ту или иную «картинку». Так, современным языком фильм (или, точнее, серия эпизодов) проясняет святоотеческий опыт. Кстати говоря, вспомним только, что слово «дьявол» происходит от древнегреческого глагола διαβάλλω, в переводе означающего «подбрасывать». Бес — «подбрасыватель», тот, кто использует наши слабости, он усиливает их, подыскивает соответствующее искушение, меняет декорации.

Здесь важно подчеркнуть, что принцип действия искусства всякий раз осуществляется по тому же сценарию, что и

в ситуации грехопадения прародителей. Змий деревья не сажал, не ухаживал за садом, не взращивал плоды, он не создает, но использует чужой труд, то, что есть. Он обманывает, создает иллюзии, декорирует «обстановку». В результате человек иначе смотрит на те же самые вещи, которые лишь по-другому представлены (см. Быт. 3,6). Снова акцентируем: ни в том — катастрофическом — случае, ни в каждом последующем нет места творчеству. Сделанное умозаключение, разумеется, не ново. Как известно, человек, согрешая, по сути дела всякий раз воспроизводит ту же самую «структуру» падения, что и в раю. Так, например, оправдываясь или перекладывая вину на другого, человек повторяет то же самое, что и Адам, когда вместо признания своей вины и ошибки упрекает жену. Поразительным образом, но во многом подобная картина имеет место как раз тогда, когда мы присваиваем бесам творческую созидательную силу. Именно это происходит с человеком, объясняющим свой низкий поступок, заявляя, что все это, мол, «бесовские козни» или что его «бес попутал». Это и есть перекладывание своей вины и готовность снять с себя ответственность. Может показаться неожиданным, но за приписыванием бесам творческой способности стоит оправдание собственной немощи и, как следствие, укоренение греха в сущем, представление его чуть ли не нормой вещей. Надо добавить, что если бы у падших ангелов в действительности была творческая способность, то они в совокупности с другими силами, например, умом и злой волей, были бы вообще необоримы. Полагаясь исключительно на собственные силы, человек действительно обречен на поражение. Но это не потому, что бес сильнее, хитрее или более человека способен к строительству. Мы проигрываем прежде всего вследствие собственной слабости, а не их силы, чем бесы попросту успешно пользуются. Не забудем еще и то, что у каждого человека есть ангел-хранитель. Так что же? Демон в своей многообразной злокозненной деятельности и творческой выдумке превосходит и человека, и ангела?! Не много ли чести? Здесь вообще надо со всей ясностью отдавать себе отчет в том, что никакого беса-искусителя, симметричного ангелу-хранителю, нет. Мы сейчас имеем в виду фольклорное представление, согласно которому у нас над правым плечом располагается ангел, а над левым — бес. Ангел-хранитель действительно есть (пусть, не над плечами), он посылается Богом. Он необходим

в силу немощи, изъеденности грехом. А вот откуда мог бы взяться приставленный к человеку по аналогии с ангелом бес-искуситель? Думается, что только наше воображение и мифологическое сознание способно, так сказать, собственноручно прикрепить самих себя к злой воле демона, *прописать* его таким образом в своей душе, фактически наделив равными правами с ангелом. Здесь ведь снова просматривается прекрасное условие для самооправдания: коли на мне постоянно сидит бес, попробуй тут не согреши. Это отличный способ найти виноватого, когда причина моих грехов, что называется, всегда «под рукой».

Таким образом, у нас есть все основания заключить, что бесы не наделены творческой способностью. Нужно только специально подчеркнуть, что ее нет у них изначально так же, как и у любого ангела, что они не теряют ее вследствие собственного грехопадения. Нет сомнения в том, что падение, грех ведет к онтологическим потерям, но, надеемся, стало понятно, что теряется не творческая сила, как и вообще не какая-то способность сама по себе. Причем ее отсутствие вовсе не умаляет достоинство ангелов святых и не понижает их онтологический статус.

При том, что мы как будто бы разрешили поставленный вопрос, определились с тем, что ангелы не имеют души, тему эту вряд ли можно считать закрытой. Например, нам могут возразить, сказав, что предложенное здесь жесткое сопряжение души и творчества не вполне убедительно. Надо только не забывать, что мы стремились посредством данного шага показать различие ангела и человека и выяснить, есть ли у первого душа. И если этот путь представляется недостаточно обоснованным, то совершенно зависает статус души. Это не единственная и, может быть, не основная причина, по которой это происходит. Проблема состоит еще в том, что в стремлении показать самостоятельное бытие души посредством сопряжения ее с творческой способностью само это творчество полагалось фактически как высший принцип, как ключевая реальность. Однако именно в этом можно и нужно усомниться, вопреки часто встречающемуся иному представлению. Достаточно ясно, что таковым началом является любовь, а вовсе не творчество само по себе. Сказанное не столь трудно подтвердить указанием на то, что в Боге высшим принципом бытия является как раз любовь. Она — первична, есть начало всего, в том числе творческой деятельности. Бог — это

прежде всего Любовь, а творчество — это момент, грань Его любви. Также и у человека, сотворенного по образу и подобию, высшим принципом бытия является любовь, и созидает он по любви. Правильнее сказать, что созидательная деятельность человека или со-творение, например наречение имен животным в раю, есть не что иное, как любовь. Говоря иначе, никакое со-творчество невозможно без любви, потому что она первична, она — вдохновитель и движитель. Следовательно, творческую деятельность нельзя рассматривать как нечто высшее, все собой пронизывающее, объемлющее. Не в творчестве, а в любви осуществляется обретение себя, становление в свободе. Любовь является принципом личностного бытия, его средоточием и содержанием. В этой связи тема души, а вместе с ней и тема творчества требует дополнительного освещения.

Нам необходимо вернуться к тому моменту, когда мы изыскивали возможность обособления души, выявления ее в качестве самостоятельного начала, отличного от других свойств человеческой природы. Напомним, на этом пути было обнаружено, что, согласно предположению, зиждущееся в душе творчество полагает себя во вне и стремится совершаться ради другого. Однако при этом нами сознательно было упущено то весьма важное обстоятельство, что названный принцип осуществления во многом соответствует личностному бытию. Ведь именно лицо обретает себя в другом лице, бытийствует лишь тогда, когда обращено к другому лицу. Получается, что реальность души словно притязает на место и статус лица. Собственно говоря, так оно и есть, что не должно нас удивлять, ведь исходно нашей целью было выявление онтологической самостоятельности души, а значит, разведение ее с другими бытийствующими реалиями, чтобы она не смешалась ни с одной из них — как с умом, так и с лицом. Причем, оказывается, вовсе нетрудно взять под сомнение высказанное положение, согласно которому душа творит обязательно в присутствии другого, или действует ради чего-то иного. Дело не только в том, что в этом случае она была бы мало отличима от лица, но еще и в том, что душа вполне может, что называется, обслуживать самое себя. А это уже вызывает в памяти сходство с умом. Разве что в отличие от ума она не созерцает, не постигает, а может, например, просто замкнуться в себе, грезить, или, как уже было сказано, обеспечивать саму себя. Выходит, что душа способна действовать и сози-

дать, руководствуясь прежде всего собственными интересами и только потом уже, возможно, и чьими-нибудь другими. В этом случае творчество хоть и есть выход за собственные пределы, но лишь для того, чтобы снова вернуться к себе. Говоря иначе, это выход, но не ради другого и нового, но ради самого себя.

В свете сказанного реальность души обнаруживает свою проблематичность уже не только в отношении ангелов, но и в отношении человека. В самом деле, ее статус размывается, она имеет в себе и начала личности, и, как мы только что заметили, начала ума¹³⁸. Собственного места ей не находится. А ведь именно в этом состояла наша основная задача: определить онтологический статус души в том контексте, согласно которому первобытийствующей реальностью должно быть признано лицо, а не душа. И вот в результате получается, что место ее неуловимо, что в ней есть элементы других реалий, в отношении которых не приходится сомневаться в их исходной субстанциальности, что и она сама — душа — и образ ее существования (который мы пытались определить как творчество) скорее заимствует те или иные аспекты бытия, нежели имеют их в себе имманентно (это и принцип другого как цель бытия, и пребывание в себе и, как ни крути, энергичный аспект). Тем самым, вопрос «что такое душа» стоит с еще большей остротой.

Быть первоначалом бытия она не может, поскольку таковым является лицо (ипостась). Обнаружить ее место в ряду других свойств природы также трудно, поскольку проблематичным оказывается выявить ее самостоятельное содержание. Ведь творчество, несмотря на предпринимавшиеся попытки и не первично, и, в конечном итоге, не самостоятельно, поскольку проистекает из любви, а совершается умом и волей. Высший принцип, как мы должны помнить, — любовь, и творчество можно рассматривать как момент любви. Кроме того, творческая деятельность непредстави-

¹³⁸ Об этой довольно тесной связи души и ума говорит еще то обстоятельство, что в контексте вполне бесплодных разговоров о выборе между дихотомией и трихотомией человеческой природы в случае трихотомии ум (разум, дух) полагается самостоятельным, одним из трех начал, а в случае предпочтения дихотомии тот же ум совершенно «безболезненно» и безразлично мыслится в составе души, делая ее попросту носителем разума. Эта безразличность и делает подобные разговоры, как мы выразились, бесплодными.

ма без ума и энергии. Она, следовательно, если и специфицирует, то не первичную реальность. Душа как будто бы занимает некое промежуточное положение и, кажется, логика словной подводит нас к тому выводу, что она представляет собой связующую реальность между лицом, личностью и умом и волей, поскольку содержит в себе моменты того, что связывает. Однако не будем торопиться с окончательными выводами, ведь принцип посредничества на самом деле онтологически всегда сомнителен. Не станем здесь останавливаться на этом подробно, укажем только на важнейшее обстоятельство. Во всякой посреднической реальности есть главная, трудно устранимая проблема — обоснование ее необходимости.

Действительно, в нашем контексте вопрос стоит так: зачем нужна реальность души? Неужели лицо, обладающее волей, умом, свободой, действующее по любви, неспособно к самостоятельному бытию без каких-либо посредников? Разве не может человеческая личность непосредственно управлять теми же умом, волей, а также телом? Мы полагаем, что в этом и состоит главное затруднение. Оказывается, что принцип души необязателен в качестве первореальности. Но и вовсе отказаться от него тоже вряд ли возможно.

Итак, было предположено, что душа носит промежуточный характер. Однако это не решало проблему и даже в чем-то ее усложняло. Поэтому следует добавить и даже уточнить, что обнаруженные выше особенности свидетельствуют о ее своего рода заместительном характере. Она как бы притязает на онтологический статус лица, претендует на обладание умом и телом. Все это наводит на мысль о том, что душа представляет собой реальность, возникающую на месте падшего (или, лучше сказать, падающего) лица. Можно сказать и так, что душа — это тоже лицо, но только в его отделенности от Бога. Или: душа это принцип отъединенности от Бога. Но прежде чем развить сделанное утверждение необходимо оговорить ряд немаловажных моментов. Фактически, мы увязали реальность души с онтологической неполнотой, а это, очевидно, вызовет у читателей целый спектр различных эмоций — и гнев, и недоумение, и раздражение, и Бог весть что еще. Действительно, может показаться, что для этого есть как будто бы серьезные основания. Термин «душа» все-таки обладает столь прочной репутацией и давней традицией, которые кажутся чуть ли не самодостаточными.

Тем не менее, как это ни парадоксально прозвучит, но мы все же решимся на это, душа — довольно проблематичная реальность, где-то даже невинная. Чтобы не очень сильно углубляться в эту бесконечную тему, остановимся на главных моментах. В пользу этой непрямолинейности служит, например, извечная проблема состава человеческой природы. Мы имеем в виду пресловутую дихотомию человека (душа — тело) или трихотомию (дух — душа — тело). Связано это как раз с тем, что понятие души, стремясь представительствовать за первоначало в человеке, не слишком-то хорошо с этим справляется. Тут не суть важно, что именно мыслится в содержании понятия «дух», но важно, что душа почему-то (хотя теперь нам отчасти ясно *почему*) не может удержать в себе все необходимое содержание и специфику. Казалось бы, разве не от силы мысли мыслителя, не от крепости его ума зависит содержание понятия, устойчивость последнего? Однако не приходится говорить о полной ясности понятия души, поскольку многие философы вовсе отказываются мыслить в ней нечто первичное и отдают предпочтение таким реалиям, как ум или мыслящая субстанция.

Не менее, если не более, в пользу неопределенности души говорит ее почти обязательная сопряженность с телом. Так или иначе, но мы крепко усвоили соотношенность телесного и душевного. Поэтому, когда заключили, что ангел бестелесен, то вопрос, «где же его душа?» возникает сам собой как нечто вполне очевидное. И это несмотря на то, что традиции примысливать ангелу реальность души — об этом мы сказали в самом начале главы — нет фактически никакой. Подобное положение вещей поможет нам в двух отношениях. Еще более проблематизируя это понятие, мы, с одной стороны, укрепимся в понимании того, почему у ангела отсутствуют и тело, и душа, с другой стороны, это позволит внимательнее взглянуть в природу человека, отчетливее понять место души в его составе.

Пожалуй, сразу можно сказать, что душа и тело являются своеобразными спутниками. Ведь вовсе не случайно сложилась традиция, согласно которой трудно помыслить существование одного без другого. Взять, например, античную традицию, Платона и Аристотеля, так или иначе ее репрезентирующих. У Аристотеля в самом общем виде душа — это принцип организации тела. Можно сказать, что душа, по Аристотелю, — это душа тела. Она словно растворена в нем или

разлита по всему телесному составу. Душа животворит тело, она есть его деятельность, возможность динамики и всякой энергийной явленности. Потому-то смерть тела, по Аристотелю, есть смерть души в силу не просто их тесной соотнесенности, но по сути взаимообусловленности, невозможности бытия одного без бытия другого.

У Платона многое иначе. Так, душа вроде бы реальность надмирная, превосходящая всякую телесность. Соединение души и тела мыслится в платонической традиции как ниспадение, умаление первой. И кажется, что, в отличие от Аристотеля, у Платона можно помыслить самостоятельное, автономное бытие души, поскольку ее соединенность с телом суть то, что в принципе надо преодолевать. Тем не менее, не все так просто. Не вдаваясь в мало значимые детали, укажем только, что связь с телом у души вынужденная. Она, хотя и вторична, все-таки тоже в определенном смысле обязательна. Хочешь-не-хочешь, а душа все равно возвращается в мир видимый и чувственно воспринимаемый, при всей своей эйдетиčnosti она также является принципом, оживотворяющим тело. Конечно, по Платону, тело прежде всего вторично, оно зависит от души, но не наоборот. Однако говорить о полной автономии души будет поспешно и неверно.

Между ними в любом случае образуется связь. Хотя статус души выше, нежели тела, обязательно возникает особое влияние вторичного на первичное, зависимого на властителя. Соединяясь с телом, душа по-особому раскрывается, — так, как не смогла бы сделать без него. Вне связи и сопряжения с телом умопостигаемая реальность души познавалась бы в определенной степени иной, нежели мы ее знаем. Другими словами, связь накладывает отпечаток на обе ее стороны. Например, сама способность эйдоса души оживотворять, управлять, главенствовать, вести к некоей цели, делать телесное причастным к бытию как таковому осталась бы нераскрытой и неизвестной. Можно даже задаться вопросом: а была бы эта способность в таком случае вообще? Поэтому применительно и к платоновской традиции можно вполне уверенно говорить, что сопряжение души и тела достаточно крепкое, и потому трудно помыслить душу полностью автономной, вне всякой связи с телесным.

Итак, между телом и душой обнаруживается слишком тесное соседство, чтобы настаивать на ее самостоятельном существовании. Реальность души либо слита с реальностью тела,

есть душа тела, то есть вовсе неотторжима от него, либо она исходно мыслится в качестве отдельной субстанции. Но и в последнем случае она все равно попадает, так сказать, в телесный контекст: она постигается в противоположении телу, в контексте преодоления телесного. Душа, тем самым, отталкивается от него, становится собой в ходе снятия телесного, порой даже противопоставления ему, но потому-то без него, тела, она собой и не становится. Следовательно, не получается ангела по некой аналогии с человеком телесным, соотнесенным с миром видимым, представить, поскольку он бестелесен, разделенным только душой, и потому соотнесенным с миром невидимым. Может показаться, на первый взгляд, что вроде бы именно так и должно быть, что конструкция логична и убедительна, что все складывается довольно гладко. Однако это лишь первый взгляд, и он, как это довольно часто бывает, поверхностен и потому ошибочен.

Все как раз-таки совсем не гладко потому, что соотнесенность души и тела в весьма большей степени проблематична, чем гармонична. Неслучайны те самые чуть выше названные противоположность и противопоставленность. В самом деле, почти всегда в связи души и тела усматривается та или иная проблема. Например, от тела надо освободиться, потому что оно представляет собой некоторое наказание. Или: чтобы достичь полноты бытия, необходимо преодолеть разрозненное существование души и тела и собрать их в некоторое единство. Причем даже будучи достигнутым, это единство никогда не будет устойчивым. Разобщенность их всегда является угрозой. Она постоянно дает себя знать в реальности сна, мечты, фантазии, не говоря уже о смерти или просто различных болезненных состояниях и многих других вещах.

Нужно особо отметить определенную парадоксальность соотнесенности души и тела. Их связь может восприниматься неким тяглом (например, в восточных религиозных практиках) и полнота бытия может быть достигнута, согласно этим представлениям, когда душа освобождается от тела. Однако как трудно (да и возможно ли?) этого добиться! Ведь даже после смерти душа неизменно возвращается в тело (опять же, согласно соответствующим доктринам), что уж говорить о прижизненном существовании. Подобные представления — статус их истинности мы не обсуждаем — хорошо фиксируют устойчивость и даже незыблемость сопряжения душа — тело.

Душа вроде как стремится избавиться от тела, но не может, а значит, их соединение имеет глубинные основания в природе человеческого бытия.

Христианское, церковное вероучительное положение о связи души и тела как раз утверждает их исходное единство, но подчеркивает при этом непреходящую разобщенность в пределах посюстороннего бытия. Известна если не прямая противопоставленность, то проблематичность со-бытия души и тела, их неспособность удержаться в единстве. Тем не менее, для нас важно показать, что единство как таковое возможно лишь при условии исходной общности, а значит, онтологической связи.

Можно заключить, что так или иначе, по сути, в любой традиции душа и тело сосуществуют неразрывно. Как бы ни были они разъединены, как бы ни заострялась их раздвоенность, они словно смотрят друг в друга. Применительно к вопросу об *одушевленности* ангела предложенные рассуждения заставляют утверждать, что если сущее (ангел) не имеет тела, то, следовательно, не имеет и души, поскольку, как было сказано, одно не существует без другого. Действительно, вовсе не душа является принципом жизни, а лицо. Сказанное справедливо не только в отношении ангела, но и человека. Однако ситуация вокруг последнего требует от нас дополнительных разъяснений. Приступим к ним.

Связка реалий «душа — тело» чрезвычайно прочно вошла в наше представление об истинной природе человека. С одной стороны, это способствует уяснению того, что природа ангела не имеет ни того ни другого. Тем не менее, это обстоятельство послужило лишь дополнением к целому ряду иных аргументов и само по себе не играет решающей роли в череде доказательств отсутствия у ангелов души. С другой стороны, прочная взаимосвязь души и тела весьма затрудняет все попытки иначе осмыслить истинный состав человеческой природы. Однако стоит обратить внимание на то, что утверждение единства природы человека в большей степени является пониманием того, что так *должно* быть, а не в действительности *есть*. Античная философия демонстрировала расщепленность душевно-телесного существования человека, так и не найдя (не всегда, кстати, искала) единого основания для этих двух начал. Исихастская традиция как одна из вершин христианского опыта стремилась показать искомое единство существа человека и, надо

сказать, преуспела в этом, но на практической почве, тогда как логическое единство в понятии достигнуто не было. Но и с практической стороны возникает неустраняемая проблема: как минимум состояние сна, а ведь есть и другие затруднения, всякий раз ежедневно обнаруживает брэнность человеческого существования и вместе с ней обособленность бытия души и тела. Так что даже если считать, что исихастская практика позволяла достичь определенного единства, то возможность весьма легкой и быстрой его утраты ставит под вопрос его истинный статус. Точнее говоря, она показывает, что единство природы человека, будучи истинной предпосылкой, на самом деле проблематично в рамках нынешнего существования, поскольку его разъединенность преобладает над единством.

Здесь уместно вспомнить затронутую ранее идею святого Игнатия Брянчанинова о «сродстве души и тела». В самом деле, эту мысль-заявку нельзя не поддержать, поскольку для того чтобы мыслить истинное единство человеческой природы, ее внутренне организующие моменты и должны иметь то, что свт. Игнатий назвал химическим термином «сродство», другими словами — общее основание. Однако если мыслить человека только в понятиях души и тела (реальность ума, что уже ясно, ничего принципиально нового тут не прибавит), то для истинного «сродства», «общности» необходимо вводить либо реальность «телесной души», либо «душевного тела». Первый вариант избрал как раз свт. Игнатий. К чему это приводит, мы видели, и повторяться нужды нет. Второй вариант также, с нашей точки зрения, нет необходимости подробно рассматривать и анализировать. Достаточно указать на то, что логически он ничем не отличается от варианта первого, и, следовательно, все затруднения будут теми же. Более того, предположение о «душевности» или «идеальности» тела представляется еще более несообразным, чем заявка о «телесности души». Но, повторимся, формально логически оба варианта совершенно схожи и оба неприемлемы. Хотя, снова на это укажем, природа человека должна быть развернута в логическом единстве. То, что это не удалось сделать Игнатию Брянчанинову, пользуясь позитивистской логикой химизма, обусловлено не только и не столько самим позитивизмом. Причина лежит глубже — в исходной предпосылке представлять природу человека в понятиях души и тела. Именно это обстоя-

тельство, как выяснилось, препятствует искомому единству. Они изначально слишком разобщены и несводимы друг к другу, хотя и друг без друга также немислимы.

Неразрывность души и тела с одной стороны и разобщенность — с другой отчетливо свидетельствуют о какой-то неясности, двойственности человеческого бытия, о том, что сопряженность душевного и телесного начал говорят, по-видимому, о разрыве исходно имевшегося единства. Причем в большей степени и легче обнаруживается как раз разрыв и разделение. Все это понуждает предположить, в общем-то, достаточно очевидную вещь. А именно то, что репрезентация человека в качестве существа с душевно-телесной организацией соответствует исключительно его посюстороннему состоянию, бытию падшему, раздвоенному, а вовсе не единому. Потому-то и не получается собрать человеческую природу в истинное, совершенное и устойчивое единство и цельность, что грех, определяющий состояние ее разлада и распада, неустраним здесь в пределах мира сего и потому также, что «от них же первый есмь аз». Коль скоро это так, то понятно, что человек как душа-тело подчинен состоянию двойственности и разделенности, но никак не единства. Они, душа и тело, потому и не могут быть помыслены вполне одно без другого, что их неизбывная взаимосвязь сама в себе демонстрирует обусловленный грехом распад, но не целостность полноты бытия.

Остается, однако, еще одно затруднение, требующее с нашей стороны рассмотрения и разъяснения. Мы имеем в виду библейскую традицию именовать человека душой, и даже не просто библейскую, потому что понятно, что в контексте падшего существования называть человека именно так объяснимо и привычно, но речь пойдет о той части Священного Писания, которая относится к повествованию чистому, описывающему те события, которые произошли до грехопадения. Речь идет о хорошо известных словах книги Бытия, рассказывающих о творении человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни; и стал человек душою живою» (Быт. 2,7).

То, что человек пребывает в состоянии порой чуть ли не антагонизма с собой, не должно никого удивлять. Разобщенность бытия что внутри самой души, что внутри отношения душа — тело легко осознается и на собственном опыте, и многократно демонстрировалось богословскими и

философскими средствами. Пожалуй, наиболее убедителен в этом отношении Декарт, выявивший обособленное бытие *res cogitans* и *res extensa*. Неустраняемая возможность сомнения «*cogito*» в реальности протяженной вещи сама по себе говорит об отсутствии между ними единства. То же, что реальность и достоверность *res extensa* обеспечивается Богом, в свою очередь, показывает, что имманентно логическое единство мыслящей души и протяженного тела вовсе невозможно, так как если оно и достигается в перспективе (в чем тоже нет уверенности), то только со сторонней помощью. Декартовская логика важна для нас еще в том отношении, что сомнение как методологический ход и принцип имеет двоякое значение. Первое мы только что назвали: раз сомнение возможно, значит, объект или предмет сомнения овнешнен по отношению к своему субъекту. В то же время, *cogito ergo sum* — это имманентное единство существования мыслящего; в нем невозможно усомниться. Второе значение метода заключается в том, что сомнение сначала связывает между собой субъект и объект (если есть сомнение, то есть не только сомневающийся, но и то, в чем он сомневается, ведь сомнение угрожает прежде всего достоверности, и уже через нее — истинности бытия), мыслящее и протяженное, а затем уже показывает неустойчивость этой связи. Получается, что сомнение само по себе выявляет и сопряженность души и тела, и их разделенность.

Итак, несложно согласиться с существующим положением дел применительно к реальности падшего мира, а вот что делать с миром первозданным? Точнее говоря, как понимать процитированные ранее библейские слова, согласно которым Господь Бог Творец наделяет, как кажется на первый взгляд, человека «душою живою» и телом еще в пределах чистого первозданного бытия?

Здесь нельзя обойтись утверждением вроде того, что человек изначально сотворен состоящим из души и тела, только прежде до грехопадения они были едины, а вследствие греха свое единство утратили, и дело, мол, состоит лишь в том, чтобы снова его обрести. Не годится это утверждение по разным причинам, в том числе потому, что декларируемое единство души и тела в рамках первотворения таковым и остается, его совершенно невозможно обосновать, иначе чем идеей долженствования: *так должно быть*. Однако ясно, что это не является обоснованием. Опереться на дихотомию души и тела в

надежде заверить нас в том, что онтологический состав природы человека одинаков что в падшем мире, что в первозданном, не удается. Прежде всего это объясняется тем, что данная дихотомия (или трихотомия, что в настоящем случае дела не меняет) отвечает или соответствует опыту — и молитвенному, и логическому — мира сего. Точно так же опыт преодоления двойственности и разделенности есть опыт, присущий этому миру и не может быть спроецирован на мир, греха незнающий. Достаточно указать хотя бы на то, что в мире первозданном попросту отсутствует потребность в *преодолении* чего бы то ни было. Мы слишком привыкли использовать понятие «душа» в качестве высшего начала в человеке, и потому по инерции считаем, что слово «душа», используемое Священным Писанием в стихе Быт. 2,7, имеет тот же смысл, который мы вкладываем в него сегодня. Есть все основания не соглашаться с подобным представлением.

Наше понимание реальности души, промышливаемая в качестве понятия восходит к античной философской традиции, значение которой не стоит абсолютизировать. Если нам скажут, что в не меньшей и даже большей степени понятие души восходит к еще более древней и почтенной библейской традиции, то они будут неправы в одном принципиальном отношении. Данное словоупотребление, безусловно, обширно, оно присуще и Ветхому и Новому Завету. Между тем, на основании этого библейского словоупотребления вряд ли можно присвоить душе искомый онтологический статус. Уточнению подлежит то, что употребление слова не тождественно его использованию в качестве догматического понятия. В этом состоит существенная разница. Нам приходилось уже об этом говорить, тем не менее, не будет лишним повториться. Язык Священного Писания совершенно особый. Он, конечно, указывает на смысл, но для него нехарактерна детальная логическая проработка. Писание нигде не повествует языком твердых выверенных понятий, «жанр» его высказываний не может противоречить догматическому «жанру», но и не должен совпадать с ним, то есть с таким «жанром», в котором как раз требуется язык понятий и устойчивость их содержания. Понятийный язык вообще чужд сакральным текстам. Для таких текстов характерен мифологический язык. В то же время в Священном Писании Ветхого и Нового Завета мифологизм преодолевается разными путями, но прежде всего за счет историзма

и персонализма. Это священная история людей (в присутствии Бога), а не богов, история со-участия людей и Бога. Однако подробный разбор этой темы сильно уведет нас в сторону. Итак, слово, реалии Священного Писания живут и раскрываются иными путями, нежели логическое понятие, независимо от того, богословское оно или философское. Писание вводит в Священную реальность, открывает ее, но не фиксирует точным и законченным терминологическим словоупотреблением. «Душа живая» означает здесь принцип жизни, неувыдающего бытия¹³⁹, и дело догматического богословия его терминировать. Можно сказать, что понятие «душа», скажем, в живом тексте Священного Писания, в его экзегетике и ряде других богословских областей, весьма выразительно, оправданно и точно, и потому работает и никак не может подвергаться сомнению в точности словоупотребления. Так, знаменитое, духовно пронзительное и восхищающее «из глубины души воззвах к Тебе, Господи!» может быть осмыслено, выражено, схвачено только с помощью, например, реалий «глубины существа», «максимума душевных сил» и других и не требует понятийной коррекции. Но логико-догматически выраженное единство человека, требует иного понятия, нежели «душа».

Слово, используемое Священным Писанием, в данном случае «душа», требует логического преобразования, выведения в понятийный ряд. Те же, кто полагает, что слова «и стал человек душою живою» означают, что здесь Бог творит душу в том именно смысле, какой обычно в них вкладывается, настаивают на буквальном истолковании текстов Писания. Мы не будем специально останавливаться на том, чтобы показать, что подобное толкование и отношение к разбираемому тексту чревато самыми разными заблуждениями. Истории о том, как подобный подход увенчивался ересями, должны быть хорошо известны читателю. Со своей стороны, мы укажем, что буквальное толкование библейских слов потребует от нас употребленное в Библии слово «лицо» (πρόσωπον;

¹³⁹ Думается, неспроста сразу вслед за упоминанием «души» Библия сообщает об устройстве Богом рая в Едеме (см. Быт. 2,8), который также представляет собой принцип незаходящей жизни, вечное, непрерывное сияние Солнца, несмотря на упоминание «востока». Это свидетельство не столько восходящего солнца, сколько принципа непрерывности жизни, бытия. Возникающий общий ряд говорит о неслучайности этой темы.

Быт. 2,7) понимать в значении *ипостась*, а это совершенно невероятно, поскольку даже из строя предложения видно, что фраза «вдунул в лице» предполагает образное, художественное понимание упомянутого «лица». Здесь ведь есть явный стилистический намек на телесную составляющую — «вдунул в лице его дыхание жизни». Это наблюдение можно подтвердить ссылкой на перевод с древнееврейского текста: «Вдунул в ноздри его...»¹⁴⁰. Нет оснований полагать, что под словом «лицо» твердо подразумевается первоначало бытия с последующим введением еще и понятия души («живой души»). Во всяком случае очевидно — данные слова Писания сами по себе не дают оснований считать их свидетельством в пользу изначального существования души как первичной реальности.

Добавим еще, что буквальное прочтение цитированного текста повлечет за собой представление, будто бы при творении человека появляется сначала тело («из праха земного»), а затем уже душа. В качестве возражения этому буквализму ограничимся тем, что его убедительно опровергал святитель Григорий Нисский¹⁴¹. Было замечено, что буквальное прочтение Св. Писания вообще опасно, и уж тем более это относится к тексту, повествующему о первоизданном мире. Дело не только в том, что буквализм в восприятии по определению сложного текста с таинственным содержанием неизбежно будет поверхностным. Вдумаемся в другое. Буквализм обязательно связан с непосредственностью. И как в таком случае возможно непосредственное толкование при обращении к текстам, посвященным первоизданному миру, миру, лежащему за пределами нашего опыта?! Разве мы можем заявить, что нам открыта его суть и сущность его событий и вещей? Ответ слишком очевиден. Таким образом, у нас вовсе нет никаких оснований считать понятие души закрепленным догматически, восходящим к цитировавшемуся библейскому стиху. При этом, конечно, нельзя впадать в другую крайность — в чрезмерный аллегоризм, чтобы не потерять историческую почву. Очевидно, слова Писания, Шестоднева в том числе, указывают на нечто существенное,

¹⁴⁰ Цит. по: Лопухин А.П. Толковая Библия. Том первый. Стокгольм, 1987. С. 17.

¹⁴¹ См. свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 89—92.

каким-то образом очерчивают смысл и позволяют его удерживать. Будет удобно воспользоваться комментарием к этому месту, данному А.П. Лопухиным. Вот как он поясняет слова «и стал человек душою живою»: «Соединение высшего божественного начала (дыхания Божия) с низшим материальным (прахом от земли) дало в результате человека, как живую душу, т.е. как сознательную личность, одаренную разумом и свободной волей»¹⁴². Все возможные тут вопросы и уточнения оставим за скобками. Обратим внимание только на то, что Лопухин призывает понимать данные библейские слова как указание на высший принцип бытия человека, а не как на завершенное, понятийно оформленное определение. Причем реальность души свободно заменяется им на слово «личность», которое используется в качестве уместного синонима.

Таким образом, можно с уверенностью заключить, что как отсутствие в тексте Шестоднева (1-я и 2-я главы) слова «ипостась» не предполагает того, что это слово нельзя использовать в качестве понятия, означающего лицо человека или ангела, так и присутствие в нем слова «душа» не означает, в свою очередь, того, что оно обязательно должно быть применено в качестве исчерпывающего и незаменимого догматического термина. В то же время, рассматриваемый библейский стих, и это надо подчеркнуть особо, не столько закрепляет онтологический состав природы человека, сколько дает направление для верного его осмысления, в частности того, что жизнь человека есть дыхание Божие, то есть невозможна без Его постоянного в ней участия. Поэтому ничто не мешает мыслить связку «душа — тело» присущей человеческому существованию прежде всего в мире сем и что реалии, образующие эту связь, взаимоопределяются, бытийствуют в сопряжении и не мыслятся друг без друга. В отношении человека подобная ситуация диктует особые условия и требования к осмыслению, которые мы можем здесь только наметить, несколько раскрыв уже сказанное. В отношении же ангела, а это является нашей основной целью, мы сможем окончательно укрепиться в утверждении, что его природа не содержит ни телесного, ни душевного начала.

¹⁴² Толковая Библия или Комментарий на все книги Писания Ветхого и Нового Завета. Петербург, 1904—1907 гг. Репринт 1987 г. С. 17.

Другим, возможно, даже более значимым источником в пользу понятия «душа» является огромная святоотеческая традиция употребления этого слова для обозначения главенствующего начала в человеке. Отчасти эта тема уже была затронута в начале главы. Однако там был несколько иной контекст, поэтому будет нелишним, развивая тему, немного повториться. Употребляя данное понятие, отцы имели в виду не что иное, как высший принцип бытия, каковым является лицо, ипостась. Другое дело, что они использовали ту терминологию, которая, что называется, была под рукой. Несомненно то, что понятие «душа» и тогда и сейчас глубоко укоренено в сознании человека. У святых отцов было два главных источника, диктовавших соответствующее словоупотребление. Это и библейская традиция, и язык античной философии. В отношении библейского языка мы сказали, что он не совпадает с догматическим, но ведь то же самое относится и к философскому языку! В самом деле, «душа» — это не что иное, как одно из классических понятий античной философии, вошедшее и в богословский лексикон. Хорошо известно, что никакой философский язык, и античный в том числе, не был и не может быть догматизирован как таковой. Следовательно, можно с уверенностью заключить, что в понятии «душа» отцы прежде всего мыслили высший принцип человеческого бытия, принцип вечной жизни и непосредственный «субъект» богообщения и что, наконец, вполне возможно вместо этого использовать понятие «лицо» (ипостась), а душу ввиду этого осмыслять иначе. Настаивая на употреблении понятия лица вместо души, мы не погрешаем против истины. То же самое имеет место, когда в силу предлагаемых рассуждений в понятие «душа» вкладывается несколько иное, нежели ставшее привычным, содержание. Обратимся вновь к этому вопросу.

Мы говорили, что душа — это принцип отъединенности от Бога, это то же лицо, но в ситуации совершившегося и совершаемого греха. Главное отличие лица-личности в модуле души от лица-личности в его первозданности состоит в способности души быть одной. Или, точнее, даже не в способности, а в самой возможности желания быть самой по себе. Дело в том, что лицо в своей чистоте и первозданности не может быть одно, поскольку оно узнает о себе в другом и через другое. Как мы помним, у лица таков способ бытия — оно даже помыслить не может, чтобы побыть наедине

с собой. Личность в модусе души появляется как раз тогда, когда оказывается способной заглянуть в саму себя, то есть так, как если бы она существовала сама по себе, была бы причиной самой себя. Но это и есть ситуация грехопадения и онтологической неполноты. В том числе поэтому нельзя помыслить душу у ангела, она действительно *слишком человеческое* начало. Кто-то может спросить, почему же тогда падение ангела не ведет к появлению в нем души? На этот вопрос нетрудно ответить. Дело в том, что ангел прост по природе, его падение не ведет к распаду с возможностью самособираения, как это имеет место у человека. Бес не заглядывает в себя, он не может вести существование в одиночестве, он всегда ищет пристанище в другом, в человеческой душе. Ангел же чистый, устоявший в истине, всегда славословит Господа, всегда служит Ему, иначе говоря, непрерывно предстоит, а значит, непрерывно бытийствует как лицо; в нем нет места душевному как таковому.

В связи со сказанным можно и нужно сделать уточнение: нет никакой ошибки или, лучше сказать, терминологической неточности в том, что человек столь часто и привычно именуется душой. Ведь после грехопадения он бытийствует прежде всего как душа и в той или иной степени отдален или самоудаляется совершаемым грехом от Бога. Но человек еще и стремится преодолеть одинокость своей души, дабы стать лицом, личностью, превзойти свою *душевность*. Необходимо подчеркнуть, — жизнь под знаком души состоит в мнении (в самомнении!) будто я-душа есть сама по себе, будто я-душа может в самой себе черпать бытийственные ресурсы и сама решать те или иные проблемы. В то же время я-лицо начинается лишь тогда, когда им осознаётся, что оно не может существовать само по себе, что его (мое) бытие в другом. Думается, именно об этом призыв Священного Писания совлечься ветхого человека (см. Кол. 3,9), о том, чтобы быть не просто человеком новым, но и в другом. Мы действительно души, но душевное, ветхое в себе должны превозмочь, дабы обрести личностное обновленное бытие.

Трактовка понятия души, которую мы предложили, позволяет прояснить еще один немаловажный момент. Не раз говорилось, что бытие лица, ипостаси обуславливается другим лицом или ипостасью, что ставит личностное бытие в прямую связь с другим таким же бытием. Получается, что если по тем или иным причинам из горизонта моего созна-

ния выпадает иное лицо, то вместе с ним я теряю и свое: нет другого лица — нет и меня (как лица). Однако эта ситуация странна прежде всего тем, что не дает увидеть путь человека к полноте личности, путь возрастания, преодоления, эпизоды падений и т.п. Кем является человек, в качестве кого бытийствует, когда он грешит? Бытие человека динамично и драматично. Но состояние греха, несомненно, уязвляет личностное бытие, делает его некоторой недоличностью (недолицом). Борьба, преодоление указывают на сложный путь человека к полноте и противостоят в определенном смысле статичному пониманию природы лица, противостоят фиксированности ситуации «либо — либо»: либо лицо, либо — нет, либо бытийствуешь, либо — нет. Подобная ситуация скорее соответствует существованию падших ангелов, у которых грехопадение не ведет к появлению души, оно не ведет к распаду их природы с последующим возникновением, как у человека, разобщенного душевно-телесного существования. Мы еще коснемся вопроса падения ангелов в соответствующем аспекте, пока же продолжим рассмотрение данной темы применительно к человеку. Здесь-то и приходит на помощь понятие души. Становится яснее ее место. Если лицо представляет собой совершенную полноту бытия, его цель, вершину, то душа это такой модус бытия, в котором оно не вполне достигнуто. Попробуем выразиться так: душою бытийствует лицо, ипостась, когда не удерживается или не дотягивается до своей полноты. Душевное существование — это момент бытия как бы с собой, когда я-лицо есть не исключительно потому, что есть другое я-лицо, но мое я-лицо еще нет-нет, но все же мнит о своем самобытии как абсолютно самодостаточном, не нуждающемся в другом лице, когда силы человеческой природы хотя бы чуть-чуть разобщены, не слиты в единой точке предстояния.

Нам осталось еще раз подчеркнуть невозможность приписать ангелу наличие души. Теперь это стало ясно еще более отчетливо. Святой чистый ангел — суть состоявшееся и завершенное личностное бытие. Оно уже не может сорваться, согрешить, соблазниться, в нем, таким образом, не обнаружить неполноту. Природа ангела не оставляет места зазору, в котором его лицо могло бы получить иной модус существования. Мы не говорим о статичности лица, поскольку оно всегда нечто обретает, растет в любви, даруемой другим лицом. Но это всегда путь возрастания, а не по-

терь, которым идет лицо, впускающее в себя мотивы души или вовсе ею замещающее.

Нет сомнения, что поднятая здесь тема представляет интерес сама по себе и может стать предметом особого самостоятельного исследования. Мы, однако, не имеем здесь такой возможности. Пока что можно уверенно констатировать, что душа не существует как особая реальность наряду с лицом ни как посредник, ни как одно из его свойств. По отношению к человеку говорить о душе можно лишь в особом смысле, а уж применительно к ангельскому миру это понятие и вовсе неприменимо.

Прежде чем перейти к следующей теме, необходимо остановиться на одной важной проблеме, связанной с душой и касающейся христологического догмата. В самом деле, впору задаться вопросом о применимости понятия «душа» ко Христу. В известной степени это важнейший вопрос, тем более, что традиционно признается наличие в Нем человеческой души. Тем не менее, разбирая эту проблему, правильнее будет отталкиваться от первичного догматического основоположения, которое гласит, что Христос — истинный Богочеловек — обладает всей полнотой как божественной, так и человеческой природы. Отсюда вроде бы следует, что поскольку душа представляется частью природы человека вообще, постольку она присутствует в природе Христа, как целиком ее воспринявшего. Ясно, что разрешение поставленной проблемы зависит от ответа на вопрос, что именно составляет человеческую природу как таковую и как она соотносена с божественностью Христа.

Согласно догмату, во Христе присутствуют все свойства природы человека, но Ипостась только одна. Это, собственно, Ипостась Логоса, Сына, и никакой другой ипостаси во Христе нет, иначе мы получим *двуличие* Иисуса Христа, или Его *двухсубъектность*. Другими словами, при наличии полноты свойств человеческой природы место человеческой ипостаси занимает Божественная. Все это, безусловно, верно, вопрос только заключается в том, каковы эти самые свойства природы человека? В силу устоявшейся привычки считается, что человек в качестве особых самостоятельных сущих содержит наряду с несомненными телом, умом, волей еще и душу. По отношению к Господу подобное положение дел по видимости не вызывает затруднений, поскольку, как обычно представляется, оно удачно согласуется с тем, что во Христе все перечи-

сленные атрибуты, составляя общую человеческую природу, довершаются или, лучше сказать, ипостасируются Логосом, вторым Лицом Пресвятой Троицы. Можно сказать, что общий или универсальный состав природы человека становится уникальным, персонифицируется, включаясь, воипостасируясь Лицом Бога. Однако названная ситуация оказывается проблемой, поскольку статус души зависит как раз применительно к человеку как таковому.

У человека ведь, в отличие от Христа, должна быть собственная ипостась, у которого нет отдельной человеческой ипостаси. Здесь-то и всплывают все те проблемы, которые мы рассматривали ранее: либо лицо-ипостась, либо душа. Мы ведь уже определились, что не может сосуществовать и то и другое ни в качестве первоначал, ни в качестве самостоятельных субстанций. Точно так же мы заключили, что лицо, ипостась, ни божественная, ни ангельская, ни человеческая не является результатом сложения свойств природы, не может быть сведена к другим сущим, в том числе к душе, но представляет собой самодовлеющее субстанциальное единство. Таким образом, через призму христологического догмата перед нами еще острее встает вопрос об истинном месте реальности души.

Решение возникшего затруднения должно основываться на изложенных выше рассуждениях и сделанных умозаключениях. Ясно, что не только во Христе, но и в человеке первобытийствующей реальностью является принцип лица, ипостаси. В то же время мы не можем ни тому, ни другому приписать еще и реальность души. Еще раз повторимся, что если мыслить во Христе наличие души как имманентного свойства человеческой природы, то сама эта природа станет совершенно непонятной ввиду того, что душа стремится вытеснить реальность лица. Но не пострадает ли при этом полнота человеческой природы во Христе, если в Нем нет души человека? Не окажется тогда, что мы неожиданно восстанавливаем в правах древнюю ересь (или даже впадаем в нее) Аполлинария Лаодикийского? Поспешим сразу предупредить читателя, что мы несколько не солидаризируемся с Аполлинарием и решительно отстраняемся от существа его учения.

Нужно вспомнить, что этот богослов утверждал, что, воплотившись, Сын Божий соединился только с телесностью человека. Он полагал, что если бы во Христе был еще и чело-

веческий ум (или душа, наделенная умом), то тогда он вступил бы в противоречие с Логосом — Умом божественным. Поэтому он считал, что место человеческого ума занял Логос. Аполлинарий, еще не вполне освободившись от контекста античной философской традиции, был уверен, что именно ум является первоначалом бытия. Будь это так, тогда действительно Христос, соединив в Себе два первоначала, — Логос и ум человека, — обнаружил бы в себе очевидное противоречие, раздвоение личности. Но это на самом деле невозможно. Аполлинарий прав в том, что во Христе, как и в любой другой личности, как и вообще в любом сущем, не может быть два равноценных первоначала бытия. Другое дело, что, конечно, не ум является таким принципом. Мы твердо стоим на том, что и в нетварном, и в тварном бытии таким первоначалом следует мыслить принцип лица или ипостаси. Это обстоятельство наряду с известной контраргументацией святителя Григория Богослова¹⁴³ разрешает затруднение, в котором оказался и из которого не смог правильным образом выйти Аполлинарий Лаодикийский.

Что касается возможного упрека в наш адрес в приверженности аполлинаризму, то в свете предложенных рассуждений его несложно отклонить. Григорий Богослов, как и другие святые отцы, опровергая Аполлинария, особенно настаивали на том, что во Христе необходимо должна быть вся полнота человеческой природы, иначе будет невозможно целостное спасение человека: «Ибо невосприятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается»¹⁴⁴. Полностью придерживаясь данного вероучительного положения, мы, со своей стороны, просто должны обратить внимание читателя, что отсутствие души как самостоятельного начала в природе человека вообще и, в свою очередь, во Христе не делает Его человеческое естество сколько-нибудь неполным или ущербным. Действительно, полноту человечества во Христе обеспечивают начала телесности, воли и ума. Памятуя о том, что перечисленные сущие ипостасируются Лицом Господа, никакая душа здесь просто не нужна, мы же выяснили, что в ней нет ничего, что отсутствовало бы

¹⁴³ См., например, послания свт. Григория к пресвитеру Кледонию // Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 8—18.

¹⁴⁴ Святитель Григорий Богослов. Цит. изд. С. 10.

в подлинных моментах природы человека. Соответственно сказанному во Христе общая человеческая природа без остатка представлена умом, волей и телом. И если во Христе они ипостасируются Лицом Сына Божьего, то в обычном человеке то же самое осуществляется его тварной ипостасью или личностью, а вовсе не душой.

Таким образом, нужно просто перестать увязывать существование ума непременно с душой. Как только мы прекращаем следовать данной инерции, все тут же встает на свои места, а понимание того, что ни ум, ни душа не являются первобытиями принципами должно ясно и прочно укорениться в нашем сознании.

Часть II

КОНСТИТУИРОВАНИЕ
ТВАРНОГО
ЛИЧНОСТНОГО
НАЧАЛА

ГЛАВА I

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ «Я» И ОБРАЗА

Для начала необходимо прояснить одно недоумение, которое могло возникнуть у читателя. Весьма вероятно, что кого-то теперь смущает то обстоятельство, что ангел — это только лицо, ипостась и ничего больше. На что в таком случае должно опираться его бытие в нашем сознании? Применительно к человеку его лицо прочно увязывается с телесностью, привычное, хотя на самом деле неясное, представление о душе также служит неким форпостом, основанием деятельности и бытия вообще. Что же у ангела? Как может бытийствовать чистое лицо? Возможно, кто-то спросит, не возникнет ли здесь недопустимого смешения с принципом божественного Лица? Отрицая это, тем не менее, для начала обратимся к сопоставлению божественного и человеческого лица. Никакое смешение тут не угрожает, причем мы уже подробно разбирали почему, когда последовательно и тщательно развели понятия нетварного и тварного. В настоящем случае имеет смысл обратить внимание как раз на то, что мы спокойно допускаем и признаем совершенно чистое и беспримесное бытие нетварных Лиц Бога. Что мешает вслед за этим впустить в сознание такое же чистое бытие тварного лица ангела? Никаких серьезных препятствий сделать это уже нет, коль скоро мы ясно убедились в том, что реальность тварного — это не пустышка-указатель, не формальный член дистинкции «нетварное — тварное», а глубокое и богатое онтологическим содержанием понятие. Если существует нетварное Лицо, почему не может существовать такое же, но тварное? Да, будем настаивать: существуют чистые нетварные Лица Бога, обладающие нетварным умом, волей, энергией, сущностью; существует также и чистое тварное лицо ангела, чистый дух, нематериальный, невидимый, обладающий тварным умом, волей, природой. Наконец, есть и тварная личность человека — дух телесный, видимый, имеющий и другие свои особенности. Так что первое затруднение оказалось довольно легко рассеять. И теперь уже на первый план выходят вопросы, требующие серьезного и тщательного рассмотрения. Ка-

ково содержание лица самого по себе? Что оно такое? Чем оно образовано? Или же лицо — это простой монолит, замкнутая в себе, неприсутственная монада?

Начиная анализ поставленных проблем, нужно сразу сказать, что мы не имеем и не можем иметь аутентичного опыта ангельского бытия. Однако у нас есть все основания полагать, что уж по крайней мере тварные лица имеют схожую структуру и организацию (хотя они могут быть сопоставлены и с нетварными, о чем, однако, речь еще впереди). В связи с этим человеческий опыт личностного бытия может и должен послужить основанием для общих выводов и умозаключений. Другими словами, исследуя сущность ипостасного начала бытия, мы не ограничиваемся какой-либо одной разновидностью лица, личности, но подразумеваем в своих основаниях лицо вообще, лицо как таковое. Конечно, есть немалая разница между Лицами Бога и лицом ангела и человека, но соответствующие оговорки и уточнения будут сделаны нами позже по мере необходимости. Итак, есть некая личностная парадигма, позволяющая нам проецировать собственный опыт личностного бытия на личностное бытие, скажем, ангелов. Другого пути, если исключить домыслы и фантазирование, у нас нет. В качестве последнего предваряющего штриха напомним, что мы узнаем себя в качестве лица-личности только потому, что другое бытие открыло нам себя как лицо. Это другое лицо словно говорит нам (мне, человеку): «посмотри на меня — и увидишь, что ты тоже лицо, как и я». Слегка забежая вперед, скажем, что в этом отношении замечательной иллюстрацией является великое событие Благовещения. Именно благодаря целиком открывшемуся Деве Марии лицу архангела Гавриила, она и Себя осознала и поступила как лицо-личность, впервые явив полноту личностного бытия.

Если мы обратимся к самим себе в поисках своего ничем неустраняемого начала, то обнаружим, что предельным основанием личностного бытия является реальность «я». В самом деле, «я» — это именно «я» и никто другой, и ни при каких обстоятельствах иным способом лицо не может идентифицировать себя. Лица не существует помимо «я», с него оно начинается, в нем обретает свое основание. Сказать себе «я», осознать себя в качестве «я» означает удостоверить свое бытие как лица. Лицо (личность, ипостась) потому и есть предельное основание, далее неразложимое, неделимое бытие, что исходно обнаруживает себя в качестве «я». Именно «я»

в лице-личности представляет собой то, далее чего не заглянуть, оно есть его скрепа, основание и стяжка всего личностного опыта. В «я» лицо фиксирует и тут же узнает свое бытие, выявляя совпадение с самим собой. Иными словами, в «я» происходит самоотожествление и бытие собой и никем и ничем другим.

Итак, в реальности «я» совпадает онтологическое и гносеологическое как таковое, поскольку в «я» удерживается единство и тождество самосознания. Оно, тем самым, не вспышка сознания, которая с неизбежностью должна угаснуть. В подтверждение имманентной самоотжественности я-лица приведем слова П.А. Сапронова:

«Заявив себя как «я», личность тем самым уже существует, бытийствует, поскольку она утверждает себя... исключительно в качестве «я есть»... А она действительно есть, потому что сказать «я есть» и значит быть «я»»¹.

Подчеркнем продемонстрированную здесь имманентность «внутриайной» реальности. «Я» не существует как просто и только «я», как некая чистая формальная данность, как случайный и ни к чему не обязывающий звук. «Я» просто и непосредственно своим самоутверждением обнаруживает устойчивое, непреложное, чистое бытие. Важно, что только лицо, личность здесь и бытийствует. Но продолжим цитирование П.А. Сапронова:

«В том и дело, что, заявив себя в «я есть», личность не может остановиться на этой своей бытийственности, эта заявка существует не иначе, чем в ее продолженности в «я» же. «Я есть» должно быть завершено утверждением самоотжественности «я есть я». Только так осуществимо «я» как «я есть», оно и есть-то потому, что «есть я». Если «я не есть я», то и заявка его тщетна и пуста»².

Мы об этом и говорили: «я» в изолированном, усеченном виде, как только лишь «я» невозможно. «Я» констатирует свое бытие и тут же, имманентно узнает себя в нем.

«Для «я» быть и воспринимать себя есть одно и то же»³.

¹ Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004. С. 15.

² Сапронов П.А. Цит. соч. С. 15.

³ Там же.

Другими словами, нельзя сказать, что раньше в лице — бытие или знание. Неверна сама постановка вопроса, так как они совпадают: «я» «бытийствует, воспринимая себя, так же как и наоборот — воспринимая себя, бытийствует»⁴. Собственно говоря, потому реальность «я» и есть начало, основание и связующий принцип лица, что в ней онтология и гносеология не только неотторжимы, но еще и взаимно определяют друг друга. В лице-личности бытие себя знает и сознание бытийствует. Онтологическое равенство, совпадение бытия и сознания обуславливает совершенную истинность личностного (ипостасного) бытия. Действительно, именно такое бытие истинно, потому что оно знает себя непосредственно, следовательно, непрерывно самоудостоверяется в самом себе, не может себя потерять и ошибиться по собственному поводу. И это знание, самоудостоверение непрерывно переходит в бытие, точнее, есть бытие.

На данный момент мы выяснили, что лицо — это реальность «я». Но при этом возникает вопрос: только «я» исполняет лицо? Исчерпывается ли содержание лица «яйностью» или же «я» представляет собой лишь момент личностного бытия наряду с еще одним или, может быть, даже несколькими другими образующими принципами? Обратимся снова к тождеству самосознания, выраженному в суждении «я есть я».

Данная самотождественность действительно фундамент лица, оно никак не может предъявить свое бытие, минуя собранность в «я». Однако в пределах исключительно этой самотождественности лицо обращено только на само себя. У лица нет имманентного выхода за свои пределы. Реальность «я» сама по себе представляет собой чуть ли не точечное бытие. Да, конечно, «я» разъединяется в себе в утверждении «я есть», но лишь для того, чтобы воссоединиться с собой в тождестве «я есть я». Получается, что лицо в пределах «я» замкнуто на самое себя, его бытие незыблемо, но оно, по сути, уплотненная точка. Оно бытийствует лишь в себе и не знает никого, кроме себя. Действительно, лицо не может никому другому сообщить свое «я». В качестве «я есть я» оно дано только самому себе, тем самым и другое лицо оно не может узнать и встретить в качестве «я», отличного от его собствен-

⁴ Там же.

ного «я». Другой может быть узнан, но, например, как понятие, но это не будет встречей лиц. Итак, в качестве «я» лицо воспринимает только самого себя и не может быть воспринято, узнано другим лицом. То есть поскольку мое «я» несообщаемо другому лицу, постольку же «я» другого лица не сообщается никакому другому, кроме его самого. Следовательно, чтобы встретиться с иным лицом, мое лицо, как и любое другое, должно обладать еще другими онтологическими ресурсами, помимо реальности «я». Иного пути нет, это предзадано: либо мы должны обнаружить в лице нечто еще, нечто такое, что было бы тоже лицом, но иным его моментом или аспектом, либо встреча с другим лицом в принципе не может состояться, и мое лицо, как и любое другое, обречено на чисто монистическое существование, абсолютно закрытое для кого-либо другого. Но описанная ситуация является противоречием в понятиях: это совершенно невозможно, поскольку таким образом подрываются условия личностного бытия, которое, как мы помним, есть взаимное со-бытие лиц. Попросту говоря, этому гипотетическому бытию некому будет сообщать, что оно суть лицо, а само себя оно таковым не знает. Поэтому правильнее будет сказать: не подрывает, а начисто отменяет. Таким образом, если мы хотим продолжить исследование личностной природы как таковой, то с необходимостью должны принять, что помимо «я» лицо-личность есть что-то еще (точнее, конечно, говорить «кто-то»). Причем это должно быть нечто (некто!) такое, что по природе своей открывается и встречается с другим лицом-личностью.

Здесь мы вновь должны обратиться к цитировавшейся выше книге П.А. Сапронова «Реальность человека в богословии и философии». В ней автор, как, по всей видимости, догадывается читатель, рассматривает содержание личностного бытия человека и тщательно показывает, что наряду с «я» полнотой бытия лица обладает реальность «образа». Обоснованию того, что образ — это тоже лицо, личность, автор посвящает весьма объемный параграф⁵.

⁵ См. Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004. С. 13—36. Позволим себе настоятельно рекомендовать читателю ознакомиться с этой книгой вообще, не только с предложенным ее разделом. Очевидно, что это обеспечит более глубокое освоение разрабатываемой нами проблематики.

То, что именно реальность образа становится тем искомым понятием, которое соответствует возникшим требованиям, скорее всего одновременно и удивляет, и, напротив, оправдано. Удивляет или приводит в недоумение прежде всего потому, что *образ* традиционно соотносится с чувственным восприятием или же вызывает представление об образе художественном, а следовательно, может показаться весьма неожиданной претензия на его онтологический, да еще и личностный статус. С другой стороны, реальность образа лексикой, связанной с иконографией, а также, и это не менее, если не более, важно, лексикой Священного Писания с той или иной степенью очевидности указывает на личностную реальность, а значит, на онтологию. Как нетрудно догадаться, мы имеем в виду хорошо известные, но при этом сокровенные библейские слова: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1,27). Нет ничего удивительного, что, выстраивая свою концепцию, опирается на них и П.А. Сапронов. Вот что сразу подмечает автор после цитирования этих библейских слов: «При всей их привычности они сравнительно легко истолковываются лишь в направлении акцентирования особой, по сравнению с тварными реалиями, близости человека Богу, его вознесенности над остальным тварным миром»⁶. С этим наблюдением нельзя не согласиться, поскольку и в самом деле обычно образ трактуется как нечто в человеке, нечто, могущее быть соотнесенным с таковым в Боге, как одно из его свойств, отличающих от иных творений, или даже как совокупность свойств, но не как сам человек в пределе его бытийственности. Например, в образе усматривали и бессмертность человеческого духа (души), и различные способности, такие как разум, свободная воля, власть и царственность по отношению к остальному творению. Все это по-своему верно, но лишь отчасти. Прежде всего потому, что данные трактовки исходят из понятия «образ» как принципа соотнесения. Образ здесь просто способ и указание на соотнесение, другими словами, он вторичен и даже внешен по отношению к тому, что *по образу*. И потом не совсем ясно, если, допустим, под образом понимать разум, то как быть с другими свойствами? Если считать, что быть сотворенным по образу, означает обладать разумом, то тог-

⁶ Сапронов П.А. Цит. соч. С. 29.

да как обстоит дело со свободной волей, властностью и т.д.? Нельзя же утверждать, что либо — либо. Это обстоятельство подсказывает нам, что в реальности образа необходимо видеть полноту. Но говорить при этом, что в сотворенности «по образу» надо видеть и то, и другое, и третье также не совсем верно. Образ — это не совокупная полнота, не результат сложения свойств. Хотя человек действительно наделен Богом и разумом, и свободой, и царственностью, только вот содержание понятия «образ» все равно существенно глубже: человек (а мы обязательно добавим, что и ангел тоже!) сам по себе есть образ. Он, следовательно, не просто способ найти некоторое соотнесение и, тем более, не формальное указание на связь с Первообразом, но бытие как таковое, — второй момент, конституирующий личностную реальность наряду с «я». Можно сказать поэтому, что быть сотворенным *по образу* означает для ангела и человека быть лицами так же, как и Бог есть Лица Отца и Сына и Святого Духа. И уже будучи лицом и человек, и ангел обладают и разумом, и свободной волей, и вечным бытием.

Образ как момент лица свободен от чувственного восприятия. Обремененность чувственным вовсе здесь не требуется. В самом деле, нечто чувственно воспринимаемое всегда частично, тогда как мы говорим об образе как принципе целостного восприятия другого лица. Чувственное здесь знак внешнего. Образ же, хотя и овнешнен, но только по отношению к «я». Он остается внутриличностной реальностью, которая есть бытие, неделимое на части. Образ — суть выход лица вовне, это его жизнь, встреча — что, собственно, и есть в данном контексте овнешнение — с другим лицом. Образ — это бытие для другого образа-лица. В конечном счете это обуславливает разведенность чувственного как такового и образа как онтологической реальности. Именно в силу онтологической личностной полноты в противоположность извечной и неизбывной частичности чувственной реальности образ столь трудно определим, столь непросто его суть и содержание схватывается и удерживается сознанием.

Поскольку образ — это лицо, постольку он всегда суть *кто-то*, а не *что-то*. Если образ отвечает на вопрос «что?», то это уже не лицо, личность, а, по П.А. Сапронову, представление или, что то же самое, неличный образ. Ключевым отличием в данном случае является отсутствие реальности «я», стоящей за образом. В самом деле, образ лишь тогда пред-

стает и являет полноту личностного бытия, когда привязан к «я», ведь только оно и делает образ *кем-то*, в противовес *чему-то*. Итак, образ — это то, что (тот, кто!) обращен во вне, тот, кто встречается с другим таким же личностным образом. Важно констатировать, что встречаются именно образы лиц, но никак не их «я». Можно сказать и так: образ — это тот, кто есть, причем есть непреложно. «Ощущаешь» присутствие кого-то — значит, воспринимаешь образ. Насколько в «я» лицо обращено исключительно в себя, знает только себя в качестве «я», настолько в образе лицо выходит за пределы своего «я», обращено к другому. Это означает, что в образе лицо дано другому, себе, конечно, тоже, но главное, что следует подчеркнуть, — это именно другому. Однако образу, чтобы оставаться лицом, нельзя слишком удаляться, иначе утратится связь с «я». Реальность «я» играет здесь роль стяжки, она не должна позволить своим образам нарушить единство с собой. Вот что об этом говорит П.А. Сапронов:

«Бесконечное соотнесение личностью своей самотождественности с образами самой себя, в частности, тем важно, что не позволяет чрезмерно овнешниться этим образам»⁷.

Когда это случается, это означает, что образ теряет свое личностное начало и основание, он становится представлением. В этом случае образ уже не фундирован в личности, он размыт чувственным восприятием, дробится, может стать любым, подвержен изменениям, так как за ним не стоит реальность «я», он не укоренен в незабываемой точке бытия, в неустрашимом тождестве самосознания.

Таким образом, нужно сказать, правда, отчасти повторяясь, что «я» — это бытие-вовнутрь, в то же время образ — это противоположность реальности «я». В образе (образах) лицо, личность живет и воплощается, он неотрывен от лица, есть выраженность «я». Можно и нужно добавить, что противоположность «я» и образа проявляется как раз в том, что первое совершенно закрыто: только «я» дан себе как это вот «я». В то же время реальность образа представляет собой принцип открытости. Она, в свою очередь, сочетает в себе данность другого и другому. Потому-то образ и есть всегда и обязательно присутствие *кого-то* — другого лица-образа.

⁷ Сапронов П.А. Цит. соч. С. 16.

Следовательно, по словам П.А. Сапронова, лицо (личность) «сразу и одновременно не только «я есть» и «я есть я», но еще и свой собственный образ, так же как и образы других, как и вообще иное»⁸.

Хотя об этом речь уже шла, тем не менее, не будет лишним повториться, добавив к ранее сказанному важный нюанс. Смысл только что процитированных слов и ряда других рассуждений состоит в том и подчеркивает то, что лицо, личность, ипостась бытийствует лишь в присутствии другого лица. Причем важно акцентировать, что данное со-бытие лиц определяется не внешней дистанцией, а, если можно так выразиться, дистанцией внутренней. Поясним сказанное. Лицо встречает другое не со стороны, не внешним признанием другого бытия, а принимая ее в себя, включая ее образ в собственное личное пространство. Надо оговориться, что при этом не происходит размывания или растворения одного лица в другом — ведь залог их истинного бытия в сохранности обоих — иначе это было бы не вхождение его лица-образа в мое лицо-образ, а присутствие представлений. И тогда действительно исчезла бы всякая дистанция, а вместе с ней и личностное бытие. При вхождении одного образа в другой или восприятии одного другим дистанция сохраняется, чем удерживается личностное со-бытие за счет того, что происходящее взаимно. Иными словами, то же самое осуществляется и в том и в другом лице: второе точно так же включает в себя образ первого лица; происходит встреча лиц. Подчеркнем еще раз: лицо это не просто замкнутое и самодовлеющее бытие-в-себе, выходящее во вне тогда, когда ему вздумается по каким-либо только ему известным причинам. Лицо — это действительно бытие-само-по-себе, но лишь тогда, когда в нем открыто присутствует кто-то другой, образ иного лица. Парадоксально, этот образ открывает другому, что тот есть лицо, удерживает его бытие, позволяет ему бытийствовать, а осуществляя это, бытийствует сам. Можно сказать иначе: о реальном бытии лица имеет смысл говорить лишь тогда, когда в нем пребывает и свой собственный образ и образ хотя бы одного другого лица. Ту же мысль мы встречаем у П.А. Сапронова:

«Поскольку личность существует в своем личностном существе, другой становится ее собственным образом не иначе, чем при усло-

⁸ Там же. С. 17.

вии, что она сама станет образом для другого. Личность, впускающая в себя образы других и в то же время не данная им в качестве образов, немислима»⁹.

Не должно быть никаких сомнений в том, что ангелы — тоже «я» и тоже «образы». Несмотря на то что в тексте Священного Писания непосредственно об ангелах не сказано, что и они, так же как человек, сотворены *по образу* Божию, на это обращает внимание, например, святой Макарий Египетский, а преподобный Иоанн Дамаскин пишет об этом со всей уверенностью: «Создатель и Творец ангелов, приведший их в бытие из не сущего, создавший их по образу Своему бестелесною природою, как бы некоторым духом и невестественным огнем...»¹⁰. Мы опирались на известные слова книги Бытия о творении *по образу*, чтобы показать и обосновать онтологическое содержание понятия «образ» применительно к человеку. Какие могут быть препятствия, чтобы сделать то же самое в отношении ангела? Очевидно, что ангел обладает и умом, и свободной волей и уже вечным бытием. Поэтому святые отцы (хотя и не все) также должны были подразумевать (а Дамаскин говорил прямо), что ангелы тоже сотворены *по образу* Божию. Есть основания полагать, что различие между человеком и ангелом состоит не в этом — образом наделяются творческим деянием Бога и ангел, и человек — а в том, что только человек сотворен еще и *по подобию*. Впрочем, это особый разговор, начинать его здесь будет вряд ли уместно.

То, что ангел, как и человек, обладает онтологией образа, проистекает, конечно, из того, что он также суть лицо. Мы подробно обосновывали это в соответствующей главе, поэтому нет смысла возвращаться к данной теме и искать новые аргументы. Содержание, состав личностной природы ангела и человека полностью совпадать не могут. Это определяется как минимум наличием тела у одного и его отсутствием у другого. Вместе с тем, поскольку они оба лица, постольку не могут не иметь общего, и прежде всего это относится к предельным основаниям личностного бытия, к реальности «я» и образу. На это указывает само онтологическое требование к бытию как таковому, бытию в его неразложимости. То, что

⁹ Там же. С. 22.

¹⁰ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998. С. 117.

единство самосознания и образ являются таковым бытием, мы продемонстрировали. Как человек, так и ангел встречается с другим лицом за счет образа, в образе или через образ. Общение ангелов друг с другом нам, в целом, недоступно, или оно, по крайней мере, сокрыто, однако нет никаких оснований полагать, что оно как-то существенно отличается от встречи ангела и человека. Примеры же последних у нас есть. Обратимся к ним.

Пожалуй, самой известной среди таких встреч, что называется, бесспорной, а в ряде отношений чрезвычайно показательной является событие Благовещения, когда архангел Гавриил явился Деве Марии. Множество признаков свидетельствует в пользу того, что это была личная встреча, а значит, встреча образов. Для начала укажем на то, что это была *беседа* (см. Лк. 1,28—38), то есть взаимообращенная речь. При этом говорили друг с другом те, кто имеет личные имена, а Гавриил и вовсе обращается к Деве *лично* по имени: «Не бойся, Мария (Лк. 1,30). Конечно, святой бесстрастный ангел не имеет, по крайней мере в привычном смысле, эмоций. Со стороны же Девы Марии Евангелие описывает такие движения души, которые характерны для непростой и неожиданной личной беседы: удивление и смущение от самого факта явления к ней духа невидимого и от услышанных слов приветствия (Лк. 1,29), здоровое сомнение и вопрошание: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» (Лк. 1,34). Наконец, после уверенных, крепких, убеждающих речей Гавриила — «ибо у Бога не останется бессильным никакое слово» (Лк. 1,37) — последовала твердая решимость и в то же время смиренное согласие Марии. Последние Ее слова знаменательны во всех отношениях, причем наш контекст не исключение: «Се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1,38). С этими словами Пресвятой Девы совпадает собственно Боговоплощение. Да, Благовещение есть Благая Весть о воплощении Сына Божьего. Благовещение — это не что иное, как рождение или явление полноты личностного бытия человека. То, что раньше в истории было, так сказать, обещано, состоялось именно здесь. История Священная, события Ветхого Завета, история внешняя, языческая знаменовали собой или предвосхищали личностное бытие, в беседе же архангела Гавриила и Девы Марии происходит его окончательное становление и оформление. Пречистая Дева Мария укрепилась словами архангела, поверила им, впустила в себя образ Гав-

риила, что позволило и Ей в полноте стать лицом-образом, раскрыть его в уже новозаветной реальности и перспективе. Как раз последние ее слова свидетельствуют об этом. Исходное удивление, даже недоумение, затем прибавившееся к ним сомнение и колебание, а, вероятно, еще и страх, тревога (так понятные с позиции здравого смысла!) преодолены. Их сменила спокойная решимость, в лице-образе архангела обретено собственное бытие, неколебимая опора, отныне неустрашимое личностное самобытие, тождество самосознания — все то, что позволяет с предельной ответственностью быть собой, всегда отвечать за свои слова. Бытие ее личности неотменимо, поскольку неотменимо ее решение, ее согласие с Вестью, принесенной святым Гавриилом, укоренение этой Вести в себе, своим словом и действием. Встреча лиц состоялась, ведь насколько их образы вошли друг в друга, настолько их взаимные слова и решения уже не существуют друг без друга. И насколько у Бога «не останется бессильным никакое слово», настолько и у человека, всерьез принявшего Его слово, не останется бессильным и свое собственное. Здесь связь взаимоотношений обусловленной неотменимости слов и решений, какой бы неожиданной ни показалась данная ситуация или, точнее, данное умозаключение.

Имеет смысл лишний раз подчеркнуть, что последние слова Девы Марии, сказанные в беседе со святым Гавриилом, демонстрируют некий предел личностного самостояния — принять то, что совершенно немыслимо, противоречит всяческому опыту, здравому смыслу, природе, грозит непосредственно Ей публичным поруганием и смертью. Но все это как раз обнаруживает личностное бытие в его неделимости, нерасторжимости и, если угодно, бессмертии. Эти слова, таким образом, — своего рода точка отсчета, причем в двух отношениях. Это точка бытия, которая, с одной стороны, конечно, есть личностная полнота самой Богородицы. В то же время, с другой стороны, это еще и историческая точка, с которой берет начало новозаветное бытие лица, личности как онтологической реальности.

Все вышесказанное хорошо оттеняется сопоставлением с другими, прежде всего ветхозаветными, встречами ангела и человека. С этой целью обратимся к повествованию книги Товита, в которой много внимания уделено архангелу Рафаилу, его служению самому Товиту и сыну последнего Товии. Конечно, и Рафаил, и Гавриил являются посланни-

ками Бога, служат Ему и человеку, как сказал Рафаил: «Ибо я пришел не по своему произволению, а по воле Бога нашего» (Тов. 12,18); оба, как и в других случаях, являются вестниками воли Божьей, оба служат во славу Творца. Тем не менее, помимо сходства есть существенные, хотя и не бросающиеся в глаза различия. Главное — это как раз отсутствие описанного выше личностного стояния у Товита и Товии. Показательная деталь: Товия достаточно свободно разговаривает с Рафаилом, до тех пор пока не знает, что перед ним ангел, но полагает, что это обычный человек по имени Азария: «Брат Азария, возьми с собою раба и двух верблюдов и сходи в Раги Мидийские к Гавайлу; принеси мне серебро, и самого его приведи ко мне на брак» (Тов. 9,2). Подобных эпизодов, в которых они легко вступают в беседу, выполняют просьбы, а Товия исполняет поручения, как он думает, Азарии (см., например, Тов. 6,2—6), довольно много. Но вот, ангел открывается перед отцом и сыном: «Я — Рафаил, один из семи святых Ангелов, которые возносят молитвы святых и восходят пред славу святого» (Тов. 12,15). Их реакция весьма красноречива: «Тогда оба смутились, и пали лицом на землю, потому что были в страхе» (Тов. 12,16). Надо отметить, что есть схожие черты с реакцией Девы Марии на явление и приветствие архангела Гавриила: она тоже, как мы помним, смутилась (Лк. 1,29). Но и разница какова! Общение Рафаила (как ангела, но уже не как человека Азария) с Товитом и его сыном на этом, по существу, завершилось, дальше говорил только архангел: «Не бойтесь, мир будет вам. Благословляйте Бога вовек. Ибо я пришел не по своему произволению, а по воле Бога нашего; потому и благословляйте Его вовек. Все дни я был видим вами; но я не ел и не пил, — только взорам вашим представлялось это. И так прославляйте теперь Бога, потому что я восхожу к Пославшему меня, и напишите все совершившееся в книгу» (Тов. 12,17—20). После этих слов Рафаил ушел: «И встали они, и более уже не видели его (Тов. 12,21). Получается, что открытого, полноценного и взаимного общения не было, *глаза в глаза* или *лицом к лицу*, не было того внутреннего напряжения, которое мы видим в беседе Гавриила и Марии, того возрастания в полноту личностного самостояния, которое мы обнаруживаем у Пресвятой Девы. Безусловно, нельзя сказать, что в книге Товита (и многих других ветхозаветных эпизодах с участием ангелов) действуют не лица. Прежде всего это относится к архангелу Рафаилу и другим ан-

гелам, бытие которых в качестве лиц уже состоялось и не подлежит в этом смысле сдвигам. Однако можно утверждать, что своим повествованием Священное Писание показывает слабое, еще не оформившееся собственное, *личное* действие людей, в частности, Товита и Товии. В их действиях, внутренних движениях души мы не видим того, что было налицо у Пресвятой Девы Марии: трудных размышлений, сомнения, уверенности и решимости в словах и поступках — всех этих свидетельств многотрудной работы человеческого сознания на пути обретения личностного бытия. В самом деле, падение ниц и пребывание в страхе вовсе не отменяет, а, наоборот, демонстрирует нам благоговение и спасительное, неложное благочестие Товита и Товии. Однако и беседы с ангелом, общения как таковых здесь нет. Молчание их после того, как Азария открылся им архангелом Рафаилом, не случайно: не произошло встречи лиц, нет их взаимного вхождения, страх не преобразается в любовь.

Необходимо разобрать еще одну важную деталь. Она касается слов Рафаила о своей миссии, о том, что он пришел «не по своему произволению, а по воле Бога нашего» (Тов. 12,18). Надо обратить особое внимание на некоторую двойственность приведенных слов архангела. Подчеркнем прежде всего то, что он говорит о Боге, как о Боге *Нашем*. Это делает его не «почтальоном», не орудием и не функцией, а полноценным участником события; Рафаил образует общий круг с Богом и людьми потому именно, что Бог — *Наш*. Важно тут не забыть, что совсем иначе говорит Джибрил в Коране, обращаясь к Мариам (мы плотно касались этого момента в соответствующем месте). Приведем его слова еще раз: «Я только посланник Господа твоего...» (сура 19:19). Разительное отличие! На фоне слов Рафаила Джибрил делает все возможное, чтобы усилить действие Аллаха и свести к минимуму свое собственное — все принадлежит Ему, меня здесь, в общем-то, нет. Действительно, Джибрил — не просто посланник, а «только (!) посланник». И волю передает он не Господа *Нашего*, а — *твоего*, еще более устранившись из бытийного круга события, еще более подчеркивая какую-то тотальную единственность Аллаха.

Но вернемся к словам Рафаила. Несомненно, все происходит по воле Бога, и ангел выступает, по крайней мере для нас исходно таким открыт смысл его бытия, вестником Господа. Событие Благовещения, которое мы сравниваем с дру-

гимии, никакое здесь не исключение: Гавриил возвещает Марии волю Бога. Но, в отличие от Рафаила, он не делает той самой оговорки, не уточняет, что поступает «не по своему произволению». Интересно, что в Писании говорится, что «послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве...» (Лк. 1, 26—27), но это речь не прямая, сам Гавриил начинает, как мы знаем, по-другому. То, что его послал Господь, это совершенно очевидно, об этом не нужно уже специально говорить, поэтому архангел Гавриил сразу входит в смысловой центр, в круг со-бытия. Ведь хочешь-не-хочешь, а такое пояснение Рафаила, специально подчеркивающее волеизъявление Творца, тем самым несколько ослабляет или чуть отдаляет присутствие архангела как самодостаточного лица. В этом несложно убедиться, если внимательно вчитаться в речь Гавриила. То обстоятельство, что он не сообщает непосредственно о Божьей воле как первопричине своего явления, вовсе не вызывает у нас подозрения в самочинии архангела, следовательно, то самое уточнение Рафаила не является строго обязательным. Писание уже сообщило, что Гавриил послан Богом, так зачем повторяться? Последующие слова Гавриила, его беседа с Девой Марией без этих пояснений и здесь уже неважных оговорок, которые, как мы видим, способны снизить напряжение и энергию бытия встретившихся образов, убеждают в том, что святой архангел Гавриил не своеволен, и все же он полноправный, свободный соучастник божественного Промысла.

Завершая рассмотрение Благовещения, не упустим еще одну примечательную вещь, а именно обращение Девы Марии к Гавриилу: «...да будет Мне по слову *твоему*» [курсив мой — Т.Т.] (Лк. 1,38) — то есть посредством личного местоимения «ты» — как и ранее, обратился к Ней Гавриил. Говорит она это именно ему, а не кому-либо другому, лично и непосредственно, не передавая по цепочке дальше, пользуясь ангелом как передатчиком эстафеты. Эти слова, завершая беседу, констатируют, утверждают ее истинное личностное происхождение, общение образов, стоящих за ними. Действительно, возможность сказать другому молитвенное «ты» означает войти в его образ своим образом. Мариам в Коране, мы помним, в конце вообще молчит: ее ведь никто ни о чем и не спрашивал, просто передали информацию — и все. Кроме того, в данном контексте нельзя также не упомянуть концепцию Дионисия Ареопагита и не задаться вопросом: с его позиции к кому или к чему об-

ращается Богородица? Если использовать, по Дионисию, ту же схему, что и в случае со схождением-встречей серафима и пророка Исайи, то непосредственно к Деве Марии явился простой ангел, а не стоящий, согласно Ареопагиту, выше него архангел. Сразу зададим еще один вопрос: как же быть тогда с упоминанием имени Гавриил? Ведь оно не может принадлежать никому другому, кроме как конкретному ангелу! Впрочем, вряд ли мы можем ожидать удовлетворительного ответа. Что касается адресата слов Пресвятой Девы, то, по дионисиеву чину, они должны быть отнесены либо серафиму, либо Богу, по чину и принципу иерархической лестницы. Важный момент: то, что для нас совершенно очевидно — имеется в виду, что употребление местоимения «твоему» прямо указывает на конкретное непосредственно рядом находящееся лицо и только потом уже сказанное ему может быть передано другому, притом в личном общении, а не по принципу эстафеты. Так вот, очевидно нам, не является таковым для Дионисия Ареопагита. Безусловно, он знал и употреблял это и другие местоимения, но они не имели для него такого значения. Это лишний раз доказывает недостаточность соответствующего опыта в те времена. Личностное бытие еще не открылось во всей своей яви, не стало всеобщим, ясно осознаваемым принципом. Видимо, это стало одной из причин, чтобы для Дионисия оказалось возможным не замечать очевидное. Как результат обращение друг к другу на «ты» (архангел тоже несколько раз именно так говорит Деве Марии: «Благословенна Ты между женами» (Лк. 1,28)) подменяется неоплатоническими схемами, которые в данном случае вытесняют благу ю весть, новое знание, новые возможности осмысления.

Можно и нужно заключить, что разговор Девы Марии и архангела Гавриила и та онтологическая реальность, которую он открывает и в которую вводит, исключает всякую возможность истолковывать их место в божественном Промысле как чисто посредническое. Ангелы — не безучастные проводники высшей воли, а ее свободные искренние исполнители. Также и Богородица не сосуд, которым по необходимости воспользовался Бог, а в определенном смысле средоточие Промысла, совершаемого в личном союзе Творца, Ангела и Человека¹¹.

¹¹ Не нужно специально обосновывать, что Бог Творец тоже присутствует в Благовещении. Более того, присутствует непосредственно, хотя и несколько скрыто. Мы упоминали раньше само по себе очевидное об-

Дело не в том, во многом формальном, представлении, что Воплощение Сына, согласно Замыслу Бога, не могло не состояться, а в том, что оно действительно было бы невозможно без личного согласия и участия, без усилия веры и воли, напряжения всех сил Пресвятой Девы Марии, а также и без важнейшего содействия архангела Гавриила. Основания для подобного и иных схожих представлений могут быть найдены прежде всего в Ветхом Завете, там, где личностное бытие еще только произрастает и предвосхищается. Один из таких эпизодов мы только что рассмотрели. Думается, что в этом отношении Ветхий Завет повлиял на Дионисия Ареопагита больше, чем Новый. Писания Ветхого Завета в тех моментах, в которых ангелы занимают значительное место, представляет их нам преимущественно как посланников и посредников, то есть в некотором смысле и на первый взгляд как не вполне самостоятельных существ. Речь, конечно, не идет о каком-либо намеке на «механический» тип их деятельности, но о том, что их образ — бытийствующее средоточие встречи — не явлен во всей своей полноте. Он отчасти сокрыт служебностью. Вообще-то говоря, служение само по себе как раз способно обнаружить личностное стояние, причем на пределе реальности. Другое дело, что в нашем контексте служение ангелов представлено порой не без доли функциональности. Это как раз тот случай, когда можно сказать, что ангел *играет роль*. Иными словами, прежде всего акцентируется выполнение им некоего поручения; ангел, когда решает ту или иную задачу, явлен в качестве своего рода символа, то есть указывает на нечто, но не бытийствует сам по себе так, чтобы предстать перед кем-либо лицом к лицу, образом к образу, входя в него и в то же самое время впуская его в себя. Лучшим примером здесь может послужить упоминавшееся нами в другом месте хорошо известное библейское повествование, называемое «лестницей Иаковля». При буквальном и поверхностном прочтении этого эпизода создается впечатление, что ан-

стоятельство, что Благовещение есть не что иное, как Боговоплощение; они совпадают. Со-гласные слова Пресвятой Девы Марии означают, собственно, воплощение Сына. Он, таким образом, тоже здесь, хотя и, повторимся, не явно, Он не вступает в диалог, сосредоточиваясь, если можно так выразиться, на другом. Это ведь в известной степени Тайна, поэтому Слово в привычном смысле не говорит, но делает, как выразился святой Григорий Богослов, «отвердевает».

гелы в нем представлены как нечто вторичное, как некоторая промежуточная (значит, несамостоятельная!) реальность, не реальность как таковая. Добавим к сказанному ранее о восприятии этого повествования Дионисием Ареопагитом, что, испытав явное влияние данного библейского рассказа, он выстраивает родовую лестницу умов-посредников, а не ищет в нем прообразований ипостасного бытия каждого ангела.

Эту главу мы начинали с того, что предупредили читателя о необоснованности опасений по поводу существования лица, если в нем нет телесного начала как в человеке. Тогда мы сослались на реальное и неоспариваемое бытие нетварных Лиц Бога, бытийствующих помимо телесности. Соответственно этому не должно быть препятствий, чтобы помыслить подобное бытие в отношении лица тварного. Это действительно так, однако вряд ли достаточно обосновать наше положение отсылкой лишь к всемогуществу Бога, который может сотворить личностное бытие любого типа — как телесное, так и бестелесное. Сейчас, когда мы выяснили, что лицо — это не замкнутая монада, удерживаемая в бытии только своим Творцом, но что оно благодаря собственным различающимся моментам обращено и в себя и вовне, имеет смысл вновь вернуться к этой теме. Попытаемся продемонстрировать возможность тварного бытия без тела, исходя из принципов самого этого бытия, не ограничиваясь только лишь ссылкой на внешний источник, каковым в данном случае является творческое всемогущество Бога. Другими словами, речь идет о том, что реалии «Я» и образа обнаруживают себя достаточным основанием для полноты бытия, что, тем самым, телесность необязательна для личностного бытия как такового.

Нужно, правда, сразу сделать весьма существенную оговорку. Дело в том, что телесность нельзя мыслить в качестве своего рода придатка в отношении личностного бытия. Мы утверждаем, что «Я» и образ — суть полнота бытия не вообще, а именно применительно к ангелу. В случае же с человеком телесность составляет личностное начало наравне с другими его конститутивами. Иначе придется представлять тело неким довеском к личности, что, конечно же, неверно и недопустимо. Тело есть особое выражение личности, имеющее свое специальное место и значение в бытии. В то же время, ангел для полноты собственного бытия не нуждается в таком его аспекте как *внешняя выраженность*, определяемом прин-

ципом телесного. Поэтому не стоит даже выяснять так называемое «преимущество» бытия на основании наличия или отсутствия тела. Ведь тогда возникла бы определенная иерархия, в основании которой был бы положен принцип личностного вообще, а далее в зависимости от тех или иных представлений утвердился бы *род* лиц бестелесных или телесных. Возвращаться к этой теме с критическими намерениями в отношении иерархического принципа, тем более в отношении, очевидно, мнимой иерархии лиц мы не станем. Но при этом подчеркнем, что ангел и человек — это не разный род лиц-личностей, один без тела, а другой — с ним, а, с позволения сказать, разный род бытия, проистекающий как раз из разности лиц. Иными словами, личностная полнота ангелов обусловлена началами «Я» и образа, тогда как у человека она представлена еще и телом¹². Повторимся, наличие тела несколько не свидетельствует само по себе о каком-либо первенствовании или какой-то близости к Богу — это просто разные лица, каждое из которых обладает своим принципом существования и предназначением. Тело как таковое несколько ни возносит своего обладателя, ни умаляет его. «Я» и образ ангела представляют собой такую же личностную полноту, как и «Я», образ и тело человека.

Сказанное означает, что миры невидимый и видимый не формируют взаимную иерархию, о чем у нас в своем месте речь уже шла. У каждого из этих миров собственное служение, своя, скажем так, космическая миссия. Телесность обуславливает видимость соответствующего мира. А невидимый мир невидим именно потому, что бестелесен. Таким образом, получается, что телесность есть принцип видимого мира (вскользь об этом уже было сказано). Попутно заметим, что именно телесность, а не, к примеру, материальность будет здесь ключевым понятием. Зачастую принято понятие «тело» относить к особым образом организованной живой, внешней, плотной форме, тогда как в понятии «материя» мыслится при этом самое общее содержание — то, что может быть тем или иным способом увидено, зафиксировано, зарегистрировано, одним словом, почувствовано либо телом че-

¹² Вскоре мы будем говорить о еще одном моменте личностного бытия, общем ангелу и человеку. Введение этого момента здесь в данном контексте не обязательно, поэтому мы его спокойно опускаем.

ловека, либо «телом» прибора. Тут-то и возникает противоречие, на которое сегодня мало кто обращает внимание.

С одной стороны, под телом (телесностью) понимают как раз-таки специальную, особо организованную материю. Тело, таким образом, оказывается частным случаем материи. Со стороны другой, телесному как нечто организованному, оформленному в противовес материи как таковой приписывают способность к распознаванию материи, ее обнаружению, выявлению в ней чего-либо существенного, чем, в итоге, и ставится под сомнение их исходное соотношение. В том и дело, что именно тело первично, именно оно определяет мир видимый, тогда как материя в этом свете становится не слишком-то обязательным понятием. Иначе говоря, телесность является своего рода альфой и омегой видимого мира, его единящим и связующим началом, смыслообразующим и отвечающим цели существования принципом. В этой связи отчетливее видно не только особость и самостоятельность видимого и невидимого миров, но и обусловленность каждого из них к собственным личностным статутам. Это означает, что если для личностного бытия видимого мира необходимо и достаточно реалий «Я», образа и тела, то для личностного бытия мира невидимого необходимо и достаточно только «Я» и образа.

В самом деле, реальность «Я», будучи тождеством самосознания, является началом лица, обеспечивает его неотменимое и неустранимое «есть», тождество в себе и для себя. Образ, прикрепленный к «Я», есть, в то же время, обращение лица во вне, данность лица другому. Поэтому реальность образа делает возможным служение ангелов. Именно благодаря личностной реальности образа ангел является человеку, помогая тем самым последнему обрести свое собственное личностное бытие. А ведь это самая главная задача ангелов, в определенном смысле это даже единственная цель ангельского бытия — обретение человеком себя как личности (в контексте бытия падшего) и возрастание в нем (как в падшем, так и в чистом мире). Действительно, какие бы конкретные черты ни приобретали деяния ангелов в отношении людей, так или иначе они направлены на утверждение ими личностного бытия, на укреплении способности отвечать за себя перед Богом. А вне личностного бытия это невозможно. Следовательно, в образе ангел дан и себе и другому ангелу, и человеку. Выполняя свое служение в полной мере, ангел тем самым являет также полноту своего

бытия, и потому ангельские «Я» и образ представляют собой личностную полноту.

Остается подчеркнуть и без того, надеемся, понятное, что тварный мир невидимого отличается от тварного мира видимого, конечно, не только и не столько принципом чувственной зримости. «Невидимое» и «видимое» здесь это своего рода формы бытия, где форма есть в то же время его, бытия, содержание.

Несмотря на то что мы вполне твердо определились с тем, что лицо конституируется такими реалиями, как «я» и образ, считать наш разговор о содержании личностного бытия законченным явно преждевременно. Связано это в первую очередь с тем, что, разбирая понятие лица, мы до сих пор не проводили различия между бытием лица до грехопадения и после него. При этом очевидно, что пока не введена соответствующая дистинкция, в поле нашего зрения может находиться и находилось лицо в том его состоянии, в каком мы застаем его здесь и сейчас, имманентном нынешнему сознанию. После состоявшегося разговора проводить названное различие необходимо, это обусловлено прежде всего сравнительно простым положением, что грех, зло коренится именно в лице, но не в природе. Стоит коротко осветить этот важнейший, сколь известный, столь же нередко ускользающий от нашего внимания аспект вероучения. Согласно ему, природа сущего сама по себе, ее сущностный логос, будучи сотворенным благом, остается таковым навсегда, даже несмотря на грехопадение, которое искажает реальность природы в самом общем смысле, но не меняет ее изначально благого существа. Падшее создание по природе своей является благом и добрым. Грехопадение что ангела, что человека не меняет онтологию природы, которая по-прежнему пребывает нетронутой. Носителем и вершителем греха и зла оказывается то, что сверхприродно. Только лицо таковым и является. Данное обстоятельство дополнительно проясняет еще то, что ответственными за грех могут быть исключительно падший ангел и человек — те твари, бытие которых определяется лицом. Получается, что грешит лицо и что само грехопадение повлекло за собой воздействие именно на онтологию лица. Поэтому проблема влияния и последствий греха на личностное бытие встает достаточно остро. А необходимость рассмотреть возможное различие в бытии лица до и после грехопадения прорисовывается весьма отчетливо. Каким-то образом — нам и

предстоит выяснить каким — грех коренится в лице, следовательно, вполне очевидно, что падение наносит онтологический урон именно ему. Отсюда понятно, что наши умозаключения относительно реальности лица могут претерпеть те или иные изменения ввиду соответствующей поправки. Проще говоря, личностное бытие до и после грехопадения, вероятно, не идентичны в своем бытии, его конституирование должно быть различным. Для того чтобы обнаружить соответствующие различия, необходимо снова обратиться к первоначально личностного бытия, к реальности «я».

Оправданность данного шага определяется тем, что, как мы ранее говорили, лицо, личность начинается с «я» и удерживается им, следовательно, именно в нем нужно искать «источник проблемы». Кроме того, поскольку грех неизбежен, и он есть неустраняемая реальность до конца времен, постольку будет оправданным предположить, что он в некотором смысле совпадает с бытием человека и беса, что он есть, поскольку есть падший ангел и человек. Это снова ведет нас к тому, что как только человек (ситуация с бесом требует отдельного разговора) стремится актуализировать себя как лицо, сразу дает себя знать греховность как таковая. Это-то и подтверждает верность нашего шага, состоящего в том, что именно в реальности «я», которая прежде всего отвечает за возникновение лица, за стремление человека *быть* по-настоящему, следует искать червоточину, отделяющую первозданное бытие лица от падшего.

Вместе с тем, повторное обращение к реальности «я» теперь уже в предположении найти в ней какую бы то ни было неполноту должно показаться по меньшей мере странным, если не противоречащим нашим прежним умозаключениям. В самом деле, для нас самих были вполне убедительными предлагавшиеся доводы о «я» как мыслимом пределе бытия. Мы вроде бы приняли положения, согласно которым бытие в суждении «я есть я» совпадает с собой без остатка, оно здесь однородно, непроницаемо, пользуясь мыслью и выражением Ксенофана, повсюду равно самому себе. В самом деле, поскольку логика «я» в своем движении от самого себя к утверждению своего бытия в «я есть» и продолжении бытия в самоузнавании «есть я» строго имманентна, то у нас как будто есть все основания полагать, что в реальности «я», кроме нее самой, нет места ни для чего иного. Следовательно, я-бытие должно быть абсолютно чистым, непреступным и не впу-

скать в себя ничего другого. Что мы видели на примере невозможности лицом впустить в свое «я» «я» другого лица. Так что же в таком случае может быть противопоставлено логике, утверждающей, что «я», «я есть» и «я есть я» неразделимы и суть одно?

Непредложность я-бытия отрицать невозможно, точно так же его логика неустраима: «я» действительно суть «я есть я». Другое дело, что его монолитность и абсолютная непроницаемость до некоторой степени может быть поставлена под вопрос. Проблема заключается в том, что самосознание — это такое тождество, которое необходимо и совершить и удержать. Тождество самосознания — это акт, оно представляет собой действие, следовательно, не дано как нечто само собой разумеющееся или абсолютно непосредственное. Рискнем сказать, что оно есть нечто относительно непосредственное. Выражаясь иначе, единство самосознания достигается определенным усилием, это логическая данность, но обнаруживается она посредством усилия воли. Это означает, что лицо может не состояться в качестве самотождественной реальности «я есть я», может сорваться, соскользнуть, одним словом, оказаться неравным самому себе. Не получается ли так, что данная ситуация выражается суждением «я не равно я»? Правда, нам сразу возразят, что в этом случае уже нельзя будет вести речь о «я» как лице, так как «я» есть безусловное начало и стяжка личностного бытия. И если оно не равно себе, то и не будет условия личностного бытия — начала и завершения единого акта самосознания. И все же не будем торопиться с выводами. Невозможно отрицать состояние, когда «я есть я», но со мной, тем не менее, не все в порядке. Бытие «я» есть, но оно в то же время не то что бы несостоятельно, но не целостно, не обладает всей полнотой, что-то мешает лицу, как будто нечто вклинивается между суждением «я есть» и «есть я». Рискнем, как бы странно это ни прозвучало, выразить положение дел суждением «я есть, но не вполне есть я». Если есть «я», то есть, несомненно, и лицо, но это такое бытие лица, для которого затруднено чистое сознание самого себя.

Допустимо ли утверждение, согласно которому существует личностное я-бытие, не вполне сознающее самое себя, или, возможно, лучше сказать, его самосознание находится под постоянной угрозой не состояться? Отвечая на этот вопрос, отметим, что, признавая Божье творение, мы призна-

ем также и его неотменимость, неуничтожимость его бытия. Творец дарует бытие, и как бы ни замарал себя человек грехом, как бы ни овеществлялось лицо, как бы ни проваливалось в другую реальность, в которой оно себя теряет, происходит это с бытием, с лицом, незнающим себя как лицо, как ипостась. Такое лицо есть, ибо не может оборваться ниточка, связывающая человека с Богом, поскольку есть какой-то неустранимый залог личностного бытия, дарованный в творении, ведь у Бога нет мертвых. Это — с одной стороны. С другой же, нельзя забыть о «живущем во мне грехе» (Рим. 7,16), о чем немало сколь необычных, столь и проникновенных слов говорит апостол Павел. Где он живет? Или эти слова — лишь фигура речи, образное выражение, за которым не стоит никакой онтологии? Мы уверены, что нельзя так минимизировать смысл Священного Писания. У греха действительно есть место обитания, которое правильно назвать личностной реальностью. Именно он мешает лицу удостовериться в самом себе, из-за его присутствия неизбежно понижается бытийственный статус, он влечет лицо к самоотрицанию. Хотя отрицает во грехе лицо само себя, но, подчеркнем, именно *себя*, значит, себя нельзя извести полностью, невозможно аннигилироваться, — хотя бы толика бытийственности лица всегда сохраняется.

Итак, единство самосознания необходимо еще и удержатъ. Ведь оно не просто абсолютно непосредственное единство, но, кроме того, тождество, могущее распасться. Вот и получается, что имманентное тождество «я есть я», вместе с тем, парадоксальным образом содержит в себе, выразимся осторожнее, риск греха. Здесь весьма кстати привести те самые апостольские слова из Послания к Римлянам, поскольку они, как нам представляется, в том числе об этом, иллюстрируя в некоторой степени очерченную нами ситуацию. «Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7,18—20). Апостол Павел этими словами фиксирует неустранимый разлад, присущий глубине и пределам человеческого существа, разлад между знанием и волей. Воля оказывается как бы шире знания, поскольку знание добра не гарантирует его исполнения. В Античности, например, у Сократа, подобные утверждения

были бы невозможны. По Сократу, знающий не может совершать зло, поскольку знание тождественно добру, благу, и если человек совершает зло, то он суть незнающий. Мы же хотели акцентировать в приведенной цитате диссонанс в сознании человека. Оказывается, знать, понимать нечто благое как должное, быть в нем уверенным — это одно, но совершать — другое, а потому знание не мешает совершать противоположное! Приведенные слова Писания о парадоксе, где чистое добро не может себя воплотить ввиду какого-то препятствия, и только поэтому проявляет себя злое. Их можно интерпретировать так: чистое, совершенное, сознающее себя бытие в силу сокрытого в недрах греха непрерывно рискует не состояться, обнаружиться своей противоположностью. Здесь явлена проблема того, что знание недостаточно фиксировать точно, оно должно длиться, должно воплощаться, удерживаться в своем статусе, не впускать в себя противоположное и чуждое. Последнее-то и происходит, когда вместо желанного добра, делается зло, когда в я-бытие лица проникает ничто.

Всякое тождество имеет две стороны, следовательно, есть риск ситуации, когда эти стороны окажутся под вопросом. Лицо — это такое бытие, которое может страдать, умаляться. Это, несомненно, свидетельствует о присутствии греха или ничто. А как иначе понимать онтологическую неполноту? Всякая нехватка бытия объясняется присутствием ничто, которое есть метафизический эквивалент греха. Достаточно очевидно, что бытие, которое или неспособно себя осознать, в себе утвердиться, или осознает, но с трудом, есть падшее бытие.

Однако даже когда «я» равняется самому себе, не только существует, но и сознает свое самобытие, то и в этом случае ничто (а, значит, и грех) имеет свое парадоксальное место. Дело тут не только в том, что грех неизбежен и поэтому мы всегда заведомо знаем, что он сопутствует любому состоянию человека. Это — косвенное доказательство. К сказанному ранее о том, что единство и тождество самосознания есть действие, которое, раз состоявшись, не имеет гарантии, что так и будет далее, нужно добавить следующее: поскольку самотождество «я» требует самоудержания, постольку оно есть также действие преодоления. Несмотря на строгую имманентность бытия «я есть я», в нем присутствует определенное напряжение, которое выше было названо риском не состояться, не дотянуть до бытийственной полноты и самодоста-

точности. Таким образом, что же как не грех и ничто преодолеваются в акте самосознания? Бытию противостоит именно ничто, любая нехватка бытия непосредственно определяет его присутствие. Оно-то и сокрыто в единстве самосознания «я». Как ни крути, но реальность «я есть я» содержит раздвоение, хотя и сведенное в единство. Саморазъединение предзадано лицу, хотя его воссоединение не хронологическое, но логическое, и его полнота возможна лишь при самополагании «я» в качестве самого себя. Стало быть, ничто каким-то образом присутствует в тождестве «я есть я», в самом начале личностного бытия.

Мы уже задавались вопросом, как может что-либо проникнуть в столь предельно сжатое, чуть ли не точечное бытие «я есть я». Однако наше недоумение не должно длиться слишком долго. В самом деле, ничто вовсе не та реальность, которой требуется *место* для того, чтобы где-либо находиться. Эта реальность не занимает какого-либо места, причем потому именно, что она — суть ничто. Важно подчеркнуть, что оно не проникает откуда-то извне, а присутствует в качестве риска, потенции «я» не стать «я», самим собой. Иначе как риск и не помыслить нахождение ничто в пределах «я есть я». Таков способ существования ничто: не быть, но вместе с тем присутствовать, обнаруживать себя. Попутно заметим и без того, впрочем, очевидное: только реальность *ничто* и может войти в единство самосознания так, чтобы оно тем не менее сохранялось в качестве единства, поскольку *ничто*, входя в самосознание, разомкнуло бы его по-настоящему, то есть расщепило бы надвое, что на самом деле означало бы уже утрату «яйности».

Особенность существования ничто, вернемся к этому, состоит в паразитировании, в существовании за счет другого, за счет, собственно, бытия. Оно не имеет оснований в себе, но поскольку есть нечто бытийствующее, постольку возможно или есть ничто. В контексте грехопадения это стало неизбежным: личностное бытие реально только тогда, когда прежде всего осуществится тождество самосознания, в действии которого, как уже было сказано, преодолевается раздвоение, когда актуализируется самобытие «я» вопреки болезни греха и ничто. Этим действием человек стремится не впустить грех, ничто в себя, точнее же сказать, не дать им пустить в себе корни.

Ничто абсолютно отсутствует в первозданном мире. Невверно говорить, что во грехе стало реальным или актуализи-

ровалось то ничто, которое было до того в потенции, или то ничто, из которого сотворен мир. Такого ничто вообще не существует, нет ничего, из чего был бы сотворен мир. Действительно, суждение о творении ex nihilo подразумевает не что иное, как полное отсутствие чего бы то ни было. Теперь мы укрепились в сознании того, что бытие лица в первоизданном мире несколько иное, нежели в мире падшем. В нем человек заявляет себя как лицо, личность только после того, как, условно говоря, сказал себе: «я есть я, и никто и ничто другое». В первоизданности дело обстоит иначе, ведь в ней пребывание лица не сопровождается знаком присутствия ничто. В мире, незнающем греха, лицу не требуется что-либо преодолевать. Есть все основания предполагать, что в первоизданном творении единство самосознания несколько отличается от известного нам саморазъединения и самовоссоединения в суждении «я есть я». Есть ли там даже логическая последовательность, чтобы быть лицом? Нет, конечно, личностное бытие в первотворении есть простая наличная данность вне саморефлексии, которая не требует напряжения с целью самоудержания своего бытия. Следовательно, то, что мы в посюсторонней реальности называем тождеством самосознания, в раю должно осуществляться до некоторой степени иным путем. Говоря «до некоторой степени», мы имеем в виду то, что реальность «я» или то, с чего начинается личностное бытие, универсальна, она присутствует в сущем и до падения, что вполне очевидно. В противном случае откуда же ей взяться в мире падшем, как не из первоизданного творения? Думать иначе было бы нелепо. Таким образом, надо полагать, что в утраченной грехопадением реальности лицо — тоже «я», но это такое «я», которое совпадает с собой абсолютно непосредственно.

ГЛАВА 2

ОНТОЛОГИЯ ИМЕНИ

В самом начале книги, еще только начиная наше исследование, мы на тот момент искали свидетельства, которые придали бы нам уверенности в том, что ангелы имеют личностную природу, что первичны в них вовсе не ум и не сущность. В ряду приведенных доводов важное место занимало то обстоятельство, что у ангелов есть личные имена. В том контексте мы избрали формулировку, согласно которой реальность имени *указывает* на личностное бытие ангела. Слово «указывает», да и сам принцип *указания*, можно было понять в качестве косвенного признака присутствия личностного начала. В тот момент этого было вполне достаточно, поскольку это был один из целого ряда доводов в пользу личностного статуса бытия ангелов перед умом или не проясненным, хотя и бестелесным, духом. Важно было просто определиться в соответствующем отношении. Сейчас, уже твердо зная, что ангел — это лицо, мы рассматриваем то, чем оно конституируется. В соответствии с этим реальность имени необходимо мыслить не как «всего лишь» косвенный признак лица, личности, но непосредственно как лицо, один из моментов, его образующих.

В самом деле, имя не просто указывает на лицо, но являет его, притом так, что лицо в нем бытийствует. Другими словами, имя есть субстанциональное начало лица, не указующее на него со стороны, но его имманентный организующий принцип. Да, нам не так просто понять и принять данное положение. Мы слишком привыкли к тому, что имена даются вроде как извне, они сравнительно легко меняются. В нашем восприятии имя колеблется чуть ли не на грани с кличкой, с чем-то необязательным, что могло бы быть совершенно другим. Все это, несомненно, делает его в нашем сознании ближе к реальности внешней, по существу случайной, и, уж конечно, не способствует пониманию имени в качестве субстанционального начала, бытия самого по себе. Трудности, связанные с подобным восприятием реальности имени, определяются еще и грехопадением. Ведь это оно внесло в творение разделение сущего на внутреннее и внешнее. В лучшем случае так

мы и готовы принимать имя. С этим, разумеется, можно согласиться, но при условии, что в данном направлении реальность имени еще подлежит переосмыслению.

Однако прежде чем приступить к проработке понятия личного имени, осмыслению его как в отношении первозданности, так и применительно к миру падшему, необходимо задерживать внимание на этом понятии как таковом без различения на личные и неличные имена. В пределах Античности (в особенности нехристианской) такого различия и не могло быть, и все же осмысление реальности имени самого по себе способно стать для нас существенным подспорьем. С этой целью обратимся к диалогу Платона «Кратил».

Нам нет необходимости входить в детальный разбор этого произведения. Но при этом подчеркнем самое существенное: для Платона имя вещи так или иначе связано с этой вещью как таковой, по существу. Как обычно, устами Сократа Платон весьма подробно разбирает вопрос о том, что связь сущего и его имени необходима. Приведем здесь вывод из целого ряда платоновских рассуждений:

«Таким образом <...> законодатель, о котором мы говорили <...> должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причем то самое, какое в каждом случае назначено от природы. Создавая и устанавливая всякие имена, он должен также обращать внимание на то, что представляет собою имя как таковое, коль скоро он собирается стать полновластным учредителем имен»¹³.

Итак, по Платону, есть прямая, сущностная связь между именем и тем, что оно именует. Причем мы не ошибемся, если назовем эту связь онтологической, то есть не зависящей от произвольного именования. Ложность последнего довольно легко демонстрируется Платоном. Наиболее сильным платоновским аргументом против условности происхождения имен является, на наш взгляд, то, что в этом случае окажется невозможным отделить истину от заблуждения, действительное от мнимого¹⁴. В самом деле, если смысл некоторой вещи зависит от того, как она будет названа в тот или иной момент, то тогда получится, что ее содержание, смысл, суть бытия способны всякий раз меняться по прихоти называющего. И если каждый человек способен дать ей любое имя, то в

¹³ Платон. Кратил, 389d.

¹⁴ См. Платон. Кратил, 385a—385d.

этой чехарде утратится всякая устойчивость бытия и ориентиры для мысли. Принять же, что имена вообще никак не связаны с именуемым, еще более невозможно, поскольку хаос от этого только усилится.

Сразу уточним, что речь не идет о совпадении имени и сущности. Не говорит этого ни Платон, ни святоотеческая традиция, которая отчасти последовала в этом вопросе за ним. Вообще говоря, ситуация в патристике особенная. Дело в том, что в патристическом наследии мы можем обнаружить, казалось бы, противоречивые суждения по интересующему нас вопросу¹⁵. При этом надо иметь в виду, что у святых отцов тема имени как таковая распадается на несколько разных частей, которые можно обозначить как имена Божьи, имя «Иисус», а также имя Бога вообще (здесь преимущественно подразумевается именование «Сущий»). Даже при беглом взгляде видно, что это весьма разные аспекты проблемы имени и что в зависимости от предмета рассмотрения по формальным признакам суждения действительно могут сильно разноречить. При этом систематизацией всех сторон соответствующей проблематики никто из святых отцов не занимался, что, как известно, в целом характерно для восточной патристической традиции. Некоторым образом выделяется здесь Дионисий Ареопагит, однако о нем у нас будет в свое время отдельный разговор. Что касается преп. Иоанна Дамаскина, то он в своем известном труде посвящает несколько глав данному вопросу, но в основном следует Ареопагиту, на которого прямо ссылается.

Стоит привести довольно характерный пример, показывающий, как может меняться святоотеческое воззрение на реальность имени в зависимости от контекста. Скажем, в период антиевномийанской полемики, каппадокийцы в противовес Евномию, утверждавшему, что он знает сущность Бога Отца, поскольку знает Его имя, развивали идею, согласно которой никакое имя не может совпадать с Божественной сущностью, оно, следовательно, не связывает нас с ней непосредственно. «Именования являются обозначениями не сущностей,

¹⁵ Весьма подробный обзор этой темы делает в своей книге митрополит Иларион (Алфеев) «Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров». СПб., 2007. См. главу II. С. 59—160. К ней мы можем адресовать читателя, желающего ближе познакомиться с соответствующим вопросом.

а тех отличительных свойств, которые они в каждом случае обозначают»¹⁶. «Божество именуемо» — утверждает святитель Григорий Богослов, имея в виду Его сущность, и мысль эта рефреном проходит через всю полемику с Евномием, который считал, что понятие (имя) «нерожденность» является сущностью Отца. Впрочем, надо оговориться, что это вовсе не свидетельствует о каком-то пренебрежительном подходе каппадокийцев к проблеме имени, поскольку они не считали имя произвольной реальностью, но лишь ограничивали его, скажем так, понятийно-онтологические возможности.

В то же время, Ориген и Евсевий Кесарийский говорят о прямой и таинственной связи имени и вещи. Епископ Иларион отмечает, что, по Оригену, «в молитве имя Божие тождественно Самому Богу»¹⁷, а Евсевий, стремясь показать близость и заимствование Платоном некоторых своих идей у Моисея, даже цитирует его диалог «Кратил» и далее развивает тему близости Платона и библейского учения об имени¹⁸. Очевидно, что тема имени совсем не однородная и что она привлекала пристальное внимание отцов Церкви, и это притом, что мы предельно кратко затронули, по сути, ничтожную часть их наследия. Однако на большее мы и не претендовали, нам было важно показать, что проблема имени занимала значительное место в святоотеческих творениях и что традиция усматривать в нем проблему фундаментального, онтологического характера весьма давняя и в богословии, и в философии.

Теперь пора вернуться к реальности первозданного мира и места имени в нем. Заявим сразу: невероятно, чтобы имя в первотворении могло быть легко изменено, как это мы можем видеть применительно к реальности мира сего. Ведь это означало бы, что оно носит вполне внешний характер, словно наклеиваемая и заменяемая при необходимости этикетка. Очевидно, что в первотворении подобного рода случайные вещи начисто исключаются. Там — всё бытийствует, а значит, всё — не случайно, и уж тем более имя. Когда Бог в раю призывает человека или ангела, то призывает, очевидно, по имени, а не междометием или безличным прозвищем. Имя

¹⁶ Свт. Василий Великий. Против Евномия, 2, 4. Цит. по: Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна Церкви. СПб., 2007. С. 81.

¹⁷ Епископ Иларион (Алфеев). Цит. соч. С. 78.

¹⁸ См. там же. С. 78—79.

в данном случае вовсе не произвольно присваиваемый значок, чтобы оно могло оказаться чем-то не фундированным. И дело не только в том, что это было бы по меньшей мере странным, так как пришлось бы признать, что для общения Бога и ангела, Бога и человека (так же как и ангела и человека) используется некий посредник, имеющий акцидентальный статус, есть некий привлекаемый со стороны символ. В том и дело, что истинное, нетронутое грехом общение осуществляется в имени непосредственно. Обусловливается это тем, что Бог творит именуя, Он именем вызывает ангела, человека к бытию¹⁹. Усилим сказанное: наречение Богом имени есть, собственно говоря, сотворение, совпадает с возникновением конкретного сущего лица, личности. Это не должно нас слишком сильно удивлять, ведь мы знаем, что у Бога совпадает слово и дело, для Него сказать значит сотворить. Это, как мы уже заметили, общая ситуация, случай же с лицом-именем вовсе не исключение, а в некотором роде наоборот — средоточие смысла и значимости. Соблюдая осторожность, попробуем выразиться несколько иначе: наречение имени есть своего рода «механизм» творения, его генезис. Подчеркнем очень важный аспект: реальность имени оказывается многозначной — это и сотворение, и вместе с тем уже-бытие лица, притом как его собственное бытие, так и бытие-с-другим лицом.

Самое время теперь вновь обратить внимание на известное ветхозаветное повествование, посвященное тому, как человек именуется животных, но на этот раз под иным углом зрения. Представляется очевидным, что человек здесь в своей деятельности подобен Творцу, он явлен Писанием как соучастник творения. Речь, конечно, не может идти об идентичности по существу — человеку недоступно творение из ничего. Но ведь и не клички Адам раздает! Есть все основания с уверенностью полагать иначе. Господь, видя, «как он называет их», фактически подтверждает это деяние человека, чтобы «так и было имя ей» (Быт. 2, 19), словно укореняет его в бытии, чтобы, другими словами, данное человеком имя

¹⁹ По большому счету, всякое творение создается Словом, произношением конкретного сущего. Другое дело, что кроме ангела и человека остальное сущее имеет неличностную природу, поэтому обозначение его возникновения посредством именования носит не вполне точный характер. В данном случае понятие имени употребляется в античном философском смысле, оно не сопряжено с личностным бытием.

уже навсегда было таким. Надо только оговориться, что в данном случае не идет речь о том, что животные, получив имя, приобретают личностный статус бытия. Скорее, правильное говорить об их вхождении в личностный круг самого человека, Адама как со-творца. Будучи познанным в имени, животное причастно бытию лица, личности. Именуя, Адам познает их природу, познавая, — что то же самое, — одомашнивает и вводит в личностный горизонт. Так, «четвероногие» (в Септуагинте τετράποδα, от «τετράπους» — «четвероногий»; см. Быт. 1,24; синодальный текст дает перевод «скоты»), в очень условном смысле «дикие», поскольку собственно дикости в первозданном мире попросту нет, становятся домашними (в Септуагинте κτήνους, от «κτήνος» — «домашний скот»; см. Быт. 2,20), Адамом они вводятся в *дом*, в *личное имущество*²⁰, или, что в существенном смысле то же самое, в *рай*. Можно сказать и так: Бог, именуя, — творит, человек, нарекая имена, — претворяет, воплощает Божий замысел, потому что быть сотворенным еще не означает быть завершенным, исполненным. Человек, следовательно, соучаствует в божественном Промысле, со-творит с Ним.

Итак, мы удостоверились, что имя не случайная и не внешняя реальность, напротив, оно фундировано в самой сердцевине бытия, в лице, стало быть, есть бытие само по себе. В первозданном мире имя без остатка совпадает с собой, причем совпадает непосредственно. Имя — это «я» лица. Мы сказали, что для Бога именование равно творению, однако в той же мере оно еще есть называние и призывание. Бог зовет что ангела, что человека не один-единственный раз при их творении. Господь непрерывно творит и, тем самым, непрерывно призывает. Этот призыв не следует понимать как некоторую дискретную реальность, как если бы зов был периодическим, совершался бы время от времени, словно Творец нуждается в ангельском или человеческом сообществе. Тут дело в другом. Поскольку призывание (воззвание, обращение) есть сотворение или, по-другому, призывание-творение есть единое онтологическое действие, постольку оно в буквальном смысле оказывается необходимым условием бытия как ангела, так и человека. Мы говорили, что имя — это в равной степени и принцип самобытия — в нем происходит самоузнавание лица, — и принцип

²⁰ Еще одно значение слова «κτήνος».

бытия в другом и для другого. Последнее положение означает, что имя-бытие по природе своей открыто другому лицу. По большому счету только другое лицо, другое имя узнает меня, меня как лицо и как имя. Непосредственное совпадение я-лица в имени обуславливает непосредственный отзыв, ответ этого лица на призыв или воззвание.

В мире посюстороннем личность человека посредством самоотождествления в суждении «я есть я» обращена к самой себе. В силу этого принцип действия «я есть я» становится неотвратимым зазором между падшим человеком и обращающимся к нему другим лицом. Поэтому, кто бы ни обращался к человеку, тот прежде чем откликнуться на обращение по имени пусть и неуволимо даже для самого себя, но все-таки совершает акт самосознания, самоудостоверяется в своем бытии. Здесь обнаруживается неизбыточная исходная сосредоточенность человека на самом себе, возникшая вследствие грехопадения. Это такая обращенность, словно он есть сам по себе, *causa sui*. Грех ведь заключается именно в том, что человек, как и ангел, предпринимает попытку действовать исключительно сам, то есть так, как если бы не было Бога, как если бы он или ангел был причиной самого себя. Тварное лицо в силу своей греховности уже не может непосредственно отзываться и встречать другое лицо, другую личность, не в состоянии всегда, непрерывно быть и быть открытым в совпадении одного и другого. Падшая личность (у падших ангелов ситуация существенно иная) на призыв к себе, на зывание к бытию сначала узнает себя в себе, что это именно она, что «я это я», и только вслед за этим актом, сколь угодно малым, но неизменно присутствующим моментом, признает, что «я» это действительно «Михаил» или «Анастасия».

В качестве иллюстрации сказанного обратимся к примерам из Священного Писания, начав с грехопадения Адама, а, значит, и с грехопадения каждого человека. Бог всегда и непрерывно, как и к Адаму, зывает к нам, и каждый из нас вслед за первозданным человеком, слыша Господа, сначала скрывается от Него, то есть попросту отказывается от самого себя, от своего «я» (см. Быт. 3,8). Однако Господь не оставляет падшего Адама и его потомков, стучится в наши двери словами «где ты?» (Быт. 3,9). В ответ Адам все-таки вступает в беседу с Богом. Тем не менее, характер ответов падшего создания говорит по-прежнему о его закрытости. Адам прячется, если уже не за деревья, то за различные внешние обстоя-

тельства, оправдывается, тем самым избегая *личной* встречи. Личностное бытие истощается, хотя в определенной степени сохраняется, ведь Адам говорит с Богом. И все же истощение значимо, и мы вправе говорить о самоустранении посредством той самой череды самооправданий. На воззвание Бога «где ты?» человек должен обернуться, ведь так зовут того, кто не виден, кто потерялся, обернуться к Лицу воззавшего, вернуться, покаяться, ответить «я здесь, Господи». Эти действия есть обретение «я», собирание своей личности в единство «я есть я». Это было бы попыткой устранить все то, что оказывается преградой между «мной» и Творцом, подлинным покаянием, когда вместо бесконечных объяснений, ссылок на бесчисленные обстоятельства, которые Бог, можно не сомневаться, прекрасно знает, человек становится личностью, «я». Но Адам, а в Адаме или вслед за Адамом каждый из нас, бежит от Бога и, тем самым, от самого себя. Господь зовет нас, именуя, но мы вроде бы и соглашаемся, что это действительно мы (или «я»), но тут же от себя отказываемся, казалось бы, на имя отзываемся, но от «я» в имени отрицаемся. Так фиксируется грехом неустрашимый внутриличностный разрыв между именем и «яйностью».

Священная ветхозаветная история представляет собой путь падений и обретений, путь преодоления греха и возрастания до вершины личностного бытия, явленного Богородицей. На этом пути Св. Писание повествует о целом ряде «персонажей». Так, фигура Адама стала демонстрацией собственно падения, ослабления личностного предстояния, такого состояния, когда страх Господень ведет к опустошенности, какому-то скукоживанию личности, оцепенению и закрытости. В то же время Авраам являет нам нечто существенно иное и даже по-своему противоположное. Сказано о в Священном Писании нем чрезвычайно много существенных вещей. Со своей стороны, мы сосредоточим внимание, согласно нашему контексту, на личностном предстоянии Авраама, выраженном в одном конкретном эпизоде. История Авраама, по меркам Священного библейского текста, поведена довольно подробно. При этом мы отдаем себе отчет в том, что это повествование, вообще говоря, есть единая история становления и возрастания Авраама до мыслимой на то время полноты предъявления себя Богу, что один эпизод, на котором мы остановимся, есть результат всего предшествующего пути как преодоления сомнений и греха. Мы имеем в виду, пожалуй, апогей его жизненно-

го пути — жертвоприношение Исаака. Однако сами при этом сосредоточимся на тех словах, которые предваряют, собственно, хождение Авраама в землю Мориа.

«И было, после сих происшествий Бог испытал Авраама, и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я» (Іѡѡ ѳѡѡ; Быт. 22,1).

Сразу бросается в глаза, особенно в сравнении с Адамом: Авраам отзывается на имя и вслед за этим, услышав Бога, тут же приступает к исполнению Его повеления. Это важно: он ничего не объясняет, не выстраивает никакой системы оправданий, не недоумевает: «как же так?! Ведь Ты же обещал?!» и т.п. Мы можем только догадываться, что именно происходило в душе Авраама с вечера до утра, когда он «встал рано... оседлал осла своего, взял... Исаака, сына своего» (Быт. 22,3). Да и не нужно это делать, в том числе потому, что слишком велик в этом случае соблазн впасть во всевозможные психологические игры и ни к чему не ведущие домыслы. Священное Писание опускает весь этот промежуток, что отнюдь не случайно. Его в определенном смысле нет. Писание как раз подчеркивает, если можно так сказать, непрерывность действия. Все, что может быть лишнего между человеком и Богом, устраняется как самим Авраамом, так и текстом Писания, ибо нет ничего, насколько это возможно для человека, между словом и делом, между «вот я» и «встал рано утром».

Отметим еще и то, что Авраам не просто не бежит от Бога, не укрывается от него, не ищет предлогов, но предстает перед Ним в предельно возможной для падшего человека открытости, препоручает себя Его воле, следует Творцу на грани и даже за гранью мыслимого! Бог творит, говоря «Авраам», и он со-участвует, со-творит, отвечая «вот я». Чтобы ответить Богу, чтобы со-творить самого себя, а через это и преобразить творение в целом, чтобы соучаствовать в спасении, необходимо собраться и стать «я есть я». Это и демонстрирует Авраам своим ответом. Представляется, что его отклик являет даже нечто большее, ведь он не просто говорит «я», но отзывается с особой готовностью: «вот я». В этом согласном «вот я» весь Авраам, он очень краток, лаконичен, что позволяет ощутить предельную открытость призывающе-творящему Господу и готовность претворить Его слова в свои дела. Слово «вот» подчеркивает это, даже позволяет сделать данное умозаключение. Простое «вот» снижает напряжение личностного предстояния. Сказать «вот я» означает сказать

«Господи, я весь здесь перед Тобой». «Вот я» — это предельная близость Позвавшему, согласие на свое бытие.

Обратим внимание на древнегреческое слово *ἰδοῦ*, использованное Септуагинтой, означающее частицу «вот». По всей видимости, эта форма восходит к глаголу *εἶδομαι*, одной из форм которого, в свою очередь, является слово *ἰδοῦ* (с так называемым обложенным ударением, вместо острого). Глагол же *εἶδομαι* в аористе означает «быть видимым». Мы не ручаемся за лингвистическую точность, однако смысл *ἰδοῦ* именно таков: «вот я» (*ἰδοῦ ἐγώ*), следовательно, «я тут, Господи, Ты можешь *видеть* меня целиком; смотри, я не прячусь! я как на ладони». В подтверждение нужно добавить, что слово *ἰδοῦ* может быть переведено не только частицей «вот», но и словом «смотри» в том же смысловом значении. Оно же свидетельствует о возможно полной открытости Богу.

Несмотря на это, нельзя утверждать совершенное совпадение, даже в случае с Авраамом, узнавания им себя в имени и действия тождества самосознания. В Аврааме дано предстояние Богу максимальной близости, максимальной личностной интенсивности, Бог позвал — Авраам сразу, тут же перед Ним. Однако и здесь сохраняется неустранимый зазор, обусловленный присутствием греха и ничто, между человеком и Богом. Точнее говоря, имеющийся внутриличностный разрыв сведен к минимуму, к почти неуловимому зазору. Зазор этот не овнешнен, но наносит изъяз самость личности, пребывает в ее «я». Даже Авраам, отвечая Творцу на призыв по имени, прежде узнает себя в самом себе, в «я есть я», а затем уже отождествляется с собой в имени. Поспешим ответить на возникающее возражение: узнавание себя в имени происходит, конечно, сразу, иначе как бы Авраам, как и любой человек, понял, что обращение адресовано именно ему. Несомненно, имя глубоко входит в лицо-личность, в ней укоренено, что и позволяет человеку попросту отзываться. Но узнавание при этом не есть тождество с собой. В том и дело, что призыв имени ведет прочной связью к центру личностного бытия, которое актуализируется единством самосознания «я есть я», и лишь потом «я» совпадает с именем. По большому счету здесь фиксируется ситуация, согласно которой реальность имени в мире сем обнаруживает свое двойство, наличие в нем дистинкции внешнего и внутреннего. Так, поначалу в акте наречения имени оно вовсе представляется реалией овнешненной, поскольку приходит со стороны, постепенно

в акте призывания имя демонстрирует уже свое вхождение внутрь личности, то есть как бы извне — вовнутрь, содержательно прикреплается к личности.

В конце концов в акте отождествления «я» и имени внешнее вовсе снимается, имя обретает исконное подлинное состояние собственно личностного бытия. Присутствие в личности ничто, греха препятствует мгновенному, а на самом деле точнее будет сказать, вневременному единству имени и «я», предопределяя тот самый зазор, о котором шла речь ранее и который должен всегда личностью преодолеваться. Часто этот зазор неуловим, как, например, в случае с Авраамом, где он сведен до возможного минимума, до исчезающе малого присутствия ничто, но он все же есть. Грех неизбытен, что подтверждают даже самые великие подвижники наравне с любым причастником таинств, когда, приступая к Причастию, исповедуются в грехе и говорят «от них же первый есмь аз». Он, зазор, определяет и делает различимыми суждения «я есть я» и «я есть имя», которые должны быть идентичными, совпадать по существу в средоточии лица-личности, но в падшем состоянии обнаруживают неуловимую последовательность. Не будет лишним повториться, сказав, что падший человек в ответ на обращение по имени сначала как бы удостоверяется в своем «я есть я», а затем — в своем имени.

Итак, налицо двойственность статуса суждения «я есть я»: сегодня, в мире сем, чтобы быть, чтобы обрести личностное бытие, не обойтись без утверждения тождества самосознания, невозможно иначе бытийствовать собой, можно существовать в качестве *чего-либо*, но нельзя обрести «ктойность». Вместе с тем, в пределах «я есть я» личность бытийствует как бы сама по себе, являет состояние доступное только себе и никому другому, это — «миг» закрытости лица от ближнего. То самое, неустранимое, но нуждающееся в непрерывном преодолении, состояние, когда человек мнит себя бытийствующим самим по себе, таким словно его самобытие не есть дар Другого и ближнего, но исходит исключительно из собственной природы. В отличие от этого онтологический статус «я есть имя» или, лучше сказать, «я есть имя-я» таков, что, как видно из предложенной формулы, в нем бытие лица, личности положено совершенно непосредственно, поэтому ему не требуется предварительного самообращения и самоузнавания. Личность здесь отзывается на призыв тут же. Перводанная ситуация такова, что в ней лицо бытийствует, откли-

каясь на имя, точнее же говоря, бытийствует именовани-ем и именуя, дает бытие другому. Таким образом, тождество имени и «я» есть фундаментальное положение, являющее-ся залогом открытости бытия, оно обеспечивает лицу непре-рывное бытие во встрече с другим лицом. Имя, имена лиц в обращении друг к другу есть субстанциальное начало, кото-рым обуславливается встреча лиц без какого бы то ни было зазора: поскольку есть «ты», постольку есть «я» — так соот-несены оба взаимно и вневременно.

В первотворении, а для святых ангелов — всегда, имя есть средоточие лица, совершенно от него неотделимо, оно представляет собой еще один конститутивный момент лич-ностного бытия наряду с реальностью «я» и образа. Такова онтология лица, личности — быть в имени самим собой не-посредственно. Нам еще предстоит подробнее остановиться на вопросах различия и соотношения имени и «я», имени и образа. Пока же, в развитие темы, продолжим рассматривать реальность имени как таковую.

В свое время, как и в случае с личными именами, мы апелли-ровали к реальности молитвенного опыта как еще одному сви-детельству личностного статуса ангелов. Теперь же, как и лич-ное имя, молитвенное обращение и предстояние послужит нам дополнительным основанием для удостоверения в субстанци-альности имени. В самом деле, когда человек в молитве обра-щается, например, к ангелу или святому, он уверен в том, что призывает именно этого ангела или этого святого, и он убе-жден, что это лицо непреложно есть. В противном случае мо-литва, если она не формальность и не «отбывание номера», невозможна. Молящийся не ждет никого иного, кроме того, к кому он обращен, к кому взывает. Данный факт веры подкре-пляется как раз предложенными выше рассуждениями, в соот-ветствии с которыми тот, кого призывает молящийся, непре-менно есть, ибо его произносимое имя — это лично он сам, а не просто указатель, не проводник и не посредник, могущие лишь показать направление, в котором встреча должна по идее со-стояться. Молитва — призывание имени — уже встреча с ли-цом, с личностью. Конечно, не все так однозначно, когда мо-лится падший человек. Тут молитвенное обращение само по себе не гарантирует реальность предстояния другому лицу. Однако эта ситуация определяется нашей падшестью, несо-падением имени и «я», имени и средоточия лица. Тем не ме-нее, даже в этом случае другое лицо точно бытийствует — оно

есть и слышит. Такова вера. И как нельзя кстати вспомнить здесь известные слова: *lex orandi lex est credendi*, закон молитвы есть закон веры. В свою очередь, в мире чистоты и святости, в мире *прозрачной* онтологии, где не приходится говорить ни о каких зазорах между именем и лицом, соответственно этому молитва или именование уже предполагает личную встречу. Трудно себе представить, чтобы ангелы или святые имели лишь внешнюю или, как порой говорят, формальную связь со своими именами. Нужно понимать, что даже малейшее отделение имени от лица делает их связь условной и привходящей. В таком случае со всей неизбежностью окажется, что имена ангелов и святых имеют значение лишь для падшего человека, еще живущего земной жизнью, следовательно, значение временное. Однако это было бы более чем странно. Ведь дело обстоит с точностью до наоборот.

Это хорошо видно на примере канонизации святого. Он, а значит, в нем и его имя укореняется в вечности. Здесь фиксируется или конституируется более нерасторжимая (если мы хоть немного верно понимаем смысл понятия «вечность») связь этого святого и его имени. Точнее, конечно, будет сказать иначе, ведь принцип связи предполагает наличие двух разных сущих, тогда как имя, хотя и не исчерпывает личностную реальность до конца, но все же есть именно это вот лицо. Значит, они не разные, и правильнее говорить не столько о связи, сколько о непреходящем единстве имени и лица святого (сказанное относится в сути своей и к ангелу). Эсхатологическая реальность только подтверждает наше рассуждение, поскольку в ее пределах осуществляется непосредственное общение, встреча имен-лиц спасенных и святых, что в конечном счете одно и то же.

Развивая тему, добавим, что представление об условности имени ставит под удар истинное понимание евхаристии и Таинственную жизнь Церкви в целом. Логика здесь отчасти та же самая: какие бы ни возникали в этом случае затруднения, если имя и носящий его человек не образуют личностного единства, то придется признать, что имя есть временная реальность, поскольку оно некогда утратит свое значение. Временная и вполне искусственная. Тогда и вовсе становится непонятно, зачем оно нужно?! Например, зачем мы перед исповедью называем «свои православные имена»? Ведь Бог и так знает каждого из нас, Ему не требуются никакие внешние указатели, подсказки, Он не перепутает одного с другим,

как мы сами себя тоже не перепутаем, подходя к Святой Чаше. Продолжая вопросы, обратим внимание на следующее обстоятельство: ведь подходит к причастию именно этот конкретный готовившийся человек, и зачем тогда, спрашивается, называть свое имя, если, казалось бы, и без того понятно, что это «я» причащаюсь, а не кто-то другой? И не получается ли тогда, что в евхаристии, в крещении, на исповеди, во всех других таинствах Церкви, где фигурирует имя человека, подобное действие искусственно. Это игра, внешнее и необязательное оформление обряда, декорация, призванная настроить участников посредством создания определенного психологического фона. Очевидно, что все эти допущения на самом деле несостоятельны. Все сразу встает на свои места, если только попробовать представить себе, что, подходя к чаше с Причастием, мы называем не свое имя... Пожалуй, что такое лучше и не представлять. Совершенно ясно, что вместе с этим произойдет нечто страшное. Это ведь не что иное, как отказ от самого себя. Назвал чужое имя — сказал Богу нет, что равносильно уничтожению своего лица словами «нет, это не я». Это было бы поступком вполне сопоставимым с Адамовым, а в чем-то даже поболее, говорящее скорее о глубоком нездоровье, иначе подобное и помыслить невозможно.

Не проходит также другой вариант, согласно которому участие имен в жизни Церкви имеет значение лишь общечеловеческой традиции, что Церковь здесь лишь следует некоторой мирской норме и установке. Может показаться, что это действительно так. Попробуем допустить (чисто гипотетически, конечно!), что за ненадобностью Церковь отменила называние имени везде, где оно сегодня встречается. Нетрудно обнаружить, что возникающая вслед за этим картина окажется весьма неестественной. В обычной жизни человек привык повсеместно употреблять личные имена. Без подобного обращения межчеловеческое общение будет крайне осложнено, порой невозможно и быстро станет как минимум вымученным. В связи с этим, приняв исходный посыл, вероятно, можно говорить о том, что церковное употребление имен является продолжением сложившейся общечеловеческой традиции, и с этой точки зрения оно выглядит оправданным, в чем-то даже необходимым. Тем не менее, проблему это не решает, так как необходимость здесь все равно не будет той, что стремимся продемонстрировать и обосновать мы. Необходимостью, с позволения сказать, аподиктической, обусловлен-

ной онтологически, а не общемировой договоренностью. Наконец, вглядываясь в проблему пристальнее, она обнаружит себя с еще одной стороны.

Суть ее состоит в том, что если признать в сказанном действительное положение дел, то придется констатировать, что Церковь в данном случае приспосабливается к миру, к сложившейся норме человеческих отношений и поведения, фактически идет на поводу у мира сего. А ведь следует мыслить как раз наоборот: Церковь исповедует веру, несет человеку и ангелу благую весть, свидетельствует миру иной образ жизни. В сущности, не Церковь должна адаптироваться к условиям мирского обыденного существования, а мир должен тянуться к образцам, явленным ею. В свете рассматриваемого вопроса это означает, что нельзя таинственную жизнь Церкви как во всех иных, так и в аспекте применения личных имен мыслить как простую адаптацию, приспособливание к миру, в котором имена по существу ничего не значат и играют роль этикеток, ярлычков, средств обращения друг к другу. Напротив, Откровение, Церковь сообщают миру истинное знание о природе имени, его личностной онтологии. Если в первом случае мы теряем онтологию имени, по сути мирясь с его формальностью, то во втором — мир узнает, что истинная природа имени раскрывается в Церкви, в ее таинствах, а межчеловеческое, так называемое социальное употребление имен несет в себе остаточное представление об их подлинной природе, как раз в таинствах обнаруживающую свою субстанциальную полноту. По крайней мере через них в предстоянии Лицу Бога даруется возможность обрести свое имя-лицо. В этом приче в точном смысле в Церкви имя не используется, не употребляется, а *участвует* постольку, поскольку *участвует* человек. Ведь на самом деле участие имени в таинствах — это залог личностной связи, обретения бытия в предстоянии. В конечном счете, в пределе это устранение не-я, есть основание и условие для отождествления себя, своего «я» и своего имени. Другими словами, укоренение себя в личностном бытии, что это именно я-имя принимаю Дары Божьи. Здесь нам остается заключить, что реальность имени подчеркивает, подтверждает подлинность участия в таинстве, но только в том случае, если имя мыслить в качестве субстанциального начала.

Таким образом, в первозданном мире человек и в мире ангельском тождество самосознания осуществляется в простом единстве имени и «я». Кажется, что лучше представить дан-

ное единство в суждении «имя есть я», а не «я есть имя», поскольку мы говорили, что реальность имени первична, так как Бог творит, произнося имя, именую. Однако настаивать здесь на какой бы то ни было первичности не совсем верно, ибо какая может быть первичность там, где речь идет о единстве личностного бытия, самосознания. Обе реальности равнозначны и равноценны с точки зрения и бытия, и знания. Раньше мы уже использовали формулу «я есть имя-я», сочтем ее идентичной суждению «имя есть я», поскольку и то и другое не только утверждают личностное тождество, но полагают в себе и удерживают еще один важнейший аспект бытия. Не будет лишним повториться, сказав, что «я» как нечто обособленное появляется вследствие грехопадения. В падшем сознании при удостоверении и схватывании самобытия прежде актуализируется самотождество «я», а затем лицо отождествляется с собой в собственном имени. Это соответствует тому, что в чистом «я» лицо бытийствует исключительно в-себе, имя же, если оно все же есть, то тут еще выступает в качестве полуовнешненной *связи* с лицом другого. В пределе же и в истинном смысле имя — это аспект самосознания в модусе сознания-самого-себя-перед-лицом другого, это *начало-самобытия-в-другом*. В том и дело, что в мире, не знающем греха, нет никакого бытия-в-себе, то есть такого бытия, где «я» есть только «я», а никто и ничто иное. Такое «я» — это миг закрытой оцепенелости, тогда как «я есть имя-я» — это принцип открытости другому, лицу ближнего. Бытие лица-в-себе репрезентирует неизбывное присутствие греха. Поэтому в мире без него нет момента самообращенности, хотя бы и в преддверии того, чтобы открыться, ответить другому, тому, кто именем призывает к бытию. Там имя-бытие сразу таково, сразу отвечает другому имени, другому такому же бытию и тем самым открыто само. Формула «я есть имя-я» удерживает такое бытие лица, в котором оно есть само-по-себе-благодаря-другому. Поэтому надо полагать, что в имени, именованием личностное единство достигается и удерживается без усилия самосознания, требующегося от человека сегодня. В каком-то особом смысле можно сказать, что это усилие возложено на того, кто именует, ведь именно он дает бытие другому лицу, вызывая его к нему. Итак, в первозданном мире, как и вообще в мире без греха, нет необходимости в предварительном самоудоверении, в опоре на «я есть я», на самого себя как собственное предельное основание и единственное

условие самобытия, поскольку лицо-имя безгранично доверяет себя другому. Потому и бытийствует.

Теперь самое время обсудить различие реалий имени и образа. Действительно, рано или поздно у читателя этот вопрос должен возникнуть. Когда речь шла о «я» и образе, то различие в этом случае устанавливалось довольно легко. Столь же нетрудно было его и удержать. Напомним, что одним из основных дифференцирующих пунктов был тот, что «я» или «я есть я» это прежде всего бытие в себе, простая самотождественная, но точечная замкнутость на себя, тогда как в образе лицо, личность воплощается, бытийствует вовне для другого и для себя. Теперь же оказывается, что в имени лицо не только узнает себя, совпадая с собой, но еще и встречает другого, узнает его. Как будто можно подумать, что реальность имени решает обе задачи, совмещает в себе моменты и «я», и образа.

Хотя с этим можно согласиться, тем не менее, это вовсе не означает исчезновение различий. Да, как мы уже говорили, имя — начало самобытия лица, но не только самого себя, но и для другого. Именем обусловлена личностная самотождественность благодаря встрече-созерцанию с именуемым меня лицом. Здесь действительно можно обнаружить некоторое сходство с реальностью образа. Однако полнота и, тем самым, бесконечное возрастание бытия осуществляется за счет образа, но никак не имени. Оно является именно и прежде всего началом бытия-с-другим, но не его продолжением, воплощенной полнотой. Имя — это своего рода непосредственный «проводник» к полноте бытия, в то же время реализация многообразия личностного совершенства, преображения в любви — это прерогатива образа.

Необходимо также добавить, что вызывавшее опасение двузначность или двухаспектность имени на самом деле имеет даже выигрышное положение. Вспомним, реальность «я», будучи началом и скрепой личностного бытия, вместе с тем обнаруживала в себе существенную проблему. «В самотождественности «я есть я» личность имманентна, обращена только на самое себя»²¹, — пишет П.А. Сапронов. Подчеркнем особо слово «только» и констатируем то обстоятельство, что внутриличностная связь между «я» и образом как минимум ослаблена и даже в чем-то проблематична. Точнее

²¹ Сапронов П.А. Цит. соч. С. 15.

говоря, непонятно, за счет чего она все-таки осуществляется. Ясно, что данная ситуация стала следствием грехопадения. Оно ведь и заключается во внутриличностном распаде, в нарушении внутриипостасных отношений ее конститутивов. Таким образом, в падшем лице мы встречаемся с имманентным характером «я» и всегда внешним ему, хотя и внутриличностным, статусом образа. Связь и соотносительность образа с «я» обеспечивает ему личностный статус. В свою очередь, чрезмерное овнешнение образа, утрата его связи с личностной самоидентификацией ведет к формированию неличностного образа, на месте лица-образа возникает неличностное представление. Последнее в той или иной степени присуще падшему лицу. Однако, как мы заметили, механизм соотносительности остается отчасти неясным. Реальность «я» строго имманентна, реальность же образа, наоборот, есть выход лица вовне. Обратимся вновь к П.А. Сапронову:

«Но точно так же «я есть я» — это еще пустота и бессмыслица вне выхода в некоторое иное, в «не я». Так уж бытийствует личность, что она не только имманентна <...> Совсем не овнешнись личности заказано. Она сразу и одновременно не только «я есть» и «я есть я», но еще и свой собственный образ, так же как и образы других...»²².

В самом деле, по-другому лицо, личность не бытийствует, ей необходимо иное лицо, чтобы прийти к себе, быть собой. И все же связь и соотносительность «я» и образа пока еще недостаточны. Они, несомненно, есть хотя бы потому, что являются моментами единого и неделимого лица-личности.

Здесь-то дополнительно проясняется статус реальности имени, который проливает свет на возникшее затруднение. Особый характер его онтологии обеспечивает и единство самосознания, и путь к образу другого лица. В имени совпадает имманентное и трансцендентное в лице, оно обеспечивает то, что в предыдущей цитате из книги П.А. Сапронова обозначено как «сразу и одновременно». В самом деле, насколько имя есть имя-я, настолько же оно есть имя образа. Следовательно, имя действительно самим собой непосредственно являет залог и основание внутриличностного единства и взаимной соотносительности моментов личностного самобытия. При этом оно вовсе не вытесняет реальность образа, как могло кому-нибудь показаться вначале.

²² Там же. С. 17.

ГЛАВА 3

ИМЯ И НИЧТО

Было сказано, что Бог творит ангела и человека, произнося имя, само это божественное возгласие совпадает с их творением. Кстати сказать, этим утверждением устраняется имеющийся в нашем представлении, но на самом деле мнимый, зазор между творением как некоторым единичным и завершенным актом и его последующей жизнью. Отсутствие подобного зазора, некой паузы в божественном творчестве предполагает непрерывность творяще-призывающей деятельности Бога. Следовательно, и ангел, и человек творятся призыванием, возникают как имя. Они есть просто имя, как лицо, личность, начинаются с него, в нем непосредственно с собой отождествляются и совпадают, но не как чистое «я есть я», а как «имя есть я». Это обуславливает полноту предстояния и богообщения. Бог всегда непрерывно именует, творит, зовет, а лицо до грехопадения тут же, поскольку позвано, постольку отзывается, со-творит, оно в имени бытийствует, знает себя и узнает Его. Важно также отметить, что именование — это не только творение лиц ангела и человека, но еще и в той же степени поддержание их бытия, другими словами, промысл о них. Собственно говоря, Творение и Промысл при возможном различии нюансов, смысловых аспектов, в сущности своей — одно и то же.

Сказанное только что позволяет пролить свет на, пожалуй, один из важнейших аспектов грехопадения. Общим местом, и по справедливости, является представление, согласно которому грехопадение состоит в отказе от Бога, во мнении, что «я» могу быть сам по себе. Это не обязательно полный отказ от Него. Главное заключается в том, что падение происходит тогда, когда ангел, а следом человек совершает шаг, исходящий как бы исключительно из самого себя, так, как если бы он был *causa sui*, причиной самого себя. При этом надо понимать, что отказ или отворачивание от Творца означает по сути нежелание отзываться на призыв, на свое имя. В конечном счете из этого следует, что в грехопадении и ангел и человек, отворачиваясь от Бога, теряют себя как имя, теря-

ют непосредственную способность отождествиться с собой в собственном имени, пребывать (бытийствовать) своим именем в своем «я».

В предыдущем параграфе мы показали, что личностное тождество отличается в мире падшем и первозданном. Удостоверившись, что опосредованное единство самосознания «я есть я», содержит в себе момент преодоления ничто, мы подвели нашу мысль к тому, что в первотворении (а мир ангельский является как раз первотворением, миром первозданным, и в этом нет никакого преувеличения), где ничто нет и не может быть, личностное единство обретается непосредственно, а также разобрали, что осуществляется это в реальности имени. Теперь самое время сказать, что в грехопадении происходит не что иное, как утрата имени в качестве непосредственного условия личностного бытия. Вследствие этого бытие, лицо словно «западает», нивелируется. Образуется ничто. Причем именно *образуется*, а не, скажем, *заступает место*. Ведь, как мы помним, ничто, будучи лишенным онтологии, не имеет места. Поэтому нельзя сказать, что оно существует теперь *вместо* имени. Ничто лишено природы, естества, поэтому нет ничего, что могло бы, до сих пор находясь где-то рядом, теперь, так сказать, пользуясь случаем занять место имени. Грехопадение — это провал лица, которое по-прежнему есть, но потеряло свою полноту, непосредственное самобытие. Подобное зияние в лице и есть присутствие ничто. Результатом падения становится возникновение реальности «я», замкнутой на самое себя, которая усилием тождества самосознания должна постоянно вытеснять, выдавливать из себя ничто. Действительно, грехопадение влечет за собой распад, разделение, принцип разъединения и двойственности как таковой. Реальность «я есть я» в этом смысле словно стоит на пороге, и сама по себе обнаруживает двойственность, и все же именно с нее начинается восстановление падшего личностного бытия. В этом моменте мы приближаемся к прояснению способа существования ничто. Для чего нам и нужно обратиться к весьма непростой теме падших ангелов.

Нам уже приходилось говорить, что катастрофа грехопадения относится прежде всего к личностному бытию. Также мы знаем, что падшие ангелы навсегда обречены на свое нынешнее состояние. Иными словами, катастрофа, произошедшая с ангелами, носит необратимый характер. Однако, как и всякое догматическое положение, сказанное о падших анге-

лах, должно быть по возможности прояснено и сделано до некоторой степени доступным нашему пониманию. Самое простое, с чего можно начать рассмотрение данной проблемы, состоит в том, что неспособность бесов к покаянию определяется простотой их природы, невозможностью собрать свое существо воедино с целью как раз покаянного предстояния Творцу. Реальность имени имеет здесь решающее значение. В самом деле, мы должны помнить, что имя — это такой момент личностного бытия, который определяет взаимность со-бытия лиц, открытость, отзывчивость лиц друг другу, видение себя, поскольку виден другой. Иначе говоря, имя — это необходимое условие, *conditio sine qua non* покаянного обращения к Богу. Тем самым, святоотеческое положение о неспособности беса к покаянию обусловлено, об этом можно говорить вполне определенно, безвозвратной потерей имени, точнее, потерей себя в имени. Откуда все же у нас такая уверенность? Чем подкрепляется сделанное умозаключение?

Рассмотрение этих вопросов начнем с достаточно очевидного обстоятельства, свидетельствующего о том, что мы не знаем ни одного имени падшего ангела. Ни Писание, ни Предание ничего не говорят об этом. Дело здесь не в предосторожности (хотя и в ней тоже), вызванной возможным заигрыванием с «именами» духов зла. Впрочем, как известно, с ними ведут опасные игры, никаких имен не зная, и вроде как даже не особо в них нуждаясь. В этом отношении их отсутствие вовсе не помеха. Да и вообще, как нам кажется, не следует злоупотреблять так называемой «снисходительностью» Писания к немощи человека и объяснять ею причину умалчивания того-то и того-то. Сводить толкование библейского текста к принципу снисходительности (назовем его так условно) чревато еще и потому, что в этом случае получается так: это для нас сказано таким-то образом, а на самом деле... Такой подход примитивизирует Писание и искажает его толкования. Так что, возвращаясь к нашему вопросу, Священные источники молчат не столько из боязни за духовное здоровье верующего, сколько по причине попросту отсутствия имен у бесов. Отметим, что известные прозвища, прилагаемые к прародителю зла (сатана, диавол, мефистофель, люцифер и др.) не являются именами в собственном, личном, онтологическом смысле. Судить об этом можно хотя бы потому, что это целый ряд прозваний, которые в сути своей являются эпитетами, отражающими то или иное качество или свойство. Они приобретены вследствие гре-

хопадения и обращения воли против Творца, а не суть самое по себе лицо. Так, например, сатана — это клеветник, а диавол — суть подбрасывающий (помыслы, соблазны), это черта (или черты), то, что характеризует отчасти, демонстрирует образ или элемент действия, но не является лицом как таковое. И «люцифером» он не может именоваться, потому что несет никакой не свет, а ровно наоборот — тьму, смерть и погибель. Можно предположить, что «Денница» — это личное имя. Однако даже если это так, то только подтверждает наши рассуждения, а не ставит их под вопрос, как могло кому-то показаться поначалу. В самом деле, по-разному называют врага человеческого искони, но только не «Денницей». И никуда нам не деться от единственно возможного заключения, что даже если «Денница» и есть его личное имя, то оно *являлось* таковым изначально в творении, а в грехопадении как раз утрачивается вместе с самым существенным в лице. Ангел этот потерял себя вместе с именем, вызванным Богом в творческом деянии. Поэтому данное «именование» может использоваться только, что называется, в историческом контексте или же в ряду других прозвищ, поскольку, потеряв личностный статус, само встало в этот ряд.

Отсутствие имен у падших ангелов, а следовательно, отсутствие лиц, когда одно подразумевает другое, прекрасно иллюстрируется иконописной традицией. Нам еще предстоит обстоятельный разговор об иконе ангелов вообще, пока же надо оговорить данный вопрос в отношении изображения бесов. В собственном и точном смысле слова иконы беса не существует, она невозможна, поскольку икона открывает лицо, лик, ипостась, то есть то, чего у беса нет. Надо сказать, что нечистые духи иногда могут присутствовать в композиции иконы, но обратим внимание, как именно она показывает беса. Мы никогда не увидим его лица-лика, его образа. Обычно это некоторая темная фигурка, даже просто черный силуэт. Голова почти всегда повернута в сторону, очень редко анфас, опять же для того, чтобы исключить возможность предстояния и молитвенного обращения. Если все-таки прописаны какие-то конкретные черты, то они формируют нечто вроде сморщенной мордочки, но никак не лицо-лик, который представлен искаженным, деформированным. Кроме того, ее черты напрочь лишены какой бы то ни было индивидуальности. В случае с бесом икона демонстрирует некоторый типаж, но ни в коем случае не лицо, к которому можно и нужно обращаться в молитве. Молитвословие обязательно предполагает зна-

ние имени²³. Соответственно невозможность молитвенного обращения к бесу стоит в том же ряду доказательств того, что у них нет имени и нет лица. Нам возразят, что молиться демону просто страшно. Но что значит «просто»? Страх здесь носит онтологический, если можно так выразиться, характер. Такая молитва неосуществима не потому, что, мол, в принципе такое возможно, просто очень страшно, и поэтому лучше не надо, а потому, что нельзя встать, довериться и встретить то, что отсутствует, осуществить то, что происходит в подлинной молитве. В ней встречаются лица в перспективе взаимного обретения и умножения бытия. Здесь же себя теряешь, «я» пропадает там, где никого нет. Тут имеет место страх не психологический, который можно усилием воли преодолеть и встретить опасность *лицом к лицу*, но страх онтологический, когда я-лицо вдруг оказывается перед зиянием, пустотой, когда я-бытие теряет основание своего бытия в другом лице, так как в этой гипотетической «молитве» его просто нет: бес манит личиной, но оборачивается никем, ничто. Такой страх может быть преодолен только прямым обращением к реальному имени-лицу, нигде более своему лицу опору не найти.

Таким образом, можно с уверенностью заключить, что иконография в тех нечастых случаях, когда в нее включается фигура демона, всеми средствами при этом стремится подчеркнуть отсутствие личностного статуса павшего ангела. Нет имени, нет лица, значит, нет и бытия. Уточним только, что мы вовсе не отрицаем существование бесов как таковое, нам важен акцент на том, что ввиду утраты имени они не имеют самобытия. Бесы именно что существуют, но не бытийствуют. Самое время теперь разобраться и в этом вопросе: что за форма существования присуща павшим ангелам? С этой целью, входя в данную тему, необходимо обратиться к одному знаменательному новозаветному эпизоду. Он, с одной стороны, позволит нам окончательно укрепиться в сознании того, что бесы лишены онтологии имени, с другой — подведет к уяснению заявленного только что вопроса.

Мы имеем в виду событие, когда Христос исцелил бесноватого в Гадаринской стране (см. Мк. 5,1—9; Лк. 8,26—30). Встретив бесновавшегося, Христос обратился к нему:

²³ Мы еще вернемся к этому вопросу, когда будет говорить об ангелехранителе, где тема имени снова возникнет.

«Выйди, дух нечистый, из сего человека. И спросил его: как тебе имя? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много» (Мк. 5,8—9).

Бросается в глаза тот факт, что бес не называет свое имя. Его ответ — «легион» — вряд ли можно объяснить свойственной сему роду уклончивостью и лукавством. Может ли демон устоять перед всемогуществом Господа? Ясно, что нет. Евангелие свидетельствует об этом прямо. Он беспрекословно повиновался и вышел из человека. К тому же, просил не мучить его (Мк. 8,7). Раз мучился и был послушен, значит, находился во всецелой власти Христа. (Об этом же говорит и последующая просьба разрешить им войти в свиней.) Можно быть уверенным, что бес не хитрит и не уваливает, называясь «легионом». У него (них) в самом деле нет личного имени, нет бытия. Бес ничтожествует. Его рабство проявляется и в многократных просьбах «не высылать их вон из страны той» (Мк. 8,10), и в готовности войти в свиней.

Ничтожествование падших ангелов не является только знаком нравственной низости. Моральный облик непосредственно сопряжен с онтологическим статусом, если не сказать, что первое проистекает из последнего. Ангел, утративший в грехопадении имя, становится бытийствующим ничто, бесом. Само слово «легион», хоть и косвенно, но указывает именно на это. Ведь *легион* — не просто много; метафора слова предполагает неисчислимое множество. Разумеется, это неисчислимость и беспросветность тьмы. Той тьмы, в которой невозможно что-либо различить и, тем самым, определить, потому и непонятно, один здесь бес или его (их) много. Текст Священного Писания примечателен и в том отношении, что в нем единичность нечистого духа оказывается множеством. Христос обращается к бесу в единственном числе: «Как тебе имя?», тот же отвечает: «Легион имя *мне*, потому что *нас* [курсив мой — Т.Т.] много». Подобная неразличимость, неопределенность в сущности вещей, не может носить имя и не может быть конкретно определена или терминирована, уловлена в качестве бытия. Поэтому слово «легион» свидетельствует здесь о реальности ничто, которая если и может быть хоть как-то очерчена, то как раз теми самыми неисчислимостью, неопределимостью, неразличимостью.

Сказанное не означает, конечно, что имя беса есть ничто. Отнюдь, имя исчезло, и он стал никем. По сути, падший ан-

гел пребывает (трудно употребить слово «бытийствует») согласно формуле «я есть ничто». Он и есть, и его нет. То, что бес существует, сомнению не подвергается. Действительно, сотворенное Богом неуничтожимо в абсолютном смысле этого слова. Как известно, ни одно бесовское существо не может умереть, навсегда исчезнуть, даже если бы этого захотело. Несмотря на падение, бес сохранил свое «я» как исчезающую точку, но не свое лицо как полноту бытия. Он не бытийствует так, как чистый ангел («имя есть я»), не может прийти к себе, опереться на себя в акте самосознания, как это по силам осуществить падшему человеку («я есть я»). Сросшись с ничто, постоянно отождествляясь с ним, бес не в состоянии быть сам по себе, ему нужен другой, за счет которого он только и может существовать. Это следует понимать в буквальном смысле: падшему ангелу не дано остаться «наедине с собой», поскольку его бытие непрерывно обращается в ничто. У него нет самого себя, он всецелый паразит, «питающийся» бытием другого. Не имея оснований в самом себе, так как является существом сотворенным, потеряв имя и лишившись возможности отождествиться в собственном «я», бес всегда обращен вовне, в поисках того, в ком он мог бы найти недостающую бытийственную опору собственному существованию. Подтверждением сказанному служит все тот же эпизод исцеления Христом бесноватого в Гадаринской стране. Потеряв «пристанище» в человеке и не смея тут же самовольно искать новую человеческую жертву, бесы стремились обрести любое другое обиталище. Они не могут «витать» в одиночестве или «отдохнуть», и поэтому по сути умоляли Господа разрешить им вселиться хотя бы в свиней, о чем и повествует Новый Завет. Можно предположить, что мучение, которого так боится бес и от которого просит Христа его излечить, состоит как раз в лишении возможности питаться другим бытием, в риске остаться в полном одиночестве, неприкаянности, в конечном счете в невозможности *быть*.

Рассматривая далее способ безличностного, безымянного существования, проявления ничтожествующего бытия падших ангелов, следует добавить, что формула «я есть ничто» означает непрерывный отказ от самого себя. Ровно в противоположность ангелу святому, в имени которого чистое бытие предполагает непрестанное предстояние лицом к лицу, ангел падший всегда прячется. Нет лица, нет и предстояния, открытого ответа на призыв. Надо только уточ-

нить: бес не говорит себе «я есть ничто» — на самоуничтожение он не способен, ведь это было бы каким-никаким, но свидетельством самообращения, взглядом на себя. В том и дело, что сраченность с ничто делает невозможной какую бы то ни было «саморефлексию», в пределе — покаяние, и потому бес именно не видит себя. Отказ от себя означает, что он сам для себя не существует. Кроме всего прочего это предполагает еще и то, что у беса нет образа. Вроде как это довольно очевидное утверждение, но и лишним оно точно не будет. Во-первых, оно позволяет отвести возможное возражение, согласно которому ничто нужно мыслить в качестве реальности, препятствующей связи «я» и образа. Нельзя сказать, что такое мнение было бы бессмыслицей, и все же согласиться с ним тоже затруднительно. Укажем прежде всего на то, что в этом случае реальность ничто оказалась бы чем-то таким, что вклинивалось бы между «я» и образом, а это, в свою очередь, привело бы нас к выводу, что она заняла бы тогда некоторое промежуточное место. Но это суть противоречие в понятиях: ничто не имеет места, но именно к нему вел бы принцип промежуточности. Здесь неважно, что он сам по себе проблематичен. Не упустим то, что промежуточность порождает чуждость, поскольку она есть хотя и неопределенное, но место, а, значит, какое-то. Ничто не вклинивается между, не встает на место, оно просто возникает, аннигилируя. Так и происходит с реальностью «я» падшего ангела: она всякий раз оборачивается своей противоположностью, актуализацией ничто. Следствием этого оказывается невозможность лицу воплощаться вовне, то есть в образе или в образах. Отсюда видна еще одна причина, почему ничто «коренится» в самом «я», а не между ним и образом. Действительно, быть между означало бы в том или ином виде, пусть даже в самом ущербном, сохранение того и другого, лежащих по обе стороны «разделителя». Но в том и дело, что у беса вслед за утратой имени, аннигиляцией «я» утрачивается и свой собственный личностный образ. Он потому и стремится воспользоваться чужим ему лицом, войти в образ другого, что не имеет своего. Вдумаемся, отсутствие собственного образа делает невозможным для падшего ангела воплощение во вне, но по-другому лицо бытийствовать не может, ни оставаться только в себе, ни в качестве простой единичности. И вот бесовское «я», равное ничто, с неизбежностью ищет другое лицо, то,

которое впустит. Для человека встреча с чистым ангелом, с его образом осуществляется, как мы недавно разбирали, во взаимном вхождении образов друг в друга, при сохранении личностной идентичности. Точно так же это еще и обогащение себя, поскольку подобная встреча лиц предполагает перемену самого себя под воздействием другого лица-образа. «Встреча» же (хотя здесь это заведомо неточное слово) с падшим ангелом проходит совершенно по другому сценарию. Бес не может и не хочет предложить себя, потому что его у самого себя нет, следовательно, не будет дистанции, обусловленной любовью. В силу этого он просто забирает у человека его образ, точнее же сказать, человек сам, впустив в себя мнимый, несущий образ, проседает и теряется. Бес же не столько поселяется в нем, как зачастую принято полагать в народной традиции, а просто впускает чужой ему образ в свое ничто. И если демон только так и может существовать, поскольку иначе он как раз испытывает мучение, то для человека это оборачивается потерей ориентиров, тягостной мнимостью, неспособностью прийти и удержаться в своем «я», то есть связать свои образы, мысли, весь свой опыт с самим собой. Со стороны падшего ангела это есть попытка забрать чужое, присвоить то, что ему не принадлежит, изничтожить того, кто есть.

Итак, «я» беса — это тут же гаснущая вспышка сознания, которое не успевает утвердиться в самом себе, это то бытие, которое сохранилось, но оно практически неуловимо. Хотя правильнее будет сказать, что, если его кто-то видит, способен удержать перед собой на дистанции и призвать к ответу, так это только Бог, его Творец. По крайней мере, книга Иова сообщает нам, что среди сынов Божиих приходил к Господу и сатана. Хотя скорее всего представляли перед Ним только ангелы, тогда как «между ними пришел и сатана» (Иов. 1,6), а *приходить* совсем не обязательно означает *представать* лицом к Лицу. Поэтому можно предположить, что сам Творец видит лицо беса, то, что от него осталось, но тот предъявить себя, свое лицо уже не может. Для человека подобная встреча онтологически невозможна. Понятно, что ее в любом случае лучше избегать. К тому же, бес, даже если бы захотел, не в состоянии предстать лицом. Когда на так называемых сеансах «черной магии» и тому подобных опасных «развлечениях», стремятся демона вызвать, если «кто-то» и приходит, то можно быть уверенными, что это

никогда не будет его действительное лицо. Он неспособен появиться лично, реально сам по себе, но всегда предлагает что-то иное (соблазны, страхи, обман, имитации, иллюзии и даже галлюцинации) вместо себя. Характерно, что одно из упоминавшихся прозваний прародителя зла — дьявол — означает в переводе с древнегреческого «подбрасывающий». Иначе говоря, тот, кто способен лишь на подлог, подмену истинной реальности мнимой.

6

ГЛАВА 4

ЧЕЛОВЕК И РЕАЛЬНОСТЬ ИМЕНИ

Так же как и ангелы, человек при падении утрачивает свое имя в качестве непосредственного единства в нем. Но и разница в сравнении с падением ангелов весьма велика. Если бес уже никогда более не сможет узнать себя в имени, отождествиться с собой, то человек такую возможность имеет. В то же время, нынешняя ситуация, связанная с личным именем человека, неоднозначна и требует дополнительных пояснений. То, что имя есть личностный конститутив, кажется, уже не должно вызывать сомнений. Вместе с тем, несложно убедиться в его, как зачастую представляется поначалу, случайности. Например, достаточно очевидно, что имя при рождении дается человеку извне и к тому же родителями, а значит, по формальным признакам могло бы быть другим, следовательно, это нареченное первое имя есть всего лишь один из вариантов. Отсюда как будто бы можно судить, что оно не является чем-то обязательным, субстанциальным, изначально присущим этой вот человеческой личности. Ну и, тем самым, имя не есть эта вот личность, а всего лишь одно из возможных ее обозначений. Мы упоминали выше данное обстоятельство, когда только начинали анализировать реальность имени вообще. Теперь в свете снова поднятого вопроса обратим внимание на ту же ситуацию, но в отношении имен ангелов. Как возникают их имена? Ясно, что у ангелов нет родителей в том смысле, в каком они есть у человека. Но и в этом случае столь же ясно, что вообще не ангелы дают имена другим ангелам. С особой силой становится понятно, что имя ангела есть сам по себе сотворенный Богом ангел как вот этот вот Михаил или Гавриил или Уриил, а не так, что сначала творится архангел и только потом Бог нарекает его Михаилом. Нет, Бог Творец произносит «Михаил», и появляется тот самый архангел — архистратиг всех сил небесных. Причем появляется без всякого союза-соединения «и», соединяющее Божье слово и дело, слово и его воплощения, ведь у Бога эти реалии не различаются, но совпадают по своему существу. Возвращаясь

же к человеку, попытаемся прояснить, как все-таки обстоит дело с его именованием?

Постепенно подбираясь к ответу, чтобы мы стали как можно более уверенными, проблематизируя ситуацию, заметим, что не так уж редки случаи самостоятельной смены человеком имени уже во взрослом периоде. Такой переименованный человек, как он и предполагал, отзывается, по всей видимости, на новое имя даже охотнее, чем на прежнее, измененное. Наконец, особняком стоят те случаи нового наречения имени, которые связаны с таинствами крещения и пострижения в монашество. При всей внутренней разнице этих событий и их подоплеке они свидетельствуют о том, что реальность имени в нынешнем состоянии неустойчива и сложна.

Можно сказать так: сегодня в пределах падшего мира личное имя человека не совпадает с ним самим непосредственно. Оно указывает на личность, относится к ней, относит вместе с тем именующего к имени, и даже в той или иной степени глубоко входит в личность, иначе она не всегда могла бы узнать себя и осознать самое себя. В этом заключается двойственность реальности имени в мире сем. С одной стороны, имя есть личностное онтологическое бытие (мы уже немало сказали об этом), с другой же, ясно, что оно — реальность овнешненная, так как приходит со стороны, прилагается словно извне, обнаруживая свою внутренне-внешнюю природу. В этом состоит принципиальное отличие от бытования имени в нашем мире от имеющего место в ангельском и первозданном мире, по поводу которых нельзя сказать, что есть ангел и человек, а есть их имена как некие специально привлеченные средства призыва. Как будто они присвоены им отдельно от самого творческого акта и тем самым есть два разных сущих: ангел, человек и имя каждого из них. В этой связи дополнительно проясняется библейский эпизод наречения человеком имен животным. Вот они-то как раз сотворены Богом безымянными и бездомными, условно говоря, дикими. Это ведь и означает, что у них нет своего дома-бытия, своего самобытия, поскольку, не имея имен, не имея лиц, они не совсем бытийствуют, бытие же свое приобретают исключительно в доме человека, в его личностном пространстве постольку, поскольку именно он нарекает имена приведенным животным и птицам.

Итак, ангел и человек, творясь, появляются как имена, потому и обнаруживая исходное онтологическое единство лица и имени. Вследствие грехопадения возникает той или иной степе-

ни выраженности зазор (это уже относится только к человеку) между личностным бытием и реальностью имени. Обусловливается он тем, что теперь появление человека в определенном смысле разделяется на два этапа: творение его Богом как личности и рождение его родителями, которые, в свою очередь, дают новорожденному имя извне, то есть прикладывают к нему знак, укрепляющий личностное бытие младенца. В этом аспекте данное событие обнаруживает некоторое сходство с наречением в первозданном мире. Бог творит человека и приводит его к родителям с тем, чтобы видеть, как они назовут его, и чтобы, как нарекут они «душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2,19). Так, в наречении родителями младенца нужно видеть стремление укоренить его личностное бытие в нем самом. Понятно, что это может быть достигнуто путем долгого и упорного воспитания, кормления, заботы и тому подобных вещей. Но именно так извне данное имя овнутряется в лице растущего, взрослеющего человека. Здесь также есть сходство с именованием животных, хотя, безусловно, и разница огромна. Животные, птицы бытия-для-себя вовсе не имеют, их бытие обретается во властвующем хозяине дома, в личности человека. Младенец также не имеет своего бытия, хотя оно, в отличие от животных, самим творением заложено в него. Сравнительно долго бытие, я-лицо младенца находится в родителях, и только со временем оно дооформляется в завершенное и самостоятельное начало, чего никогда не бывает у животного. Понятно, что имя, данное родителями, не совпадает с онтологией как таковой, потому и может быть изменено или даже сблизиться с кличкой в том случае, если образ жизни, который ведет тот или иной человек, слишком далек от личностного бытия, чтобы имя выражало его, отвечало на Божий призыв.

Очевидно, что мир без греха не имеет описанной двухэтапности или последовательности, в нем полнота бытия открывается творением непосредственно, так, что единство творения-возникновения определяет единство лица-имени. В отношении невидимого духовного мира можно утверждать, что чистые святые ангелы сохранили это единство, пребывают в нем, что обеспечивает их непрерывное предстояние Богу и служение Ему. Ангелы падшие, демоны, напротив, лишились этого единства раз и навсегда, поскольку утратили свое имя окончательно, и потому пребывают в вечном одиночестве, не имея возможности предстать кому-либо лицом к лицу, их ведь и позвать по сути никто не может...

Человек же после грехопадения попадает в особые условия. Непосредственное имя-бытие также уже недоступно, но при этом сохраняется связь с ним и возможность бесконечно-го сближения нареченного имени и собственно имя-бытия. Эта связь отчетливо просматривается во многих обстоятельствах. Например, в чем-то даже удивительном отождествлении себя со своим именем, хотя дано оно ему со стороны, не им. Теперь уже очевидно, что одной лишь привычкой дело тут не объяснишь. Неожиданным образом, сама возможность переименования человека также служит свидетельством в пользу того, что имя — это вовсе не произвольный набор звуков и букв. Мы говорили о месте таинственной жизни Церкви. Опираясь на сказанное ранее, здесь следует добавить важный нюанс. Как наречение имени (в особенности в Крещении), так и последующее именование человека во время исповеди, причащения и других таинствах, говорит прежде всего о стремлении к Богу, о сближении с Ним, о встрече с Богом именно этого лица-личности, а не какого-то иного; встрече и пребывании в этом предстоянии, удержании личностного бытия. Смена имени человека при пострижении в монашество также находится в этом ряду. Конечно, это событие указывает на «кардинальную перемену, отражающуюся на всем строе его духовной жизни»²⁴, но ведь главная перемена состоит во вступлении на путь еще более тесных отношений с Творцом. В этом же ключе нужно понимать также нередкие случаи изменения имен, о которых сообщает Священное Писание. Иногда эти эпизоды интерпретируют в обратном духе. Мол, имя важно, но оно все же не обладает онтологическим статусом раз может меняться в силу тех или иных причин. Отсюда могут даже сделать неправомерный на самом деле вывод, согласно которому имена носят лишь в жизни сей, но затем после Второго Пришествия все они будут упразднены. Однако у нас есть все основания утверждать, что подобное переименование — это своего рода заключение завета с Богом. Перводанное *иметворение* обрывается грехопадением, но затем новое именование представляет собой шаг к восстановлению отношений с Богом, тем более, когда оно инициировано Им самим, как в случаях с Авраамом, Саррой, Иаковом, Павлом.

²⁴ Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна Церкви. СПб., 2007. С. 79.

Те, в общем-то, нередкие случаи, когда человек, будучи взрослым, произвольно меняет имя, отказываясь от прежнего, нисколько не отменяет сказанное выше. Причина, побуждающая к этому поступку, может быть разная, но в целом это подтверждает то, что вследствие грехопадения реальность имени раздваивается, что соответствует дихотомии внутреннее — внешнее. С внешним оказывается делать можно все что угодно. Чаше за таким самопереименованием стоят своеобразные игры с самим собой. По сути это надевание личины, маски. Правильнее сказать, в данном случае имя воспринимается как личина или, выражаясь нейтрально и отвлеченно, как нечто внешнее. В соответствии со сказанным выше возникает некоторая интуиция своего существа как внутреннего, сокровенного, неприкасаемого. Человеком реализуется отношение к имени как к исключительно своей собственности. В свою очередь, за этим стоит не что иное, как мнимость самобытия и самодовления. Так обнаруживается определенная двойственность, свидетельствующая истинное, хотя и остающееся, восприятие реальности имени. Прежде всего это является как раз из отношения к имени, из восприятия его как своего, то есть отчасти как самого себя. Однако это все-таки принадлежность к себе, но не «я сам». В самом деле, именно возможность переименования, самочинного выбора демонстрирует дистанцию между «мною самим» и «моим именем», тогда как имя и есть «я сам». И тогда это вот конкретное лицо, это имя-я обнаруживает свою разомкнутость к другому лицу, к другому имени. Пока этого нет, пока имя, равно как и «я сам», не воспринимаются как дарованные свыше, имя будет оставаться чем-то приобретаемым, чем-то внешним и безуспешно стремящимся стать внутренним. Точнее говоря, внешнее и внутреннее образуют этакую «слоистую» мнимую единую и онтологически безысходную реальность²⁵.

²⁵ Встречаются, правда, случаи совсем уж абсурдные. Мы упоминаем их здесь только потому, что они все же связаны с реальностью имени. Подлинное безумие Октябрьского переворота захватило человека без остатка, переименовываться стало все, даже имена. Изувеченная страна выхолащивала человеческое сознание до самых его глубин и порождала изувеченных людей-имен, которые именами-то были действительно формально. Тем не менее, не так уж редко встречались «Тракторы», «Сталены» и другие «Полиграф Полиграфычи». Однако эти и схожие с ними так называемые «имена» были совершенно искусственными, вымороченными и в самом зародыше своем фиксировали отторжение от Творца, сознатель-

Есть особые случаи отказа от своего имени, которые так-
вы лишь на первый поверхностный взгляд, а на самом деле го-
ворят в пользу наших рассуждений. Всем известно, что святая
блаженная Ксения Петербургская, овдовев, словно забыла
свое имя, более на него не отзываясь. С тех пор она отклика-
лась только на имя своего покойного мужа Андрея Федоро-
вича. Этот поступок блаженной Ксении свидетельствует как
раз о глубокой интуиции тождества человеческого существа
и его имени. Блаженная Ксения, став юродивой, отказалась
не столько просто от своего имени Ксения, но от себя, жи-
вущей в мире сем. Она полностью препоручила себя Богу,
а поименовавшись «Андреем Федоровичем», именем сво-
его мужа показывала всем, что он жив, что у Бога и в Боге
нет мертвых, но все живы, в том числе и она сама. И она сама
жива, поскольку жив Бог и ее муж. Шаг, совершенный бла-
женной Ксенией, не только трудный, но и по-своему доволь-
но опасный, можно сказать, духовно дерзкий, требующий в
дальнейшем от подвижницы непрерывной верности. Она уже
всегда должна была быть именно «Андреем Федоровичем»,
поскольку как Ксения она в этом мире умерла, и Бог жил ее
уже именем Андрея Федоровича. Так, парадоксальным обра-
зом, отказ от имени стал подлинным обретением себя в име-
ни живого мужа, являя истинное единство мужа и жены.

но демонстрируя противление и нежелание своему ребенку воссоедине-
ния с Ним в своем имени. Бог, мы помним, во святых своих почивает. Но
эти «имена» заведомо отсутствуют в святцах, и горе-родители не могли
не знать об этом. Творец, конечно, не лишал таких новорожденных анге-
ла-хранителя, но возможная связь и слышание Бога сводилась подобным
именованием и соответствующим последующим воспитанием к миниму-
му. Таким образом, если впоследствии в зрелости такой человек решал
изменить свое имя, нарекшись, что называется, по-человечески и по-Бо-
жески, то это следует расценивать уже не как игры с собой, но, наоборот,
стремление, не исключено, что не вполне осознанное, вернуться к Богу.

Часть III

РЕАЛЬНОСТЬ
ИМЕНИ
В КОНТЕКСТЕ
НЕТВАРНОГО
БЫТИЯ

* * *

До сих пор мы говорили об имени применительно к тварному бытию. Однако очевидно, что как сам по себе принцип лица, личности, так и образующие его моменты в ангеле и в человеке существуют по образцу реальности Бога. Проще говоря, не только у тварных лиц есть имена, но есть они и у Бога. Вопросов в связи с этим возникает, может быть, даже поболее. Приступая к дальнейшему изложению, мы должны сделать уточнение самого общего характера. Тема Имени, а значит, и тема личностного вообще применительно к нетварному бытию Бога весьма значимы. Она, несомненно, требует очень большого, внимательного и подробного разговора, с необходимостью предполагает обращение как к триадологической, так и отдельно к христологической проблематике. Причем в каждой из этих самих по себе обширнейших тем проблема имени обнаруживает самостоятельные повороты. С одной стороны, тема имени как таковая не может не быть фундирована в нетварной реальности, и потому совершенно необходимо, так или иначе, ее коснуться. С другой стороны, чуть ли не каждый, даже самый малый шаг в этом направлении порождает следующий вопрос, а то и не один. В связи с чем постоянно возникает ощущение, что мы все время что-то не договариваем, что-то важное опускаем. Автор уверен, что подобного ощущения не избежит любой внимательный читатель. Однако нас оправдывает как минимум два обстоятельства. Сколько бы нерассмотренных вопросов ни осталось в стороне, игнорировать, то есть просто пройти мимо соответствующей проблемы мы все равно не сможем. Второй «оправдательный» момент заключается в том, что эти нерассмотренные вопросы мы действительно *опускаем*, а не *упускаем*. Мы их видим, но до времени сознательно обходим. Теперь же приступим к обсуждению тех аспектов, обойти которые, с нашей точки зрения, было вовсе невозможно.

* * *

ГЛАВА 1

ИМЕНА ЛИЦ И СВОЙСТВА ПРИРОДЫ

Для начала следует обратить внимание еще на один аспект. Наверняка, в свете подробного рассмотрения реальности имени у читателя не могло не возникнуть вопросов или ассоциаций, связанных с трактатом св. Дионисия Ареопагита «О Божественных именах». Мы хорошо помним, что, согласно этому трактату, как и всей патристической традиции, имя не может исчерпать суть божественного бытия. Добавим, что это в равной степени относится и к ангельскому, и к человеческому бытию, то есть к личностному бытию как таковому. Однако во избежание путаницы, хотя бы это и было уже понятно, заметим, что употребление понятия «имя» в нашем случае и в случае Дионисия Ареопагита носит существенно различный характер и смысл. Обратим внимание на следующие слова Ареопагита, в которых он ссылается на многочисленные библейские именованя Творца:

«В силу тех свойств Его, что присущи Ему как Причине всего сущего, эти божественные мудрецы многоименно славословят Его то как Благое, Прекрасное, Премудрое, Возлюбленное, Вечное, Сущее, то как Святое святых <...> то как Премудрость, Разум, Слово, Силу, Владыку...»¹.

Уже только из этих слов, а их на самом деле еще больше и при необходимости нетрудно привести другие цитаты, видно, что Дионисий «именем» называет то, что сегодня мы определяем как «свойство» или, скажем, «атрибут». Вот подтверждающие по сути слова самого Дионисия:

«Кроме тех Божественных имен, которые обозначают или общие, или частные, или предупреждающие проявления Промысла, богословы предпочитают также и те, которые обозначают некие божественные видения...»².

Эти имена или определения именуют или определяют сущность. Безусловно, они ее не исчерпывают, причем ни каждое

¹ Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие // Божественные имена. Киев, 1991. С. 20.

² Там же. С. 21.

по отдельности, ни их совокупность (то есть простое сложение любого количества определений), они не делают сущность законченной и целиком понятной в своих свойствах. Сущность трансцендентна и уникальна. Надо только иметь в виду, что уникальность или единственность обусловлена не определением или свойством. Ведь очевидно, что такое свойство может иметь другая сущность. Точно так же единственность, абсолютность не определяется уникальным и неповторимым сочетанием тех или иных свойств, их разным качественным и количественным содержанием. Сущность трансцендентна, абсолютна и непознаваема потому именно, что она личностна, что ее бытие бытийствует лицо. Это означает, что оно есть принцип трансцендирования.

Здесь уместно вспомнить Спинозовскую субстанцию. Великий философ утверждал, что субстанция есть *causa sui* и что она бесконечна. По Спинозе, мы знаем только два ее атрибута — мышление и протяжение, — на самом же деле их количество ничем не ограничено, что и делает ее бесконечной и непознаваемой. Однако обратим внимание на то, что совсем не ясно, что именно делает количество атрибутов бесконечным. Ведь само по себе число конечно по определению. Только наша воля, а в данном случае воля Спинозы, постулирует их бесконечность. Другими словами, бесконечность атрибутов субстанции не есть имманентный признак ее природы. Точно так же из того, что субстанция есть причина самой себя, еще не следует как нечто абсолютно необходимое то, что атрибуты ее неисчислимы. Ведь несложно предположить, что их может быть сколь угодно много, но все-таки их число не бесконечно, но определено. Получается, что бытие субстанции должно быть способно к актуальному умножению. А это, в свою очередь, невозможно по отношению к сущности — она, как мы знаем, изначально совершенна, абсолютна и неизменна. В то же время, это возможно по отношению к Лицу. Оно как раз способно к прибыванию бытия, расширению. Повторимся, именно это делает Его бесконечным, непознаваемым и трансцендентным.

Возвращаясь к нашей теме, подытожим, что понятие имени Дионисий Ареопагит относит к сущности или природе, о чем он сам не раз заявляет, но никак не к Лицу-ипостаси. Дело здесь не только в том, что античная мысль понятие «имя» традиционно соотносила с реальностью сущности, мы могли убедиться в этом, когда обращались к платоновскому диало-

гу «Кратил». Важнее то, что, как нам приходилось говорить в другом месте, понятие «ипостась» еще непрочно вошло в богословский обиход. По крайней мере, сказанное справедливо в отношении св. Дионисия, в чем мы сможем дополнительно удостовериться. Ареопагит очень глубоко укоренен в античной философской традиции. Это прекрасно иллюстрируют следующие слова из упоминавшегося трактата:

«Итак, как бы там ни было, но мы приступим, наконец, к исследованию наименования «Благо», которое богословы, *отдав ему предпочтение* [курсив мой — Т.Т.] перед всеми другими наименованиями, избрали для пребожественного Божества, определяя тем самым, полагаю, сущность Богоначалия как «Благо»»³.

Наверное, стоит удивиться, что приготавливая читателя к этому выводу, Ареопагит привлекает евангельские слова «что ты спрашиваешь Меня о благе? Никто не благ, кроме единого Бога»⁴ (Мф. 19,17), но при этом не вспоминает других новозаветных строк: «Бог есть любовь» (1 Иоан. 4,8), ставших общим местом всего христианского исповедания. На это сколь странное, столь и характерное обстоятельство указывает П.А. Сапронов:

«В настоящем случае Дионисий Ареопагит, как минимум, не вполне точен. В качестве Блага Божество <...> именуется прежде всего в античной философской традиции».

Далее П.А. Сапронов пишет, что хотя Благо есть каждое из Лиц Пресвятой Троицы и Они

«содержат благодать во всей ее полноте», но ведь «то же самое можно было бы сказать о другом «имени» Бога — Любви»⁵.

Имеет смысл кратко прокомментировать то, что столь известный византийский богослов, как св. Дионисий Ареопагит, демонстрирует подобное терминологическое пред-

³ Там же. С. 34.

⁴ Цитата из Нового Завета приведена дословно по тексту издания трактата Дионисия (см. сноску 26). Напомним привычный синодальный текст: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог». Что касается слов, выделенных нами курсивом, то, по-видимому, Дионисий имеет в виду евангелистов Матфея, Марка и Луку, приводящих этот краткий диалог с Господом.

⁵ Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004. С. 248.

почтение (к тому же, непонятно, какие именно богословы, по мнению Дионисия, «отдали предпочтение понятию «Благо» для «пребожественного Божества»; по крайней мере, первый Богослов — Иоанн — «отдал предпочтение» как раз реальности Любви). Тем более что слово «любовь» он тоже употребляет⁶, но настаивает именно на «благе». По этому поводу находим следующие строки у П.А. Сапронова:

«У последних [Платона и Аристотеля — Т.Т.] такое именование [имеется в виду «благо» — Т.Т.] вполне органично ввиду того, что их представление об Абсолюте, его понятийное конструирование предполагает полную безличность Абсолюта. В богословии же Дионисия Ареопагита <...> сам факт первоначального обращения к Благоу размывает его апофатику <...> в направлении все того же божественного единства и нерасчлененности, первенствующих над божественной ипостасностью»⁷.

В самом деле, реальность Блага как Первоначала бытия предполагает изливание его во вне. Если даже не изливание, а иной способ самовыявления Первоначала, то это не столь важно, ведь акцент здесь лежит на принципе обращенности во вне, а как именно он реализуется, дело десятое. Реальность же любви прежде всего подразумевает внутреннюю жизнь, чего нет у чистого Единства. Так что как всегда бывает в текстах, претендующих на онтологический статус, словоупотребление в них определяется содержанием и не является, как иногда ошибочно полагают, «спором о словах». Поскольку внутритроичное бытие в любви в системе Дионисия сильно ослаблено, а порой и вовсе не прослеживается, постольку он словно избегает его, настаивая на «Благе», выстраивая свои рассуждения вокруг него. Иногда Дионисий даже заменяет слово «любовь» на «вожделение». В данном случае мы не должны слишком удивляться и поддаваться привычным ассоциациям: у Дионисия контекст все-таки другой. Важно, что «вожделение», как и «благо», представляют собой интенцию, направленную во вне.

Таким образом, приходится признать, что, утверждая реальность Блага как первоначало божественного бытия, Дионисий Ареопагит блокирует в пределах собственной концепции тему любви. По существу, трактат «О Божественных

⁶ См., например: Дионисий Ареопагит. Указ. изд. С. 43, 45.

⁷ Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. Указ. изд. С. 248.

именах» нужно интерпретировать так, как если бы он назывался «О Божественных свойствах». В этой связи обратим особое внимание на уже не раз говоренное: имя есть личностная реальность, ее непосредственная бытийственность, а не свойство природы. Также и любовь — реальность, существующая между лицами-личностями, она их выявляет. Нельзя любить благо, или мудрость, или силу. Получается, у Дионисия, поскольку оказывается невозможным разговор о любви, постольку не сможет состояться разговор и о лицах, в данном случае о Лицах Бога. Было бы нелепо говорить, что Отец любит свою мудрость, свой разум или свое всемогущество. Он ими обладает и действует согласно природе. Любит же Отец Сына и Святого Духа, так же как Сын любит Отца и Святого Духа, а Святой Дух — Отца и Сына. Следовательно, для того, чтобы состоялся разговор о Пресвятой Троице, необходимо говорить о Лицах, об Отце и Сыне и Святом Духе. У Дионисия же речь идет не о Лицах, а, повторимся, о свойствах, и то, что он называет «божественными именами», правильнее обозначить «энергиями», принцип которых неизбежно ведет к природе, к сущности, что, собственно, и не дает возможности для обстоятельного разбора личностной, ипостасной реальности.

Проведя различие между понятием имени и понятием свойства, мы подошли к вопросу, который нельзя миновать. Речь идет об Имени применительно к божественным Лицам-ипостасям. Полагаем, что поскольку мы достаточно твердо укрепились в сознании того, что принцип лица не есть абсолютно неразличимый в себе монолит, а Лицо (Лица) Бога есть первопринцип вообще, постольку в отношении Бога должно также говорить, что и Его Лица имеют в себе конститутив Имя. Сразу следует сказать, что речь вести нужно об Отце и Сыне и Святом Духе, как об их собственных Именах. Мы, конечно, привыкли к тому, что Отец и Сын и Святой Дух — это Лица-ипостаси. Собственно, так оно и есть, было бы абсурдно что-либо пересматривать здесь по существу. При этом мы конкретизируем, что Отец, Сын, Святой Дух — это Имена. Можно, наверное, сказать, что это Имена Ипостасей, только при этом нужно было бы тут же оговориться, что эту фразу нельзя воспринимать так, словно Имя — это нечто одно, но есть еще Ипостась как нечто другое. Ведь к такому неточному восприятию может привести простая инерция языка. Однако повторимся, Имя — это и есть Ипостась, Лицо, их нельзя от-

делять, поскольку Имя — это не средство обращения к Другому Лицу, но уже сама по себе обращенность. Можно сказать, что Отец и Сын и Святой Дух — это Лица в своей поименованности. Получается, что, когда говорится Отец, Сын или Святой Дух, то сразу именуется то или иное Лицо, или все три Лица вместе, и поскольку именуется, постольку непосредственно призывается соответствующее Лицо (Лица).

Положение, что Лица Пресвятой Троицы, как мы привыкли к Ним обращаться, есть также Их Имена, действительно запрашивается. Правда, отсюда не следует, что все с этим связанные аспекты просты и прозрачны для понимания и что здесь не появляется никаких вопросов. Больше всего их возникает в связи с Сыном после Его воплощения. Например, нельзя не спросить, какова природа имени Иисус? Причем сразу ясно, что будет неприемлемо утверждать, будто Иисус — это имя человека-Христа, поскольку тогда на горизонте замаячит призрак несторианства, ведь в этом случае во Христе получится два субъекта, каждый наделенный собственным именем, — Бог Сын и человек Иисус. Поэтому может возникнуть представление, что Отец всегда Отец, Святой Дух всегда Святой Дух, а вот с Сыном ситуация ясна не вполне. И может даже показаться, надеемся, что не долее, чем на секунду, что в Боге Имена все-таки не являются онтологически первичной реальностью, что они на самом деле могут меняться, что их может быть множество, что они, наконец, имеют чуть ли не вспомогательное значение. Однако несмотря на все сложности, согласиться с этим нельзя.

А сложности действительно есть, и немалые. Абсурдным было бы признать, что Лицо Бога переименовывается. Например, что в начале Он был Сыном, а потом становится просто Иисусом. На самом деле мы должны хорошо помнить, что Логос, Сын, Иисус Христос — это одно и то же Лицо, что субъектом всех действий воплотившегося Господа был и есть единый Сын Божий Иисус Христос. Действительно, Сын — это Лицо, в чем нельзя сомневаться. Дева Мария есть истинная Богородица, потому что она родила Сына Божьего. Избежать раздвоения фигуры Иисуса Христа можно только в том случае, если Рождество Пресвятой Девой Марией понимается как рождение Лица, а не природы, причем того же самого Сына, которого рождает и Отец. Только поэтому Христос есть единое Лицо и единый субъект Своих деяний. Здесь-то как раз возникает вопрос о ста-

тусе Имени Иисус, точнее говоря, о его соотносительности с Именем Сын. Ведь мы должны утверждать, что Иисус — это тоже Имя Лица, как и Сын, что оно тем самым тоже Имя онтологическое. Иначе окажется, что Имя Господа Бога «Иисус» является акциденцией, необязательным приходящим признаком. Или, в другом варианте, согласно, скажем так, прежней квалификации, оно будет мыслиться так называемой энергией природы и к онтологии Лица будет иметь не более чем условное отношение. Пагубность такого представления мы уже рассматривали ранее, хотя в другом аспекте к этому вопросу еще вернемся несколько позже. Итак, не человек-Христос призывается молящимся Именем Иисус, но Сын Божий, ставший человеком. Не к природе адресует именование, независимо от лингвистического значения самого имени, не свойство природы оно обозначает.

При этом не стоит опасаться, что второе Лицо Пресвятой Троицы имеет теперь, вследствие наших рассуждений, два Имени, Сын и Иисус. Опасение может быть вызвано тем, что, поскольку Имя — это субстанциальный момент Лица, то два разных Имени раскололи бы единство Лица. Но тут нужно иметь в виду, что если и можно говорить о различии, то все равно таком, что именуют они одно и то же Лицо, следовательно, не вносят в Него никакой двойственности разлада. Другими словами, когда мы зываем «Господи, Иисусе, Сыне Божий!», то призываем одно Лицо Бога, а не, разумеется, два, но точно так же Имя Иисус и Сын не есть здесь условные обозначения чего-то еще более высшего и апофатически неведомого. Можно сказать и так, что «Иисус» и «Сын» не есть какие-то звуковые приложения к неопределенной высшей природе. Отвергаем также и другой вариант, предполагающий, что Имя Сын есть собственное субстанциальное начало Лица, а Иисус — это, прости, Господи, что-то вроде психологического средства, настраивающего на определенный лад того, кто обращается к Сыну, некое снисхождение к человеческому как таковому, к его немощи, к внутренней собранности, к потребности в историческом контексте и тому подобных вещах. Нелепость подобного рода идей слишком очевидна, чтобы на них останавливаться. В то же время, обратим внимание на то, в каком смысле «Сын» и «Иисус» являются одним Именем одного Лица, нужно. Поэтому обрисуем тему в самых общих чертах, необходимых и, как нам представляется, достаточных для решения наших задач.

Все-таки теперь уже довольно очевидно, что надо крепко держаться за положение, согласно которому Имя есть имманентный принцип Лица и что Сын Иисус есть именно такое Имя. Какие бы сложности ни поджидали нас, каким бы трудным для понимания это ни оказалось, все остальное, что называется еще хуже, точнее, вовсе неприемлемо. Уместно вспомнить ситуацию, связанную с философским выступлением Зенона Элейского и его знаменитыми апориями. Кажется нелепым утверждение Зенона, что реальность движения в истине вещей невозможна. Однако, как показывает философ, если все же допустить его существование, то ситуация станет вовсе абсурдной, поскольку выясняется, что в этом случае быстроногий Ахиллес не сможет догнать черепаху. Дело тут, конечно, не просто в избрании единственно возможного пути и уж тем более не в словесных играх, а в том, что истинная логика открывает новые горизонты мысли и новые личностные обретения в ней, тогда как отказ от нее в лучшем случае возвращает к банальностям (но можно ли это назвать лучшим исходом?).

Сказав, что и Сын, и Иисус это Имя одного Лица, необходимо пояснить, как это можно и нужно понимать. Мы говорили, что Дева Мария родила Сына, который и есть Иисус. Дополнительного уточнения требует то, каким образом тот, Кто был «просто» Сыном, становится еще Иисусом, Сыном Иисусом. Причем важно подчеркнуть, что не происходит так, будто бы человек Иисус *присоединяется* к Богу Сыну, то есть так, как это получается в несторианстве, в результате чего формируется неустрашимый зазор между Богом Сыном и человеком-Иисусом. Нельзя помыслить, будто «Иисус» — это дополнительное, то есть еще одно наряду с другими «именование» к основному Имени Сын. Отнюдь, просто в Боговоплощении Лицо-Имя *расширилось вместе с Образом Лица*, стало именоваться Сын-Иисус. Теперь уточним два других момента. Первый касается того, что воплотившийся Христос Бог сразу есть и Сын и Иисус, а не так, что Сын постепенно становится Иисусом. Другое дело, что Иисус Сын Божий, согласно Евангелию, «возрастал и укреплялся, исполняясь премудрости» (Лк. 2, 40). Это означает, что Сын Иисус Христос, будучи онтологически таковым, исцелял человечество постепенно, последовательно открывая и являя в Своем Лице новый богочеловеческий образ бытия и жизни.

Второй момент должен разъяснить возможное недоумение, связанное с тем, что может быть воспринято как измене-

ние Лица, а именно его Имени. Возможно ли такое? Однако этот вопрос не должен вызывать особо сильного затруднения. Он, к тому же, затрагивает в целом тему личностного обретения и умножения как таковую. Принято говорить, что сущность (природа) Бога неизменна, что невозможно что-либо прибавить ей или от нее отнять. Пусть все это так, но мы-то говорим об Ипостаси, о Лице, о том, Кто может «восскорбеть духом и возмутиться» (Иоан. 11,33), Кто «проследился» (Иоан. 11,35) и вообще страдает и даже умирает⁸. Эти и многие другие эпизоды свидетельствуют о новой жизни воплотившегося Лица Бога. Поэтому мы вправе говорить не то чтобы о Его эмоциях — данное слово вряд ли применимо по отношению к Богу — но о действительно некоей онтологической новизне. Мы не можем сейчас вникать во все детали, укажем только на главное. Как нам представляется, то, что Сын воипостазировал человеческую природу не могло не отразиться на Нем самом непосредственно. Пожалуй, это очевидное предположение. То, что Он стал испытывать разные состояния, присущие земной жизни человека, является следствием Боговоплощения. Но хотелось бы при этом подчеркнуть, что состояния эти, условно говоря, единичны, многообразны и в то же время вторичны по отношению к тому, что Сын стал еще и Иисусом. Другими словами, они оказались возможны прежде всего потому, что Лицо Сына, включая в себя природу человека, именуется Сыном Иисусом, тем, Кого мы в молитве призываем «Господи Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». У воплотившегося Сына одно и то же «Я», Он тот же самый Бог, предвечно рождаемый Отцом. При этом, соединившись с человеком, Он обретает новый онтологический Образ — не просто образ как способ бытия в метафорическом или художественном значении этого слова, но Образ как личностный прирост, а вместе с ним этот образ обретает Имя Сын-Иисус, Лицо Сына расширяется и, не побоимся этого слова, обогащается, включая человечество во внутритроиственное бытие.

Имя Иисус не есть некое человеческое выражение Христа и, конечно же, не есть часть Лица-ипостаси Сына. Сын Иисус есть единое неделимое Лицо Бога, составным же оно явля-

⁸ Заметим, что эти и другие подобные претерпевания, на наш взгляд, вовсе не стоит рассматривать как изменяемость. О Лице вообще не обязательно рассуждать в категориях изменения и неизменности.

ется по свойствам двух воипостазированных природ. Другое дело, что человек обращается ко второму Лицу Бога все-таки не так, как, скажем, Отец. Это не означает, что Сын раздваивается, что Он один для Отца и Святого Духа, а для человека или ангела — другой. Как мы говорили, Его «Я» одно и то же, оно вместе с Именем определяет единство самосознания. Но вот онтология Лица-образа в зависимости от обращенности к нетварным Лицам Бога или тварным лицам-личностям ангела и человека предсказуемо отличается. Этим обстоятельством определяется также некоторое отличие в обращении. Еще раз повторимся: Имя одно, но обращение разное, поскольку Образ воплотившегося Сына иной, чем он же до воплощения.

ГЛАВА 2

ЧТО ОТВЕТИЛ БОГ НА ВОПРОС МОИСЕЯ О ЕГО ИМЕНИ?

В связи с разговором о Имени Божьем нельзя не обратиться к событию призвания Моисея и знаменитым библейским словам «Я есмь Сущий» (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) (Исх. 3,14). Этот воистину таинственный ответ Бога на просьбу Моисея назвать Его Имя давали и по-прежнему дают поводы для различных, порой глубокомысленных, богословских рассуждений. В силу значительности и в то же время краткости развернуть их смысл можно в очень разных направлениях.

Попытаемся зафиксировать, с нашей точки зрения, самое главное, а также то, что иногда ускользает от внимания толкователей этого места. Прежде всего — это фундаментальные слова Бога о Самом Себе. При всех возможных поворотах мысли есть здесь как минимум одна непреложная и вполне ясная вещь. Творец говорит, что Он ЕСТЬ и что Он самодостаточен в своем бытии. Кроме того, часто данные слова Бога истолковывают в том отношении, что Он отказывается назвать свое Имя. Спорить с этим положением не приходится. Однако примем во внимание особые неочевидные нюансы, на которых необходимо сосредоточиться. Порой в том, что Господь не ответил прямо на просьбу Моисея, видят предпосылку так называемого апофатического богословия, согласно которому имя сущности Божией знать мы не можем, а всякое положительное (катафатическое) определение отсылает нас еще дальше в сферу неизреченного и непознаваемого. Но только ли об этом говорит своеобразный ответ Творца о Себе? И насколько об этом он свидетельствует? Поскольку реальность имени мы рассматриваем в контексте личностного бытия, постольку, полагаем, не будет с нашей стороны ошибкой предположить, что Бог отвечает Моисею именно в этой личностно-онтологической перспективе. И этот нюанс весьма ощутимо меняет дело. К тому же, сам пророк, предвзяв свой вопрос и объясняя его мотивы (см. Исх. 3,13), словно спрашивает (прибегнем к допустимой мере упрощения на самом деле грандиозной ситуации): «Ты Кто?» Моисей не спрашивает «что это со мной?» или «что это

такое?», но именно «Кто Ты?» или «как Твое Имя?», ведь таковым напрашивается переложение вопроса «сынов Израилевых» «как Ему имя?» (Исх. 3,13).

В отношении аутентичного контекста разговора Бога и Моисея справедливо считается, что умолчание своего Имени объясняется нежеланием, чтобы оно использовалось в магических целях. Но ведь есть еще и особая перспектива, о которой мы упоминали. Да, Бог есть в абсолютном смысле — это подчеркивается дословным переводом древнееврейского *Ehje asher Ehje* — «Я есть Тот, Кто Я есть». Господь словно говорит нам (не только же Моисею!): «Я — есть, и непосредственная личная встреча со Мной возможна, но она еще впереди». Было бы определенной натяжкой утверждать, что из данных слов книги Исход можно заключить о личностном характере бытия Бога и что он непосредственно связан с Его Именем. Тем не менее, определенные указания в этом направлении существуют. Таковым, например, не в последнюю очередь является форма ответа. В самом деле, Моисей спрашивает об Имени, а получает, как кажется, уклончиво-абстрактный ответ. Однако известно, что ни древний иудей, ни древневосточный человек вообще совершенно не были склонны к подобным обобщениям. Такой человек попросту не воспринимал смысловые акценты на «бытии», «сущем» и тому подобные отвлеченности. Поэтому среди всех прочих истолкований этого места Писания можно с уверенностью полагать, что и Моисей, и весь народ Божий должны были понимать такой ответ в смысле *наличности Имени вообще, но пока еще неизреченного*. Примечательно, что иудеи эти слова Бога по сути дела так и восприняли. Свидетельством этому является судьба Священной Тетраграммы, которую сначала запрещается произносить всуе (третья заповедь Моисея), а затем почитание Имени Божиего доходит до такой степени, что произносить Тетраграмму не решаются, не смеют и в итоге забывается даже точная ее огласовка. И все же, как нам представляется, важнейшим аспектом оказывается, что фактически неизменное иудеями Имя становится залогом, обетованием Присутствия Бога среди Его народа. Да, это Тот самый Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова. Он снова с нами, Он точно Есть. Это «есть», повторимся, не может пониматься как отвлеченное, собранное в понятие бытие, потому-то «сынам Израилевым» нужно знать Его Имя, как нечто такое, что они могли бы буквально *осязать*. Но Он не назвал свое

Имя напрямую, чтобы в стремлении гарантированного присутствия иудеи не стали бы Им бесплодно манипулировать, но дал при этом иную гарантию того, что Он Есть, что Он присутствует. Сознание Присутствия становится предвосхищением и ожиданием личностного бытия.

У нас даже больше оснований считать именно так, чем думалось поначалу. В самом деле, Священное Писание Ветхого Завета неоспоримо почитается прообразованием, предвосхищением Господа Иисуса Христа, детоводителем к Нему, как говорит в Новом Завете апостол Павел. Разве не вправе мы в этой определенной перспективе понимать разговор Моисея с Богом в целом и тот самый знаменитый ответ Бога на вопрошание пророка об Имени. Почему, с одной стороны, мы исповедуем Личное пришествие Бога в мир, а с другой стороны, должны по-прежнему вслед за древними иудеями считать Его Имя неизреченным? Представляется, что в словах «Я есмь Суший» содержится обетование как Личного богоприсутствия и Встречи, так и знание Имени. Говоря иначе, то, что для иудеев было неизреченным, неназываемым, после Боговоплощения открывается и становится известным. Более того, в свете сказанного слова «Я есть Тот, Кто Я есть» еще более проясняются.

Мы продолжаем проводить ту мысль, согласно которой в них содержится далеко не только отказ и отрицание. Положительное в ответе Бога, как мы выяснили, не только есть, но этого положительного в известной степени даже больше, нежели отрицательного. В том смысле, что в них со стороны Бога содержится не только утверждение Своего абсолютного бытия, но и некоторый ответ на вопрос о своем Имени. Давайте еще раз вспомним: Моисей, по сути, спрашивает Бога «Как Имя Твое?» /а Бог отвечает, что Он «есть Тот, Кто есть». Почему мы должны считать, что Бог уходит от ответа, что Его ответ всего лишь отрицателен? Не удивительно ли, что Он, подпуская Моисея столь близко, призывая его к столь великому делу, не удостаивает своего посланника — пророка и законодателя, между прочим (!) — ответом и странным образом уклончив? Разумеется, мы не имеем в виду, что формула «Я есть Тот, Кто Я есть» выражает собой Его непосредственное Имя. Но при этом мы должны допустить, что Его ответ, хотя не вполне, скажем так, откровенен, но он, тем не менее, что-то очень важное приоткрывает, пусть и не все. Решимся сказать, что Он по-своему характеризует Свое Имя, нечто поло-

жительное о нем произносит. Итак, если предположить, что слова Бога носят не столько отрицательный характер, сколько положительно *в целом* сказываются об Имени, то надо заключить, что Его Имя есть Его Бытие. Действительно, рассмотрим внимательнее в структуру ответа. Моисей спрашивает «что мне ответить сынам Израилевым? Каково Имя Твое?». А Бог отвечает: «Я есть Тот, Кто Я есть». О.Е. Иванов пишет, что эти слова Бога могут быть «метафизически перетолкованы как «Я есть Тот, кто есть бытие»⁹. В продолжении истолкований скажем, что эти слова означают: «Мое Имя, о Котором ты Меня спрашиваешь, есть Мое Бытие», или по-другому: «Мое Имя совпадает со Мной, Оно и есть Я». Думается, нечто подобное схватывает мысль О.Е. Иванова, который разъясняет свое *перетолкование*, говоря, что

«самоназывание имени Бога как фундаментальный момент откровения и есть подлинная основа доктрины, подлежащей в дальнейшем выражению в догматических формулах»¹⁰.

В стремлении к осмыслению и выражению Откровения мы говорим здесь о перспективе личностной онтологии Имени. Так и должно быть: прикровенное в Ветхом Завете открывается в Новом, таинственное указание на личностное бытие в Имени реализуется в Боговоплощении.

Говоря об Имени Господа, нельзя не уделить внимание известным и даже знаменитым словам апостола Павла из Послания к Филиппийцам: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени» (Флп. 2,6—9); διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων (Флп. 2,9). Имеет смысл уточнить несколько моментов.

На поверхности лежит то, что Христос превознесен над всеми, что Он особенный и Его Имя вовсе не подлежит никакому сравнению, а не то, что при сравнении Оно оказывается выше всех остальных «небесных, земных и преисподних» (Флп. 2,10). При таком подходе к данному стиху Нового Завета упо-

⁹ Иванов О.Е. Философская истина и догмат. СПб., 2012. С. 118.

¹⁰ Там же.

требуемое апостолом Павлом слово «имя» понимается до некоторой степени условно или, лучше сказать, соотносительно. Получается, что преимущественное значение имеет здесь не столько собственный смысл слова «имя», сколько принцип взаимной соотнесенности «имени» и «имен». Пожалуй, такое толкование возможно, хотя здесь и вызывает вопрос нехарактерная для священного Писания отвлеченность. Другое дело, что как раз для Посланий апостола Павла она не то чтобы характерна — это было бы слишком смелое утверждение — но все-таки в них появляется.

В том случае, если попытаться в использованном слове «имя» искать его прямой смысл и более или менее устойчивое понятие о нем, в том числе посредством соотнесения этого места с другими местами Писания, то возможно и это. Однако тогда надо прежде всего упредить в корне неверные, на наш взгляд, интерпретации. Так, например, может показаться, что Бог даровал (ἐχαρίωτο; в синодальном переводе — *дал*) Христу Имя вследствие Его смирения и послушания (см. Флп. 2,8—9; «...Смирил Себя, быв послушным... Посему и Бог... дал Ему имя...»). Однако понимать наречение Христа Именем Иисус как появление чего-то нового, как обстоятельство, возникшее вслед событий Его земной жизни вплоть до Крестной смерти, решительно невозможно. Прежде всего против этого недвусмысленно говорит сама Священная история. Ведь о наречении Христа Иисусом сообщает архангел Гавриил Деве Марии (см. Лк. 1,31). Кроме того, важнейшим свидетельством является следующий евангельский стих: «По прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему имя Иисус, нареченное Ангелом прежде зачатия Его во чреве» (Лк. 2,21). Эти слова, что называется, говорят буквально сами за себя. Но в подкрепление к ним не будет лишним подчеркнуть, что невозможно события Священной истории заключить в рамки причинно-следственной связи, толковать богочеловеческие отношения и уж тем более отношения между Отцом и Сыном и Святым Духом в контексте заслуг и награды, или по принципу «ты — мне, я — тебе». Перед Именем Сына Божия или перед Иисусом, что одно и то же, «преклоняется всякое колено» не потому, что Он, условно говоря, чего-то добился, что-то совершил, а мог бы этого и не делать, а потому, что Он воплотившийся Бог. Имя Его, превознесенное Отцом, есть Он Сам, Отцом возлюбленный, оно не играет некой вспомогательной, художественно-поэтической роли.

Хочется особо отметить, что деяния Бога рассматривать с точки зрения временных форм, мягко говоря, непродуктивно. Кто-то, может быть, попробует задать наивный вопрос, *когда* Бог дарует Ему «имя выше всякого имени». Однако он на самом деле безадресен, потому что неверно сформулирован. В сущности, то, что Сын наречен Иисусом «прежде зачатия во чреве», указывает на до— и вневременность осуществленного события. У него, следовательно, нет своего «когда»: будучи деянием, исходящим от Бога, оно не вписывается в рамки *хроно-логики*. Это означает, что нельзя простодушно спросить: «А прежде зачатия — это когда?» Скажем теперь увереннее: наречение Отцом своего Сына Иисусом совпадает с воплощением самого Сына.

В другом месте мы говорили, что Бог творит именуя, потому-то имя есть самое лицо как первобытийствующий принцип. Но ведь точно так же должен твориться и сам Господь Христос — Именованием, Отцовским взыванием к Бытию. Ангел, человек творятся, одариваемые именем, и одариваются им, творясь. Также и Бог Сын входит в тварный мир *Иметворением*. Безусловно, участие человека в этом Великом Событии было столь же важно. Мы упоминали о том, что Благовещение есть Боговоплощение. Усилим сказанное ранее: удивительный ответ Пресвятой Девы «се, раба Господня; да будет мне по слову твоему» (Лк. 1,38) совпадает с зачатием, с *Иметворением* Иисуса Христа. Без личного согласия Девы Марии воплощение невозможно. В связи с ранее сказанным проясним обстоятельство, которое, возможно, кому-то может показаться странным, а именно то, что вроде бы только «по прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему имя Иисус». Как совместить это, якобы «двойное» именование, возникшее и прежде зачатия, и в то же время на восьмой день? Но в этом кажущемся противоречии как раз проявляется нехронологичность события. Хотя надо сделать уточнение, что своя логика здесь тоже есть. В данном случае наречение Имени на восьмой день после Рождества вписывается в единый ряд человеческих соучаствующих в Промысле действий. Это ряд, начинающийся с того самого согласия Девы Марии, продолжающийся согласием Иосифа «принять жену свою» (Мф. 1,24), и многими другими действиями, направленными на вынашивание, сбережение, кормление и воспитание Богомладенца. Так же наречение Имени через восемь дней не есть формальное повто-

рение того, что уже сделано Отцом, но все то же согласие и соучастие в Промысле и Спасении, без которых оно не состоялось бы. Можно, таким образом, заключить, что Бог дарует Ему имя не *когда-то*, а *всегда*, и потому оно «выше всякого имени».

Последнее, на что нужно обратить внимание в данном контексте, — это вопрос божественного Самоименования. Точнее, именование одним Лицом другого Лица. Оговоримся только, что эта проблема, как и ряд других затрагиваемых здесь, относится к сфере собственно триадологической и христологической, поэтому они не могут быть рассмотрены нами подробно. Как было сказано, мы намеренно не углубляемся в соответствующую проблематику, предполагая разобрать эти сколь важные, столь и сложные темы в другом месте. Одной из таких тем является уже слегка затронутый вопрос именованния Отцом Сына. Поясним. Порой считается, что в рождении Сына есть определенная симметрия: Он предвечно рождается от Отца, и Он же (Тот же Самый, согласно халкидонскому оросу) во времени рождается от Девы Марии. Как будто получается, что в предвечном рождении участвует только Отец без матери, в рождении-воплощении — только Мать без отца. Понятно, что перед нами обычная, столь часто встречающаяся в богословии, риторическая формула, красивая фигура речи, в которой фразой «без отца» подразумевается без участия земного отца. Тем не менее, как нам представляется, подобные фигуры, поэтическая симметрия могут либо заслонить существо вопроса, либо невольно способствовать искаженному восприятию. Как, например, в данном случае вызвать представление, что Отец Небесный в зачатии-воплощении не то чтобы вовсе не участвует, но что Его участие сведено к минимуму. Ведь и в самом деле, в этом событии онтологическое деяние Отца обычно не акцентируется в сравнении со Святым Духом, который, по слову Гавриила, снисходит на Пресвятую Деву Марию. Однако тем самым упускается из виду то важнейшее обстоятельство, что Сына Иисусом нарекает Отец. Наречение же или именование, тем более Богом Отцом, не может рассматриваться как событие второстепенное или формальное. Точно так же не можем мы принять вариант, согласно которому имя «Иисус» просто не что означает (как всякое имя что-то означает в переводе с некоего языка), является так называемым символом, символом того, что Он должен совершить в течение Своей земной

жизни. Символизм такого рода всегда ослабляет смысл и сущность символизируемого и всегда делает вторичным то, что квалифицируется как символ. В данном случае именно так и произойдет с Именем Христа. Действительно, в чем будет состоять смысл Имени «Иисус», после исполнения Им цели Боговоплощения, если он исходно заключен в пределах простой семантики? Тогда получится, что оно временно и утратит свое значение после завершения всех дел, сколько бы их ни было. В этом и состоит пагуба признания вторичности реальности Имени. Однако невозможно представить себе, чтобы и молитвенное обращение «Иисусе» было всего лишь временным средством *доступа* к Богу. Так мы снова придем к инструментальному значению Имени. В том и дело, что, согласно онтологическому и личностному пониманию реальности имени вообще, наречение Отцом своего Сына становится, как мы уже сказали, ни много ни мало Его воплощением. Мы привычно говорим, что Сын послушен Отцу («быв послушен до самой смерти...»), это несомненно так и есть, но чаще всего богословие не заходит дальше риторических и благочестивых формул, в которых нет ничего худого, просто они недостаточны, а наша беда состоит в том, что мы-то порой воспринимаем их чуть ли не как всецелое и завершенное вероучительное положение. Тогда как послушание предполагает исполнение Сыном слова Отчей любви, если угодно, просьбы. Отец зовет Сына Иисусом, что оказывается Его воплощением, поскольку призыв принимается Им и поскольку Пресвятая Богородица, встретив архангела Гавриила и приняв Благоую весть, также согласна с Отцом.

Общеизвестно, что в любом деянии Бога участвует вся Пресвятая Троица, и если не всегда удается отчетливо выделить ту ипостасную особенность действия каждого Лица, то в случае с воплощением Сына мы можем достаточно уверенно говорить о конкретном личностном участии Каждого. Так что бессемянное зачатие, осуществленное без земного отца, происходит при прямом и непосредственном волеизъявлении, а значит, и делополнении Отца Небесного. И это не просто «генерированная» Им идея и Его исполненное повеление, но, собственно, Иметворение Сына Иисусом при содействии Святого Духа. Нас не должно это слишком удивлять, ведь человеческая природа Христа творится Богом, как и любого другого человека, как и вообще все бытийствующее. Не будет лишним повториться, чтобы избежать превратного понима-

ния: Иметворение Господа Иисуса Христа не ведет к появлению нового особого лица-личности помимо присно существующего Сына. Сын Иисус — это одно Лицо, ведь Оно всегда и непреложно рождается именуемым Его Отцом. Один и Тот же рождается Отцом при содействии Святого Духа во внутритроичном бытии, Один и Тот же рождается Отцом, схождение-порождением Святого Духа и зачатием человеком Девой Марией. Таким образом, в Боговоплощении Своим рождением Сын Иисус вводит человечество во внутритроичное бытие. Бог, нарекая Сына Иисусом, сотворяет Себя человеком в утробе Богородицы. Можно сказать, что Троичное действие совместно с Девой Марией включает человеческое в пространство Божественной жизни¹¹.

В целях дополнительного обоснования предложенных выше рассуждений, обратимся к несколько необычному свидетельству Священного Писания, заключенному в особой форме глагола *χαρίζομαι*, употребленного в стихе Флп. 2,9. В греческом тексте Нового Завета этот глагол стоит в аористе медиального залога — *ἐχαρίσατο*. Мало того, что аорист в древнегреческой грамматике время особенное, всегда выходящее за рамки обычной хронологии, делающее акцент на совершённом действии, а не на том, когда именно оно было сделано. Однако нам хотелось бы обратить внимание в большей степени не на грамматическое время глагола, а на его залог. Дело в том, что его медиальная форма служит тем самым подкреплением нашим умозаключениям. Медиальный залог глагола призван подчеркнуть, что, в отличие от активного и пассивного залогов, действие направлено прежде всего на самого себя, на действующего. А мы ведь об этом и ведем речь, что Бог дарует Имя, именует Сам Себя, в том числе «в послед-

¹¹ Хотя мы отмечали в предварении этой части, что некоторые, более чем важные темы вынужденно оставляем в стороне, с тем, чтобы к этим оговоркам больше не возвращаться, считаем возможным позволить себе некоторую непоследовательность и оговорить один вопрос — тема обязывает. Речь идет о напрашивающемся соотношении реальных *рождения* и *именования* Отцом Сына в пределах внутрибожественного бытия. Можно ли отождествить именование и рождение? Или нет? Или же именование есть какая-то особая и тонкая грань рождения? Нельзя забыть при этом, что внутрибожественные отношения не могут быть замкнуты только на двух Лицах — всегда участвуют все Трое. Следовательно, названные темы, подразумевают определенное вопрошание и в отношении Святого Духа.

ние времена» рождает от Девы Марии «тогожде самого Иисуса Христа», согласно тексту халкидонского вероисповедания.

Итак, завершая рассмотрение этих вопросов и, находясь в преддверии следующего, скажем, что наречение Богом Христа не следует осмыслять в контексте реальности времени. Всякая подлинная онтология Встречи делает ее неактуальной. Иисус есть то же самое Имя Лица Троицы, что и Сын. В самом деле, когда мы молимся Иисусу Христу, разве не к Сыну мы обращаемся? «Иисус» не есть проводник к Сыну, не есть просто звуковая оболочка-посредник. Имя вообще не может пониматься как ступень или система ступеней к высшему бытию как таковому. Оно, как мы не раз уже говорили, и есть само по себе бытие Лица. Ведь воззвать «Господи, Иисусе!» означает не что иное, как непосредственное обращение к Богу Сыну, а не послание Ему «телеграммы» по цепочке энергетических свойств. Так же как воззвание к Сыну предполагает сразу воззвание к Иисусу Христу. Другое дело, что для нас Сын не существует в Его только внутритроичной взаимоотношенности, но лишь как Сын Иисус. Поэтому Иисусова молитва, как некое молитвенное средоточие и концентрированное предстояние Богу, сочетает в себе необходимую полноту нашей богообращенности: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня грешного». В связи со сказанным мы подошли к обсуждению еще одной немаловажной темы, на которой теперь должны сосредоточиться.

ГЛАВА 3

ЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИМЯСЛАВСКИХ СПОРОВ. «ИМЯ БОЖИЕ ЕСТЬ САМ БОГ»

В заголовке в качестве цитаты использованы относительно известные слова святого праведного отца Иоанна Кронштадтского. Свою известность они приобрели благодаря имяславской полемике. Подробный, весьма обстоятельный обзор соответствующих размышлений, различного рода высказываний святого Иоанна делает митрополит Иларион (Алфеев) в книге, которую нам уже приходилось упоминать¹². Повторять проделанную им огромную работу смысла не имеет. Но есть, тем не менее, вопросы, требующие особого внимания с нашей стороны, тем более, что ни слова, вынесенные в заголовок, ни другие, схожие по смыслу, суждения св. Иоанна, сами по себе ничего не доказывают и не могут служить бесспорной аргументацией. Как справедливо пишет митрополит Иларион,

«в период имяславских споров сочинения кронштадтского пастыря стали «знаменем пререкаемым» — на них ссылались как имяславцы, так и их противники, причем каждая сторона находила в них подтверждение своей позиции... Выводы, к которым приходили сторонники и противники имяславия на основе текстов о. Иоанна Кронштадтского, были почти диаметрально противоположными, хотя тексты рассматривались, как правило, одни и те же»¹³.

Подобная ситуация, впрочем, не должна слишком удивлять, она ведь весьма распространена в истории Церкви. К тому же, отец Иоанн на страницах дневника выражал свой духовный опыт и вовсе не стремился придать своим мыслям строгий, законченный вид, систематизировать их, выстроить единую и последовательную логику. Чтобы быть понятым вполне однозначно, опыт духовидения, мистического созерцания должен быть переведен в план строгой мысли и дви-

¹² См. Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2007. С. 272—286.

¹³ Епископ Иларион (Алфеев). Указ. изд. С. 272.

жения понятий. В отсутствии оных неизбежны неточность, иногда непоследовательность. Используемые духовным писателем — это относится к любому автору соответствующего типа — слова, встраиваемые другими мыслителями в логическую конструкцию, могут наполняться разным и даже противоположным содержанием. Подобное многократно имело место в истории богословских споров, повторилось оно и в настоящем случае. Однако игнорировать духовный молитвенный опыт святого Иоанна Кронштадтского нельзя. Так или иначе его высказывания имеют определенную интенцию, выражают некую интуицию, что-то существенное прозревают, и поэтому требуют разбора и пояснений. Но, повторимся, выстроить концепцию, опираясь исключительно на слова святого Иоанна, не получится. Они могут стать только необходимым подспорьем и своего рода свидетельством истины.

Важно, что св. Иоанн Кронштадтский произносит эти слова не один раз, а многократно. Поэтому мы уже не можем думать о них, как о чем-то случайном и необязательном. Напротив, он часто к ним возвращается, подчеркивает их значимость, всякий раз пытаюсь быть все более убедительным. «Имя Божие есть Сам Бог». Следует особо отметить, что соответствующее представление отца Иоанна распространяется им на все типы личностного бытия:

«Имя Богоматери есть Сама Богоматерь, имя Ангела — Ангел, святого — святой»¹⁴.

Из этих слов хорошо видно, что интуиция, мысль, духовидческий опыт святого выходят за пределы благочестивого восхваления Господа Бога, как, возможно, кому-либо могло показаться вначале. В рассуждении св. Иоанна возникает ряд, объединяющим смысловым центром которого становится реальность имени. Вследствие чего эта реальность приобретает определенную смысловую устойчивость, некоторые понятийные черты. Ее уже нельзя трактовать произвольно. Святой Иоанн продолжает:

«Тебя, положим, зовут Иван Ильич. Если тебя назовут этими именами, ведь ты признаешь себя всего в них, и отзовешься на них, значит со-

¹⁴ Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е, СПб., 1893. Т. 2. С. 309—310.

гласишься, что имя твое — ты сам с душою и телом; — так и святые: призови их имя — ты призовешь их самих»¹⁵.

Читатель должен помнить, что в свое время, настаивая на ипостасной природе ангелов, мы опирались как раз на молитвенный опыт, говоря, что молитва есть обращение к лицу-ипостаси. Здесь же в контексте слов св. Иоанна следует добавить, что призывание — особенно молитвенное — по имени уже само по себе есть непосредственное обращение к лицу, поскольку

«имя Бога и святого есть Сам Бог и святой Его»¹⁶.

Зачастую наше сознание привыкло воспринимать имя как средство, чтобы позвать кого-либо, инструмент, звено между тем, кто зовет, и тем, кого зовут. Имя в этом случае оказывается посредником. Нам уже приходилось говорить, что онтологический статус посредника более чем сомнителен и проблематичен. Помимо этого, есть и другая проблема: возникают неудобные вопросы по поводу того, кого зовут. Главный из них тот, что наличие посредника указывает на неспособность призываемого самостоятельно и непосредственно откликнуться. В результате сбивается его собственная личностная онтология. В самом деле, ее сила, ее самодостаточность размывается, переключаясь отчасти к посреднику, ведь без него, выходит, она сама не может обойтись. У противников личностной онтологии реальности имени — прямых или скрытых — не получится сказать, что имя — это просто указатель, средство обращения или что-либо наподобие этого. Это никакое не «просто», а настоящее необходимое условие, *condition sine qua non*. А раз необходимое, значит, в нем есть бытие как таковое. Посредничество же взаимно разбавляет онтологию, проблематизируя личностное бытие. Таким образом, равенство имени и лица, точнее говоря, вхождение имени в реальность лица как его собственного момента и как следствие воззвание по имени есть непосредственное вызывание именно к этому-вот лицу. Некоторое повторение того, что говорилось ранее, потребовалось здесь, чтобы сблизить

¹⁵ Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Цит. по: Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2007. С. 276.

¹⁶ Там же.

это с мыслью св. Иоанна Кронштадтского, выраженной в приводившихся словах.

Однако вот как комментирует слова отца Иоанна сам епископ Иларион. Поясняя, что рассуждения Иоанна Кронштадтского не должны наводить на «мысль об отождествлении им Бога с именем Божиим» и не «звучат так, будто он считал имя Божие адекватным выразителем сущности Божией», владыка Иларион пишет, что святой Иоанн

«в имени Божиим видит энергийное присутствие Божие, действие Божие»¹⁷.

Воистину одни и те же слова можно совершенно по-разному толковать! Если мы стремимся интерпретировать духовные интуиции отца Иоанна в русле личностного присутствия Божия, то владыка Иларион спокойно возвращается к античной традиции понимания имени, особо сильно выразившейся у св. Дионисия Ареопагита, у которого, как мы помним, любое имя — суть определение, некий эпитет природы, попросту энергия сущности. Осталось сделать один шаг. Вот он:

«Имя Божие низводит к человеку Самого Бога. При этом сущность Божия остается неизменяемой и непостижимой, однако она всецело присутствует в именуемой энергии Божией»¹⁸.

И что же это тогда означает? Что Иисус есть именованная энергия Божия? Мы же полагаем, что это Лицо, Ипостась. И вот что важно: знание Имени Лица вовсе не делает природу познаваемой. Но получается, что вместо разговора о Лицах, Ипостасях все вновь сводится к сущности и энергиям-свойствам.

Надо сказать, что сам св. Иоанн Кронштадтский дает достаточные основания для подобного поворота и соответствующих комментариев, так что отнюдь неслучайны возможности прямо противоположных толкований слов отца Иоанна, что мы отмечали в начале главы). Он сам дает повод привести все названия Бога к одному источнику, сам не осуществляет необходимых различий между теми или иными именованиями.

«Какое имя Богу нашему? — Любовь, Благодать, Человеколюбие, Щедроты <...> Имя Тебе — Сила: подкрепи меня, изнемогающего и па-

¹⁷ Там же. С. 276.

¹⁸ Там же. С. 278.

дающего! Имя Тебе — Свет: просвети мою душу, омраченную житейскими страстями! Имя Тебе — Мир: умири мятущуюся душу мою! Имя Тебе — Милость: не переставай миловать меня!»¹⁹.

Но вот что странно: в этом же ряду оказываются и Отец, и Сын, и Святой Дух, и Троица, и Иисус.

«Но, особенно, Он *весь в принадлежащих Ему именах*: Отец, Сын и Святой Дух, или — Троица, или Господь, Господи Боже, Господь Саваоф, Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, Душе Святой, Царю Небесный, Утешителю, Душе истины... и прочих именах Своих»²⁰.

Как видим, сам св. Иоанн не вполне отчетливо различает такие обращения, как «Иисус», «Сын», «Отец», «Святой Дух», с одной стороны, и «Мир», «Милость», «Сила», «Щедрость» — с другой. И все же нам представляется, что духовное наитие подсказывало св. Иоанну некоторое различие между этими рядами, ведь выделение курсивом слов в цитате принадлежит самому отцу Иоанну. Следовательно, как минимум, в Именах «Иисус», «Сын», «Отец», «Святой Дух» св. Иоанн видит Их особенное присутствие, так как это Имена — «*принадлежащие Ему*». Отсюда можно предположить, что Иоанн Кронштадтский полагает эти Имена *собственными*, особым образом являющими Бога. А как иначе трактовать названную им *принадлежность*?! Хочется только подчеркнуть, что не следует из именовании Божиих пытаться построить некую иерархию степеней приближения: мол, есть имена, *принадлежащие* Богу, то есть наиболее близкие Ему, способные приблизить к Нему более всего, а есть другие, более отстоящие от Его существа. Подобное представление в корне ошибочно, поскольку полагает, что все именовании имеют одну природу, но разнопорядковы.

Читатель должен был, конечно, понять, что мы говорим о существенном различии слов, прилагаемых к Богу. Есть Имя Лица и есть энергия или свойство природы. Тогда можно избежать путаницы, ведь слова «Имя Бога есть Сам Бог» приобретают ясность и определенность, поскольку Имя — это Лицо, а Лицо (Лица) — это Бог. В самом деле, ведь и для св. Иоанна Кронштадтского Имя Иисус Христос, Его молитвенное призывание имело особое значение в духовной жизни.

¹⁹ Цит. по: Епископ Иларион (Алфеев). Указ соч. С. 278.

²⁰ Там же. С. 279.

«О, имя сладчайшее, имя святейшее, имя всемогущее, имя Господа нашего Иисуса Христа! Победа моя, Господи, слава Тебе! <...> Так, в имени Иисус Христос *весь* [снова обращаю внимание — курсив не мой — Т.Т.] Христос — душа и тело Его, соединенные с Божеством»²¹.

Учитывая сказанное, мы не можем полностью согласиться с одним из выводов, который делает епископ Иларион относительно размышлений св. Иоанна Кронштадтского. Вот его резюмирующие слова:

«Бог действует через имя Свое и другие материальные символы ввиду того, что человек пребывает в материальном теле. В Царствии Небесном эти символы, в том числе имена Божии, упразднятся»²².

Не стоит, наверное, переоценивать значимость этого пункта заключения. Мы видели, что сам св. Иоанн Кронштадтский не всегда последователен и не всегда додумывает возникающие у него озарения. Не будем также упрекать и владыку Илариона в непродуманных умозаключениях, ведь он на страницах своего исследования стремится, особенно обзревая других авторов, остаться в пределах их мысли, не привнося в них собственных воззрений.

Но все же упразднение имени Божьего в эсхатологической перспективе представляется более чем сомнительным. Причем не только потому, что в этом случае всякое имя, эпитет, и личностное имя в том числе, будет носить временный характер, а значит, лишено истинной онтологической основы. То есть не только потому, что при таком раскладе за Именем, например, Иисус, признается исключительно вторичная и даже подсобная функция. Ведь, как говорит владыка Иларион,

«Бог действует через посредство Своего имени только в пределах материального мира; за этими пределами Он действует не опосредованно, а непосредственно, напрямую»²³.

Здесь, как нам кажется, ошибочно отождествляется реальность материального, к тому же посюстороннего с реальностью тварного вообще. Эту проблему мы разбирали выше в соответствующей главе. Кроме того, при таком истолковании природы имени значительно минимизируется вся смысловая

²¹ Там же. С. 279.

²² Там же. С. 286.

²³ Там же. С. 282.

проблематика имяславских споров. И странно, что этого не видит сам владыка Иларион, который, к тому же, явно сочувствует имяславцам. Кроме того, здесь не учитывается реальность чистого невидимого мира духов и мира первозданного.

Согласно выводу, который делает митрополит Иларион, в отсутствие имени в Царствии Небесном и ангел, и человек будут обращаться к Богу неким неизвестным нам сейчас, но непосредственным образом. А ведь на самом деле ничто не мешает допустить, что взывание имени есть не что иное, как такое непосредственное обращение, хотя оно необязательно влечет за собой всю полноту богообщения. Прямо не говорится, но и контекст и подтекст свидетельствуют, что «пределы материального мира» сопряжены у митрополита Илариона с миром падшим. Вчитаемся в эти слова, чтобы убедиться в сказанном:

«По нашей телесности [то есть, надо полагать, греховности — Т.Т.] Господь привязывает, так сказать, Свое присутствие и Себя Самого к вещественности, к какому-нибудь видимому знамению...»²⁴.

Далее следуют примеры вещественных знамений: вода в крещении, лицо священника в покаянии, миро в миропомазании и др. Ввиду вышесказанного делается совершенно непонятным общение Бога с ангелами и человеком в мире, не знающем греха, в мире первозданном, а также ослабляется сила богообщения в мире сем. По владыке Илариону, а отчасти и по отцу Иоанну Кронштадтскому, имя есть опосредующий принцип общения. Но возникает вопрос, как же тогда оно происходит сейчас между Богом и ангелами, в раю первозданном и эсхатологическом с людьми? Возражение, что мы вовсе этого не можем знать, как ангел и человек призывает Бога Творца, не имеет никакой силы, поскольку, например, мы знаем тем не менее в точности, как Бог призывал человека в раю, — по имени Адам. Совершенно невозможно представить себе, чтобы Господь в раю пользовался именем-посредником, набором звуков, для беседы с сотворенным Им человеком, а тот — нет, что человек и к Богу, и к ангелам, и к жене обращается непосредственно, притом неведомым нам образом. Точно так же нельзя согласиться с тем предположением, что имя Адам, вопреки тому, что оно звучит в Писании до грехопадения, на са-

²⁴ Епископ Иларион (Алфеев). Указ соч. С. 281.

мом деле якобы имеет значение перспективы, что человек приобретает его только после падения. Полагаем, нет необходимости сколько-нибудь подробно разбирать всю опасность такого рода представлений, но все же на одну ее сторону не указать нельзя. Дело в том, что при таком подходе к толкованию Шестоднева, то есть при переносе смысла сказанного в первых двух главах книги Бытия на реальность павшего мира, содержание, жизнь и смысл мира первозданного все более и более истощается. Тем самым ставится под сомнение и полнота Откровения.

Наконец, если согласиться с выводами владыки Илариона (все-таки его собственное мнение тоже присутствует, а не только смоделированное им, по крайней мере в замысле, мнение святого Иоанна Кронштадтского), то совершенно непонятным оказывается общение Бога с ангелами. Согласно его логике, им тоже не нужны ни имена, ни определения. Но как же тогда быть с непрерывным обращением-восхвалением имени Бога: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!»? (Ис. 6,3). В данном случае не важно, что и «Господь», и «Саваоф» являются не личными именами, а определениями, или свойствами, или энергиями, ведь за «пределами материального мира» должны быть упразднены любые варианты обращений, именований или называний, тем более что митрополит Иларион не делает тех различий между именами, которые проводим мы. Похоже, что и словом «Бог» или «Боже» ни ангел сейчас не обращается, ни человеку не суждено будет называть так Творца, ведь «Бог» — это тоже определение, которое упразднится. Надеемся, никто не сочтет, будто мы цепляемся к словам. Отнюдь, мы только прослеживаем предложенную логику до конца. Ведь тогда придется утверждать, что эти и другие слова прославления ангелами Бога воспринимаем через пророка Исайю только мы, падшие люди, а на самом деле все не так, и серафимы в истине вещей немотствуют, в молчании созерцают и прославляют Творца. Но тогда мы буквально возвратимся к действиям Дионисия Ареопагита по адаптации Священного Писания к условиям его собственной концепции. Читатель должен помнить то, как Дионисий с целью приспособления библейского текста о призвании пророка Исайи к его структуре ангельской иерархии перетолковывает соответствующий ветхозаветный эпизод. Да и вообще, слишком многое придется объяснять по такой вот логике: *это сказано для нас, а на самом деле все совсем иначе...*

Далее в контексте слов владыки Илариона теряется смысл существования имен в ангельском мире. Или придется признать, что между собой и с Богом ангелы беседуют как-то принципиально иначе и без имен, а с человеком, притом только с падшим человеком, посредством имени. Что, в общем-то, тоже обесмысливает священный текст. Реальность человека низводится, таким образом, до какой-то совершенной ничтожности. А как же? Истина человеку абсолютно недоступна, ему можно сообщить только адаптированный к его немощи вариант. Но при таком раскладе человеку вообще нельзя что-либо доверять, иначе почему все должно преподноситься ему скрыто, в упрощенном виде, в статусе временности и т. д. Однако Священная история свидетельствует обратное: Бог, воплотившись, доверил человеку Самого Себя... Так что неясно, зачем настаивать на устранении в эсхатоне слов и личных имен, когда логичнее утверждать, что они есть лица, есть принцип их «индивидуации» и узнавания независимо от условий бытия — первозданный ли это мир, падший ли, мир видимый или невидимый.

Бог творит именуя, Его слово, равное делу, созидает сущее. Человек со-творит также именуя, со-участвует в творении. Наречение имен являет его мудрость, способность к безупречному познанию, силу, власть, в конечном счете любовь. И выглядело бы весьма странно, что все это, совершенное в первозданном мире упраздняется в будущем веке. Включение в единый смысловой горизонт первозданной реальности способствует прояснению всей значимости имен и именования. Не будет лишним повториться, что имя само по себе, как имя-лицо, и принцип именования, которое представляет собой в широком смысле встречу с этим сущим, обнаруживает в себе одну из ключевых, основополагающих реальностей первозданного бытия. Вряд ли кто-то станет всерьез оспаривать данное утверждение. Но тогда невозможно будет согласиться с тем, что после грехопадения те же принципы переходят во вторичную плоскость, внешнюю, посредническую; этот ряд можно продолжить. Столь же невероятно, что эти принципы за пределами нынешнего мира вовсе утрачивают свое значение и упраздняются.

Наконец, обратим внимание на еще одну весьма важную вещь. Мы уже приводили слова святого Иоанна Кронштадтского о том, что «по нашей телесности Господь привязывает, так сказать, Свое присутствие и Себя Самого к веществен-

ности». Далее приводятся примеры таких «привязываний» и «видимых знамений». Но вот, среди разных примеров появляется следующий, да еще и, видимо, в знак особой важности выделяется курсивом:

«...привязывает Свое присутствие <...> к имени Своему, состоящему из членораздельных звуков»²⁵.

С чего бы это вдруг такое прибавление? Но продолжим цитирование, которое многое проясняет:

«но придет время, когда тело и кровь Его, равно и все другие видимые знаки, — для нас не будут нужны, и мы будем истее Его причащаться в невечернем дни Царствия Его, а теперь все через телесное и через образы и знамения»²⁶.

Нет сомнений в том, что в будущем веке богообщение будет полным, непрерывным, без угрозы его утратить. Другое дело, почему при этом должно исчезнуть все то, что весьма условно можно назвать «средствами» богообщения, которые доступны человеку в мире сем? Почему нужно считать, что они будут отменены, а не, скажем, усовершенствуются, приобретут уже абсолютное и завершенное значение, преобразятся? При таком понимании *телесного* велик риск свести его онтологический статус к некоторой ущербности, что недопустимо с вероучительных позиций. Действительно, телесное ведь не упраздняется, но становится полноценным, освобождается от немощи, уже неотторжимо составляет личностное единство.

А если истолковывать сказанное св. Иоанном Кронштадтским в прямом смысле, получается, что Имя Божие состоит из «членораздельных звуков» и представляет собой телесный, вещественный или материальный (тут уж кому как угодно) образ или знамение, имеющее лишь временное значение пока человек пребывает в мире сем. Мы сейчас не будем заострять внимание на том, что такая логика лишает мир, который хотя и «сей», но тем не менее — Божий, какой-либо устойчивой онтологии. Но акцентируем то, что любое слово состоит из «членораздельных звуков», и тогда упраздняется не только имена, но вообще всякая речь, всякое слово! Может

²⁵ Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Цит. по указ. соч. С. 281.

²⁶ Там же. С. 281—282.

ли быть приемлемым подобный вывод? Вот как комментирует эти рассуждения св. Иоанна владыка Иларион. «Неименуемый Бог пользуется Своими именами как средствами общения с человеком...», — хочется спросить, эти «имена» все-таки *Свои* для Бога или это придуманные Им фишки-фантомы? Продолжим: «но Сам Он в них не нуждается. И человек нуждается в них лишь постольку, поскольку он связан узами материального мира...», — снова неточность: человек связан узами греха, а не материи, эти реалии нельзя отождествлять.

«...Освобождаясь от этих уз, он получает возможность общения с Богом поверх имен, слов, образов и символов»²⁷.

Ясно, что в условиях «нового неба» и «новой земли» все изменится, а лучше сказать, преобразится, и в том числе то, как именно будет осуществляться общение человека с Богом, с ангелами, друг с другом. Но чтобы это произошло столь радикально?! Вот вопрос. Попробуем рассуждать иначе.

Слово, речь изначально представляют собой сакральную реальность, оно причастно Богу Слову. Творит и созидает не только Ипостасное Слово Бога, но и, хотя в другом отношении, слово человеческое. Например, в событии наречения имен животным и птицам, а также исполняя Божию заповедь возделывать и охранять сад Едемский (см. Быт. 2,15), — ведь не лопатой же в самом деле орудовал здесь первозданный человек! Слово и речь — существенный момент, выделяющий человека среди остального видимого мира. Невозможно помыслить, чтобы они вовсе исчезли. Несколько ранее мы подчеркивали, что Адам творится и тем самым получает имя от Бога, но также он именуется сам. Теперь обратим внимание, что он еще и говорит (см. Быт. 2,23—24). Сместем предположить, что это были не единственные слова, сказанные им до грехопадения. Итак, очевидно, что Адам — это имя, именуемый человек, который пользуется словом, притом постоянно, пребывает при этом в пределах видимого телесного мира без греха в полноте богообщения.

Конечно, вместе с грехопадением вслед за искажением человеческой личности, образа ее бытия исказилась и речь, которая, вообще-то, и являла этот образ ее бытия, слово потеряло в силе и точности. Однако оно хранит в себе связь с

²⁷ Там же. С. 282.

чистой реальностью первозданного творения: человек говорил до, говорит и после, Бога слышал и обращался к Нему до падения, так же и после. Если сегодня есть связь с реальностью первотворения, то есть с истиной тварного бытия, память о нем, то она с необходимостью должна быть и с реальностью будущих «нового неба и новой земли» (Откр. 21,1). Это ведь будет мир обновленный, спасенный, а не радикально переделанный или новосотворенный мир. В том-то и дело, что если согласиться с тем, что в эсхатоне ангел и человек получают возможность «общения с Богом поверх имен, слов», то связь, о которой мы говорили, этим отрицается, а предшествующий мир признается полностью условным.

Нельзя принять и другое возражение, согласно которому в первозданном мире общение происходило совершенно иначе, а передать его по-другому, нежели с помощью привычной нам речи и слова, Священное Писание попросту не может. Оно, мол, пользуется тем способом, который доступен человеку. Несостоятельность такого предположения, на наш взгляд, довольно очевидна. Читатель может и сам, опираясь в том числе на аргументы, приводившиеся нами ранее, с легкостью опровергнуть подобный взгляд. Со своей стороны, мы лишь добавим, что в этом варианте, при соответствующем экзегетическом подходе к Писанию вообще, к Шестодневу, в частности, становится невозможным аутентичное понимание содержания прежде всего самого Шестоднева. Первозданный мир изымается из единого, пусть и надломленного грехопадением, движения Священной истории и Промысла, поскольку исключаются смысловые связи с последующей жизнью Творения. Да и само Писание в целом станет фактически недоступным пониманию. Действительно, оно хотя и написано языком посюсторонним, но смыслы содержит сакральные, приоткрывающие реалии «третьего неба» (2 Кор. 12,2). И как бы мы могли понять хоть что-нибудь, не будь реальной связи между словом, речью разумной и мистической *здесь и сейчас* и тем «раем», куда был восхищен «человек во Христе» (см. 2 Кор. 12,2—4)?

Понятно, что в слове вообще и имени, в частности, имеется то, что митрополит Иларион называет «внешней оболочкой», а св. Иоанн Кронштадтский — «членораздельными звуками». Непонятно только зачем настаивать на том, что эта «материальная составляющая упразднится в Царст-

вии Небесном»²⁸, при этом хотелось бы знать, каково именно «содержание имени», которое должно сохраниться, по словам владыки Илариона? Весьма рискованным суждением является также то, что, как и «внешняя оболочка», «упразднится материальное тело человека, но останется его душа»²⁹. Если сосредоточиться на нашей проблеме, то представляется, что имени и слову как таковому при такой позиции вынесен последний приговор. Не стоит питать иллюзий, будто нам предлагается представление, что у имени есть нечто внешнее, которое упразднится, и внутреннее, которое сохранится. На самом деле, согласно такой логике, имя, а в широком смысле любое слово, — это только форма и не более того, содержание примысливается ему произвольно. Если бы оно имело свое собственное содержание, то, поскольку сохраняется последнее, постольку сохранилось бы и первое, то есть слово (имя). Однако имя есть нечто, «указывающее на носителя»³⁰, следовательно, содержание имени ему не принадлежит, а имя, будучи лишь указателем, есть пустая форма и только. В том-то и дело, что можно было бы говорить о собственном содержании имени, если мыслить его как личностный конститутив. Тогда можно со всей обоснованной уверенностью говорить, что имя-лицо-ипостась сохраняется в Царствии Небесном, а речь, слово-произношение — нет, конечно, не упразднится, а претерпит изменение — преобразится.

Последнее утверждение особенно важно в том отношении, что догматически точнее и корректнее не заявлять об исчезновении тех или иных реалий посюстороннего мира, а найти и обосновать онтологическую преемственность тварного бытия, учитывая разные модусы его исторического существования — первозданный, падший, эсхатологический. Сводой, как известно, можно выплеснуть и ребенка. Так и происходит, если лишить слово перспективы очищения в горниле ангельского пения. Не столь важно, что, возможно, слова, речи не будет в качестве чувственно воспринимаемой реальности, важно, что оно обязательно будет как тот же принцип, что был и в начале творения. Ограничимся тут ключевыми аспектами и, к тому же, в самом общем их виде.

²⁸ Там же. С. 284.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

Слово — это принцип порождения и встречи с чем-то (с кем-то) другим, в то же время это и принцип дистанции по отношению к этому другому, а, значит, и выражение любви, поскольку любовь невозможна без дистанции. Слово — это еще и стяжка сознания, принцип собранности и сосредоточения. Безусловно, многое из только что сказанного требует пояснения и специального рассмотрения. Например, сам по себе принцип дистанции, а также реальность сознания и то, каким оно может быть в будущем веке. То же самое касается и мышления, а также его соотношения со словом, их различия, общности и взаимосвязи. Список, очевидно, не полон. Мы здесь, конечно, отчасти отошли от нашей главной темы, от реальности ангельского бытия. Хотя отход этот в то же время надо считать условным, поскольку принцип и начало имени — реальность общая для Бога, ангела, человека.

Часть IV

ИКОНОГРАФИЯ АНГЕЛОВ

ГЛАВА I

ОНТОЛОГИЯ ИКОНЫ АНГЕЛА

Приступая к этой очень непростой теме, мы должны сделать некоторые предварительные замечания. Прежде всего нужно сказать, что не станем вникать в проблему обоснования иконы вообще. Мы не будем излагать историко-догматическую проблематику, связанную с иконопочитанием. Существует большое количество исследований, подробно освещающих данные вопросы. Мы сосредоточимся на онтологии иконы, изображающей ангелов, в особенности на одном из его пунктов: на связи имени и иконы.

Нам уже приходилось коротко говорить об иконах. Хотя назвать это обстоятельным разговором, пожалуй, нельзя. Позволим себе напомнить читателю, что в главе, в которой шла речь об обосновании личностной природы ангелов, одним из приведенных аргументов в пользу этого положения была как раз реальность иконы. Мы подчеркивали, что на иконе изображается лицо, ипостась, а не ум и не сущность, что служит дополнительным основанием считать ангела лицом, а не, соответственно, некой умной сущностью. Теперь в свете разобранных выше аспектов личностного бытия как такового стало возможным прояснить некоторые вопросы, касающиеся иконы, ее сути.

Поскольку на иконе изображается не что, а *кто*, постольку икона имеет прямую связь или даже являет, каким-то образом соотносится с именем и образом в их личностном измерении. Тема имени применительно к иконе звучала еще в первый период иконоборчества, причем с наибольшей значимостью и силой в трудах св. Иоанна Дамаскина. Приведем одну из ключевых его цитат в данном отношении.

«Второй род [поклонения] — тот, когда поклоняемся творениям, чрез которые и в которых Бог совершил наше спасение <...> как [например]: Синайской горе, также Назарету, находящимся в Вифлееме яслям и вертепу, святой Голгофе, древу креста <...> святой горе Сиону <...> блаженному саду Гефсимании; этому и подобному воздаю почитание и поклоняюсь, и всякому святому Божию храму, и всякому месту, *на котором произносится имя Бога*»¹ [курсив мой — Т.Т.].

Прервем на время цитирование. Итак, произнесение имени непосредственно освящает те реалии, которые участвуют в домостроительстве спасения. Это возможно только в том случае, если воззвание по имени влечет за собой действительное присутствие Бога. Мы должны помнить, что Бог на Хориве хотя и не назвал своего Имени прямо, но обетовал свое Присутствие. Теперь продолжим прерванную цитату.

«Не из-за природы их поклоняюсь, но потому, что они суть вместилища божественной деятельности², и потому, что чрез них и в них соизволил Бог совершить наше спасение. Ибо и ангелам, и людям, и всякому веществу, причастному божественной деятельности и послу жившему моему спасению, из-за этой божественной деятельности воздаю почитание и поклоняюсь»³.

Из этих слов становится очевидным, что традиционно под именем Божиим преп. Иоанном понимается божественное свойство или энергия. Далее, согласно этой логике, на иконе (логика св. Иоанна применима равным образом к иконе) нет сущности Бога или природы, поскольку это невозможно, но она содержит в себе Его энергии, что и делает возможной икону как таковую.

Только вот теперь требуется уточнить и разобраться, когда «произносится имя» (или «именуется Бог»), призывается *кто-то* или *что-то*? Несмотря на то что ответ представляется очевидным, в особенности, если призывается «Иисус Христос», кое-какие сложности все-таки здесь возникают. Итак, призывая Сына Божиего Иисуса Христа, мы призываем Лицо, следовательно, Кто, а не что. Это особенно ясно в отношении иконы, ведь если на ней изображается не сущность, не ум и вообще не что-нибудь подобное, а Лицо-ипостась, то молящийся перед ней человек обращается

¹ Преподобный Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993. С. 93. Приведем древнегреческий оригинальный текст фразы, выделенной курсивом: *τὸν ἐφ' ᾧ θεὸς ὁνομάζεται*. В.М. Лурье дает следующий перевод этих слов Дамаскина: «над чем Бог именуется». См. Лурье В.М. История византийской философии. СПб., 2006. С. 431.

² В греческом тексте здесь и далее в таком же словосочетании стоит слово *ἐνέργεια* — энергия. В.М. Лурье так и переводит — «божественной энергии».

³ Преп. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. С. 93.

именно к этому Лицу, а вовсе не к природе и не к уму. Особо оговорим, что сказанное не означает, будто Лицо и природа (сущность) могут призываться как-то по отдельности, что будто существуют какие-то разные способы воззвания в зависимости от адресата. Ясно, что природы не существует без ипостаси, так же как и триипостасность единосущна. Тем не менее, ипостасность, личностность природы, ипостасность или личностность иконы показывают, что эта самая личностность является первобытийствующей реальностью. Об этом уже немало нами сказано, добавим только, что соответственно сказанному произнесение имени к лицу непосредственно обращает, причем потому именно, что оно первобытийствует. Чему иному может адресоваться воззвание? «Из глубины души возвах к Тебе, Господи», — говоря иначе, возвал истинно, по-настоящему, из предельных оснований своего бытия, а значит, — от лица к Лицу. Повторимся, не к сущности обращается псалмопевец и любой иной молящийся. Сущность, природа, свойство, атрибут мыслятся, интеллектуально созерцаются, в конце концов, мнятся или представляются. Однако подобное отношение к первобытийствующей реальности отодвинуто, пересмотрено вследствие боговоплощения.

Что же тогда мешает полагать, что «именование Бога» ведет к Лицу-ипостаси, а не к сущности или ее энергиям? По крайней мере, в отношении иконы здесь вовсе не должно быть никаких препятствий. Этот момент требует уточнений как минимум по той причине, что может возникнуть определенная неясность. Вот что мы имеем в виду. Хорошо известно, что в целях предотвращения упреков в идолопоклонстве православное богословие постоянно подчеркивает, что икона освящена божественными энергиями, в ней пребывающими, и что сущности при этом в иконе нет: «Видимая икона только по имени имеет общение с первообразом, а не по сущности»⁴. В то же время, согласно церковному вероучению, икона изображает ипостась, лицо посредством видимого *характера*. Здесь-то, на наш взгляд, возникает та самая неясность, требующая специальных пояснений.

⁴ Деяния Седьмого Вселенского Собора. Цит. по: Лурье В.М. История византийской философии. СПб., 2006. С. 441. Как мы помним, понятие «имя» означает здесь энергию или свойство.

Как будто получается несоответствие: на иконе — ипостась и энергии, которые принадлежат сущности. Однако здесь нет противоречия, но лишь некоторая объяснимая недоговоренность, связанная, опять же, с трудным и длительным усвоением онтологического содержания реальности Лица-ипостаси. Ведь и в самом деле, выходит, что волей-неволей существенные смысловые акценты смещаются от принципа лица в сторону сущности (природы). Особенно смещение усиливается тем, что имена, понимаемые энергийно, адресуют нас прежде всего к сущности. В конечном итоге, не так много остается на долю ипостасного, личностного содержания.

Полагаем, не будет ошибкой утверждать, что личностные Имя и Образ ведут к «Я», к первообразу. Это самое главное основоположение. Что касается реальности энергий, то здесь надо неизменным образом полагать их принадлежность природе, дабы мыслить в Боге единую энергию и волю. Однако не менее важно и то, что всякая энергия и воление в Боге ипостасируется каждым Лицом по-особому. Если не иметь этого в виду, то как раз и будет возникать ситуация, когда вследствие переакцентуации понятия «сущность» ослабляется статус Лица-ипостаси, а сущность будто бы существует сама по себе. В том и дело, что энергии на иконе ипостасны, соотносены с тем лицом (ведь это относится и к тварному лицу), которое ею явлено в личностном образе. На иконе Христа божественные энергии соотносятся с Сыном Иисусом, а, скажем, на иконе святого архангела Михаила они соотносены с лицом самого архангела⁵. Можно утверждать, что икона всегда является личностную реальность, либо божественную нетварную, либо тварную — ангельскую или человеческую, а также соответствующие им энергии.

Икону часто называют «образом» или «ликом» и часто представляют этот «образ-лик» в качестве посредника, который способен соединить того, кто молится с первообразом. Однако реальность и смысл понятия «образ» в данном случае

⁵ Вообще, надо иметь в виду, что реальность энергий тоже может брать на себя существенный пласт смыслов, как реальность сущности делает это в отношении лица-ипостаси. Другими словами, может казаться, что личностную деятельность, ее свершения, состояния лица и т.д. проще описывать посредством понятия «энергия», принадлежащего сущности, а не с помощью лица самого по себе, его имманентного содержания. Помня об этом, мы пока все же используем по мере необходимости и ради удобства именно понятие «энергия».

сильно размыта. И это совсем не случайно. Дело не в недомыслии, не в простой непродуманности и недоговоренности, а в неизбывной неопределенности самого по себе посредничества, его статуса. Нам уже не раз приходилось об этом говорить. Применительно к иконе посреднический статус делает ее понимание неясным, а сам образ в чем-то даже туманным: то ли он есть на иконе, то ли — нет; скорее, конечно, есть, но при этом он — образ — куда-то нас отправляет, и сам только *как бы* есть, потому что подлинно есть — Первообраз. В то же время образ-икона вроде как получается вторичным, хотя так не должно быть. Возникает чуть ли не топтание на месте, но нам надо выбираться из этого тумана окончательно.

Икона — никакой не посредник между молящимся и Первообразом, не «окно» в иную реальность и даже не «портрет души», как иногда можно услышать даже от людей, принадлежащих к Церкви. Икона — это образ в точном, онтологическом смысле этого слова, личностный конститутив, статус которого рассматривался в соответствующей главе. Подчеркнем, не образ как совокупность наших ассоциаций, воспоминаний, не образ как некий контур или способ представления, не подобие чего-либо или даже кого-либо, а непосредственно образ-лицо изображенного — Бога, Богородицы, ангела или святого. При этом ясно, что имя именует лицо, а не энергии, и поскольку имя есть как имя-Я, так и имя образа, постольку оно относит к Первообразу, к его «Я», ибо все это осуществляется в пределах неделимого лица-ипостаси. Имя встречает с лицом, а не сообщает с сущностью. Последнее утверждение особенно важно ввиду того, что лицо-образ иконой открывается предстоящему. Говоря иначе, чтобы встретиться в действительности с лицом-образом, явленным иконой, чтобы первореальность открылась, необходимо самому быть, то есть быть лицом-личностью. Хотя, не будем забывать, согласно онтологическому условию Встречи, а лучше сказать, ее онтологической безусловности, у нее нет последовательности событий: так, чтобы сначала стать личностью, а затем, благодаря этому, увидеть, узреть, встретить другое лицо, предъявляемое иконой. Такая встреча-открытие снимает последовательность, поскольку предстоящий обретает себя как личность в силу того, что ему открыта другая личность или лицо. Так что необходимо смело снять все возможные недосказанности и околичности и крепко держаться за данный догматически обоснованный факт веры. Икона поэтому есть

непосредственное местоприсутствие лица-образа, что делает реальным личностное общение предстоящего ей человека.

Теперь нужно хотя бы кратко разобрать ряд аспектов, касающихся других священных предметов, упоминаемых преп. Иоанном Дамаскиным в приводившейся выше цитате (крест, Синайская гора, вертеп и другие «вместилища божественной деятельности»). Может возникнуть подозрение в некотором несоответствии сказанного истинному положению дел. Несомненно, что эти и любые другие священные предметы священы именно потому, что в них пребывают божественные энергии. Верно и то, что они ипостазированы Лицом Господа Иисуса Христа. Следовательно, Имя, произносимое над таким предметом, называет Лицо, ипостазирующее как энергию, так и природу. Отличие же от иконы состоит в том, что такого рода предметы не имеют Его Образа, который был бы запечатлен. В этом нет никаких затруднений, ведь если нас не смущает отсутствие в предмете сущности, то точно так же не должно смущать отсутствие в нем прямого личностного начала. Сказанное полностью подтверждается церковной практикой. Все эти реалии — Крест, Евангелие, вертеп, Синай... — почитаются, к ним прикладываются устами, преклоняют перед ними колена, но им не молятся. Можно молиться на Горе, припадать ко Кресту, с благоговением приложиться к Евангелию, но не нельзя обращаться к ним в молитве. Обусловлено это, конечно, тем, что образ, личностное начало дано только иконой. В других священных предметах Бог присутствует, но не Лично, не Ипостасно, а своими обоживающими энергиями.

После этих по большей части вводных замечаний можно двигаться дальше. Речь пойдет теперь не о каком-то конкретном иконографическом изображении ангела, но об иконе ангела вообще, о ее онтологической возможности. Приступая к этой теме, нам необходимо разобраться с одной трудностью, касающейся именно иконографии ангелов. Связано это с одним из ключевых понятий богословия иконы — с так называемым *характером* (*характѣр* — черта, примета; особенность, отличительное свойство). Слово это употребляет уже св. Иоанн Дамаскин⁶.

⁶ А. Бронзов переводит его словом «черта», тогда как В.М. Лурье предпочитает давать транслитерацию с греческого, то есть *характер*.

«Святые и при жизни были исполнены Святого Духа, также и по смерти их благодать Святого Духа неистощимо пребывает и в душах, и в телах, лежащих во гробах, и в их *чертах (характерах)*, и в святых их изображениях, не по причине их сущности, а вследствие благодати и [божественного] действия»⁷.

Вот как В.М. Лурье определяет данное понятие: ««Характеры» святых, которые упоминаются у Иоанна Дамаскина, — это совокупные черты внешнего облика их личности, или, говоря точно, совокупность их ипостасных идиом»⁸. Смысл понятия «характер» сводится к тому, что его наличие наряду с именем делает возможным иконографическое изображение (не обязательно только икону в ее классическом понимании, это относится к любому зримому начертанию).

«Когда Тот, Кто будучи, вследствие превосходства Своей природы, лишен количества и качества, и величины, Кто «во образе Божии сый, прием зрак раба» (Флп. 2,6—7), через это сделался ограниченным в количественном и качественном отношениях и облекся в телесный *образ*, тогда *начертывай* на досках и выставляй для созерцания Восхотевшего явиться...»⁹.

В приведенной цитате слова, выделенные нами курсивом, имеют в греческом оригинале один корень и, следовательно, общую смысловую семантику. Словом «образ» переведено греческое «*характёр*», а «начертывай» — греческое «*хάραττα*». Весьма условно перевод мог бы звучать так: «поскольку Тот, Кто облекся в телесный *характир*, постольку *характеризуй* Его...» Или иначе: «поскольку Тот, Кто принял телесные *черты*, постольку *начертывай* Того на досках...».

Смысл сказанного состоит в том, что, поскольку материальная, телесная природа воипостазирована Лицом, соединена с ним неразрывно, постольку при изображении, начертании телесного облика (*характира*), изображается сама Ипостась, само Лицо. В наши задачи не входит ни исторический разбор борьбы за иконопочитание, ни сам по себе подробный анализ догматической полемики с иконоборцами VII—IX веков. Поэтому мы не станем входить в рассмотрение деталей — на этот счет существует немало специальной

⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. Слово I, 19. С. 16.

⁸ Лурье В.М. Цит. соч. С. 434—435.

⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. Слово III, 8. С. 93.

литературы — но обратимся к следующему важнейшему для нас моменту.

В связи с изложенным может возникнуть сомнение относительно правомерности изображения ангелов. Они ведь, в отличие от святых, не имеют ни тел, ни какой-либо материи вообще, также они, в отличие от Бога Сына, не воплощались реально, не соединялись с человеком. Поэтому не ясно, как они могут быть изображены, если следовать приведенной выше логике. Таков вопрос. Обращает на это внимание в своей книге и В.М. Лурье: «Сразу же становится понятно, что характер не может присутствовать во всех вообще священных изображениях, а только в иконах Христа и святых. Не может, например, быть характера в изображениях ангелов, которые видимой формы не имеют»¹⁰. Проблема возможности, не говоря уже о необходимости, иконы ангелов усиливается, как представляется, еще и косвенно определенным аспектом апологии иконопочитания. В самом деле, когда с апологетических позиций утверждается, что отрицание иконы, а значит, отрицание изобразимости воплощения Сына, фактически ведет к отрицанию самого Боговоплощения, тогда очевидным образом подчеркивается онтологическая связь иконы и телесного воплощения, вочеловечивания Бога. Но ангелы не воплощались, не имеют тела и поэтому становится все сложнее и сложнее обосновать их икону догматически, поскольку аргумент о включенности тела в Ипостась Логоса в данном случае не работает. В конечном итоге, вопреки стремлению укоренить икону ангелов в догматическом богословии, к, мягко говоря, странному выводу приходит В.М. Лурье. «Разнообразные изображения ангелов на христианских иконах — не только в человеческом облике, но и в виде животных, огненных колес и т.д. — все одинаково условны»¹¹ [курсив мой — Т.Т.]

Используемое автором понятие «условности» вызывает серьезное недоумение, в данном контексте оно весьма сомнительно. Ведь что означает «условны»? Лишены подлинной реальности, формальны, ненастоящи, лишены реального содержания? Что еще? Заменяют действительность, связаны с истиной лишь внешней стороной? Все эти неоспоримые, на

¹⁰ Лурье В.М. Цит. соч. С. 436.

¹¹ Лурье В.М. Цит. соч. С. 478.

наш взгляд, разъяснения понятия «условность» делают его совершенно неприемлемым для онтологии иконы. Кроме того, нужно обратить внимание, что В.М. Лурье, сам того не подозревая, рубит сук, на котором сидит. Несколько ранее он подвергает критике католическое понимание иконы. Стоит удивиться: именно условность понимания становится краеугольным камнем его критического резюме. «Конечно, католичество откажется от отрицательного воззрения каролингских богословов на практику иконопочитания, но в области теории иконопочитания так и останется при том воззрении на икону, которое было когда-то сформулировано в Аахене: иконы — полезные картинки, связанные в нашем уме со священными лицами и событиями, не имеющими с тем, что на них изображено, никакой иной связи, кроме *условной*»¹² [курсив мой — Т.Т.] Эта цитата приведена вовсе не для того, чтобы выяснять, справедлива ли данная критика В.М. Лурье сама по себе. Это занятие сильно увело бы нас в сторону. Весьма возможно, что автор прав в отношении теоретической стороны богословия Libri Carolini и Тридентского Собора. Другое дело, что если он прав, то это обстоятельство дополнительно подчеркивает неприемлемость его же собственного вывода в отношении иконографии ангела. Ибо если она условна, то она, в сущности, невозможна, или в лучшем случае попадает в разряд «полезных картинок». А вот и зубодробительное заключение, следующее сразу после предыдущих цитированных слов: «На фундаменте такого богословия иконы [то есть католического, или, по крайней мере, Тридентского — Т.Т.] вывод Мартина Лютера был гораздо более логичным: раз иконы — одна условность, то их культа не должно быть»¹³. Вот ведь как, и всего-то через пятьдесят с лишком страниц после приведенных строк в устах человека, стремящегося к аутентичному православному богословию, условными окажутся православные же иконы ангелов. И что теперь? Не должно

¹² Там же. С. 426. Попутно заметим странную близорукость, охватывающую порой некоторых русскоязычных богословов, тянущую их к пристрастным и довольно категоричным суждениям. Как будто ничего не происходило в католическом богословии со времен Тридентского Собора?! Даже на русском языке выходили серьезные исследования об иконе (см., например, Кристоф Шенборн. Икона Христа. Богословские основы. Italy, Bergamo. 1999.) Что уж говорить о непереуверенных работах?

¹³ Лурье В.М. Цит. соч. С. 426.

быть их кудльта? Или это разная условность? Но может ли быть такое? Кто-то возразит, что мы слишком уж категоричны. Вовсе нет. Даже более того, либо В.М. Лурье неверно обосновывает сами иконы ангелов, либо их условность потянет за собой как икону Христа, так и иконы Богородицы и святых. Ведь в основании онтологии иконы не может не быть общего принципа, единого для всех типов иконографии. Это означает, что суждение, согласно которому «ипостась ангела и не может быть изображена на иконе»¹⁴, должно быть основательно пересмотрено. Потому что либо на всех типах икон — Христа, ангелов, Богородицы и всех святых — есть лицо-ипостась, либо ее нет ни на одной из них, а есть, к примеру, какое-нибудь энергичное присутствие изображенных «персонажей». Однако гадать мы не будем, по крайней мере потому, что тогда придется утвердить неличностное понимание понятия «ипостась», что уже решительно невозможно. Также невероятно, чтобы подобную позицию разделял сам В.М. Лурье. Таким образом, пересматривать следует не понятие лица-ипостаси, а, по всей видимости, понятие «характер». Об этом речь у нас впереди.

Нельзя не отметить, что в своих рассуждениях В.М. Лурье стремится войти в русло логики св. патриарха Никифора. По крайней мере, именно святому Никифору присваивается соответствующее представление об иконах невидимых духов, к которому, по мнению самого В.М. Лурье, он лишь присоединяется. Однако, на наш взгляд, мысли св. Никифора могут и должны быть интерпретированы в ином направлении. К разбору этого вопроса мы сейчас и приступим.

По словам В.М. Лурье, проблеме возможности иконографического изображения ангелов патриарх Никифор

«посвящает небольшой трактат «О херувимах» <...> который лишь совсем недавно издан <...> Краткое содержание этого трактата и ссылку на него можно найти в другом сочинении Никифора»¹⁵.

Этим другим сочинением патриарха является «Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия не-

¹⁴ Там же. С. 478.

¹⁵ Там же. С. 478. Здесь мы должны заметить, что, к сожалению, трактат «О херувимах» нам недоступен как в силу редкости издания, так и вследствие французского языка публикации, которым автор, увы, не владеет. (Ссылку на него см. в цит. соч. В.М. Лурье на стр. 478.)

честивого Мамоны против спасительного воплощения Бога-Слова». На этот трактат мы и будем ссылаться в дальнейшем. Несколько забегаая вперед, нужно сказать, что прямых доказательств, убедительно показывающих возможность и необходимость именно ангельской иконографии с учетом их отличия от Христа и святых, мы у св. Никифора не найдем. Приводимые им аргументы принадлежат другому роду. Они, скорее, косвенные. Также мы встретим у него некое приближение к искомому, наитие, способствующее последующему ходу мыслей. Но и это уже немало, особенно, если оно окажется способным решить тот самый вопрос, которым мы задались вначале.

Прежде всего св. Никифор показывает, что ангелы «описуемы по своему началу». Напомним читателю, что здесь задачей патриарха в общем виде было продемонстрировать разницу между терминами «описуемый» (λεξιγραφτός) и «изобразимый» (υράττός), разницу, которую не видели или игнорировали представители иконоборческого движения (в данном случае Мамона — то есть император Константин Копроним). Однако это различие было чрезвычайно важным для защиты икон и установить его было весьма непросто. Итак, ангелы

«начали существовать; а то, что начало существовать, несвободно вполне от ограничения. Затем, будучи тварями, они ограничиваются Творцом»¹⁶.

Попутно нашей теме обратим внимание на важнейшее положение, имеющее более широкое значение, чем изобразимость ангелов, на которое мы уже опирались в других местах. А именно то, что принцип ограниченности сущего определяется не категориями времени или пространства, или материальности (вещественности) как таковой, но прежде всего и по преимуществу тем, что это сущее имеет начало своего бытия, что оно тварно. Мысль св. Никифора, таким образом, служит в этом отношении надежной опорой и для наших соответствующих рассуждений.

Возвращаясь к нашему вопросу, нужно сказать, что патриарх Никифор в качестве аргументов в пользу икон ангелов опирается в том числе на уже сложившуюся традицию, на

¹⁶ Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа константинопольского. Разбор и опровержение невежественного и безбожного условия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога-Слова. Минск, 2001. С. 445.

большое количество таких икон в храмах¹⁷. Также в обоснование изобразимости ангелов он ссылается на многочисленные свидетельства Св. Писания, повествующие о зримом облике духовного мира: это и херувимы над ковчегом Завета, и ангел-воин, представший Иисусу Навину (Нав. 5,13), и встреча серафимов и пророка Исайи (Ис. 6,1—7), и множество других, образующих определенную смысловую линию и, смеем думать, крепкую надежную традицию, должную послужить онтологическому обоснованию соответствующего типа икон. Именно на этих и других эпизодах Св. Писания зиждется уверенность патриарха Никифора:

«Будучи совершенно просты и несложны, не ограничиваемые пространством ввиду своей бестелесности, они, однако, начертываются и изображаются»¹⁸.

Как мы уже говорили, логика понятий, удостоверяющая изобразимость ангелов, у св. Никифора выстроена все же недостаточно, но, тем не менее, можно обнаружить некое движение в этом направлении, нащупывание необходимых смысловых точек. Так, например, мы встречаем у патриарха Никифора следующее рассуждение, могущее даже показаться довольно неожиданным. Стремясь укрепить в нас свою твердую убежденность в истинности ангельской иконографии, он говорит:

«Господь Бог, пекущийся о всех, всем человеколюбно управляющий, о всех делах наших промышляющий, благоволил быть представительству бестелесных сил, по требованию человеческой немощи, благодаря родственности и сходству чувств (у ангелов и людей)»¹⁹.

С одной стороны, в этих словах звучит известная и широко распространенная мысль, согласно которой невидимые духи, ангелы предстают человеку в удобоприемлемом для него виде в связи с немощью природы и его падшего состояния. В общем-то, с этим трудно спорить, да и не нужно этого делать. Куда важнее сосредоточить внимание на другом, значительно более важном моменте, обычно сокрытом, но благодаря проницательности св. патриарха Никифора могущим быть проясненным.

¹⁷ См. там же. С. 446.

¹⁸ Там же. С. 447.

¹⁹ Там же.

Принято отчетливо разграничивать как образ бытия, так и природу ангела и человека. Что уж говорить, есть для этого все основания. Тем не менее, патриарх Никифор не ограничивается известным доводом, сводящим все к человеческой немощи, но, возможно, несколько неожиданно ищет опору своей мысли в общности ангела и человека. Подчеркнем особо: обычно зримые явления невидимого мира человеку объясняются снисхождением к его природе. Другими словами, адаптацией высокого, чистого к более низкому, может быть, грубому, неспособному это высокое воспринять или усвоить иным путем, нежели схождение высшего до свойств низшего. Помимо этого, в известной степени допустимого, но вместе с тем мало что объясняющего метода, св. Никифор обращается к действительно богословской логике, к смысловой связи понятий, к общим бытийствующим принципам. Шаг, который совершает св. Никифор, фактически противоположен упомянутому, до известной степени традиционному. Ведь последний основан на различии и даже противопоставлении природ ангела и человека, тогда как константинопольский патриарх исходит из их «родственности и сходства». Полагаем, не нужно слишком сильно удивляться и тем более отвергать рассуждение святого отца из-за того, что он эти «родственность и сходство» находит в «чувствах» и нисколько не поясняет такое весьма необычное в данном контексте словоупотребление. Само по себе оно представляется действительно неточным и требует определенных разъяснений. Сам патриарх Никифор их не дает, поэтому нам остается акцентировать самое существенное и ценное в его словах. Отчасти мы это сделали, продолжим, указывая вслед за св. Никифором на общность ангела и человека. Она же состоит в тварности их природы и в том, что и у того, и у другого она имеет статус лица-личности как первобытийствующего начала. Это имеет одно из определяющих значений для решения поставленной задачи. Иными словами, констатируя общность ангела и человека, мы как бы опускаем ту конкретную сферу, в которой данную общность находит патриарх Никифор.

Рассуждая в специальном параграфе о проблеме изображения ангелов, В.М. Лурье пишет, что

«иконопочитатели в IX веке по-прежнему утверждают, что на иконе изображается характер первообраза <...> Но в IX веке пришлось дополнительно объяснять, каким же образом на иконах могут быть изображе-

ны такие существа, которые внешнего вида не имеют (и термин «характер» в обычном смысле к ним быть приложен не может) — ангелы»²⁰.

В результате этого, казалось бы, безобидного исследовательского наблюдения происходит, видимо, невольное смещение акцента. Под пером В.М. Лурье первенствующее онтологическое значение для догматического богословия иконы получает реальность характера, тогда как реальность имени (о личностном образе мы в данном контексте, разумеется, не говорим), а вместе с ней и реальность лица-ипостаси, отодвигается на второй план. В самом деле, ведь именно из-за отсутствия характера иконы ангелов получили у В.М. Лурье статус условных. Такой поворот дела может показаться странным, поскольку незадолго до этого он утверждает существенно иное:

«Есть нечто другое, что, в отличие от характера, всегда и целиком является общим и для иконы, и для ее первообраза. Это имя <...> Для богословия иконы гораздо важнее другая <...> универсальная категория — относящаяся ко всем типам икон... — имя»²¹.

Это положение вроде бы должно стать твердым, незыблемым основанием для богословия иконы вообще, но, как мы могли обнаружить, не становится. Проблема видится в том, что реальность имени мыслится В.М. Лурье непоследовательно. Если характер прочно сопрягается с лицом, то имя соотносится с энергиями природы. Именно это обстоятельство создает возможность того самого сдвига, когда характер оказывается смысловым центром иконы, а его отсутствие делает лицо-образ иконы условным. Усиливая сказанное, В.М. Лурье добавляет:

«Изображения на иконах ангелов аналогичны тем изображениям Христа, от которых Церковь стала отказываться, начиная с VII века, — прежде всего, изображению Христа в виде агнца, запрещенному 82 правилом Трулльского собора. Для Христа лучше не употреблять условного символического изображения, так как есть возможность изобразить Его ипостась»²².

После такого вывода уже никакие оговорки и уточнения дело не спасут: на иконе Христа Христос есть, а вот на иконе

²⁰ Лурье В.М. Цит. соч. С. 478.

²¹ Там же. С. 437—438.

²² Там же. С. 478—479.

с изображением ангела этого ангела — нет. Может быть, есть его энергии, и тогда совершенно непонятно, чем отличается ангельская иконопись от таких священных предметов, как крест, Синай, Голгофа, престол и другие! Непонятно и то, почему, если изображения ангелов *аналогичны* тем, от которых Церковь некогда отказалась, она не отказывается и от них? Это ведь явное противоречие: либо Церковь должна была бы отказаться от всех изображений такого типа, либо изображения ангелов вовсе не *аналогичны* им. Не видит В.М. Лурье и того, что подобное представление об иконографии ангелов неумолимо тянет за собой и другие разновидности иконных образов — все, на которых нет характера, в том его понимании, который у него закреплен. Например, такой же условный статус получают те иконы, где изображен человек вместе с ангелом. Среди таких назовем, пожалуй, самую знаменитую — икону Благовещения. Согласно логике В.М. Лурье, а вообще не Трулльского собора, получается, что Пресвятая Богородица явлена ею лично, ипостасно, а вот святого архангела Гавриила на ней нет. Здесь реальность смешивается с символикой условности²³. В результате такой образ оказался бы неспособным к главному: открыть реальность встречи лиц. Под вопросом бы оказалось и обретение личностного бытия самой Девой Марией, поскольку произойти это может только в предстоянии другому лицу, а не энергиям. Такие иконы становятся, по этой логике, благочестивыми картинками, способными лишь напомнить о тех или иных событиях или персонажах. Чтобы восстановить истинное понимание иконы, необходимо вновь обратиться к реальностям имени и характера и уточнить их содержание.

Совершенно прав В.М. Лурье, когда говорит, что имя «всегда и целиком является общим и для иконы, и для ее первообраза. Поправке подлежит только то, что реальность имени представляет собой не энергийное, в каком-то смысле акцидентальное, а личностное субстанциальное начало. Имя-образ делает икону иконой и отличает ее от других священных реалий, некоторые из которых перечисляет преп. Иоанн Дамаскин. Оно обуславливает реальное присутствие на ико-

²³ Попутно заметим, что в этот ряд попадут все иконы Пресвятой Троицы, ведь мы видим в них ангельские лики. Поскольку у таких иконах нам предстоит отдельный разговор, постольку здесь мы ограничимся только данным примечанием.

не изображаемых лиц, ликов, будь то Христа, святых, ангелов, что особенно важно в нашем контексте.

Прежде чем продолжить наши рассуждения, сделаем одно немаловажное уточнение. Конечно, одного лишь имени, даже вместе с характером, недостаточно для, так сказать, гарантированного пребывания лица на иконе. Недостаточно в том смысле, что само по себе соблюдение иконописного канона не обяжет изображенное лицо «присутствовать» на иконе. Говоря иначе, никакие условия не могут вынудить изображенные лица являться зрителю через икону. В этом случае икона стала бы неким магическим предметом, подчиненным соответствующему ритуалу, обуславливающему его сакральное значение; она была бы «фотографией», «картинкой», через которые адепт связывается с незримым, так называемым потусторонним миром. Понятно, насколько это далеко от вероучения Церкви. Поэтому, когда мы говорим, что имя полагает реальным присутствие изображаемых лиц, то происходит это, конечно, в совокупности с верой того, кто ей предстоит. Будем надеяться, что не требуется специальных пояснений тому, что это никакой не психологический феномен, не так называемый «субъективный фактор», не способ самовнушения. Вера — это, собственно, онтологическая реальность — рождение личности. По слову Священного Писания, это «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11,1). Хочется особо подчеркнуть, что *осуществление* и *уверенность*, будучи динамикой и достигнутой, в вере совпадают. Точно так же совпадают условия, открывающие реальность иконы и истинность присутствия в ней лица-образа, совпадает вера и именование, вера и призыв, воззвание к лицу изображенного. Итак, вера, именуя, открывает лицо верующего и, тем самым, лицо, которое именуется. В заключение данного уточнения напомним еще, что имя нельзя сводить к принципу связи, проводнику призыва, молитвы. Это было бы как раз овнешнением имени, его формализацией, необязательностью, делало бы символическим именование надписание иконы, которое, как мы знаем, всегда должно именовать изображенное лицо-лик, а не автора иконы, — то есть тем, что мы ранее стремились опровергнуть и изжить из наших обыденных представлений.

Возвращаясь к начатой теме, приведем слова Иоанна Дамаскина:

«Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, так как они носят имена тех, кто [на них] изображается»²⁴.

В.М. Лурье, комментируя эти слова Иоанна Дамаскина, расширяет их значение до любых святых реликвий (не только икон)²⁵. Правда, нам представляется, что смысл сказанного распространяется прежде всего на иконные, личностные образы, поскольку у Дамаскина речь о «тех, *кто* на них *изображается*» [курсивы мои — Т.Т.] Конечно, «Бог именуется над» всеми реликвиями, но Образ Его есть, очевидно, не везде. Обратим внимание, что суждение Иоанна Дамаскина формирует вполне определенную соотнесенность между благодатью, то есть энергиями, и именем, то есть в нашем понимании — лицом. Несмотря на то что святые отцы вслед за античной философской традицией в понятии «имя» усматривали прежде всего энергийное начало, некоторое свойство природы, в данном случае реальность имени как будто начинает отличаться от традиционного, она отделяется от обычной принадлежности, от своей некоторой промежуточности между ипостасностью и сущностностью и приобретает черты, имманентные личностной и молитвенной реальности. Если кому-то покажется, что мы приписываем Иоанну Дамаскину то, что он самом деле не подразумевал, то спорить особо мы не станем. Иногда не столь принципиально, сознательно ли автор проводит свою мысль или нащупывает ее подчас невольно или только в волнующем предощущении истинной мысли. Так или иначе, в суждении св. Иоанна Дамаскина реальность имени как минимум сближается с лицом-ипостасью, поскольку именно лицо есть тот, *кто* изображается. Подобное движение мысли преп. Иоанна ясно подтверждается тем, что понятие «энергия» (в переводе А. Бронзова дается слово «благодать») используется в другом месте рассуждения. Вследствие этого и возникает упомянутая соотнесенность данных понятий как содержательно разных. Кроме того что они разные, другим аспектом отношения оказывается подчиненность в суждении энергии имени. Энергия (благодать) вторична и зависит от имени, в конечном счете — от лица. Энергия-благодать сообщается, по слову Дамаскина, пото-

²⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. С. 26. (Слово I, толкование на Свидетельства, V).

²⁵ См. В.М. Лурье. Цит. соч. С. 438.

му, что она ипостасируется тем лицом, которое изображено. Таким образом, если мы последовательно мыслим принцип имени, во-первых, в качестве личностного бытия, во-вторых, в качестве главного и универсального условия в отношении всех типов икон, тогда и ангельский лик будет не условным, а настоящим. Теперь настало время решить вопрос о том, как изображается ипостась ангела иконой, если он не имеет собственного вида, внешнего облика. С этой целью необходимо уточнить понятие «характер».

Стоит обратить внимание на убежденность патриарха Никифора (не только его, конечно) в том, что ангелы изображимы. Он так много перечисляет ветхозаветных эпизодов, описывающих встречу ангела и человека, так крепко верует в истинность «речений Духа», например, «касательно устройства херувимов»²⁶, что и мы вослед должны скорее воодушевиться возможностью истинного изображения ангелов, а не сводить эти изображения к условно-символическому пониманию под знаком «как бы». Следующая цитата, на наш взгляд, является примером такой убеждающей воодушевленности.

«Находясь в общении с нами, они [ангелы — Т.Т.] передают нам дары и благодеяния промыслительного и попечительного смотрения. Много было явлений ангелов слугам Божиим; при этом хотя природа их оставалась сокрытой, но насколько то позволяла чистота и непорочность призываемого к такому видению или как того требовали нужда, время и обстоятельства, среди которых совершалось служение ангелов людям, удостоивавшимся видения чистыми мысленными очами, различно представлялись и являлись формы и образцы бесформенных и безобразных существ»²⁷.

Ангелы, таким образом, деятельны, вступают с человеком в прямое общение, являются людям, эти явления обычно сопровождаются тем или иным зримым восприятием. Именно эти обстоятельства в совокупности дают возможность, по мысли святого патриарха, изображать ангелов.

Развивая эту мысль, следует сказать, что характер нужно понимать шире, чем об этом говорит тот же В.М. Лурье,

²⁶ Творения святого отца нашего Никифора. Цит. соч. С. 447.

²⁷ Там же. С. 447—448. Слово «безобразных» в данном контексте точнее переводить как «безвидных» или, на современный лад, просто «невидимых».

то есть не только как совокупные черты внешнего осязаемого облика. Впрочем, и у самого В.М. Лурье можно встретить рассуждения, позволяющие мыслить в соответствующем направлении:

«Обожженными и вмещающими в себя божественные энергии оказываются не только материальные мощи святых <...> но и нематериальные характеры»²⁸.

Сам автор не разъясняет, что же он имеет в виду, мы можем только предположить, что в противовес конкретным, предметно осязаемым мощам здесь мыслится то, что характер, как совокупность черт, есть некая идеальная их сумма, то есть нечто уже неосязаемое, нематериальное, поскольку созерцается отделенным от материальной предметной основы. Однако гадать мы не будем, так же как вступать в полемику по поводу обоснованности такого подхода. Лучше сосредоточиться на том, что характер, черты, которыми облекается лицо, которые формируют воплощаемый лицом образ, не обязательно только внешен и осязаем. Характер, понимаемый только в контексте вещественности, вопреки тому, что он должен вести клицу, вдруг неодолимо начинает сопрягаться с природным как таковым. Избежать этого можно как раз путем возвращения ему личностных *характеристик*. И действительно, если мы в силах помыслить материальные черты как уже идеальную невещественную совокупность, то еще правильное мыслить то же самое в отношении личностных, ипостасных черт вообще, то есть таких, которые не имеют вовсе осязаемо-предметной воплощенности. Итак, характер — это черты того, кто есть и кто может быть воспринят в тварном облиции. Говоря иначе, первым и ключевым признаком характера является тварность, — в этом направлении следует понимать упомянутую Лурье их «нематериальность», — а не телесность или иная вещественность. Таким образом, характер — это некая совокупность тварных особенностей (идиом), воипостазированных тем или иным лицом. В конечном счете, это и есть вот это самое лицо-образ, особенностями которого могут быть и материальные, лучше сказать, телесные, так называемые, внешние черты, как у Иисуса Христа, Богородицы и святых, и нематериальные, лучше же гово-

²⁸ Лурье В.М. Цит. соч. С. 435.

ритель, идеальные, каковы присущи ангелам и есть у тех же святых, Богородицы и Христа. Добавим, что тварность, как фундаментальный атрибут характера, с одной стороны, дает возможность обосновать икону ангела, с другой — ограничительной — стороны, подтверждает невозможность иконографического изображения Отца и Святого Духа в их собственных аутентичных Образах-ликах.

Такие нематериальные, невещественные черты есть у любого человека, равно как и у святого. Они, без сомнения, могут быть явлены иконой. Что касается нематериального характера лиц ангелов, то самое простое и очевидное, что может быть отражено в их изображениях, это черты, связанные с особенностями их служения. Например, забота, попечительство для ангела-хранителя, посланничество для ангела-вестника, небесная воинственность для ангела-воина и, в частности, архистратига Михаила. Оговоримся по поводу того, что эти и другие здесь не названные свойства не главное в лице-личности. Они являются одними из тех черт, которые делают лицо-образ изобразимым, позволяют собрать и удержать этот личностный образ в зримой форме, нанести его на доску, стену и т.п., одним словом — начертать. Однако подробный разбор иконографического извода ангела нам предстоит впереди, а пока мы должны еще прояснить онтологические основания зримых явлений невидимого духовного мира. Каким образом он является? Что именно мы видим? И вообще, правомерны ли подобные вопросы?

Поскольку в соответствующей главе мы сколь возможно подробно рассмотрели вопрос и пришли к выводу, что ангелы не имеют по своей природе телесности вообще, как и какой бы то ни было, вещественности, постольку невозможно объяснять их видимость при явлении человеку неким сгущением изначально прозрачной, «эфирной» телесности. Надо сказать, что к подобному объяснению иногда прибегают те авторы, которые как раз придерживаются мнения, будто у ангелов есть некое *тонкое* тело. Но мы, очевидно, должны найти, предьявить и обосновать другое истолкование. Прежде всего привлечем тот самый объяснительный принцип, согласно которому ангелы предстают человеку в том облике, единственно который он может воспринять в силу своего падшего состояния и соответствующих способностей своей природы. Иначе, мол, человек вовсе не смог бы удостовериться в реальности происходящего явления. С формальной точки зре-

ния, если особо не вдаваться в детали и уточнения, так оно и есть. Другое дело, что данное объяснение по существу совершенно ничего не объясняет, а представляет собой всего лишь гипотезу. Сказанное сейчас до некоторой степени есть повторение. Нам оно потребовалось, чтобы заострить проблему: каков, позволим себе так выразиться, субстрат подобного рода видений?

Мы не можем претендовать на исчерпывающее изъяснение природы таких явлений, картина всегда будет в чем-то недовершенной, но приблизиться к пониманию сути все-таки возможно. Тем более что есть определенные твердые позиции, за которые нужно держаться. Так, скажем, если помыслить *сгущение* — раз исходно невидимое существо становится видимым, то использование этого понятия вроде бы могло быть оправданным — ангельского облика (характера!) то оно заведомо не соотносится с материальностью или телесностью, с тем, кого можно потрогать. Так, Христос специально призывает апостолов прикоснуться к Нему, дабы отличить свое появление от ангельского, от явления духа: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это — Я Сам; осяжите меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24,39). При этом нигде в Писании нет свидетельств, чтобы человек касался ангела, он только видит его и разговаривает. Кроме того, Христос с той же целью, явившись ученикам после воскресения, просит у них какой-нибудь пищи, и «они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда; И взяв ел пред ними» (Лк. 24,42—43). Напротив, святой Рафаил, чтобы убедить Товита и Товию в том, что он ангел, сообщает, что на самом деле вовсе не вкушал пищу: «Все дни я был видим вами; но я не ел и не пил, — только взорам вашим представлялось это» (Тов. 12,19)²⁹. Все это ясно свидетельствует, что видения ангелов никогда не бывают осязательными, в широком смысле вещественными, — к ним нельзя прикоснуться. Теперь как будто не остается иной возможности осмыслить эти видения, кроме как в русле их энер-

²⁹ Внимательному читателю может показаться, что нашим рассуждениям противоречат события у дубравы Мамре, когда Авраам угощал «трех мужей» и «они ели» (см. Быт. 18,1—8). В действительности такое сообщение само по себе ничего не доказывает, но, в любом случае, не следует торопиться с выводами по его поводу. Это очень непростое место и событие. Разговор о нем предстоит особый.

гийного происхождения. Правда, мы еще можем рассматривать природу ангельских видений не со стороны тех или иных превращений самих ангелов, а со стороны природы человека и ее преобразования.

Подбираясь к решению поставленного вопроса, надо еще ответить на другой. Иногда спрашивают: каким образом человек видит ангела, чувственным восприятием или «мысленными очами»? Но значимости он на самом деле не имеет. Этот вопрос даже сформулирован неточно, поскольку есть все основания полагать, что для человека, который удостоился такого видения, в момент этого видения нет различия между чувственными и мысленными очами. Чтобы оказаться видимым человеку, ангел принимает соответствующий облик (для удобства примем пока это положение), но уж совершенно точно нет при этом никакой необходимости обрести плоть. Вопрос же, как нам представляется, должен быть сформулирован следующим образом: в ситуации, когда ангел становится человеку зримым, причина возможности видения принадлежит этому человеку, его духовной жажде или здесь превалирует механизм адаптации духовного невидимого мира к условиям восприятия, присущим миру видимому?

Нам не раз приходилось говорить, что условием личностного бытия является абсолютная взаимность, другими словами, — открытость другому. Лицо, личность не может состояться в качестве именно личности, если тот, кто в принципе способен быть таковой, будет вглядываться исключительно в себя. Обрести себя как лицо можно лишь признав лицом другого, то есть вглядываясь в другого, узнаешь лицом и его и себя, становишься таковым под взглядом другого. Но и от него, этого другого требуется нечто подобное: он должен впустить в себя взгляд другого, точнее, его образ, разрешить ему увидеть, узнать в себе лицо и, тем самым, стать лицом самому. Да простит нас читатель за несколько настойчивое повторение на разные лады ранее уже сказанного. Это онтологическое условие встречи лиц мы припоминаем к тому, чтобы яснее осознать, что узрение человеком ангела есть как раз такая встреча, и она возможна лишь при взаимной обращенности друг к другу, открытости и приближении к со-бытию. Святой ангел сам по себе всегда является лицом, но не всегда (и даже, увы, крайне редко) он является лицом для вот-этого конкретного человека. Человек же никакими очами не может узреть ангела, если он по каким-либо причинам закрыт.

Точно так же и ангел не в силах предстать ему, если тот не желает, не способен сейчас к встрече, по любым причинам. Поэтому констатируем: каждый идет навстречу. Человек чист в помыслах, жаждет, блажен... А что же ангел? Он всегда таков: свят, чист, всегда блажен. Он, следовательно, всегда деятелен, всегда деятельно открыт, ведь это только секулярному человеку надо специально объяснять, что блаженство вовсе не означает бессмысленное оцепенение, скуку и бездеятельность. Его бытие, таким образом, это непрерывная явленность другому. Поэтому действие ангела — молитвословие, прославление, посланничество, охранение и, вообще, служение любого рода — совпадает с его личностным динамизмом. Это означает, усиливая сказанное, ни много ни мало, что ангел *всегда виден*, всегда может быть встречен, поскольку всегда пребывает в состоянии служения, открытости и отдания себя другому. Путь человека на встречу с лицом ангела есть путь преобразования, путь, в результате которого нет очей чувственных и нет очей мысленных, но есть личностно, ипостасно преобразованное зрение. Именно эта *видимость* изображается на иконе.

Ангел не только непрерывно славословит Творца, но так же непрерывно обращен к человеку, и потому, что он суть навеки состоявшееся лицо, и в силу служебности (ни в коем случае не вторичности!) своей миссии. Другое дело, что сам человек редко когда оказывается способен воспринять эту обращенность, редко видит деяния духовного мира, а тем самым и его непосредственных представителей. Поэтому неверно говорить, что ангелы с целью предстать перед человеком в облике, который тот способен увидеть по своей природе, принимает соответствующий приемлемый вид. Иными словами, ангелы, чтобы стать видимыми, не предпринимают каких-либо особых действий, не перевоплощаются, но просто исполняют Божию волю — идут навстречу человеку. Но и тот, в свою очередь, совершает то же самое: прислушивается к Богу, к ангелу и встречается с ним, то есть видит его.

Таким образом, икона ангела совершенно реальна. Она являет именно этого ангела, поскольку это его имя-образ, его характер. Следует остерегаться использовать по отношению к иконе термина «условный», так как он поставит под вопрос ее онтологию. Понятие «условность», так же как и «символичность» в его расхожем, но, к сожалению, проник-

шем в обиход церковного словоупотребления значении, неминуемо ведут к тому, что иконное изображение волей-неволей понимается как замещение настоящего и подлинного. Или же икона начинает мыслиться как своеобразный посредник, хотя происходит это иногда вне всякой связи с ее так называемым «символизмом».

ГЛАВА 2

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИКОНОГРАФИИ ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ

Обратимся теперь к вопросу, относящемуся к иконографии Пресвятой Троицы, в особенности к ее вершине, — иконе, созданной св. Андреем Рублевым. Потребность в этом разговоре определяется, в том числе тем, что в отношении этого типа икон особенно часто используется, и кажется поначалу, что вполне оправданно, понятие «символа» или «образности» (последнее слово употребляется, судя по контексту, в значении синонимичном или приближенном к первому). Кроме того, исходя из текста Священного Писания, мы об этом упоминали несколько выше, повествуя о явлении Аврааму трех мужей в дубраве Мамре, мы получаем представление, будто эти мужи по-настоящему ели (см. Быт. 18,1—8). В этой связи возникает вопрос или даже определенное недоумение, поскольку вкушение пищи вроде бы есть очевидное свидетельство телесности явившихся Аврааму существ, а соответствующие иконы предъявляют нам при этом образы ангелов. Наконец то обстоятельство, что иконография Пресвятой Троицы использует лики ангелов, само по себе в контексте нашей работы вызывает интерес и требует внимания независимо от уже заданных или возможных других, незадаанных здесь вопросов.

Приступая к данной теме, мы хотим сразу оговориться, что она настолько таинственна и сложна, что вряд ли может быть не то чтобы исчерпана, а просто разложена по полочкам, то есть рассмотрена таким образом, когда все ее аспекты логически ясно просматриваются, последовательно выверяются, увязываются друг с другом и строго квалифицируются. Считаем целесообразным также предупредить читателя, что данная оговорка представляет собой вовсе не пресловутую *соломку*, которую подстилают на случай падения. Это, как принято порой говорить, объективный подход к невероятно трудной проблеме, и мы заранее отдаем себе отчет в том, что разрешить абсолютно все возникающие при этом затруднения вряд ли возможно. Тем не менее, мы все же не хотим ре-

тироваться перед возникающими затруднениями, но в рамках поставленных задач попытаемся, насколько удастся, приблизиться к решению.

Если говорить о самом библейском повествовании, то ясно, что три мужа не могут быть самой Святой Троицей, поскольку смысл Ветхого Завета заключается в приуготовлении и прообразовании Откровения, которое должно последовать. Кажется, остается предположить, что те три мужа являются ангелами, что и отражается соответствующей иконописной традицией. Но при этом совершенно невозможно представить себе, чтобы ангелы вкушали пищу в конкретно-осязаемом вещественном смысле. Против этого есть масса свидетельств, в том числе и внутри самого Писания. Об одном из них, продемонстрированном словами архангела Рафаила, обращенных Товиту и Товии, ранее шла речь. Что же тогда? Наверное, можно попытаться сказать, что на самом деле эти три мужа также не ели, как и архангел Рафаил, это лишь представлялось глазам Авраама и Сары, хотя в соответствующем месте священного повествования Библии об этом специально ничего не говорится. Однако к такому способу истолкования лучше не прибегать. Прежде всего потому, что так мы встанем на нами же критикуемый путь толкования, на который встал Дионисий Ареопагит, когда объяснял сходжение ангела-серафима к пророку Исайе. Нас справедливо смогут упрекнуть в искусственной адаптации Писания к концептуальным нуждам. Но дело ведь еще и в том, что подобный способ толкования почти обязательно ведет к умалению аутентичного смысла, даже если он до конца и не может быть раскрыт именно этим автором. Все-таки помимо единой смысловой линии, ряда схожих эпизодов каждый из этих эпизодов, образующих некий ряд, имеет также свой собственный, исходящий из себя смысл. Он-то и рискует быть утраченным, если, вопреки прямому текстуальному изложению, мы скажем, что «на самом деле не так». А зачем же тогда это вообще упоминается? При всех действительных сложностях герменевтики и различных допустимых ее изгибах и своего рода ухищрениях вряд ли перспективно рубить «гордиев узел», просто отказываться от некоторых произнесенных слов.

В самом деле, вглядываясь последовательно в эти два эпизода, — путешествие св. Рафаила с людьми и явление в мамврийской дубраве, — надо увидеть разницу в вопросе, касающемся принятия пищи. А увидев, понять нечто парадок-

сальное: ангелы и пищу не вкушают, но и проигнорировать слова «и они ели» (Быт. 18,8) тоже нельзя. То, что ангелы сами невещественны и не зависят от вещества, не принимают пищу, поскольку в ней не нуждаются, повторять не нужно, поэтому сосредоточимся на образе присутствия пищи в этих двух событиях Священного Писания. Здесь как раз выявляется та самая, многое определяющая, разница. Дело в том, что в повествовании о сопутствии архангела Рафаила Товии в его путешествии к Гаваилу обстоятельства приема пищи не носят сколько-нибудь выдающегося характера. Они упоминаются как бы между прочим, в естественном порядке вещей, согласно которому путникам, как и вообще людям, периодически положено питаться. Например, в книге Товита говорится, что путники «рыбу испекли и съели» (Тов. 6,6), но этот факт сам по себе ничего не значит, он определенно отступает на задний план, так как упоминание рыбы важно не ради трапезы, а ради сохранения некоторых ее внутренних свойств, которые вскоре будут использованы в целебно-мистических целях (см. Тов. 6,5, а также Тов. 8,2—3; Тов. 11,6—10). Точно так же и брачный пир при всей своей праздничности есть нечто само собой разумеющееся событие, на котором внимание особым образом не заостряется. Потому-то нас не смущает уточнение архангела, когда он поясняет, что он «не ел и не пил, — только взорам вашим представлялось это» (Тов. 12,19), оно не нарушает общий порядок, поскольку в предшествующих вкушениях не было ничего знаменательного.

Совсем по-другому складывается ситуация вокруг явления мужей в дубраве Мамре. Так, Авраам, *приняв* видение, *сразу* начинает с приглашения к трапезе. Предшествующее ей омовение ног служит частью сакрального события, непосредственным предварением трапезы как таковой, подготовкой и вхождением в нее. Далее Писание последовательно сообщает о хлебе из лучшей муки, который готовит Сарра (Быт. 18,6), о теленке «нежном и хорошем», которого выбирает сам хозяин Авраам и готовит слуга-отрок (18,7), о масле и молоке, которые также поставлены на стол перед «тремя мужами» (18,8). По завершении всех приготовлений Писание словно заключает: «И они ели» (Быт. 18,8). Как видим, в этом случае на трапезе все сфокусировано, приготовлению к ней (не ей самой) все подчинено: весьма подробно описывается то, из чего она состоит, чем, несомненно, подчеркивается ее богатство, в перспективе — бытийствующая полнота. В этой свя-

зи уже не представляется возможным взять и заявить, что «на самом деле они не ели, только людям так представляется». Это будет выглядеть слишком легковесно и, похоже, нивелирует и минимизирует смысл события. Так что нельзя просто свести на нет фразу «и они ели». Зачем же тогда было столько внимания уделять этим приготовлениям? Однако так ли уж важна эта констатация сама по себе? На самом деле акцент в повествовании делается вовсе не на вкушении пищи мужами, посетившими Авраама, а на самом Аврааме и его семействе.

Мы не должны упустить из виду то, что особое место в этом повествовании занимает высокая степень участия человека. Авраам распознает в посещении нечто чрезвычайно выдающееся, он обращается «Владыка!» (Быт. 18,3), приглашает «мужей» под кров своего дома и всем *миром-домом* встречает гостей. Этот дом включает и тех, кто «принес немного воды» (18,4), и Сарру, изготавливающую пресные хлебы, и отрока-слугу, готовящего телянку; и самого Авраама, активно хозяйствующего, отдавая поручения и явно следя за наилучшим их исполнением, сам же он накрывает стол. В том и дело, что Писание все наше внимание в этом эпизоде сосредотачивает на действиях человека, готовящего трапезу, а вовсе не на ней самой. Слова «и они ели» становятся просто естественным завершением всех приготовлений, они заключают совершённое, поддерживая единую линию, но, в то же время, не забирая на себя внимания. В этом отношении не следует переоценивать их значение.

Надеемся, читатель не станет спешить и не упрекнет нас теперь уже в особой изощренности толкования и якобы ловкости, с которой мы перетолковываем вкушение «мужами» пищи и уходим от так называемого прямого ответа. Нам казалось, что почти сразу должно было стать ясно, что в определенном смысле прямого ответа действительно нет, как это вообще нередко бывает в Писании. Дело вовсе не в хитрости толкователя, с помощью которой «объяснить можно все что угодно», а в том, что мы и вправду можем предложить, дерзнем сказать это, необычное толкование. Представляется, что сущность трапезы переносится в некую особую плоскость, в особое духовное пространство. И дело даже не в том, что Писание само дает основание для такого экзегетического подхода, поскольку Авраам, приглашая в дом, говорит: «А я принесу хлеба, и вы подкрепите сердца ваши» (18,5). Тем самым подсказывая нам, что трапеза на самом деле носит иносказа-

тельный характер, поскольку эти «три мужа» будут вкушать пищу для «сердец». Впрочем, мы не будем спешить хвататься за, казалось бы, удобную подсказку, облегчающую *правильное* толкование. Если и можно предполагать в данном случае иносказательность, то не потому, что в синодальном переводе вставлено слово «сердца». Да, действительно, в Септуагинте, как и в следующем за ней церковно-славянском тексте книги Бытия, это слово отсутствует, что лишает нас возможности сделать просто текстологическую ссылку. Кроме того, само по себе введение «сердца» в текст все равно не объяснило бы столь тщательное и трепетное приготовление семьи Авраама к трапезе.

Таким образом, вновь подступая к этому трудному во всех смыслах месту Писания, правильнее говорить не об иносказательном его значении, а скорее о *собирательном*. Мы готовы уже настаивать, что не совсем верно пытаться дать окончательный фактический, так сказать, эмпирически конкретный ответ на вопрос о том, кем буквально были те «три мужа». Вариантов здесь относительное множество: три ангела, три Лица Троицы, есть версия, что это было только одно Лицо Троицы, предполагается, что скорее всего Сын, а с Ним два ангела. Однако против каждого из этих, как и любых других вариантов (при желании ведь можно еще нечто предложить), всегда без особого труда найдутся весомые возражения, а бесконечное взвешивание *pro et contra* ни к чему не приведет и ничто не решит. Заметим по этому поводу нечто весьма примечательное: святитель Иоанн Златоуст, комментируя рассматриваемое место Писания, в каком-то смысле вообще не касается вопроса о том, кем были эти «три мужа»! Это достойно особого внимания.

В своей беседе Златоуст акцентирует различные детали, речь его плавная, ровная. Он, как обычно, довольно многословен, погружается в те или иные оттенки библейского события, нисколько не сомневается, что это было явление Бога, тем более что священный текст говорит об этом прямо. Однако нигде даже не пытается задаться вопросом, в каком смысле это был Бог.³⁰ Скажем более того, читатель может обнаружить, что речь Златоуста не исключает даже того, что те

³⁰ См. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста избранные творения. Беседы на книгу Бытия. Издательский отдел Московского патриархата. 1993. Том 1. С. 448—455. (Репринт издания СПб., 1898.)

«мужи» могли быть *обыкновенными людьми*. Святитель это нисколько не подчеркивает, как мы говорили, он не делает никаких акцентов на онтологическом статусе явившихся, хотя использует эту фразу. Он подчеркивает необычайное страннолюбие Авраама, который разговаривает с «мужами», словно с «обыкновенными людьми».

Так что задай мы такой вопрос святому Златоусту: «так кто же это все-таки был в гостях у Авраама?», он бы скорее всего улыбнулся такому простодушню, вероятно, назвал бы нас «совопросниками века сего» и еще раз сослался на евангельские слова Господа: «И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18,5). Святой Иоанн Златоуст и в самом деле как всегда гармонично вплетает нити священного текста в ткань своих бесед, что формирует вроде простые, но в то же время и неочевидные смыслы. Так и здесь Златоуст, комментируя явление трех мужей, поясняет:

«Господь, желая, чтобы мы не были медлительны в делах страннолюбия, и не разведывали о путниках (кто они и откуда), говорит: *иже аще прииметь единого отъ малыхъ сихъ во имя мое, мене прииметь*. Итак, не смотри на видимую незначительность путника, и по наружности не унижай его, но подумай, что ты в нем принимаешь своего Господа»³¹.

Мы уверены, что подобное восприятие реальности нельзя сводить к всего лишь иносказанию. Сокрытость — да, но не просто намек. Для Иоанна Златоуста слова Христа — как путеводная нить к высшему смыслу, как связь открытого и сокрытого. Это то, что позволяет сокрытому стать более явным, одному явиться в другом.

Дерзновенно следуя такому словно проникающему восприятию, решимся предположить, что событие в дубраве Мамре мистически приобретает совершенную и всестороннюю бытийствующую полноту. Повторимся, мы не можем вопрошать, кто конкретно ел за столом Авраама, но, как нам представляется, вкушение теми мужами пищи — несомненный знак человеческого участия, потому так много внимания уделено Св. Писанием человеческой стороне трапезы, этой своего рода жертвенной подготовке к ней. По большому счету здесь все присутствуют — Бог, ангел, человек. Бог всех приглашает к Столу за Трапезу, все способны войти во внутробожественное бытие. Следовательно, в новозаветной

³¹ Там же. С. 448.

перспективе — ведь в пространстве Завета Ветхого Авраам, человек во время трапезы «мужей», пока еще «стоит под деревом» (Быт. 18,8) — все трапезничают, «все едят» — и ангелы, и человеки, все входят в Святая Святых. В самом деле, реальность, средоточием которой является знаменитая икона Пресвятой Троицы, которая, в свою очередь, ее открывает и в нее вводит, охватывает все фундаментальные стороны бытия. Икона указывает не только на ангельское и человеческое, но, прежде всего, на Бога, в меру доступную человеку, в принципе, открывает ему бытие Бога в Себе. Это есть икона Бога, открывшего Себя тварному миру, она, тем самым, связует и удерживает весь личностный ряд — Троидного Бога, ангела и человека.

Еще раз вернемся к приведенным выше словам св. Иоанна Златоуста. Духовное наитие подсказывает ему, что не нужно домогаться и прямолинейно выяснять, кто же явился Аврааму. Подобное настойчивое требование означает по сути желание ответа на эмпирическом уровне, выходящий за рамки простого опыта. Прямолинейное домогательство фактически навязывает сверхреальности духа условия эмпирического существования. Законченный ответ на него фактически закруглит ситуацию, закроет перспективу встречи. Станет невозможным выход к тем самым евангельским словам Господа. Ибо если мы скажем, что явились именно ангелы и никто другой, то тогда будут неприменимы откровения Христа, уже не скажешь, что, принимая спутников, Его принимаешь. А как иначе? Ведь личностное — это сквозная реальность, когда в одном встречаешь другого. Решимся на большее. Невозможна будет и икона Пресвятой Троицы. В том и дело, что в принятии одного из малых сих заключен принцип встречи как таковой. Принимая *малого сего* — дитя, путника, ближнего... ангела (!), — принимая тем самым Бога, находишься в *иконном* пространстве. Да, это совсем не аллегория, то есть не устранение внешнего с целью добраться до глубин внутреннего, и уже не просто намек на сокрытое — это такое сокрытое, в котором открывается Встреча, бытие одного в другом. В этом смысле икона — это место реальной встречи, не условной и не символической. В этом же контексте нужно осмыслять икону как связь. Другими словами, она не представляет собой то, что мыслится связью звеньев, в результате чего сама икона неизбежно становится неким обособленным звеном. Нет, она есть непосредственное место, где одно лицо встречается с другим лицом. Коротко оговорим-

ся, что сказанное не означает, будто в любом иконографическом лике можно прозреть Лицо (Лица) Бога. Конечно, икона Богородицы, икона архангела Михаила есть прежде всего их лики, их образы, ведь они именованы и потому конкретны, открывают именно эти изображенные лица. Икону нельзя воспринимать как окно, сквозь которое просматриваются иные миры и образы; этот путь увел бы нас в миф. Мы же здесь говорим об иконе Троицы, на которой нет конкретных Имен Отца и Сына и Святого Духа. Впрочем, к этому вопросу мы чуть позже еще обратимся.

Вместе с тем, неправильно было бы совсем обойти вниманием затронутую выше проблему, неправильно вовсе не задавать никакие вопросы о природе иконного образа и просто «принимать на веру» так называемую символичность иконы, что, увы, нередко можно услышать сегодня в церковной среде. Такой путь представляется в определенном смысле даже более опасным. Это ведь и не путь вовсе, не подход, а на самом деле забвение, ведущее к полной неопределенности сущего. Пожалуй, одной из самых неприятных сторон этого оказывается совершенная неясность, что же именно «принимается на веру». Неожиданный факт для самого *принимающего*. В результате открывается простор для весьма смутных представлений. Понятие образа теряет твердые очертания и обретает как раз характер символа, когда последний может означать чуть ли не что угодно, но всегда довольно неопределенно. Неопределенность и обуславливает названную «что-угодность». Истинное восприятие, встреча с истиной происходит в этом случае уже не благодаря, а вопреки. Слова, что на иконе «Троица» «под видом ангелов сама Святая Троица», хорошо известны и как будто бы неоспоримы. Но вчитаемся в пример размышления об изображении Пресвятой Троицы, которое вроде бы повторяет эти самые слова.

«Думается, что образ Святой Троицы и есть та икона, без которой нет полноты и нет завершения. И она не может быть выражена во всей своей полноте иначе, как в явлении трех Ангелов, ибо в этой иконе, *глубоко символической* [курсив мой — Т.Т.], изображены все три Лица Святой Троицы»³².

Тему полноты и завершенности оставим в стороне. Просто выразим согласие с тем, что данная икона в самом деле

³² Инок Григорий (Круг). Мысли об иконе. М., 1997. С. 33.

есть некое абсолютное совершенство, невероятной силы и глубины вглядывание во внутрибожественную жизнь. Есть, возможно, вершина «умозрения в красках», как говорит об иконографии князь Евгений Трубецкой. Заострим, однако, внимание на, что называется, идее «глубокой символичности». В чем она состоит? И что она означает? В чем ее особая глубина? Другими словами, в чем заключается богословское содержание заявленного символизма? Вопрос отнюдь не праздный, а самоочевидность ответа весьма обманчива.

В современном, и церковное в данном случае не исключение, сознании понятие «символ» относится к разряду тех реалий, к которым можно смело применить небезызвестные слова блаженного Августина, предвещающие исследование вопроса о том, что такое время:

«Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время, если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю»³³.

Действительно, помимо указания на то, что символ — это некоторая связь («Символ, по своему основному значению, есть связь»³⁴), у инок Григория внятного объяснения природы связи, самого ее принципа, отношения связуемых начал и тому подобных вещей, в общем-то, мы не найдем. Есть одно рассуждение автора, которое, правда, вызывает скорее удивление и настороженность, нежели продвигает нас к существу вопроса.

«Троица Святая неизобразима в своем существе, и если Церковь и имеет и чтит изображение Святой Троицы, то изображение это никак нельзя почитать как изображение существа Божия <...>, но следует, думается нам, отнестись к этой иконе как к изображению глубочайшим образом символическому, и только так этот образ может быть совершенным»³⁵.

Поначалу даже не знаешь, как отнестись к этим словам. То ли автор решил на всякий случай напомнить читателю о непостижимости сущности Бога, о том, что к ней нельзя прикоснуться и что она, следовательно, неизобразима. Непонятно, к тому же, зачем потребовалось об этом говорить в контексте пресловутой символичности? То ли он пытается прояснить

³³ Аврелий Августин. Исповедь. СПб., 1999. С. 294.

³⁴ Инок Григорий (Круг). Цит. соч. С. 37.

³⁵ Там же. С. 35.

само понятие символа, ведь именно оно оказывается у инок Григория, как и многих других авторов, краеугольным, с точки зрения богословия иконы Святой Троицы. Попытка, правда, выглядит довольно беспомощной, поскольку на деле ничего не разъясняет, а реальность символа как была, так и остается совершенно туманной. Беспомощность, на наш взгляд, состоит в крайне слабой логике, которую предлагает инок Григорий. Например, согласно ей, получается, что поскольку на иконе не может быть отражена Божия сущность, именно постольку ее изображение «глубоко символично». Попутно мы спросим: какая-либо иная сущность может быть изображена? Ангельская? Человеческая? Предметная? И поскольку ответ очевиден, постольку придется заключить, что любое изображение символично? Наконец, какой смысл в том, чтобы настаивать на невозможности изобразить божественную сущность? Как будто кроме нее больше нечего изображать. В логике инок Григория понятие символа принудительно противопоставляется сущности как минимум по признаку изобразимости. Подобная антитетическая связь выглядит весьма странной. Кроме того, эта странность усиливается еще тем, что понятие «символ» становится местом сбора всего непроговоренного, непродуманного, эдаким универсальным объяснительным принципом, минуя его логическую основу. Нелепость складывающейся ситуации особенно остра, поскольку содержание рассуждения предполагает, что должно быть совсем наоборот. Действительно, ведущий посыл фразы заключается в том, что сущность Божия и непознаваема и недоступна изображению. Спорить с этим не приходится. Но, как известно, в иконографии доступно изображению, а богословию иконы — познанию иное, нежели сущность. Здесь-то и обнаруживается, что все это *иное* безнадежно погружено в некую бездонную символичность. Она с трудом квалифицируется (это мы еще мягко выразились), характеризуется преимущественно посредством таинственности, иносказательности, что к познанию, пониманию природы иконографического изображения по большому счету не ведет. А ведь логика противопоставления предполагает это. Если сущность непознаваема, изобразить ее нельзя, то должно быть познаваемо то, что все-таки изображается. Однако не похоже, чтобы символизм вел к богословскому познанию иконы.

Любопытно и знаменательно, что рассматриваемое рассуждение инок Григория смыкается во многом с мыслью

В. М. Лурье. Читатель должен помнить, что для последнего все изображения Святой Троицы относятся к разряду символических и условных.

«Что касается ангелов, а также различных пророческих и евангельских видений Троицы, — то условный способ изображения первообраза в церковном символе тут полностью сохраняет свое значение, поскольку альтернативы не имеет»³⁶.

Проблема и в самом деле выглядит довольно серьезной. По Лурье, Лица Троицы не могут иметь характера, а следовательно, быть начертаны. Несмотря на возникающее затруднение и кажушийся неразрешимым вопрос о самой возможности иконы Святой Троицы, мы не можем, как и прежде, согласиться с В.М. Лурье и считать вслед за ним данный иконный образ условным. Нельзя довольствоваться мнимым аргументом, что он «не имеет альтернативы». Прежде всего потому, что безальтернативность не разрешает проблему условности, а значит, и мнимости иконы, даже напротив, узаконивает ее, будучи сам мнимым аргументом, и в итоге лишает икону онтологических оснований. Столь широко распространенное понятие «символ» или «символичность», даже если она «глубокая», используемое и В.М. Лурье, и монахом Григорием, и многими другими авторами, нас также не устраивает, поскольку его содержание в лучшем случае непонятно, в худшем же — выражает все ту же условность — обнаруживает себя квазипонятием.

Слово «символ», как известно, древнегреческого происхождения и в самом общем виде означает нечто взятое вместе, собранное в одном месте (дословно «сброшенное»). Можно было бы трактовать символизм в качестве принципа соединения. Надо сказать, что остаточна эта интуиция кое-где сохраняется, присутствуя в некоторых современных текстах. Однако чаще всего символ становится принципом связи, которая, с одной стороны, вполне может быть помыслена в качестве соединяющего начала, с другой стороны, — это совсем не то же самое, что принцип единства. А ведь именно таковым могла бы быть осмыслена реальность иконы-символа. Однако этого мы как раз не встречаем. Нет продумывания логики единства, того, в каком смысле икона раскрывает единство, являет его и как оно возможно, каков его субстрат или что

³⁶ Лурье В.М. Цит. соч. С. 479.

его составляет, как оно удерживается или что ее единит и т.д. Одним словом — нет онтологии иконы. В этом отношении икона как символ-связь была бы — предложи кто-нибудь подобную логику — единой в себе, а не единой цепочкой, какой она оказывается в существующих полупродуманных или же только угадываемых схемах. Однако такое единство проблематично и всегда может быть поставлено под вопрос, поскольку в строгом смысле слова является не единством, а последовательностью. Едина тут цепь звеньев. Иными словами, единство само по себе подменяется единством чего-то другого. Единство здесь — это характеристика, некая вторичная категория, а не первичное, смыслообразующее начало. Таким образом, как нам не без оснований представляется, ввиду современного контекста лучше совсем не обращаться к понятию «символ», или же использовать его только на предварительных подступах вследствие сложившейся традиции словоупотребления, но лишь затем, чтобы после соответствующих разъяснений, от него все же отказаться.

Теперь мы вернемся непосредственно к иконе Пресвятой Троицы и к параллелизму ее иконописного изображения и его ветхозаветного источника, рассказывающего о событии возле дубравы Мамре. И будем исходить из того, что в нем заключен ключ к решению поставленной проблемы. Ранее была показана неправомерность вопроса о том, кто же явился Аврааму у той дубравы. Точнее говоря, опираясь на соответствующую позицию св. Иоанна Златоуста, мы самостоятельно укрепились в ней. Полагаем, все должны согласиться с тем, что то же самое в полной мере относится и к иконографическому изводу этого библейского события. Так же, как и в случае с библейским повествованием, в отношении иконописного изображения совершенно не имеет смысла настаивать на вопросе, кто же конкретно изображен на этой иконе. Важно отметить, что хотя со времен св. Андрея Рублева «три мужа» на иконе изображаются с крыльями, история этого иконописного образа знает и бескрылые лики «мужей», выглядящие вполне по-человечески. И от этого икона не перестает быть иконой Пресвятой Троицы и неодолимо притягивает наше церковное почитание. Мы должны повториться, сказав, что вопрошание о том, кто изображен на иконе чересчур прямолинейно и требует от нас исходить из различных эмпирически окрашенных представлений. Тогда как парадоксальным образом икона, созданная при помощи эм-

пирических средств: доска, краски, кисти, цвет и т. д. — выводит за пределы опыта.

Итак, мы лучше зададим другой вопрос в надежде, что он позволит нам сдвинуться с «мертвых точек». Почему то, что верно в отношении ветхозаветного эпизода, должно отличаться по существу от того же эпизода, но только явленного иконой? Оно и не отличается, и это тоже есть достаточно очевидное утверждение³⁷. И в книге Бытия, и на соответствующей иконе *изображено* одно и то же событие. Весьма уместно напомнить здесь, что сказанное нами основывается в том числе на рассуждении св. патриарха Никифора, согласно которому возможность икон ангелов определяется среди прочего соответствующими библейскими источниками и видениями. Итак, библейское вообще, а в данном случае ветхозаветное и иконографическое повествование обнаруживают тождество образа. Основанием для такого утверждения служит определенная общность (при всех различиях!) слова и иконы. Первое есть словописание, второе — иконописание (живописание). Это, кстати, хорошо иллюстрируется древнегреческим языком, в котором одно слово *υραφι* означает и писание словесное, и писание в значении изобразительности. И то и другое — слово и икона — к сущности не прикасаются, ее не описывают, не изображают, не постигают, но создают, описывают и изображают определенную реальность. Правда, понятия «описуемость» и «изобразимость» вводят нас непосредственно в контекст исторической полемики с иконоборцами. Необходимости вникать в нее у нас нет, но мы при этом должны подчеркнуть самое существенное: в понятиях описуемости и изобразимости заключены как общность, так и различие. И если иконопочитатели VIII–IX веков для своих догматико-полемических нужд последовательно настаивали лишь именно на различении данных терминов, использовавшихся в разных контекстах, то здесь в контексте реалий слова и иконы, принципиально показать их общность. Именно в этой связи мы вновь, но с несколько иным акцентом спрашиваем: почему то, что *изображается* словами — то самое библейское событие, — не может быть *описано* линией и цветом?

³⁷ Мы здесь не рассматриваем отличий, связанных с развитием иконографии самой Святой Троицы. Например, с первоначальным присутствием в иконописной композиции фигур Авраама и Сарры, а потом их исключением из нее. На суть наших рассуждений это обстоятельство не влияет.

В том и дело, что может и что в определенной степени это одно и то же. Надо сказать, что и у В.М. Лурье встречается подобное утверждение, когда он характеризует соответствующий исторический аспект полемики с иконоборцами.

«Задачей иконопочитателей в VIII веке было доказать, что иконное изображение и, в особенности, характер Христов как раз являются не более и не менее, чем графическим обозначением имени Божия, аналогичным его написанию буквами»³⁸.

Со всей уверенностью можно сказать, что и слово и икона выражают самую реальность в той мере, в какой это вообще доступно человеческим усилиям, каковыми являются слово произнесенное и слово живописное. Таким образом, библейское повествование и иконописное изображение, хотя каждое по-своему, но так или иначе открывают реальность Пресвятой Троицы и вводят во внутрибожественное бытие.

Вот и получается, что первичным обоснованием иконы любого типа, в том числе и в особенности образа Пресвятой Троицы, является мистическая действительность изображаемой реальности, ее доступность умозрительному, созерцательному восприятию. Воспринимаемое как таковое, то есть то, что воспринимается, зрится или созерцается, хотя зачастую и невидимое, есть как раз характер. В том случае, когда мы в принципе можем образ именовать или, что то же, позвать, тогда имя наряду с характером созидает, онтологически фундирует икону, ее лицо-образ. Собственно говоря, это имеет место со всеми иконами, и лишь образ Пресвятой Троицы стоит особняком, поскольку в его отношении нет и, видимо, не может быть по-Именного призывания Лиц. Если же принять выводы, на которых настаивает В.М. Лурье, то придется заключить, что икона Святой Троицы не реальна, поскольку не имеет в своей основе материального характера. Не лишним будет еще раз привести его слова об иконах Троицы и ангелов и их «условном способе изображения... в церковном символе». Они только подчеркивают эту нереальность. Акцентируем наше внимание еще и на том, что у Лурье фактически любое изображение трактуется как символ. Только содержание этого понятия приобретает у него то значение, которое так убедительно критикует отец Александр Шмеман. В данном случае символ, по Лурье, вытесняет ре-

³⁸ Лурье В.М. Цит. соч. С. 443.

альность, есть ее заместитель. В том числе и поэтому понятие «символ», как мы замечали ранее, лучше не использовать. Возьмем на себя смелость сказать, что в этом случае мы в каком-то смысле следуем запрету Трулльского собора на иконописные изображения Христа в виде агнца, ведь именно такие изображения являются *символическими*. Точно так же, как известно, не следует иконописать Святого Духа в виде голубя, а Отца — в виде старца и как-либо еще — все эти изображения не каноничны и лишены онтологии именно потому, что они представляют собой не что иное, как символические изображения. Они носят тот самый условный характер и создают у зрителя соответствующее условно-символическое, следовательно, ненастоящее восприятие. Подобным образом провоцируется неверное восприятие иконографии Пресвятой Троицы, каждого из Ее Лиц, а также ангелов.

Здесь нам могут возразить, пытаясь поймать на противоречии, что как же тогда возможно в Священном Писании упоминание Духа Святого, сходящего на Христа в «виде голубине». Вроде как автор проводил мысль о единстве слова и слова, едином обосновывающем положении слова Писания (а также Предания) и слова иконописания, а тут получается так, что нечто возможное в слове написанном и произносимом, невозможно в слове изображающем, невозможно в иконе. Но тогда и уместно коротко показать разницу между *словами*. В самом деле, мы нигде не говорили о единстве как тождестве, но, скорее, о близости и общности. Причем общность создается возможным единством созерцания, она не проистекает из природы словесного и иконного изображения как таковых. Слово Писания во многом иначе, нежели икона, вводит в священную реальность. Главное отличие состоит в том, что оно может, но не обязательно предполагает личностное предстояние. Слово скорее к нему ведет, словно за руку, порой достигает, но не ставит сразу в средоточие бытия, что должно мыслиться в случае предстояния образу иконы. Икона потому и не может содержать неличностные образы, что она тогда становится картиной, а в контексте религиозности сюжета — неким, хотя и священным, но историческим напоминанием. Здесь, что называется, нет ничего плохого, просто — это не икона. У слова Писания, как и Предания, в этом отношении простор значительно шире, а, так сказать, требования к ним меньше и не столь строги. Они как раз могут быть и напоминанием, и, если угодно, символом,

аллегорией, метафорой, священно-поэтическим образом вообще, неким контуром смысла, его очертанием и в то же время исполнением.

Мы, конечно, знаем иконописные образы крещения Господа в Иордане, те, в которых изображены Дух «в виде голубине» и Глас Отца в виде «фибр» или лучей, сходящих с неба. Если в них соблюдены необходимые каноны, то такое изображение является иконой, но только иконой Христа, а не Троицы. Потому именно, что ни Отец, ни Дух Святой не могут быть иконологически изображены. То же самое относится и к образу, скажем, Пятидесятницы. Это не икона Святого Духа, изображенного в виде сходящих язычков пламени, — повторимся вновь, Лицо не может быть вытеснено символом, — а икона апостолов, принимающих дар Святого Духа. Правильнее сказать: апостолов, принимающих Святого Духа в дар, и потому явленных иконой лицами и собственно Апостолами, ведь и деяния Апостольские в точном смысле слова начинаются вместе с Пятидесятницей, принятием Его Дара.

Не исключено, что могут нам возразить еще тем, что икона ангела также изображается не в собственном виде, — ангел ведь и не имеет вида, — а в том облике, который тяготеет к человеческому, сближен с ним. Однако дело в этом случае в том, что человеческий облик на иконе вовсе не символ ангела, так же как ангелы на иконе Святой Троицы не символы Ее Лиц. Бог, ангел, человек принадлежат, несмотря на все различия (в особенности грандиозны они между Богом и творением), общему личностному ряду. *Лик* — то, что их объединяет, то, что изображается, то, что только и может быть на иконе, что делает икону иконой, что принципиально отличает его от всего остального. Например, от голубя, агнца, рыбы, язычков пламени и других подобного рода существ, которые являются символами в привычном и обыденном понимании этого слова, проникшем на страницы богословских трудов. Это и в самом деле символы, которые собой подразумевают другую реальность, нежели они есть сами. Они символизируют нечто существенно иное, нужно даже сказать, что они не изображают, а указывают на образ.

Лик, скажем, не привычное объединяет, а не затертое — единит. Это слово нюансирует особый смысловой оттенок. Единит значит позволяет увидеть одно в другом. Здесь уместно вспомнить слова Христа: «Видевший Меня видел Отца» (Иоан. 14,9), хотя это, конечно, не означает, что в каждом

ангеле на иконе Пресвятой Троицы словно сквозь его лицо прозревается соответствующее Лицо Бога. Оговорка «соответствующее» здесь самая главная, поскольку мы не знаем этого соответствия, не знаем, где какое Лицо Бога, так как нет Имени каждого Лица. Но мы можем при этом сказать, что межличностная обращенность внутрибожественного бытия является исходным принципом взаимосвязанности лиц вообще. Поэтому, хотя и нельзя сказать, что «видевший ангела видел Бога», но можно опереться на формулу «Бог во святых своих почивает». В самом деле, эти слова не только о святых людях, но не в меньшей степени и о святых ангелах. Почивать во святых значит узнаваться в них, в обоженных ангелах и человеках. Сказанное нужно понимать в буквальном смысле, а не для «красного словца», понимать в контексте иконографии Святой Троицы. Кто скажет, что ангелы не обожены, хотя и не исключено, что их обоженность отличается от обоженности святого человека? Поэтому смело заявим, что, не зная в иконе Троицу по Именам, в изображении Ее, тем не менее, зрим, узнаём и даже постигаем Бога.

Так как тема обожения применительно к ангельскому миру звучит как минимум непривычно, а кому-то она может показаться даже излишне выпяченной, то проясним ряд соответствующих моментов. Все творение призвано прославлять своего Творца. Известно, и вряд ли кем-то это подвергается сомнению, что ангелы совершают это непрерывно. Они, тем самым, являются исполнителями Его святой воли во всей полноте. При этом, чтобы исполнять Божью волю существу иной природы, то есть исполнять ее свободно, необходимо постоянное предстояние Богу и благодатствование Его любовью. Трудно вообразить, чтобы ангелы были этого лишены. В пользу того, что и к ангелам относится реальность обожения, говорит как раз их непрерывная обращенность к Творцу. По большому счету недоумение наше суждение об обоженности ангелов может вызвать ввиду того, что обоженность и святость воспринимаются через призму спасения, а это совсем не тот контекст, в котором принято представлять существование мира ангелов. Собственно, и не надо этот контекст вводить. Надо лишь осознать, что обоженность как таковая есть не что иное, как святость, но для человеческого бытия это еще и спасенность. Это означает, вообще-то, довольно очевидную вещь, что онтологически первичной является вовсе не спасенность, а именно святость или божественность (обоженность).

Обращенность ангелов к Богу несколько иного рода, нежели обращенность человека, что следует из того, что обоженность их разная, поскольку одно предполагает другое. С одной стороны, ангелы не имеют того со-беседования с Богом, на которое способен человек, со стороны другой, невозможно не признать, что ангелы находятся в общении с Ним. Иногда, стремясь показать особое отличие и даже привилегию человека перед ангелом, полагают, что человек сотворен, дабы стать собеседником Бога, тогда как ангел всего лишь служитель. Направление отчасти уловлено верно, но здесь необходимы существенные уточнения. Так, на самом деле, человек тоже служитель, а ангел, хотя и не собеседник-сотворец, но в то же время свободный и разумный участник Промысла. Он со-общник, участник общего дела, космической промыслительной литургии, следовательно, ему доступно богообщение. Вряд ли, конечно, кто-то в этом сомневается, однако обращенность ангела к Богу неверно мыслить только лишь в контексте формальной исполнительности тех или иных поручений. Ангел не курьер-скараход, не разносчик «божественной почты». Пребывание в божественном слове есть нечто большее, чем простое прикосновение к краям Его ризы. Близость к Богу не измеряется расстоянием. Прославление Бога, внимание Ему уже есть богообщение. И оно не может быть формальным, безучастным, односторонним, поскольку это общение лиц, ипостасей, постольку оно не может не затрагивать самое существо тех, кто обращен друг к другу. Оно поэтому происходит между Богом и обоженным, причем потому именно, что предстояние в известной степени уже есть обожение, приятие Бога. Иначе говоря, встреча с Богом есть обожение, а тот, кто непрерывно с Ним, как ангелы, — обожен. Таким образом, лики на иконах единятся любовью, равнодоступной всем тварным лицам.

Наш разговор об иконе святого Андрея Рублева «Троица» целесообразно подкрепить цитатой из П.А. Сапронова, у которого мы тоже находим искомое обоснование невозможности конкретно-эмпирически установить совпадение божественных Лиц.

«Прервем, однако, нашу начинающую затягиваться процедуру идентификации ангелов рублевской “Троицы” <...> На рублевской иконе представлены ангелы не дублирующие друг друга, не сливающиеся в нечто неразличимое. Каждый из ангелов утверждает свое собствен-

ное бытие, но настолько не в самом себе, в такой устремленности к другим ангелам, что у них как будто не остается ничего своего, кроме этой устремленности»³⁹.

Этими словами близится к завершению подробный разбор автором данной иконы и попытка определить точную принадлежность иконописных ангельских образов конкретным Лицам Святой Троицы⁴⁰. В итоге П.А. Сапронов приходит к выводу, что это вряд ли возможно, поскольку каждое Лицо бытийствует потому, что полностью отдает, дарует Себя Другим, в каждом есть Образ не только Самого Себя, но и Образы двух других Лиц. И попробуй это иконографически изобразить! Ведь получается, что, например, Сын бытийствует потому, что в Нем бытийствует и Отец и Святой Дух. Бытие Сына, следовательно, представляет собой не только Его собственное, но также и бытие Отца и Духа. Он бытийствует Сам, но, попробуем так выразиться, не просто сам по себе, а потому, что Ему отдают Свое бытие Отец и Святой Дух. То же самое относится к каждому из Лиц Пресвятой Троицы, это взаимообращенное бытие. Потому-то и не выходит определить, где какое конкретно Лицо на иконе. Вот как подводит итог своим рассуждениям П.А. Сапронов:

«По существу, нам со всей несомненностью и ясностью в рублевской «Троице» открыто одно — то, что мы вправе обозначить как реальность любви. Ведь Бог есть не только Отец, Сын и Дух, но Бог еще и любовь. В любви обнаруживается совпадение единственности и единоприродности Бога с Его трехипостасностью. Любовь ведь и объединяет Лица, делает их Одним, и в не меньшей степени позволяет каждому из Лиц выразить именно самого себя. Узреть этот последний момент вне человеческих возможностей, потому что человеку недоступна полнота божественной любви. Человек способен сколько угодно пристально вглядываться в лица рублевской «Троицы», и так же сколько угодно раз он будет прозревать в одном Лице два других...»⁴¹.

Потому мы и говорим, что Троица изображена *в виде* ангелов на иконе, так как не в состоянии идентифицировать в ней Пресвятые Лица. В том числе потому избирается ангел в качестве способа изображения божественного Лица, что Его ау-

³⁹ Сапронов П.А. Русская культура IX—XXвв. Опыт осмысления. СПб., 2005. С. 183.

⁴⁰ См. там же. С. 177—184.

⁴¹ Там же. С. 183—184.

тентичное изображение недоступно никому, в том числе иконописцу.

Итак, не имея возможности знать в иконе «Троицы» Бога Троицу по Именам, мы постигаем, прозреваем Бога как внутритроичную Любовь, Любовь как принцип Божественного бытия. Именно поэтому эти *три* на иконе есть Бог. Мы уже касались того, что единство личностного ряда — это один из смысловых онтологических аспектов иконы Святой Троицы, когда через ангельские лики проступает реальность внутрибожественной Любви, поскольку в ней концентрируется межличностное бытие Бога. Икона Андрея Рублева, образно выражаясь, идет не от конкретных Лиц к их воплощенности в Любви, а как бы наоборот, от Любви к личностному бытию. По-другому и не может быть: каждое, так сказать, Лицо-в-Себе неизобразимо, а изображенная Любовь необходимо предполагает Лица, поскольку в принципе любовь возможна только между лицами, любит всегда и обязательно одно лицо другое лицо. Воплощение Бога в человека сделало видимым Сына, в свою очередь, тот, кто действительно *увидел* Сына, тот увидел и Отца, поскольку, по словам Христа, «видевший Меня видел Отца». Разумеется, здесь нельзя искать совершенный параллелизм, нам он и не нужен. А вот общность начала личностного бытия как такового и явное указание на пребывание в Образе Сына Образов Лиц Отца и Духа эти евангельские строки обосновывают, подтверждают и укрепляют нас в верности проводимой здесь мысли. Иначе не смогла бы икона открыть нам реальность внутрибожественной любви. Как бы могли говорить об этом, если бы икона являла ангелов в собственном смысле, именно в их личном образе.

В заключение стоит заметить, что, наверное, ввиду ряда сказанных вещей нам могут задать еще и такой вопрос: возможно ли изобразить Святую Троицу, но уже не с помощью ангельских, а человеческих ликов? Однако ответить на него уместнее всего будет уже в рамках следующей темы, к рассмотрению которой мы непосредственно приблизились.

ГЛАВА 3

ОСОБЕННОСТИ ИКОНОПИСНОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ АНГЕЛОВ. СВЯТОЙ АНГЕЛ И СВЯТОЙ ЧЕЛОВЕК

Различить икону ангела и святого ни для кого не составит труда. Кто из них изображен, видно сразу самому неискушенному взгляду. Поэтому элементы сопоставления их образов, которые встретит здесь читатель, нужны вовсе не для того, чтобы разъяснить и без того очевидное. Просто вглядывание в иконы под соответствующим углом зрения, как нам представляется, позволит узреть нечто особенное в этих иконописных образах. В том-то и дело, что та самая очевидность, с которой так легко распознается, чей облик открывает нам икона, играет с нами, что называется, не самую добрую шутку. Зритель зачастую довольствуется этим поверхностным взглядом, и как всегда бывает в таких случаях, что-то очень важное и существенное может быть упущено. Поэтому для нас констатация того, что, например, ангелы изображаются с крыльями, не носит самодовлеющего характера. Это лишь черта, которая, как предполагается, должна указать на что-то иное. Между прочим, крылья — далеко не единственный признак, указывающий на то, что перед нами образ ангела. Более того, крылья — это только дополнительный элемент, но не определяющий. Хотя, наверное, надо сразу сказать, что вряд ли нам удастся отыскать такой самодостаточный признак, который был бы единственно определяющим, а остальные, будучи вторичными, лишь подчеркивали бы этот основной. Речь скорее пойдет об особой совокупной цельности, создающей единство образа, а не о наборе или сумме внешних черт.

Итак, наличие крыльев — это то, что бросается в глаза, а вот борода относится к черте менее явной, нежели крылья. В самом деле, ангелы никогда не изображаются с бородой. Хотя данный факт не выглядит сам по себе чем-то особенным и представляется весьма очевидным, не отметить его все-таки нельзя. Тем более, что борода относится к тому ряду начал, которые следует признать телесными. В ангелах же как

раз нет ничего из того, что могло бы трактоваться как особый признак телесности и, в особенности, возраста. О возрасте и его отношении к иконографии святого мы еще скажем отдельно. Пусть нас также не смущает наличие на иконе фигуры, рук, ног и некоторых других формальных признаков тела. Названные элементы являются не более чем зримыми контурами духовных видений, запечатленных церковным опытом в Священном Писании и Предании. А вот сугубо телесных черт, то есть таких, которые эту телесность подчеркивают, демонстрируют принадлежность ей, наделяют тем, что можно назвать субстратом, специфической чертой природы, этого мы действительно никогда не увидим. Как, например, помимо названной бороды, не увидим ни кожных складок, ни морщин.

Продолжая далее затронутую тему телесности, следует еще раз заметить, что неприменимость этого пункта к ангелу верна не только для теории, но и для, позволим себе так сказать, ее практического выражения — иконы. Иногда можно услышать, как говорят, что ангелы изображаются на иконе в виде «молодых юношей» или «молодых мужей». Мы отдаем себе отчет, насколько трудно вообще подобрать точные слова, и все же склонны считать, что выражения такого типа представляют собой уступку языка, а не точное словоупотребление, которое могло бы претендовать на устойчивую понятийность. Попробуем задаться вопросом, почему «юношей», а не «дев»? В самом деле, не так уж трудно найти такие иконописные образы ангелов, в которых живописные черты содержат вроде бы элементы «женского». Но нам скажут, что реальность женского совсем уж неприменима к ангелам. А что, мужское или юношеское применимо более? На каком же основании? На том, что в Священном Писании ангелы очень часто называются «мужами»? Действительно, называются. Но неужели хоть кто-нибудь будет настаивать, что в Писании этим словом подразумевается половая принадлежность? Абсурдность такого предположения слишком очевидна, чтобы задерживаться здесь и дополнительно его опровергать. Достаточно лишь указать, что мужами ангелы Писанием называются по образу «мужей войны» и «мужей совета». И не стоит искать в иконе ангелов каких-то особых признаков, отдающих предпочтение юношескому перед девическим. Строго говоря, исключить надо не только девическое, но и юношеское, ведь ангелы — существа как без возраста, так и без пола,

причем и то и другое определяется их бестелесностью. Икона ангела попросту не имеет половых различий.

В отличие от ангелов, святые подвижники-люди могут изображаться в облике молодым. Таковы, например, святой Пантелеймон, апостол Филипп и другие. У них в силу молодости нет и бороды. Казалось бы, чем не ангелы? Однако обычно мы увидим на их ликах румянец на щеках — традиционный и вернейший способ указать на именно неангельскую молодость. Молодость ангельского лика, конечно же, условна или, лучше сказать, обманчива. Чтобы в этом убедиться, достаточно сравнить образы архангелов и названных святых: последние действительно по-юношески молоды. Но особенно явно различие проступает при сопоставлении образов архангела Рафаила и великомученика Пантелеймона. Такое сравнение тем более уместно, что обоих связывает сфера врачевания и исцеления, и даже есть икона, изображающая их вместе.

При всем при том, порой икона действительно сближает святого человека с ангелом, и для этого есть основания. Например, ввиду того, что определяется как равноангельское житие некоторых святых. Однако несмотря на это святые люди и ангелы иконописуются в двояком ритме: сближение первых со вторыми ввиду общности образа жития и различие тех и других по природе и по образу служения, миссии, в конечном счете, по образу святости.

Еще одним, возможно, несколько неожиданным, но от этого не менее верным и надежным признаком, подчеркивающим различие ликов ангелов и святых, является отсутствие у первых ушных раковин. Изредка они могут угадываться, но, кажется, никогда не прорисовываются. У ангелов, если изображается орган слуха, орган слышания Божией воли, то это будут, хотя и они есть далеко не всегда, так называемые *слухи* — иконописные знаки узнавания Высшей воли. В то же время, у святого почти всегда хорошо просматриваются ушные раковины — тоже своего рода кожные *складки*, возможно, аспект тех самых кожаных риз, в которые облекся человек после грехопадения (см. Быт. 3,21). Исключение составляют лишь те случаи, когда раковины скрыты платками или иными элементами одежды. Это чаще встречается у святых женщин, но иногда можно увидеть и у мужчин. Так или иначе, одежда святых подвижников скрывает как раз то, что можно назвать «плотскостью», некоторой земной обремененностью, тяготой посястороннего существования, но при этом подчерки-

вает их человеческую телесность. В то время как одеяния на иконах святых ангелов призваны показать отсутствие у них тела, они устраняют возможность подозрений, что у них наличествует телесность.

Продолжая тему ушных раковин⁴² в качестве специфического признака человеческого как такового, необходимо добавить, что непосредственно с этим связано другое свойство, а именно то, что можно назвать прической или особым укладом волос. Уклад волос вкупе с бородой, если говорить об изображениях святых мужей, также подчеркивает, обособляет *телесную индивидуальность* образа или личностную телесность — все то, что несвойственно ангелам как существам иной природной тварности. Ничего подобного мы не найдем в их изображениях. Покров волос несколько не индивидуализирует ангела, а, напротив, обычно одинаков на большинстве икон. Но важнее здесь другое: если неверно говорить о наличии у ангелов прически, то что же это тогда? И вот, если внимательно присмотреться, можно обнаружить, что лик ангелов обрамляет на самом деле не покров волос, а некая *шапочка*, которая наряду с другими одеяниями показывает бестелесность, «воздушность» ангела. Более того, некоторые иконы дают возможность усмотреть определенную общность этой шапочки и крыльев. На это указывает плавный спуск ее по бокам чела и угадывающийся далее во многом даже естественный переход в крылья. Иногда полагают, что крылья на иконе служат чуть ли не важнейшим атрибутом ангела, напрямую свидетельствующим его природу. Однако это слишком формальный подход. В этой связи стоит обратить внимание, что крылья на иконах изображены совершенно особым: нельзя представить себе, что их можно расправить, взмахнуть и полететь. Ангел вообще существо не летающее! Вот у птиц, а также у ряда других существ видимого мира, крылья — это неотъемлемая часть тела, его естественное продолжение и потому — оно само.

⁴² Читатель должен согласиться, что само слово «уши» звучит уже совершенно по-человечески, приземленно. Кажется, достаточно было бы с нашей стороны употребить только это слово, чтобы укрепиться именно в человеческом характере соответствующего иконописного образа. Однако мы предпочитаем говорить «ушные раковины» как нечто все-таки более возвышенное. «Уши» — слишком уж человеческое и, как нам представляется, не вполне соответствует просто высокому стилю, не говоря уже об онтологии иконы.

Так что эти детали иконы — шапочка и крылья — образуют вместе некую общность, которая подтверждает проводимую нами мысль. Они суть своего рода одеяние, впечатление чего усиливается некоторыми иконами (например, образ архангела Гавриила XIV-го века из так называемого Высоцкого чина, хранящегося в Третьяковской галерее; а также иконы архангелов деисусного чина, написанные в том же XIV веке Феофаном Греком), благодаря единству цветовой гаммы, а также тому, что увитые полукольцами пряди покрова обнаруживают отдаленное соответствие с перьевыми деталями крыльев.

Мы упоминали, что не следует искать какого-то абсолютного иконописного признака, позволяющего отличить святого ангела от святого человека. Ангелы ведь и не могут изображаться иначе чем посредством некоего подобия человеческому облику. Их некоторое сходство обусловлено общностью онтологических оснований. Мы теперь хорошо помним, что и тот и другой суть тварные лица, и несмотря на значительную разницу сходство также неоспоримо и не может совсем не проявиться в иконе. Вот почему нас это не должно более смущать, и мы можем сосредоточиться на самом существенном касательно ангельских изображений.

Первое и самое главное, что открывают различные иконы ангелов, так это совершенную индивидуальность или личностность образов, не сводимость их к другим. Они разные! Конечно, существует немало схематичных икон или других художественно-скульптурных способов изображения, которые скорее указывают собой на нечто другое, можно сказать, выражают идею ангела, но не являют его самого лично. Такие иконы есть и среди изображений святых людей. Однако это вопрос мастерства иконописца или художника, различия задач, которые тот или другой перед собой ставят, глубины и богатства их духовного опыта, но никак не касается онтологии иконы самой по себе. Итак, не просто иконы разные, как разными являются живописные полотна, а разные именно лица ангелов. К ним хочется обращаться или перед ними благоговеть, что в определенном смысле одно и то же. Это, в свою очередь, говорит об их личностной природе, — вопрос, который мы затрагивали ранее. Желание обратиться, предстать относится не только к личной иконе ангела, то есть такой, где он либо единственный, либо главный персонаж, но и к тем, где он изображен наряду с другими лицами, например, в Благовещении вместе с Девой Марией.

Важнейшим началом, обособляющим ангельские изображения, является небесность, их сверхземное бытие. Утверждение это вряд ли кого-то способно удивить, и поэтому оно требует более подробного разбора и пояснений. Иконы святых людей, несмотря на то что они ничем не отягощены: ни плотью, ни душевностью, напряженной обращенностью в самого себя, ни каким-либо иным бременем, несут в себе то, что можно с оговорками назвать миром, его опытом. Опыт, конечно, преодолен, снят, но не перечеркнут, снят как ноша и тягло, но вместе с тем присутствует в преображенном виде. Он, можно сказать, выношен личностью святого или Богородицы. Конечно, на иконе святого не увидеть его страданий, душевных переживаний и тому подобных вещей, но, если можно так выразиться, присутствуют следы жизни в мире сем, некий отпечаток мира, в лице святого возносимого Творцу. В этом отношении икона ангела предъявляет совершенно иное лицо. Попытаемся обозначить это следующим образом.

Личностное в ангеле целиком и полностью явлено изображенным ликом в собственном смысле слова. Икона показывает, что в природе ангела нет ничего кроме лица, она демонстрирует это за счет того, что открывает лицо ангела и только. Не такова икона святого человека. В ней, конечно, тоже лицо-образ важнейшее, но оно не только иконописный лик в узком смысле слова. Личностное здесь и все остальное, прежде всего тело. Ангел на иконе не занимает фиксированной позы, тогда как человек, святой может и сидеть, и лежать, и быть коленопреклоненным. В иконе святого все важно: и расположение членов тела, и их взаимное соотношение, и наклон головы или корпуса. Без сомнения, в иконе святого тоже все подчинено лику, но также верно, что лицо-образ, или характер, — это все перечисленное вместе. Можно сказать, что нет образа святого не только без лика, но и без тела, без того, что образует, включает телесное в личностную природу святого человека, без позы, без расположения рук и ног, без корпуса. В ангеле же нет того, что мы называем корпусом и, что особенно важно, нет движения. Движение, нередко присущее образам святых, нельзя понимать как перемещение в пространстве. Да, его может вовсе не быть, или оно едва уловимо, но все же обычно наличествуют признаки движения. Оно свидетельствуется либо расположением тела, либо поворотом руки, кисти, соотношением ступней и другими подобны-

ми элементами. Все эти иконописные детали святого человека составляют его облик — то, что образует единый лик. Рискнем сказать, что икона ангела не имеет облика, она сразу открывает его лик, образ. Облик, следовательно, есть понятие, применимое именно к человеческому изображению.

Икона святого человека вводит в мир видимый, тогда как изображение ангела — в мир невидимый. Эти понятия не могут быть заменены понятиями чувственно воспринимаемого и умозрительного, они не эквивалентны им. Со всей уверенностью нужно говорить, что реалии видимого и невидимого имеют самостоятельное содержание, оно-то и делает их полноценными понятиями. У них есть совпадения и пересечения с объемами других понятий, но есть и собственные, только их специфицирующие ресурсы. Например, икона святого открывает мир видимого, который с позиции чувственно воспринимаемого может быть совершенно невидим и невоспринимаем. Точно так же мир невидимого на иконах ангелов может быть недоступен как чувственному восприятию, так и умозрению. Видимое — существенно шире, чем простая чувственность и эмпирическая сфера. В свою очередь, невидимое больше, нежели дискурсивно — и умопостигаемое. Видимое и невидимое включают в себя еще и духовную реальность, то, что может быть постигнуто в духе, лучше сказать, то, что может быть узнанным благодаря Христу и во Христе. Отсюда возникает возможность фразы: невидимый мир видим, узнается в духе. Но не следует забывать при этом, что в определенной степени даже невидимый мир оказывается доступным или не всецело закрытым для мира чувств, иначе его икона была бы вообще невозможна. Изображение невидимого мира тогда носило бы совершенно условный характер — дорогу в этом направлении мы видели, — но она не ведет к иконе.

Возвратимся к облику как совокупному принципу, на основании которого различается икона видимого и невидимого миров. Вряд ли стоит рассчитывать на то, чтобы исчерпать его характеристику, слишком индивидуальна каждая икона, но мы все-таки продолжим разбирать соответствующие особенности. Помимо рассмотренной выше телесности и ее специфических признаков для иконы видимого мира характерны в зависимости от иконописного сюжета такие реалии, как скорбь, умиление достигнутая умиротворенность и т.п. Разумеется, названные состояния не несут на иконах печա-

ти страдания, боли, как и вообще любых других конечных душевных импульсов. Они представлены иконой преодоленными и преображенными. Поэтому мы можем узреть полноту, достигнутою ожидания, динамику свершенности. Ничего этого не обнаружить в изображениях ангелов. Их лики посвоему чрезвычайно выразительны, но при этом они никогда не несут в себе того, что правильно назвать реальностью земного пути. «Земной» и «путь» в данном контексте такие сущие, которые взаимно предполагают друг друга. Иначе говоря, в контексте иконы святого не существует самого по себе земного и не существует самого по себе пути, земное — это обязательно путь, в подлинном смысле слова нельзя представить себе земной покой, земную окончательную завершенность. Равным образом нельзя представить и путь, осуществляемый за пределами земного или мира сего. Путь сопряжен с поиском, нехваткой, жаждой, тоской, стало быть, это земной путь. Всматриваясь в лицо-образ святого, сравнивая его с лицом-образом ангела, становится ясно, что святость первого обретена, она стала плодом некоего пути. Детали этого пути, его препоны, тяготы, жизненные невзгоды на иконе в собственном значении не видны и не могут быть усмотрены, так как их напряжение снято. Нам открывается ясность и незамутненность образа, его цельность и полнота. Отличием от личностного бытия ангела оказывается то, что у святого названные стороны явлены как итог. Удивительным образом икона сочетает в себе отсутствие земного бремени и в то же время результат его преодоления. Возможно, это благодаря цельности облика и его раскрытия в личностном образе.

Мы добрались до того, чтобы сделать следующее утверждение: облик представляет собой то, что мы первоначально назвали *движением* видимого мира. Однако употребление данного термина могло быть оправданным только на первых подступах к существу искомой реалии. Движение же — реальность слишком посюсторонняя, она неизбежно будет навязывать сопутствующие ей характеристики, такие как, например, пространство, изменяемость в нем, время и вообще некую механистичность, будет требовать внешней наглядности. Икона же не может соответствовать подобным условиям, поэтому много точнее употребить понятие «преображенность». Икона являет преображенность совершаемого в видимом мире, что включает чистое действие и его достижение. Иконой святой изображается так, что он исполняет некое «статическое»

действие. Он всегда совершает нечто принадлежащее миру видимого, например, держит священную книгу, а в каком-то смысле — держится за нее, иногда прижимая к себе, в частности, св. апостол Павел или св. митрополит Петр.

На этом пункте стоит остановиться особо, ведь человек на иконе очень часто что-то именно держит. Это касается и Богородицы с Богомладенцем Христом, которая, как мы уже сказали, в том числе держится за Него. Помимо книги мы нередко можем увидеть в руках святых свиток, крест, иногда ларец. Нам хорошо известны многочисленные, как принято говорить, символические толкования этого аспекта иконописного образа. Им, однако, не хватает, будучи тоже элементом облика, необходимого и подчеркнутого единства с лицом-образом. Заметим притом, что они есть не всегда, поскольку предметы в руках святых представляются весьма простыми для изъяснения, постольку на них вообще не всегда обращают внимание. А когда толкование дается, то порой оно с легкостью допускает некоторую овнешненность по отношению к изображенному образу-лику. В связи с этим акцентируем внимание на том, что в предметах иконой предъявляется собранный опыт бытия, жизни святого. Да, единство самосознания предстоящего Богу святого сосредоточено в лице-лике (а у ангела только в нем!), но при этом личность святого — это не только живописный лик (как раз-таки в отличие от ангела), но — облик, вся фигура и ее личностные черты, все содержание преображенного жизненного опыта, заключенного, собранного в книге, в свитке, в ларце с целебным снадобьем, свидетельствующих опыт подвижничества, служения, восхождения к Богу. Личность собрана иконой в единство, предъявляет собой и в себе полноту собранного богосвидетельства, неотъемлемым моментом чего является как раз то, что находится в руке святого.

Это важнейшее обстоятельство хорошо оттеняется и, кроме того, взаимно проясняется тем, что ничего подобного мы никогда не встретим в образе ангела. Он уж точно ни за что не держится, если же что-то все-таки изображается не столько в его «руке», а как бы *при нем*, бывает же это не часто, то обычно это посох или держава в виде совершенно прозрачной сферы, которые есть точно такой же момент невидимого мира, как и «рука» ангела. Посох и держава настолько тонки, воздушны и едва уловимы, что становится очевидным, что он не может служить опорой для преодоления тягот пути и

собственных слабостей. Ангел и не совершает никакого пути, который, мы касались этого вопроса, представляет собой исключительно земной удел. Ангел не только не летает, но и не ходит, не опирается на что-либо. Его посох в этом смысле не совсем его. Он лишь подчеркивает вестничество как жизнь в служении, поэтому и несет посох-весть, которые не его, потому что это весть, новость — обновленное Богом бытие. Точно так же и меч — другой, нечастый предмет, сопровождающий иногда иконописный образ архистратига Михаила, — открывает зрителю специфику служения, защиту человека, борьбу с духом зла. Но не это представляется главным, а то, что меч по своему существу — тоже посох. В том смысле, что меч — это весть, благовестие Христа Бога, который возвестил, что принес «не мир <...> но меч» (Мф. 10,34). Меч, таким образом, также суть реалия невидимого мира, как, например, и «пламенный меч обращающийся», которым херувим «охраняет путь к древу жизни» (Быт. 3,24). Единство посоха и меча в нашем контексте заключается как раз в том, что они не принадлежат ангелу в качестве его собственного личностного пути. Не станем при этом говорить, что на иконе они имеют как бы вспомогательную роль, поскольку тогда слишком рискованно понять это в значении вторичности и функциональности, что будет уже в корне неверно отражать онтологический статус ангела. Естественно, ангел тоже не бездействует. Это хорошо видно на том типе икон, где ангел представлен входящим в мир видимого. Самым распространенным примером в этом случае является икона Благовещения. Причем нацеленность действия ангела иного рода, нежели таковая у святого. Ангел в иконе всегда таков, что он приходит в мир с вестью и с тем, чтобы затем отойти, святой же человек всегда пребывает в видимом. В этом смысле нацеленность ангельского действия единична, и потому его «рука» ничего своего не содержит, в отличие от святого человека, который, взяв свой крест, неся его в мире видимого постоянно, делает этот мир собой, преображая его в себе.

Так вот, если предметы-вести в ангельских образах не принадлежат ему, не порождены действием его лица, то существенно иную ситуацию мы обнаруживаем в случае с образом святого. То, что находится в его руке, не просто земная вещь, которая по понятным причинам не нужна ангелу, не может быть им востребована, поскольку он принадлежит миру невидимому. Святой держит плод, то, что он выполнил и выносил

как итог своей жизни, своего бытия, умноженного таланта, и в конечном счете самого себя, поскольку плод неотрывен от плодоносителя. Бывают иконы святых, на которых нет изображенного в руке того или иного предмета (попутно заметим, что помимо упоминавшихся это могут быть также чаша, кувшин, посох и ряд других вещей). Вроде как в данном случае он непосредственно ничего не держит. Но не следует забывать, что предмет не имеет в иконе самостоятельного, так сказать, объектного (объектно-обременительного) значения, будучи своего рода продолжением святой личности. Поэтому даже если нет такого *предметного образа*, то обязательно будет нечто иное, что тоже отличит святого от ангела и покажет нечто совершаемое святым в качестве собирательного момента, жеста. Это может быть жест моления, прошения или воззвания, жест благословляющий, исцеляющий или учительствующий. Будучи частью облика, и жест, и предмет в руке суть одно и то же, представляет собой нечто собранное. Рискнем сказать, что это преображенная память.

Память — весьма сложный и необычный феномен, заслуживающий, вероятно, отдельного и притом детального рассмотрения. Не претендуя на такой тщательный разбор, мы все же должны уделить этой теме определенное, пусть и небольшое, внимание.

В пределах мира сего память совершенно исключительный и необходимый аспект человеческого сознания. Самое простое — это то, что память является условием признания в ней самого себя. Несмотря ни на что, ни на какую давность, мы должны проговаривать в себе: «да, это тоже был я», ну, или в другом, слегка ослабленном варианте: «неужели это было со мной!» Вне памяти невозможно длящееся единство самосознания. В самом деле, человеческое сознание разбросано по всей длительности собственного существования, которое личность, чтобы состояться в качестве таковой, должна собирать во всякой точке этой длительности, утверждая себя в единстве «я». Совестьливому человеку не всегда хотелось бы быть на собственном месте, однако единственный способ изжить зловредное наследство того самого неприятного, опорочивающего момента — это удержать его в памяти и покаяться. Забвением тут делу не поможешь.

Тем не менее, память — это не абсолютное условие самосознания, а в известной степени наоборот, следствие нынешнего, посюстороннего существования личности, ее не-

собранности, склонности к самоутрате, всяческой немощи, распылению сил. Человек заблуждается по поводу самого себя, вольно или невольно полагая, что он бытийствует сам, что он сам себе хозяин. Даже если мы сознаём, что немощны вследствие греха, то сознание этого все равно дискретно, его мы не в силах удержать в себе непрерывно. Потому, волей-неволей меня, что все зависит от нас самих, мы зачастую откладываем все *на потом*. Последняя фраза приведена здесь не для красоты речи и игры словами, а для демонстрации того, как может бесконечно самопорождаться и разрастаться память. Получается, что, с одной стороны, память — это и есть мы, *я сам*, тот самый, который несет ответственность за эту свою раздробленность, фрагментарность и даже бессвязность, а с другой — может ли «я» быть подлинно таким — разбросанным по закоулкам сознания, нередко неуверенным в своей непрерывной самотождественности, которая и без того нарушается то болезнью, то пленением страстью, то различного рода сном души. Но в таком случае может ли человек предъявить себя Богу именно таким? Очевидно, нет. Предстать перед Ним можно лишь в единстве своих сил, своей натуры, собрав, хотя бы на мгновение, себя воедино, возлюбив, — а предстать и возлюбить суть одно, — «Господа Бога ... всем сердцем и всею душою ... и всем разумением... и всею крепостию» (Мк. 12,30). Икона открывает святую личность именно такой, собранной в единой «точке» бытия. Святой преподносит себя Богу, отвечая за себя перед Ним целиком и сразу. Если земная жизнь души представляет собой постепенное покаянное очищение, последовательные раз за разом попытки восстановить себя перед Творцом, то тот, кто уже свят, предстоит Ему целокупно, весь. Этим объясняется всегдашняя «плоскость» иконного образа, в нем нет так называемой неисследимой глубины и бездны душевной жизни, в которой неизвестно что таится за углом. Говоря иначе — нет памяти.

Мы не должны страшиться такой смелой заявки. Памяти нет на иконе святого в описанном нами феномене. Нет вытянутости, длительности, а значит, и неизбежной вследствие этого усталости души; нет обрывков сознания, его гаснущих вспышек; он весь тут — перед Богом. В самом деле, зачем святому, словно он — это только что согрешивший Адам, демонстрировать Богу свою память, заявляя, что он, хоть и ел плод, но вообще-то сделал то не сам, а другой это сделал, которого Ты же мне и привел. Так и мы, следуя единой струк-

туре греха, показываем, что помним: в пост не все можно есть, но, несмотря на это все же ели, но накормил нас при том некто другой, а повара создал и привел вовсе не я, и это я тоже твердо помню. Святой потому и свят, что не прячется в недрах своей памяти, он уже не идет путем Адама, ссылающегося на свою хорошую память, отправляющего туда всех, начиная с Творца. Святой совершает нечто невероятное: просто отвечает уже не как Адам, но как Авраам: «вот я, Господи», и идет на свою гору Мориа. Святой иконы на вершине этой горы в чистоте и полноте личностного бытия. «Но, — спросит кто-нибудь, — неужели у святых совсем нет памяти?» В том и дело, что нет. Тут либо память, либо полнота. Память по определению частична, потому-то она неизбыточно отрывочна и не может репрезентировать полноту бытия, которую являет икона. Заметим только, что память, о чем мы уже сказали, исходно необходима, но в итоге она снимается. В любви и предстоянии Богу, в очищенном покаянием бытии из сознания личности удалено все лишнее, постороннее, необязательное, отрясены прах и пыль с ног путника, все омыто, подлинное сохранено и преображено.

Кажется, что мы довольно сильно отвлеклись от разговора об ангелах и их иконах. Но это на самом деле лишь кажущееся впечатление, это отвлечение из тех, что, напротив, приближают. Смеем надеяться, что мы продвинулись в этом нужном направлении. Тем не менее, необходимо все-таки еще несколько задержаться на рассматриваемом аспекте иконы святого. Только теперь осуществим это в ином смысле словом среза.

В начале параграфа мы коснулись темы возраста в контексте иконографии ангелов. Было отмечено, что они изображаются вне возрастных особенностей. Сам по себе этот факт не слишком примечательный и не требует ввиду своей очевидности специальных разъяснений. В том месте, которое мы сейчас упоминаем, важнее было проговорить тему бестелесности ангельской иконографии. Тем не менее, может сложиться впечатление, что возраст — суть признак иконы, отличающий ангела от святого, что в противовес святому ангел изображается вне возраста. Однако внимательный читатель мог заметить, что в действительности мы избегали акцентированно приписывать святому лицу то, что называется возрастом. Делалось это неспроста, что объясняется не чем иным, как отсутствием такового у иконы святого.

Борода, морщины, уклад волос святого свидетельствуют совсем не о возрасте в его привычном и поверхностном значении, но о духовной зрелости. И вправду, возраст представляет собой некую фиксированную во времени величину, чему совершенно не место в иконе. Реальность возраста коррелирует с конечностью и даже с усталостью, возраст не свидетельствует об обновлении, что непременно должно быть в пространстве духовной жизни. Иное дело — зрелость. Не исключено, что правы будут те, кто предположит, что если в понятии «возраст» отвлечься от временности и конечности, то во вневременном, бесконечном и подлинном остатке мы получим не что иное, как зрелость. В каком-то смысле так оно и есть, но применительно к ситуации все еще продолжающейся земной жизни, в пределах которой подвижник действительно постоянно снимает ограниченность конечного возрастного существования в пользу обновленного духа, он находится на пути обретения и умножения зрелости. Только вот в отношении иконы такая логика уже не вполне точна. В иконе святой предстает по завершении земного пути, входящим в небесную обитель, возраста здесь совсем нет, а есть — состоявшаяся зрелость.

Преображаемое сознание, преодолевающее хаос памяти как временноющегося состояния собственной экзистенции, есть достижение зрелости. Вот и настал черед сказать, что содержимое рук в иконе святого — причем неважно предметное оно или жестовое — есть созревший плод этой-вот святой личности. Плод пути и подвижничества, на котором созревает лицо-личность. Созревание же действительно предполагает вынашивание плода, который в конечном счете персонифицируется, икононой же формируется в единство лица-облика. Таким образом, когда мы говорим об отсутствии в образах святых возраста и памяти, это не означает забвения, что было бы недопустимым простодушием с нашей стороны. Отнюдь. Вместо памяти, представляющей собой душу порой беспорядочно поросшую и злаками, и сорняками, святой открывается чистым личностным средоточием состоявшегося бытия. Можно сказать и так, что в руке святого сфокусировано его подвижничество в качестве собранного «багажа», личностно преобразованного опыта.

Вот теперь и настало время ответить на вопрос, заданный нами в конце предыдущего параграфа: можно ли изобразить Святую Троицу с помощью человеческих ликов и образов.

Тогда ответ на него не был бы таким же ясным, как сейчас. Могло показаться, особенно вследствие наших же утверждений об общности личностного ряда, что такой иконописный путь допустим. Однако, как мы твердо теперь знаем, дело в единстве и цельности образа. Пресвятую Троицу невозможно иконописать человеческими ликами, потому что иконный образ святого всегда включает в себя тему подвижничества и сосредоточенный в лице-руке-личности опыт мира земного, который преображен и сдвинут к миру небесному. Это как невозможно полностью оставить мир даже уйдя в монастырь. В монастырь, как известно, не уходят, в него приходят, от мира при этом удаляясь, но не предавая его забвению. Последнее невозможно, из мира нельзя уйти полностью, а всяческие попытки осуществить это пагубны. Человек, приходя в монастырь, несет мир собой в себе. Себя же нельзя устранить, себя нужно преобразить. Иногда монашество называют равноангельским способом бытия. Однако этими словами человек вовсе не приравнивается ангелу, но метафорически уподобляется ему, оставаясь, конечно же, человеком. Это вроде бы очевидный момент, так что, казалось бы, зачем об этом дополнительно упоминать, но все же он немаловажен. Даже приобретая в собственном житии некоторые ангелоподобные черты, человек, монах или мирянин идет собственно человеческим путем. Здесь не следует излишне акцентировать момент уподобления ангелам, поскольку, неся свое бремя, а оно не ангельское, идя своим определенным земным путем, а у ангела в этом смысле нет пути, человек прежде всего уподобляется Богу.

Таким образом, святой и на иконе тоже содержит в себе мир видимый, *о-лице-творит* его в преображающем действии. Происходит это в предстоянии Богу, в общении с Ним. В этом смысле икона святого свидетельствует собой реальность богообщения, обращение Бога к человеку. Но святой человек в силу указанных причин не может показать обращенность Бога к Самому Себе, Его внутрибожественное бытие. Это оказывается доступным ангелам, что объясняется вовсе не мнимой иерархической близостью к Богу (этому вопросу мы уделили немало внимания в соответствующей главе). Да, есть вещи, доступные ангелам и недоступные людям. Есть и наоборот: нечто доступно человеку и при этом недоступно ангелу. Стоит заметить, что мы весьма близко подошли, на наш взгляд, к существу иконографии ангелов. Мы

шли к этому как бы с двух сторон: со стороны иконографии Святой Троицы и со стороны иконы святого человека. Этот двойной взгляд должен помочь нам еще что-то открыть теперь уже в иконе ангела, ведь сказанного о ней до сих пор явно недостаточно.

ГЛАВА 4

ОСОБЕННОСТИ «ПОРТРЕТНОЙ» ИКОНЫ АНГЕЛОВ

Иконографию ангелов можно условно разделить на два основных типа. Условность в данном случае означает, что редко когда соответствующее разделение строго последовательно, поскольку обычно образ ангела в иконе может нести черты обоих иконографических типов. Также условно назовем эти типы икон *служебными* и *портретными*. Служебными мы называем те иконы, в которых в большей степени акцентировано вестничество или посланничество ангела. Обычно это как раз те из них, где ангел несет весть через посох, меч, трубу, крест, или же он нечто сообщает, в этом случае вестью, службой является обращенная речь, слово. Кроме того, подобные иконы нередко сопровождаются клеймами с изображением деяний святого ангела.

Что касается икон «портретного» типа, то название это заведомо неточное. Мы не планируем разбирать здесь, в чем состоит разница между иконописным ликом и художественным портретом, это к тому же отчасти прояснится в ходе рассмотрения иконы самой по себе. Слово «портретное» указывает и характеризует именно типаж иконы, позволяет подчеркнуть некоторые его особенности. Достаточно ясно, что *портретность* в сопоставлении со *служебностью* означает предельную сосредоточенность на ангельском лице. В такой иконе либо вовсе нет, либо сведены к самому минимуму всякие иные детали. Любая в принципе икона, в независимости от того, кто ею явлен, соотнесена с ликом, личностным бытием, при всем при том в той иконе, которую мы называем «портретной», на лице все сфокусировано. Иконописец в данном случае словно ставит перед собой цель предъявить образ ангела в пределе его собственной ипостасной природы. Мы много уже говорили, что природа ангела есть лицо и только лицо — простое, чистое, самоотжественное личностное бытие. Именно к этому стремится «портретная» икона. Можно еще сказать, что ангелы, представленные иконой в служении, отличаются действием, тогда как на «портретных» ангелы пребывают в покое.

Сложность разговора о «портретной» иконе среди прочего обусловлена тем, что в ней как бы не на что опереться, нет иных деталей, которые могли бы что-то подчеркнуть, обособить, что-то оттенить. Изнутри самого иконописного пространства к лику ангела не подойти. В каком-то смысле на это нет «времени», поскольку икона сразу, тут же предъявляет свой *фокус* — лицо. Кажущийся единственным подход, путь, которым мы попытались ранее пройти, это срез другой иконы, прежде всего, святого человека. Но это все же путь сравнения, и он всегда, так или иначе, будет содержать овнешненные черты. Здесь не избежать попеременного взгляда с его элементами сопоставления, что и означает привлечение, пусть сколь угодно близких, родственных и схожих, но вместе с тем иных, отчасти сторонних черт. Это не есть плохо и нисколько не говорит об ущербности такого взгляда и метода. Это говорит лишь о его по-своему ограниченных возможностях. Он может, образно выражаясь, подвести к двери, даже ее открыть и позволить заглянуть внутрь. Возьмем на себя смелость утверждать, что это не тупик и что чистый лик иконы ангела, хотя и нельзя в него «войти» изнутри него самого, но есть и другой путь. И верно, как возможно войти в я-лицо другого? Оно, как мы помним, непередаваемо никому другому. Лицо-образ другого нельзя взять себе «на ладонь» и рассмотреть, искусно проанализировать; это будет путь низведения образа и уподобления его реальности видимого мира, навязывания ему собственных черт, в чем состоит риск свести ангела с неба на землю. Стало быть, возможен путь личной встречи, когда оба лица-личности остаются самими собой, а одно из самого себя открывает открывшегося самого-себя-другого.

Итак, что же можно сказать об ангеле, о его иконе, когда нет, строго говоря, ни руки, ни жеста, ведь рука в ангельской иконографии ничем не отличается от уст, которые несут слово, весть. Иначе говоря, нет того, с помощью чего можно было бы указать, например, на «особенную выразительность лика» или на его «чрезвычайные милующие и любящие черты», когда нет в иконе «выражения лица», нет собранного опыта, чтобы им можно было поделиться и чему-то научить, нет собранности различных сторон личностной природы, чтобы можно было рассмотреть их по отдельности и затем удостоверить их онтологическое единство. Есть же при этом совершенная чистая данность лица-лика и только. Точно так же нет некой конкретной вести или ее абриса, намека,

которую следовало бы услышать, обдумать и принять к исполнению. Нет ведь и той зрелости, о которой мы говорили применительно к иконе святого. Должно быть уже понятно, но все же лишний раз напомним, что лицо ангела, а значит, и его икона тоже, не имеет не только возраста, как и святой подвижник, но и зрелости. Притом потому именно, что ангела нельзя назвать подвижником, он не является плодоносителем, и сам не зреет как плод. Он уже дан, представлен иконой в своей состоявшейся вечности. *Данность* эта — особого рода, и нам необходимо сосредоточиться на этом.

Она означает, что в «портретный» образ ангела нельзя, что называется, пристально вглядываться, нельзя высматривать, уходить куда-то в глубину в ожидании найти что-то, что там еще скрыто. Нельзя потому, что нет этой глубины сокрытого, все здесь *налицо*, предъявлено. А начнешь заглядывать за или, что то же, проникать *сквозь* — тут же утратишь конкретность образа, да еще и с большим риском соразговориться в иллюзии мнимо сокрытого. Такое высматривание, попытка проникать, что там за ним, пагубна мифологизацией и оборотничеством. Лицо ангела может превратиться, например, в андрогина. Такая икона требует особого личного (личностного) напряжения. Но это не напряжение превозможания, а, скорее, предстояния и удержания, поскольку увидеть и предстоять лицу может только лицо. Особость определяется как раз тем, что, кроме лица-лика на этой иконе ничего больше нет, можно сказать, взгляду не отдохнуть, его не перевести с одной детали на другую, «не перевести дух». Невозможность вглядывания в тот образ, о котором идет речь, можно продемонстрировать, прибегнув к опыту человеческого общения.

Каждому из нас должна быть известна ситуация, когда при встрече с другим человеком, особенно если он недостаточно хорошо нам знаком, мы вглядываемся в него, всматриваемся в глаза, словно стремимся нечто распознать, пытаемся заглянуть во внутрь его существа, открыть прикровенное. Поначалу мы словно исследуем лицо, а лучше сказать, существо того, кого встретили, кто рядом. Это и понятно, вряд ли может быть как-то существенно иначе, ведь здесь происходит сближение. Подобным взаимным вглядыванием, прониканием устанавливается необходимая мера доверия, позволяющая сделать следующий шаг. Этот шаг начинается собственно речью. Нет, конечно, трудно себе представить, чтобы два человека подолгу молча изучали бы друг друга. Это было бы, скорее, что-то из

детской игры в «гляделки», взрослым и зрелым людям такое не пристало. Так что, разумеется, люди не только всматриваются друг в друга, но вместе с тем что-то говорят, знакомятся, «пробуют» друг друга. Но, заметим, эти слова в какой-то мере также являются исследующими, как и взгляды. Но вот, в какой-то момент речь, обращенное слово меняют свой характер и статус. Они становятся свидетелем доверия и создают особую дистанцию. Мы здесь не говорим о дистанции отчуждения (так, конечно, тоже бывает), речь идет о дистанции между лицами, личностями, когда, с одной стороны, слово, речь каждого прикреплены к его «я» и тем самым сохраняется личностная идентичность и несводимость к иному, следовательно, и дистанция тоже. С другой стороны, обращенное слово воспринимается другим, входит в него, способствуя взаимному порождению и встрече личностных образов. Принципиальным в нашем контексте пунктом оказывается то, что такое слово снимает те самые взгляды-поиски, о которых мы только что говорили. Оно устраняет первичную необходимость в заглядывании, во всматривании вглубь личности. Икона же, и в особенности и по преимуществу та, которую мы называем «портретной», вовсе не позволяет так в себя вглядываться. В этом заключается данность чистого ангельского лика и его предельная открытость. В этом смысле икона вообще не смотрит на нас, у нее нет взгляда, но есть единый обращенный лик, причем обращенный образом и ответным словом.

Конечно, мы не должны упустить из вида то, что с иконным образом ангела происходит не разговор, к нему обращено молитвенное слово. Тем не менее, принцип здесь тот же: имя, которое по существу есть не обращение к лицу, а уже самая обращенность как таковая, удостоверяет бытие лица, что это именно то самое его-лицо, стало быть, имя определяет безошибочность воззвания. Так, именование святого архангела приводит позвавшего к совпадающему в имени Я-Михаилу. Словом же молящийся входит в его лицо-образ. Но и ангел обращен к молящемуся, говорит с ним, иначе и встреча, взаимостояние были бы невозможны. Только слово и речь ангела иные, нежели те, что присущи человеку в его земной жизни. Человеческая речь прерывиста, человек молится и замолкает, он к иконе подходит и отходит. Но икона-то, образ есть всегда! Ангел всегда готов откликнуться на человеческий призыв, он всегда открыт независимо от состояния человека. На небесах ведь ангелы непрерывно сла-

вословят Господа Творца. Следовательно, ангел всегда и непрерывно, лучше сказать, не говорит, а поет или ликует. Это уточнение позволяет лучше дистанцироваться от того, чтобы воспринять ангельское пение-говорение обратной стороной молчания, будто у его пения-ликования есть нечто ему противоположащее. В самом деле, молчание предполагает закрытость, свернутость, уход в себя, некую загадку и тайну. Молчание, вообще-то, представляет собой знак, феномен мира сего, его имманентный признак. (Также молчание может быть особым свойством мира падших духов, но это также мир иной, нежели ангельский.) Неслучайно его так легко себе представить, а где-то даже изобразить. Молчание, мрак суть феномены непрерывные, сплошные в случае своей явленности. Они сравнительно легко даются нашему сознанию, в них проще войти, тогда как открытость и обращенность непрерывного слова, напротив, столь труднодоступна и для исполнения и для понимания. Спросим себя непредвзято: как мы понимаем непрерывность ангельского славословия? Не исключено, что именно так, что реалии слова и речи применительно к невидимому миру не вполне точны, поскольку непрерывность речи или молитвы для нас в большей степени риторическое преувеличение, красивая фигура и возвышенность, нежели истинная реальность. Однако мы не можем игнорировать откровение о постоянстве ангельского славословия (хотя оно и не молитвословие, но все же это пение славы и никогда не молчание) и не можем не учитывать опыт столпничества. Поэтому имеет смысл настаивать на том, что реальность слова оформляет лик, лицо, иначе говоря, открывает его или держит в непрерывно длящемся состоянии. Пожалуй, можно сказать, что слово в данном случае выступает в качестве принципа открытости и данности чистого совершенного личностного бытия. Эту подлинную связь речи и лица мы можем обнаружить и в нашем мире. Например, когда говорим о ком-то, что он «держит слово». В самом деле, эта фраза, — идиоматического свойства, — подразумевая надежность, а значит, неколебимость этой вот личности, она в точном смысле *свидетельствует* ее, эту личность. Но заметим, с лингвистической точки зрения, сумма лексических значений элементов, составляющих данную фразу, напрямую к понятию лица не ведет, оно из них не вытекает. И тем не менее, эта фраза о том, что реальность слова корнями вырастает в личностное бытие, «держит» его и являет.

В свете сказанного с особой силой проясняется удивительная заповедь Бога «не лжесвидетельствуй», ибо «от слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься» (Мф. 12,37). Разве эти строки Писания не о теснейшей связи слова и лица, личности? Слово выступает в изречении Господа своего рода дверью, лучше же сказать, принципом, непосредственно определяющим путь человеческой личности: либо к вечному бытию, либо к осуждению. Слово свидетельствует и удерживает жизнь, бытие, а значит, оно не образует частичность или периодичность, но суть полнота. Последнее относится, конечно, к ангелу, к его иконе, поскольку в падшем человеческом мире слово может обернуться осуждением, если оно обнаруживает не лицо, а демоноподобное ничто. Евангельский и вообще сакральный дух позволяет полагать, что творение несет ответственность (несет ответ!) за каждое слово. Все сказанное услышано и в полном соответствии с известной поговоркой произнесенное слово не утаишь и не вернешь, на каждое будет дан ответ. Так и сама личность, ее спасение зависит по существу от способности отвечать за все, нести ответ, то есть не прятаться.

Важно подчеркнуть, что принцип слова совсем не обязательно говорение, речь вслух. В случае же с ангелом это тем более очевидно. Скажем, святой мученик, некогда принявший и уверовавший Слову, держит себя, свое слово, которое он дает в тот момент, когда принимает и верует, держит и встает во всей данности личностного бытия лицом перед Лицом Слова. Но ведь он при этом отнюдь не молчит, он как раз держит данное слово, держась за Слово безначальное. Он тем самым — *личный* непосредственный свидетель Лица, так как пребывает в Нем и перед Ним. Всякое иное слово-речь, не соотнесенное, не причастное Слову Бога, пусто, растворяется в ничто, оно в буквальном и точном смысле *лжесвидетельствует*. Таков по существу своему, точнее, по образу своего существования бес: известно же, что он первый и главнейший *лжесвидетель*, так как беспрерывно демонстрирует ничто. Трудно, если вообще возможно, твердо определить, в каком смысле бес говорит, произносит слова. Но по крайней мере мы знаем, что змий в раю нечто произносил. Вернее, предлагал слова-оболочки, пустышки, такие знаки, за которыми не стоит суть, смысл, истина. Собственно, таков принцип действия любого обмана или подлога. Как бы там ни было, в любом случае в раю свершилась ложь, а с ней и небытие, ничто,

смерть, обезличенность. Здесь за словом не стоит лицо как раз потому, что слово (действие) никакому бытию не соответствует, строго говоря, словом не является, поскольку в пределе слово и бытие суть одно и то же. Но ни свидетельство, то есть принцип подлинной жизни, ни лжесвидетельство — его противоположность, а значит, принцип ничтожения и смерти, не обязательно есть говорение в буквальном и привычном для нас понимании. Тут мы снова непосредственно касаемся непростого вопроса, относящегося к, так сказать, субстратности слова. Ведь может показаться, что наши рассуждения о нем порой неопределенны, а статус слова приобретает черты мнимости, признаки фантома.

Еще раз повторимся, в пределах нашей экзистенции слово и молчание неотделимы друг от друга, они, собственно, и составляют эту самую экзистенцию. Они чередуют друг друга, поскольку за словом, речью следует пауза, молчание. Мы в то же время стремимся выйти за пределы чистой экзистенции и неизбыточно присущего ей чередования, некоей «полосатости». В этой смысловой перспективе как слово, так и молчание представляют собой воплощение принципов непрерывности, образуя при этом противоположность. Так, ангельское бытие воплощено в слове. Об ангеле неверно вопрошать и помышлять, славословит он или молчит, он, бытийствуя, открыт в слове и готов всегда ответить, отвечает словом и в слове. В свою очередь, бес репрезентирует принцип молчания. Он лжец, *лжесвидетель* искони, и неважно, обращается ли он к жене змиим в раю, приходит к Богу, чтобы *оговорить* (равно оклеветать) Иова, или *молча* подкладывает, подбрасывает человеку ситуативные соблазны, — все это суть воплощенная молчаливая ложь, аннигилирующая бытие. Верности, надежности ангельского слова бес противопоставляет безнадежность молчания. Потому и невозможна икона беса в собственном и точном смысле. Утратившее в падении имя и потому ничтожествующее «я» беса неспособно предъявить себя в качестве личностной реальности, оно даже не несет ответ, точнее говоря, не может его дать; я-ничто не в силах воплотиться в слове, будучи обличенным, остается обезличенным, так как не может *восстановить свое доброе имя* и лицо. Оно, быть может, ухмыляется, осклабляется, втягивает в пустоту, предлагая иллюзии, то, чего нет, но всегда так или иначе молчит и уже потому — лжет. Кошмар данной ситуации состоит среди прочего в том, что бес вроде бы есть, но вместе с тем его и нет. Его «я» исчезающе

есть, оно экзистировало, но уже не может себя во что-то облечь, оформиться, воплотиться в личностный образ, тем самым снова стать лицом и обрести устойчивость и надежность бытия. Молчание беса тем и ужасно, что создает липкое ощущение *никтоиного* присутствия, когда как будто бы некто есть, но его присутствие невозможно уловить, и не потому вовсе, что оно уходит, — это было бы как раз облегчением, — а потому, что оно угрожающе проникает и нестерпимо молчит. Потому с ним нет решительно никакой связи. На так называемом спиритическом сеансе, если он не розыгрыш, не шарлатанство, не «театральное» представление, а вполне реальный демонический обряд, роль связующего, посредника между участником и приходящим демоном берет на себя медиум. Он в немалой степени забирает на себя возникающие тревогу и страх, он же и говорит, декларирует или транслирует посредством земных речи-слов-знаков инфернальную реальность, ведь сам обезличенный дух неизменно молчит. Когда же медиума-посредника нет, риски потерять себя, впустить неумолимо приближающееся я-ничто, значительно увеличиваются. В отсутствие буфера, того, кто на время договорился с «духами злобы поднебесной», никтоиное молчание способно обступить самым тесным и липким образом. Оно наводит ужас, завораживает и вызывает оцепенелость как раз потому, что, будучи сущим, сохраняя точечное, развоплощенное, но все же остаточное личностное бытие, при этом не дает возможности себя остановить, удержать на расстоянии, дистанцироваться; с ним не вступить в диалог и в общение. Заметим, именно так начинает себя вести плененный злом человек: не дает к себе обратиться, всегда молчит (ведь эмоции — это не слово) или в ответ на полные надежды слова обратившегося к нему человека с ухмылкой его уничтожает.

Ангел иконы по сути свидетельствует: «Приходи, я в моем образе здесь, вот я-Гавриил». Пытаться артикулировать ход самой мистической встречи, с кем бы она ни состоялась, было бы самонадеянно с нашей стороны.

«Мистическое событие в своей сути всегда останется неуловимым и тем самым понимаемым только в безмолвии, вне словесной артикуляции, которая обязательно уведет нас в сторону»⁴³.

⁴³ Иванов О.Е. Философская истина и догмат. СПб., 2012. С. 367.



*Андрей Рублёв. Архангел Михаил. 1410-е гг.
Икона Звенигородского чина. Москва,
Государственная Третьяковская галерея*

Уточним, что безмолвие, о котором идет речь в приведенной цитате, относится к третьему участнику события, а не к тем, кто непосредственно встретился. Хотя и их встреча, что понятно, может осуществляться вне *словесной артикуляции*. Но такое безмолвие не имеет ничего общего с угрожающим молчанием демонического я-ничто. Тот, как принято говорить, вселяется в человека, хотя это не совсем верное определение произошедшего. При том, что бес паразитирует на бытии человека, все же неправильно говорить, что душа здесь становится для него средой обитания. В данном случае уместнее утверждать срастворение друг в друге. В пределе «я» человека, постепенно утрачивая способность к самоотожествлению, к сохранению себя в акте самосознания, стремится к слиянию с точечным «я» беса. Бес-паразит вынужденно жаждет обрести себя в другом и за счет другого, иначе он уже не может, таков способ его существования, о чем нам приходится говорить. Но его стремление не одностороннее, как могло бы кому-то показаться. Душа тоже выходит навстречу. Человек не должен, всплескивая руками, восклицать: «ах, это бес в меня вселился!» Он так же, как и нечистый, ответственен за свои встречные шаги и поступки. Другое дело, что, в отличие от последнего, человек исходно имеет онтологические способности, силы, чтобы остановиться. Если же этого не происходит и эта несчастная душа решается пройти свой путь до конца, то тогда и получает то, что предлагает бес. Но «я» беса иллюзорно, его нет в качестве онтологически длящейся константы, длится только непрерывный самоотказ. На пороге «встречи» «я» человека и «я» беса, путь к которому для этого человека представляет собой отказ от себя, нежелание прийти к себе, оглянуться и обозреть свои действия, движения своей души, происходит обвал. Ведь «я» беса — это постоянно актуализируемое ничто. В сущности, это, конечно, не встреча, которая предполагает стояние двух лиц, личностей, а катастрофический уход в небытие, потеря устойчивых ориентиров бытия, распад и смерть человеческой личности, несмотря на еще вполне возможное и даже, не исключено, длительное телесное существование. Человек становится таким же ничто, как и бес, сеющим вокруг себя не что иное, как смерть. И не столь уж важно, будет ли она следовать мгновенно после щелчка затвора и ухмылки спускающего курок или окажется растянутой во времени следствием воздействия идеологических форм, иссушающих и мертвящих сознание.

Но вернемся к иконе ангела, к тому ее типу, который мы условно называли «портретным». Всякий портрет в своем классическом значении, портрет художественный тяготеет к избавлению от дополнительных деталей, от того, что можно назвать *ситуацией*, в которой портретируемый представлен своей особенной стороной, ситуацией, которая способствует явлению существа, сути, личности того, кто изображен. Портрет как жанр живописи подчинен, пусть и не выполнимой, идее предъять изображенного, как он есть сам по себе, личность саму по себе. Икона в принципе и в пределе такова в силу того, что лицо или личность в ней — первичное и главное. «Портретная» икона ангела сразу такова во всей полноте, она есть чистая личностная данность. В ней нет ничего, кроме личностного бытия невидимого мира. Никаких деталей и дополнений, в том числе *ситуации*, которая тоже есть в определенном смысле дополняющая деталь. Так, например, икона Благовещения ситуативна. Она подчеркивает посланничество, не побоимся сказать — *апостольство* святого архангела Гавриила. Также икона архангела Михаила с деяниями (например, та, что хранится в Архангельском соборе московского Кремля) говорит, что называется, сама за себя. В то же время, такой уже упоминавшийся образ, как архангел Гавриил, или созданный Андреем Рублёвым образ архангела Михаила⁴⁴, есть чистое, позволим себе выразиться, безупречное свидетельство.

Напомним, что свидетельствование в собственном и предельном смысле не стороннее посредничество и даже не только включенность в некоторое общее пространство события, в котором свидетель нечто сообщает, подтверждает или удостоверяет, а непосредственное самопредъявление события. Это такая реальность, в которой свидетель и событие в пределе совпадают, парадоксальным образом удерживая при этом различие между свидетельствующим и свидетельствуемым. Можно теперь с уверенностью говорить, что как упомянутые иконы архангелов Михаила и Гавриила, так и любая подобная им открывают и свидетельствуют тождество лица и жизни. В самом деле, «портретная» икона ангела есть личное свидетельство чистой и совершенной жизни. Такой лич-

⁴⁴ Далее мы будем опираться на эти два образа. Архангел Михаил. Деисусный чин (из так называемого Звенигородского чина); первые годы XV века. Москва, Третьяковская галерея. Эта икона размещена на лицевой стороне обложки книги. И архангел Гавриил.



*Архангел Гавриил. 1387—1395 гг.
Икона Высоцкого чина. Москва, Государственная
Третьяковская галерея*

ностный образ собой и в себе показывает чистое бытие. Ангел — не посредник, он — свидетель вечной жизни. Обратим особое внимание на то, что будет существенной неточностью сказать об этом типе икон, что он свидетельствует собой бессмертия. В том и дело, что таковы иконы святых, в которых так или иначе есть след преодоления, есть жест или предмет в руке, вводящий в очищенный светом святой личности опыт мира видимого, и потому икона святого являет того, кто стал бессмертным, кто во Христе бессмертия обрел. Икона же ангела не знает смерти вообще. Когда смотришь на этот лик, видишь чистую, абсолютную жизнь-бытие, которую ни с чем не сопоставить, наше отталкивание от иного заведомо неточная вещь, некая «методологическая» ошибка. Это лицо-жизнь противостоит даже возможности собственного отрицания, в нем нельзя узреть полярность или какую-то восходящую силу бытия. Потому-то в ангеле, в его иконе нет пола, возраста, зрелости. В этом состоит абсолютность «портретной» иконы ангела, его чистое да-бытие. Это лицо, помимо которого ничего нет. Попробуем выразиться так: нет того, что с некоторой долей условности можно назвать находящимся или пребывающим за ним и кроме него.

Поясняя сказанное, важно подчеркнуть, что лики архангелов Михаила и Гавриила нельзя мыслить в качестве соединяющего звена или так, что икона посредством изображенного ангела указывает на некую сокровенную реальность, как будто ангел — это проводник в особые невыразимые сферы бытия. Все это или в возможных иных, но по существу схожих вариантах и будет квалифицироваться в качестве того, что *за ним*. Иконографическое изображение не должно вводить в заблуждение, помышляя (а такое нередко встречается), будто его лик — это грань, дорога, дверь, куда-то там ведущая. Напротив, плоскость иконного лика побуждает к существенно иным утверждениям: это плоскость, за которой ничего искать не надо, все сущее, бытие по преимуществу здесь в этой самой внепространственной плоскости изображения.

Надо сказать, что восприятие иконы вообще, не только ангельской, как дороги куда-то дальше, как окна, ведущего из мира сего в мир истинный, могло возникнуть и сформироваться вследствие не совсем верного понимания известной патристической формулы, восходящей к эпохе борьбы за иконопочитание. Мы имеем в виду суждение, с помощью которого святые отцы обосновывали истинность иконопочитания, за-

ключающееся в том, что почитание образа восходит к Первообразу. Мы не будем здесь касаться непосредственного контекста, его исторических и соответствующих им смысловых особенностей. Нам необходимо из святоотеческой мысли подчерпнуть логические возможности. Но прежде заметим, что эта формула, которую сокращенно обозначим «от образа к первообразу», при ее недостаточно чутком и продуманном усвоении может действительно породить такое, упомянутое выше неточное представление, согласно которому образ (то есть икона) — это то, что *здесь*, рядом, близко, и он служит средством восхождения к первообразу, который, соответственно, *там*. В этом случае существует значительный риск возникновения некоторой метафорической вертикальной конструкции, в рамках которой икона-образ принадлежит условному низу, миру, земле, посясторонности, а первообраз — вышине, пусть и запредельной, небесам. Вроде как это не очень-то и страшно, хотя все же слишком сильно разводит реалии образа и первообраза, тем самым ставя под угрозу их единство. Оно, впрочем, всегда может быть удержано силой молитвы предстоящего, но в мышлении, догматически сделать это все труднее и труднее. Как нам представляется, более всего данное затруднение обусловлено тем, что инерция воображения вкупе с символикой конструкции приводит к художественному восприятию иконного образа, к редукции его до сферы чувственного. В результате реальность образа теряет свой онтологический личностный статус, а тяготея к художественности, образ способен предоставить самую разнообразную пищу для тех самых взглядов, примысливаний, поиска сокрытых сущих в некоем облаке, парящем *за* или *внутри* лика иконы. Подобные попытки порождают мнимости, их необходимо решительно оставить.

Связь образа и первообраза нельзя переносить в пространство метафор и риторики, рисовать в сознании посредством творчески-художественных мотивов. При этом ясно, что реальность иконы трансцендирует, выводит за пределы эмпирического бытия. Надо твердо и уверенно рассудить, что реалии образа и первообраза не формируют связи как соединения чего-то одного и чего-то другого. На самом деле, это собственное внутреннее отношение одного и того же, поскольку они представляют собой единое лицо.

Позволим себе истолковать святоотеческое понятие первообраза как первоначало личностного бытия, которое есть не что иное, как реальность «Я». Мы убеждены, что подобная

интерпретация напрашивается, вытекает из логики мысли и всего контекста в целом, ведь ясно, что речь идет об ипостасном, личностном бытии. Ипостась на иконе, ипостасен и первообраз. Точно так же нет никаких препятствий тому, чтобы в первообразе усматривать принцип я-бытия. В самом деле, первообраз относится к образу как его начало, а мы говорили в своем месте, что «я» и есть первоначало личностного бытия, его источник, скрепа и своего рода гарантия. В этом контексте мы смело можем заявить о возведении образа к своему «я», как и том, что иконологическое пространство есть подлинное место встречи личности молящегося и того, к кому обращены эти молитвы. Возведение это — святоотеческая мысль должна быть истолкована именно так — не есть восхождение снизу вверх. Это было бы самым настоящим символическим способом толкования со всеми, что называется, вытекающими. Главной из которых стала бы серьезная угроза реальности встречи в пространстве личностного бытия. Встреча же происходит здесь, может быть, не сейчас, даже чаще всего не сейчас, но все-таки *здесь*. А можно сказать, что и *там*, ведь ни то, ни другое наречие не следует понимать в пространственном отношении. Важно другое, то, что образ и первообраз, или образ и его «я», пребывают вместе в единстве того лица, которому возносится молитва или мысль. Топос же их пребывания, как ни парадоксально это прозвучит, находится в иконе. И рассматриваемая нами икона служит удивительным тому свидетельством. Лучше сказать, что икона собой и в себе его открывает, дальнейшее же зависит уже от того, кто и с чем к ней подступает.

Итак, в иконе все сосредоточено, лик, лицо — самое главное в ней, в нем все собирается. Но «портретная» икона, о которой мы по-прежнему ведем речь, демонстрирует это в наиболее чистом и беспримесном виде. С некоторой вполне понятной оговоркой можно сказать, что в иной иконе лицо как раз собирается, а в этой уже собрано в предельной вечности. Продолжая эту трудную тему, стремясь, насколько возможно, промыслить абсолютную данность лица, универсализм «портретной» иконы, считаем уместным обратиться к следующей аналогии, понимая при этом ее неизбежную ограниченность, поскольку она заимствуется из реалии нетварного бытия.

Мы знаем, что мира тварного, как видимого, так и невидимого, некогда не существовало, что в отсутствии творения Бог пребывал в своем исключительно внутривожественном бы-

тии. Это ситуация, когда ничего кроме Бога Троицы нет *вообще*, никакого иного сущего, в том числе пустоты, которая в представлении человека могла бы окружать Бога, нет. Если мы предложим кому-либо другому или попытаемся сами это себе представить, то из этой затеи совершенно ничего не выйдет. Бытие Бога как таковое неприступно для подобного способа восприятия. Пребывание, бытие Бога — такая реальность, которая в представлении попросту не существует, ее и промыслить-то вряд ли возможно, что уж говорить о сфере, которая зиждется на эмпирических основаниях. Мы полагаем, что как раз ангел открывает Бога, своего Творца именно таким — в абсолютно чистом духовно-личностном измерении, без *окружения*, так, как Он мог бы быть дан Сам в Себе. Человеку тоже многое доступно, и не то чтобы меньше, чем ангелу, но по-другому. Мы, впрочем, должны сосредоточиться не на этом. Ангелу не довлеет эмпирическое, он не обременен историей, причем истории духа он тоже не знает. Оговоримся только, что у ангела все же есть (не может не быть!) то, что мы называем опытом, просто к невидимому миру это понятие приложимо в особом смысле. Ангел имеет «опыт» борьбы с бесами, ангел-хранитель знает своего подопечного, ангел исполняется любовью к Творцу. Однако перечисленные и возможные другие не названные реалии не складываются в историю, не формируют того, что тянется за ними. Лицо ангела не имеет «шлейфа», хотя бы и прикрепленного к его «я». В ангельском бытии не выделяются события по степени значимости, не ранжируются и не выстраиваются в ряды. Ангелы «часов не наблюдают», но не потому, что счастливы, как герои Грибоедова, а потому, что блаженны. Можно говорить о том, что реалии их духовной жизни сразу и без остатка входят в полноту их лиц.

Сделав это уточнение, вернемся к начатому, к тому, что нам кажется особенно важным: Бог видит ангела в каком-то смысле тоже в чистой личностной данности, без какого бы то ни было *вокруг*. Дерзнем сказать, что «портретная» икона ангела открывает его таким, каким его созерцает Бог: в предельной истине вещей, то есть в отсутствии чего-либо еще, кроме лица. Поразительно, но оказывается, что иконописец тоже способен *так* увидеть ангела, как, например, на разбираемой иконе архангела Михаила: как лицо в своей безусловной и потому бесконечной данности и самотождественности. Лицо, самосвидетельствующее жизнь и бытие, безошибочную наличность бытия, чистое «я», совпадающее в имени. Так и есть. В ико-

не явлено «я», которое непреложно удостоверяет, что это «я» и стоящий за ним образ совершенно точно есть так же, как и имя, в котором и которым это я-лицо обращено к обращающемуся, и, наконец, образ, предъявляющий наполненность лица, полноту его содержания и воплощения. В отношении данности образа требуется одно пояснение. При том, что образ ангела, да и любой личностный образ, всегда принадлежит своему «я», прикреплен к нему, и в этом смысле является образом одного и того же лица, он, с другой стороны, отличен от «я», но не в качестве бытия-в-себе, а как бытие-для-другого. Это ему также предзадано, как и самотождественность: поскольку он открылся, впустил в себя образ другого лица-личности, постольку и себя он обретает в этом другом образе, становясь поэтому неповторимым. Отсюда со всей очевидностью следует, что образ, иначе говоря, личностная воплощенность будет иной в зависимости от неповторимости другого образа, коррелируя с ним. Если реалии «я» и имени всякого лица являются константами (в отношении ангела здесь вообще не должно быть никаких сомнений), то образ, принадлежа этим «я» и имени, нося их как свою самоидентификацию, реальность, отличающаяся от них, поскольку содержание его бытия определяет также и другое лицо, и даже многие лица. В силу сказанного речь, посвященная теме образа, всегда будет иметь личный и мистический характер, а значит, строго говоря, не может быть исчерпывающе изложена.

Этот личный или даже лично-мистический аспект кроме всего прочего обуславливает онтологическую достоверность иконы. Если бы мы спросили, что делает икону иконой, то до сих пор затрагивалась только сторона иконы — ее образ, имя и Я-первообраз, стоящее за ними. Но мы хорошо знаем, что внешний, посторонний или просто секулярный человек смотрит на икону совершенно иначе. Она для него в лучшем случае «просто» произведение искусства, притом чаще всего непонятное. Для такого человека если за образом иконы и стоит «Я», то это «Я» художника-иконописца, но никак не того, кто на ней изображен. Действительно, чтобы войти в икону и встретиться с изображенным, необходимо то, что обычно называется верой. Вера же не есть психологический акт, эдакая самоманипуляция сознанием, уговаривающая себя увидеть в образе действительно другое лицо, личность, ипостась. Да, вера есть онтологическое состояние и действие, только и делающее возможным для зрителя и молитвенника принять иной

образ и войти в него. Приоткрытие образов и есть, собственно, удостоверяющее икону событие. Так, вера в истинность иконы становится еще одним, наряду с самой иконой, условием подлинности ее личностного бытия. Таким образом, образ иконы подпускает, если открыться ему, в отношении же внешнего наблюдателя личностное бытие закрыто сугубо, с двух сторон.

Мы считали важным для себя рассмотреть прежде всего «портретный» образ ангела. Вместе с тем оставить полностью в стороне тип «служебной» иконы ангела было бы не совсем правильно. Поэтому уделим некоторое внимание и этому вопросу. Тем более, что эта икона предъявляет себя по-иному. В отличие от «портретной», в «служебной» иконе обычно весьма много деталей, зачастую она имеет существенную композицию с разными фигурами, зданиями и другими предметами. Такая икона с изображением ангелов нередко основана на событии священной истории, у нее есть свой «сюжет». Соответственно, и личностное бытие явлено «служебной» иконой иначе. Поначалу может показаться, что «портретная» икона открывает образ ангела непосредственно, а «служебная», напротив, опосредованно. Однако согласиться с таким различием было бы неверно. Любая икона являет личностное бытие напрямую. Разница состоит в том, что в «портретной» личностный образ ангела обращен сразу к зрителю и молитвеннику, больше в ней никого и ничего нет. В иконе же *событийной* личностное пространство сформировано исходно участниками соответствующего события. И в него, в свою очередь, приглашается предстоящий образу зритель. Он при этом не должен пребывать сторонним наблюдателем, но может верой и молитвой войти в явленное другими лицами со-бытие.

Пожалуй, лучшим примером, наиболее точно иллюстрирующим данный тип иконографического изображения, является икона Благовещения. В ней нет лица крупным планом, но оно предъявлено совершающейся встречей. Композиция иконы такова, что фигура архангела Гавриила не существует сама по себе. Попробуем представить отсутствие Девы Марии и сразу станет ясно, что лицо ангела открыто иконой как бы «без лица», то есть не им самим, а именно встречей, тем, как святая Дева Мария принимает посланника, как она внимает слову архангела Гавриила. Обратим внимание на то, что сами иконописные лики изображены в профиль, что дополнительно указывает на то, что бытие прежде всего должно состояться между обращенными друг к другу образами. Ввиду



*Благовещение. 1405 г.
Икона Праздничного чина
Благовещенский собор Московского Кремля*

этого, лицедея икону Благовещения, нельзя встать *лицом к лицу* ни перед архангелом, ни перед Богородицей как бы по отдельности. Личностное обусловлено здесь взаимной обращенностью, особой динамикой события. Так, скажем, архангел Гавриил всегда совершает *шаг*. Он может быть более или менее выраженным, например, широким, чуть ли не размашистым, подчеркивающим неожиданность появления архангела, его «прилет»; может быть и сдержанным, как бы более чутким, осторожным и легким. Но *шаг* всегда есть, икона показывает действие вхождения Гавриила к Марии. Поднятая

рука архангела в направлении Девы Марии начинает и, в то же время, продолжает его обращение к ней. Сперва в этом ангельском жесте просматривается властность, однако, как мы говорили, жест ангела в иконе — это речь, весть, обращенное слово — личностное бытие в действии. Но довершает икону, конечно, Пресвятая Дева Мария.

Чтобы возникла полнота личностного, обращенность одного должна быть встречена другим, слову необходимо внимать, оно должно быть принято. Это и происходит в личности Богородицы. Без нее не складывается иконологическая цельность, без нее ангельское бытие сильно умалено, его слово не нашло бы отклика. Иначе говоря, личностное рождается во многом благодаря ей. Архангел появляется, как мы знаем, внезапно, чуть ли не врывается. На некоторых иконах Благовещения это показывается некоторой резкостью движений, прямолинейностью того самого *шага* и взмаха *руки*. В динамике облика архангела заключено некое устремление, порыв речи и, вместе с тем, пауза, ожидание: «что ответит?» Богородица же, по сути, восседает на троне в подушках, она словно царствует, ноги расположены на подножии престола, что еще более возвеличивает ее. Богородица, с одной стороны, смиренна, ее голова склонена, руки тоже, причем одна из них спокойно прилежит телу, другая мирно опущена. В других иконописных вариантах⁴⁵ Дева Мария словно всплескивает рукой в изумлении от неожиданности явления. Но при этом в ее образе есть необычная легкость и воздушность с удивительным сочетанием смирения и царственности. О последним среди прочего говорит то, что она не отпрянула — это, наоборот, подчеркнуло бы вместе с «всплеском» руки ее простые человеческие реакции, но ее осанка по-царски прямая. Добавим к сказанному, что и в фигуре архангела есть черты, отражательно свидетельствующие высокое достоинство Девы Марии. Как мы уже сказали, в движении руки архангела присутствует властный мотив, но одной властностью облик Гавриила не ограничивается. Наряду с ней в нем есть и легкость, фигура архангела слегка склонена, он не только неожиданно и уверенно явился Марии, но и словно тянется с к ней за ответом, об этом говорит *воздушный намек на поклон*; чувствуется, что здесь царь обращается к царице.

⁴⁵ Иллюстрация именно этого типа иконы Благовещения представлена в книге.

Слово, весть услышаны. Архангел перед престолом. Он принят, встреча произошла, общение состоялось. Личностное бытие предъявлено во всей полноте. Царица отвечает: «Се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему».

Завершая разговор об иконе ангела, осталось кое-что прибавить по поводу «портретного» лика архангела Гавриила. Мы упоминали, что трудность этого разговора состоит еще и в том, что в этой иконе нет деталей, в ней как бы не за что «зацепиться», но в то же время ничто не отвлекает, икона сразу ставит молитвенника и зрителя в эпицентр со-бытия, в центр бытия. Также следует акцентировать внимание на определенном сходстве между Лицом (Лицами) Бога и лицом ангела. Ясно, что изначально сходство заключается в личности как таковой, но в этот ряд, как мы знаем, включен еще и человек. Особая же близость нетварного Лица Бога и тварного лица ангела состоит как раз в называвшемся отсутствии иного, нежели личностного окружения. В пределе ангел не имеет дела ни с чем, кроме лиц и личностей. Творение же как многообразная совокупность по существу своему находится на попечении человека, ведь именно ему было заповедано «возделывать и хранить» (Быт. 2,15) сад Едемский, преображая тем самым все творение в этот сад. Конечно, грехопадение как части невидимого, так и видимого миров несколько изменило образ ангельского бытия и его участия в жизни творения вообще. Прежде всего, сам Господь Бог преобразовал отчасти характер Промысла. Он, собственно, и ангелов привлек к этой всеобщей промыслительной деятельности. Об одной из ее сторон речь пойдет в следующей части. В заключение укажем, что именно эта обозначенная близость лиц и Лиц показывает правомерность и единственную, по-видимому, возможность изображения Пресвятой Троицы ангельскими лицами.

Часть V

АНГЕЛ-ХРАНИТЕЛЬ

ГЛАВА I

АНГЕЛЬСКИЙ МИР И РЕАЛЬНОСТЬ СВОБОДЫ

Возможно, многие читатели удивятся тому, что тема свободы появляется на горизонте нашего исследования столь, по их мнению, поздно. В самом деле, считается, и не без оснований, что свобода есть одна из фундаментальных реалий. Следовательно, разговор о ней, к тому же, в контексте проблемы природы онтологических существ, каковыми являются ангелы, должен состояться, как кажется, довольно рано по ходу изложения. Мы действительно чаще всего, если не всегда, встречаемся с тем, что в краткой характеристике природы ангелов их свобода упоминается и утверждается в первом ряду, обычно сразу вслед за их разумностью. Иначе обстоит дело, когда невидимый мир рассматривается более или менее подробно. В этом случае тема свободы возникает не сразу. Правда, оговоримся, что известный трактат св. Дионисия Ареопагита стоит особняком, поскольку темой ангельской свободы Дионисий вовсе не занимается. Более того, как мы помним, у него свобода вообще и ангелов в частности уложена в «прокрустову лестницу» иерархии. Точнее говоря, в эту лестницу были уложены сами ангелы, а их свобода наряду с еще некоторыми вещами, не поместившись, была отсечена ножом соответствующей логики.

Мы касались уже «Трактата об ангелах» Фомы Аквинского, обратимся к нему снова в связи со свободой. Он приступает к теме свободы ангелов далеко не сразу. Прежде всего Фома Аквинский занят проблемой «субстанции ангелов как таковой», а также «способом ангельского познания». Другими словами, сначала исследуется природа ангелов сама по себе, и только потом мышление обращается к реальности свободы в ангельском мире. А теперь заметим и в то же время подчеркнем, что мы по большому счету до сих пор занимались исследованием природы ангелов и только в некоторой степени завершив эту тему, обращаемся к их свободе. Такая отсроченность данного разговора вполне оправдана, поскольку реальность свободы вообще не следует переоценивать, с чем мы

на самом деле нередко сталкиваемся. Можно сказать, что ее нужно переосмыслить, чтобы она заняла свое истинное онтологическое место. Наконец, уточним, что рассмотрение темы свободы ангелов в разделе, посвященном, как видно из названия, ангелу-хранителю, носит отчасти произвольный характер. Сам принцип свободы одинаков у всех ангелов. То, что мы затрагиваем этот вопрос применительно к определенному ангельскому служению, обусловлено удобством изложения и, как нам представляется, особой иллюстративностью проблемы свободы как раз в настоящем контексте.

Свобода не может рассматриваться как абсолютно самостоятельная и ни в чем ином не нуждающаяся реальность. Ее нельзя последовательно промыслить в качестве чистой данности как таковой. Иначе говоря, свобода не есть реальность сама из себя исходящая, чтобы себя же обрести на некоем ином уровне бытия. Можно сказать и так, что она не может быть своей собственной природой. По сути дела свобода — это отношение к природе. Природа же в своем понятии всегда так или иначе есть ограничение. Потому-то свобода — реальность, выражаясь гегелевским языком, снимающая ограниченность, и потому не существует самой по себе свободы, так как она порождает соотношение не с собой, а с иным, с некоторой природой, снимает не саму себя, а нечто иное. Можно добавить, что свобода — это не столько субстанциальное или, лучше сказать, эссенциальное начало, сколько образ действия, не сущее само по себе, а определенное действие некоторого сущего. Мы будем исходить из этого и не станем терять время на демонстрацию того, что не существует свободы в абсолютном смысле.

Действительно, если бы мы захотели предельно кратко обозреть опыт осмысления свободы в западной культуре, то обнаружили бы, что в рамках языческой Античности свобода всегда осмыслялась и соотносилась с реальностью рабства. Когда же западная культура стала себя осуществлять в контексте христианства, то свобода начала мыслиться в дистинкции с необходимостью. Тут же заметим, что необходимость представляет собой особый коррелят природы. В самом деле, почему нечто бывает именно так, а не как-либо иначе? Потому что такова его *природа*, уверенно отвечаем мы. Природа диктует самое себя, иными словами, выступает с необходимостью, обнаруживает себя согласно самой себе, и по-другому быть не может, ибо такова природная необходимость. Можно

еще добавить, что необходимо считаться со своей природой, поскольку ее не миновать. В основании сказанного лежит как раз упомянутый выше принцип ограничения, имманентно заложенный в само понятие природы. Поэтому точнее будет говорить о том, что понятие природы состоит в принципе самоограничения. Природа полагает как свое бытие, так и свою ограниченность, в чем и заключается ее собственная необходимость, от которой, что называется, никуда не деться. В этом же ее тотальность и неотвратимость, которые все себе подчиняют. В свою очередь, отсюда проистекает принцип детерминированности природного вообще. В соответствии с этим реальность свободы заявляет о себе как о силе, принципе действия, ограничивающей гегемонию природного, способном преодолеть диктат необходимости.

Что касается рабства, то в пределах языческой Античности оно также соотносится с природой. Раб таков по своей природе. Так безапелляционно ощущал себя и первобытный и древневосточный человек. Античность с ее уже всюю заявившим себя индивидуальным началом в человеке при всех изменениях в осмыслении человеческого существа рабское в нем относил к природе. Рабским было именно человеческое в человеке. Однако раб таков по природе, будь он свободен, то не мог бы быть рабом. Таким образом, мы видим, что свобода всегда имеет дело с природой, хотя бы и в разных ее поворотах. В христианстве, в отличие от языческой Античности, все рабы, но не по природе, а потому, что каждый человек принадлежит Богу. Ему он и рабствует. Природа же оборачивается к человеку своей необходимостью, поскольку по природе все равны, все от Адама. Античный человек не знает этой тотальной необходимости и детерминированности природы. Он может оказаться как рабом, так и созидать свою свободную автаркичную природу.

Возникает вопрос: как возможна свобода, свободное действие в условиях тотальности природы? Вопрос этот, как и тема, им поднимаемая, слишком грандиозны, чтобы рассчитывать здесь даже на самый беглый анализ. Не будем и пытаться. Но мы, вместе с тем, должны пройти узкой тропой к нашей проблеме. В истории философии можно найти попытки промыслить свободу в природе как таковой. И нельзя сказать, что они бесперспективны. Но мы все же сосредоточимся на том пути, который был предложен в христианском вероучении. Дело в том, что здесь природа стала мыслиться

ипостасной, а чуть позже, в VI веке, — воипостазированной. Произошедший сдвиг от природного, «фюсисного» бытия к личностному при сохранении неких «фюсисных» основ позволяет самое существенное мыслить в понятии лица, личности. Существо, предел бытия не ограничивается природой, но зиждется в лице. Личностная реальность шире чисто природной, она не замыкается в себе, но трансцендирует. Масштаб или объем, пользуясь термином формальной логики, понятия лица больше, нежели таковой у природы, за счет этого личностная реальность свободна по отношению к природе.

Важно подчеркнуть, что мыслимость личностного начала наряду с природой не означает, что лицо и природа образуют некоторый ряд, так что получалось бы два самостоятельных субстрата, вступающих друг с другом в некое отношение в качестве независимых сущих. «Нет природы без ипостаси» — это святоотеческое суждение как раз об этом, наше рассуждение следует ему. Тема соотношения лица и природы особая и весьма непростая, несмотря на ее почтенный возраст. В этом вопросе всегда нужно учитывать, что природное нельзя рассматривать в качестве самостоятельного, автономного, оно есть природное ипостаси, лица, принадлежит ей. Нас, однако, интересует прежде всего то, что именно в этом срезе, в отношении личностного и природного, обнаруживается реальность свободы тварных существ.

Итак, природа, будучи природой лица, ипостаси, есть прежде всего и по большей части данность бытия лица, факт его наличия и, попробуем так выразиться, его происхождение. Другими словами, ангел как лицо знает свое происхождение, знает, что он тварен и что это и есть природа. Также он знает, что всякое его действие соответствует тварности его природы. Однако свобода ангела не ограничивается только лишь сознанием тварных границ своих деяний. Это даже не самое главное в его свободе, иначе пришлось бы говорить о свободе как об «осознанной необходимости». Последнее, конечно, тоже немало, ведь знание своих истоков, понимание возможностей отнюдь не чужды свободе, но это еще не вся свобода. Действительно, реальность свободы нельзя растворить в природе как таковой, сделать ее всецело совпадающей с необходимым действием, иначе утратится сам смысл понятия, и уж точно не придется говорить о ее трансцендирующей силе и способности. Поначалу кажется, что в контексте рассматриваемой проблемы можно осуществить следующий

смысловой ход. А именно: природное сопрягать с необходимостью, а личностное — со свободой. Однако от такого пути в его чистом виде лучше сразу отказаться, так как в этом случае возникает как раз та самая неясная двойственность в пределах одного существа, ибо природное и личностное займут в нем два слишком разных положения.

Надо сказать, что проблема осмысления свободы объясняется во многом тем, что ее исходно представляют в качестве первичной реальности, определяющей чуть ли не все самое существенное в бытии. Человек имманентно обнаруживает свое действие в контексте выбора. Сам принцип действия представляется обычно строго сопряженным с реальностью выбора. Он, в свою очередь, задает свободу. Точнее говоря, в широком (и не только) сознании реалии выбора и свободы смотрят друг в друга, взаимно друг друга определяют, так что одного нет без другого. Потому-то свобода и ощущается первичной, поскольку в силу сказанного с ней связывается всякая активность как таковая, всякое действие вообще, причем не важно, осознанное оно или нет. Следовательно, вне свободы невозможно помыслить бытие, не может быть поставлен никакой онтологический вопрос, ведь мы не можем всерьез рассматривать абсолютную пассивность или бездеятельность. Но мы должны при этом учитывать, что свобода не может быть безосновной — это прямой путь к реалии ничто со всеми его логическими проблемами и неместимостью в богословские догматические основоположения. Стало быть, свобода должна быть в чем-то фундирована и точно так же должна на что-то замыкаться. Если ее мыслить основанной и замыкающейся на природу, на самую себя, то тогда она в пределе превратится в ту самую «осознанную необходимость», а трансцендирование тогда в лучшем случае будет возможно лишь вовнутрь.

Другой возможностью, на которой мы должны остановиться, является разомкнутость к другому лицу, когда основание собственно свободы не только в себе, но именно в другом лице или личности. Свобода в данном случае порождается действием для и ради другого лица, причем неважно в какой степени осознается и осознается ли вообще действующим данное личностное целеполагание другого. Иными словами, только в явном контексте или в подспудном присутствии другого лица или другой личности действие осуществляется как подлинно свободное. Однако в этом пункте обнаруживается,

что свобода вовсе не первичное сущее, что она является моментом или, лучше сказать, аспектом другой, онтологически более существенной и фундированной реальности — любви, которая, в свою очередь, фундирует иные реалии, в том числе свободу. Подобное двойное основание свободы надежно лишает ее произвола и бессмыслицы, поскольку в этом случае она имеет и корни и цель, причем в зависимости от угла зрения укорененность может предстать целью, а целеполагание — укоренением.

Первичность любви позволяет правильно уяснить как место свободы, так и место выбора. С последним сущим и вовсе необходимо решительно разобраться. Иногда можно встретиться с утверждением, согласно которому выбор присущ не только человеку, но и ангелу. В обоснование подобного представления приводят рассуждение, что некогда в ангельском мире имел место выбор: служить Богу или отказаться от Него. Тогда-то, мол, и произошло грехопадение части невидимого мира, когда группа ангелов последовала решению сатаны, а остальные сохранили верность Богу. Недалековидность этого довода вполне очевидна. Если таким образом хотят обосновать реальность выбора (равно свободы) в ангельском мире, то в этом случае свобода у ангелов окажется каким-то разовым и единичным явлением. В самом деле, те, кто прибегает к описанному доводу, должны будут признать, что с тех пор и в настоящий момент, совершив свой выбор однажды, ангелы более не выбирают. Возникает в связи с этим вопрос, каким образом тогда можно объяснить их нынешнюю свободу, их сегодняшнее свободное действие? Еще можно себе представить, — и быть при этом не так уж далеко от истины, — что падшие ангелы сегодня не только безблагодатны, но еще и несвободны. Утверждать же, в то же время, что святые ангелы не имеют свободы воли, абсурдно. Вариантов решения этой проблемы совсем немного. По сути он один, и состоит в том, чтобы прежде всего отказаться от сопряжения свободы и выбора как обязательного условия ее действительности. Собственно, мы к этому уже подошли, когда сказали, что свобода совершается в любви, а не в выборе. В нем она, конечно, тоже способна себя проявить, но это на самом деле соответствует ситуации видимого мира, притом падшего. Вне греха и человек, а не только ангел, реализует свободную волю помимо выбора.

В противном случае реальность свободы в мире ангелов предстает неразрешимой, поскольку тогда придется при-

знать, что, совершив однажды свой выбор, далее все ангелы, причем как падшие, так и святые, уже окончательно несвободны. Действуют, не выбирая, подчиняясь злой воле сатаны, бесы. По схожему принципу действуют, не выбирая, а подчиняясь благой воле Творца и Промыслителя, чистые ангелы. Если же нам попытаются возразить, что ангелы, например, в пределах благого промысла выбирают, кого именно они будут охранять, то помимо сомнительности подобной картины в целом, следует подчеркнуть, что говорила бы она скорее о свободе в любви, а не о свободе выбора. Да и бесы вряд ли вообще пребывают в ситуации выбора своей жертвы, они присасываются к кому придется и как получится, а не действуют по принципу наибольшей уязвимости, чтобы можно было допустить в их действиях выбор. Вот они-то действительно вместе с грехопадением теряют свободу, так что паразитизм их существования носит предзаданный, вынужденный характер.

Поэтому действие, приведшее одних ангелов к отпадению от Бога, а других к укоренению в Его воле и Промысле есть, несомненно, свободное изъяснение воли, но оно не есть действие выбора, как это нередко представляется человеческому восприятию, причем исключительно потому, что оно исходит из своего непосредственного экзистенциального опыта, что накладывает соответствующий отпечаток на наше представление. Это свободное действие оказалось последним в качестве свободного для одних ангелов, ибо они были низвергнуты с неба, и укрепило в вечности свободу других. Реальность же выбора, как, например, самоопределение между добром и злом тут совершенно ни при чем, тем более что реальность зла в ходе того самого свободного волеизъявления попросту отсутствовала; зло ведь и возникло только вместе с ним, в том его исполнении, которое привело к падению. Точно так же в деяниях ангелов нет места нерешительности, неуверенности, незнания наилучшего пути, действия наугад, руководства туманными соображениями, взвешивания всех «за» и «против», самого поиска этих «за» и «против», то есть всего того, что непременно сопутствует выбору как таковому, характеризует его имманентно, в конечном счете, является им самим.

Нам и в самом деле трудно уяснить эту непрерывность свободных и притом наилучших действий, поскольку мы воспринимаем свободу в череде ошибок и принуждений, в контексте которых свобода, как нам кажется, реализуется наиболее ре-

льефно и наиболее ценится. Может даже показаться, что вне этой чрезполосицы, связанной с выбором, свободу мы даже не воспримем в качестве таковой. *Как познать свободу, если ничего, кроме нее, нет, то есть вся деятельность вообще свободна?* К ответу на этот вопрос мы совсем скоро вернемся, а пока обратим внимание на саму возможность свободы вне выбора, но теперь уже в пределах человеческой реальности.

Думается, что у каждого человека есть опыт подобного свободного действия, которое осуществляется без каких-либо взвешиваний и итогового выбора. В общем виде это все действия, которые совершаются, как иногда принято говорить, по привычке или как нечто само собой разумеющееся. Например, нетрудно представить себе человека, находящегося в магазине и не совершающего при этом кражу. Подобная мысль (украсть) даже не приходит ему в голову, он не размышляет над этим, не обдумывает, не сдерживает себя, ему даже не приходится отгонять ее от себя, одним словом, *он не выбирает*, не принимает решение, которое бы стало плодом раздумий и специальных волевых усилий. И кто станет утверждать, что такой человек поступает при этом не свободно?! Напротив, он в сей момент свободен и даже, усилим сказанное, блажен в своей свободе.

Здесь могут попытаться возразить, что, возможно, нынешней ситуации, такому состоянию души предшествовали прошлые борения, те самые сомнения и в итоге выбор, что, мол, тем самым, и здесь в сущности он присутствует в качестве исходной предпосылки, делающей реальной теперешнюю свободу. Пусть так, это действительно нельзя исключить. Но на самом деле это нисколько не опровергает наше основоположение. То, что выбор имел место ранее, только подтверждает и без того не оспариваемое положение дел, согласно которому эмпирическая посюсторонняя сфера существования связана с выбором, который постоянно устраивает тяжкие испытания человеческой свободе. Да, возможно, некогда человеку пришлось бороться и выбирать, но сегодня его поступок самостоятелен, свободен, не подчинен выбору, совершается уже без учета того, что было раньше. Здесь и сейчас творится свободное действие, не оглядывающееся на трудное прошлое, можно сказать, вовсе не помнящее о нем, оно независимо от него, следовательно, поистине свободно.

Кроме того, могут заметить, что описанное выше поведение человека в магазине или любое иное, тождественное по су-

ществу, не связанное, к тому же, правовыми ограничениями, которые имеют место в ситуации, подобной той, что приведена в пример, обусловлено соответствующим воспитанием. В этой связи могут предположить, что эти поступки продиктованы извне, что потому человек зависим от внешнего и, следовательно, не может идти речи о совершенной и автономной свободе. Не исключено, что кто-то решится идти в своих возражениях дальше, и станет утверждать, что поскольку некие нормы поведения словно навязаны извне, со стороны, постольку истинная свобода рождается во внутренней борьбе и является все же результатом решений и выбора. Разбирая это на самом деле мнимое возражение, следует прежде всего отметить, что собственное согласие со, скажем, родительским воспитанием, действительно укрепляет онтологический статус человека, действие самосознания, что это есть не только забота обо мне, но еще и действие моего «я», то есть моя воля и моя свобода, раскрывает подлинное личностное состояние. Однако, как мы уже сказали, в непосредственно совершаемом поступке, пусть исходящем вкупе из внешнего попечения и этой вот воли, нет реальности выбора, и возвращаться к этой стороне вопроса смысла больше не имеет. Что касается замечания о влиянии на действия человека со стороны, то оно вопреки замыслу самого возражения льет воду на нашу мельницу. В самом деле, оно как раз показывает, что свобода не является первичной и самодостаточной реальностью, что онтологически первичнее любовь, выраженная в данном случае воспитанием, заботой, а свобода проступает в качестве ее момента. Действительно, именно любовь родителя, как в данном случае, или любовь ангела-хранителя, как в ином возможном случае, закладывает основания для будущей свободы. Человек же, исполняя здесь и сейчас вложенные в него заветы, своим волением исполняет также и волю другого, волю, порожденную любовью. Он, тем самым, отвечает своей любовью на любовь другого, демонстрируя, что любовь есть первоначало деяния, свобода же происходит из нее.

Теперь попробуем представить себе, что действие, которое мы здесь описываем, стремимся удержать в мысли, удерживается также и тем человеком в магазине. Выйдя из него, он тут же возвращает владельцу оброненный им, явно не пустой бумажник. Собственно, тот человек даже не знает, пуст ли бумажник или нет, так как возвращает его сразу, немедленно, не просто не впуская их, а даже не ощущая присутствия посторонних

и неблагоприятных мыслей. Например, таких, которые толкнули бы его к изучению содержимого кошелька, присвоению его себе, намекнули бы хозяину на вознаграждение за благородный поступок и т.п. Не ощущает также так называемых внешних ограничений: страха, тревоги и других подобных вещей. Свободная воля, тем самым, непрерывно обнаруживает свою актуальность *здесь и сейчас*. Она не дискретна, не подлежит в себе никакому сравнению или сопоставлению с противоположной реальностью, не испытывает даже по этому поводу никакой угрозы. Она всегда такова, и нельзя сказать, что она всегда наилучшая, поскольку не может быть уложена на шкалу большего и меньшего. Нет сомнения, что помыслить такое применительно к человеку мира сего затруднительно. Точнее же, помыслить можно и нужно, но невозможно осуществить в полноте и последовательности, поскольку такова реальность бытия в эсхатологической перспективе. Ясно, что помысленное соответствует состоянию полной, совершенной святости, недоступной человеку вплоть до Второго Пришествия. Но при этом нельзя отрицать как минимум двух вещей. Первое — что именно к этому призван человек и что невозможно человеку, то возможно Богу (см. Мк. 10,27). Второе — что как раз таково состояние ангела: непрерывное пребывание в свободе помимо всяческого выбора. В том и дело, что деятельность лиц невидимого мира не связана сейчас и никогда не была связана с выбором. Соответственно этому «момент», когда произошла катастрофа падения ангелов, нельзя назвать некоей точкой выбора. Повторимся, так представляется исключительно с позиции нынешнего падшего сознания, над которой необходимо возвыситься, чтобы обрести существенно более верный взгляд. То действие определяется прежде всего любовью одних и ее умалением вместе с гордостью других. Если же закрыть глаза на уже приведенные аргументы, то тогда нам останется утверждать, что до сей «точки» ангельская свобода была непрерывным выбором, осуществлялась в нем, и при этом окажется необъяснимым то, что потом и те и другие ангелы, перестав выбирать, вместе с тем утратили и свободу. Но ситуацию эту необходимо расценить принципиально иным образом: падшие ангелы поскольку перестали любить, постольку утратили свободу, ангелы святые поскольку любят, постольку свободны.

Определенный интерес вызывают рассуждения и умозаключения Фомы Аквинского о том, обладают ли ангелы сво-

бодой воли. Как известно, в «Сумме теологии» собственным рассуждениям предпосылаются возражения оппонентов, после чего следует ответ самого Фомы Аквинского. Первое возражение относительно наличия у ангелов свободы воли исходит как раз из прямого и обязательного для его предполагаемого носителя сопряжения свободы с принципом выбора.

«Актом свободной воли является выбор», —

говорит воображаемый оппонент, который далее, ссылаясь на Аристотеля, выбору предпосылает принятие решения;

«принятие же решения сопряжено со своего рода исследованием. Однако ангельское познание не является результатом исследования, ибо последнее присуще дискурсивному разуму. Следовательно, похоже что ангелы не обладают свободой воли»¹.

Отвечая на этот довод, Фома Аквинский подчеркивает, что Аристотель имел в виду реальность человеческого выбора. При этом в основу различения посюсторонне-человеческого и потусторонне-ангельского он положил не принцип выбора как таковой, а способ умопостижения. Получается, что, обосновывая действительность ангельской свободы, Фома Аквинский приписывает выбор и человеку и ангелу.

«Таким образом, у ангелов есть выбор, но следует он не из пытливо-го размышления над возможным решением, а из мгновенного восприятия истины»².

Следует рассмотреть, что означает это рассуждение, что за ним стоит.

Реальность выбора в действии ангела св. Фома стремится сохранить за счет принципа мгновенности. Мгновенность же, будучи дискретной величиной, создает точку выбора, некое основание. Так же и принцип восприятия как таковой служит вместе с мгновенностью опорой для реализации, исполнения выбора. Но решение, принимаемое ангелом, не может стать шире, длиннее и дольше мгновения, поскольку в этом случае оно неминуемо окажется следствием размышления, что не допускается самой природой ангела и природой его познания. Но тогда приходится признать, что бытие и познание ангела заключается в непрерывной череде мгновенных ре-

¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев, 2003. С. 163.

² Там же. С. 164.

шений. Причем непрерывность здесь не фигура речи, не требование высокого стиля, а понятие. В самом деле, спросим себя, разве деятельность ангела, будь то служащая или славословная, чем-либо прерывается? Будучи таковой, она вступает в противоречие с неизбежной дискретностью мгновения. Однако мгновение невозможно устранить, пока логика будет держаться за принцип выбора. Действительно, они ведь взаимно обуславливают друг друга: выбор, точечное восприятие, мгновенность.

Надо полагать, что вовсе не из-за случайно вкравшегося недомыслия Фома Аквинский продолжает придерживаться логики свободы выбора в отношении не только человеческого, но и ангельского мира. Разумеется, нельзя это также связывать с простым эпигонством в отношении аристотелевской философии. То, что Фома Аквинский настаивает на реальности выбора в контексте свободы вообще, объясняется другой причиной. Выбор является своего рода индикатором свободы, условием ее распознавания. Хотя сам Фома Аквинский об этом прямо не пишет, мы можем быть вполне в этом уверенными. Свобода не может не осознаваться, иначе никакая она не свобода. Чтобы узнать нечто в качестве свободного, нужно от чего-то оттолкнуться, что и есть, собственно, решение и выбор. У Фомы Аквинского в его, скажем так, подтексте вне выбора свобода не постигается.

Ну, а теперь самое время исполнить обещанное и вернуться к вопросу о том, как можно распознать действительность свободы, если ее действие беспримесно, подлинно непрерывно, совершается помимо выбора, в отсутствии этих «точек опознания». Ведь тогда мы как будто бы лишаемся в себе источника, способного различить происхождение этого действия, мы не можем применить принцип сравнения, поскольку, кроме свободы, нет иного, и потому не в состоянии определить природу поступка. Отвечая на этот важнейший вопрос, для начала нужно еще раз отметить, что сознание свободы необходимо для бытия лица, личности. Свобода входит в средоточие личностного бытия, следовательно, сознание себя лицом, личностью сопровождает свободу.

Теперь заметим, что в ситуации, когда реальность свободы создается самим по себе обстоятельством выбора, ее восприятие в определенной степени проблематично. Дело тут в том, что оно происходит как бы *post factum*, после осуществленного действия. В свободе можно выделить два основных

момента: пребывание в ней и сознание ее. Первое так или иначе, особенно в ходе размышления и исследования, всегда имеет место. Но при выборе момент сознания обязательно превалирует, поскольку в нем свобода фиксируется и свертывается в наибольшей полноте. В самом процессе размышления никогда не достичь блаженного совпадения бытия и знания в свободе, этому препятствует прежде всего неизбежное напряжение, создаваемое всем ходом принятия решения. Борьба с неуверенностью и незнанием неизбежно ослабляет возможное сознание свободы, так же как и пребывание в ней. По понятным причинам, процесс, ведущий к выбору, не может быть полнотой, в нем всегда есть помехи и прорехи. Момент принятия решения, та самая *точка* выбора в перспективе выглядит снятием даже едва заметного напряжения, достижением и постижением полноты свободы, той точкой, в которой сходятся пребывание свободы и его сознание, а значит, происходит обретение полноты свободного бытия. Возможно, так оно и есть, однако по достижении этого желанного состояния, оно тут же ускользает, так что нам все же не приходится говорить ни о каком пребывании в полноте. Полноты, собственно, и нет, ведь точечность на то и точечность, в ней бытие фиксируется, но тут же разуплотняется. Повторимся, данную ситуацию предопределяет выбор сам по себе: свершившись, он заканчивается, длиться он не может. Далее может наступить только иной виток или отдельный следующий сегмент дискретности.

Итак, принцип выбора предопределяет постоянную прерывистость осуществления свободы. Сказать при этом, что выбор препятствует личностному самообретению было бы в корне неточно. Выбор — это тоже свобода личности, но в ее особом модусе. Раз есть достижение точки выбора, в которой разрешается сомнение и тревога и в которой, в то же время, уравнивается бытие и сознание, значит, в ней осуществляется личностное бытие. Да, оно сразу следом прерывается, чтобы устремиться к очередному выбору, но оно все же есть. Это тождество мы обозначим особым словом, а именно — *само-осознание*. Оно, с одной стороны, указывает на личностную самотождественность, с другой стороны, показывает тенденцию самобытия под знаком ограниченности в себе. Это некое самобытие момента. *Самоосознание* фиксирует личностную свободу в модусе точечности, как состоявшийся и заверченный выбор. Фиксирует, но оно, в то же время, неспособно ее удержать, если останется на выборном начале.

В отличие от самоосознания, принцип самосознания открывает свободу лица, личности по-иному. Самосознание — это такое единство лица, единство бытия и знания, которое длится непрерывно, оно преодолевает принцип движения от одной *точки* на другую, преодолевает принцип движения от одного выбора к следующему. Говоря иначе, свободный акт самосознания осуществляется уже не по принципу выбора, а в непрерывном личностном тождестве «я», имени и образа. Собственная свобода познается и создается здесь непосредственно, совпадая в познающем и бытийствующем тождестве субъекта. Нужно обратить внимание на то, что точка выбора служит по сути посредствующим фактором в распознавании свободы своего действия, своеобразным местом, откуда обзревается мое действие в качестве свободного. Когда же свобода осуществляется вне выбора, ее действие, бытие лица в свободе, а значит, и сознание этого происходит непосредственно в самосознании, следовательно, в непосредственном и непрерывном присутствии другого лица. Правильнее будет сказать, что не в самосознании как в предельном средоточии личностного бытия, так как самотождество «я» непроницаемо как у человека, так и у ангела, а в онтологии образа. Принцип встречи лиц-образов не отличается у человека и ангела, отличается как раз полнота свободы. Падший человек познает свободу посредством выбора, о чем у нас уже шла речь, святой же ангел непрерывно пребывает в свободе, поскольку не выбирает (в этом пункте мы позволим себе не согласиться с положением великого Фомы Аквинского).

Мы вплотную подошли к ответу на вопрос о «механизме» постижения своей свободы в условиях чистого, беспрепятственного (ведь выбор — это и точка осознания свободы, и, в то же время, проблема) ее обнаружения. В самом деле, присутствие в моем образе образа другого уже есть проявление свободы. И пока другое лицо представлено в моем лице-образе, я сам как лицо свободен. Сознание лицом, личностью собственной свободы имеет в каком-то смысле двойное происхождение. Я сам ее осуществляю, поскольку то, что я впускаю в себя образ другого, есть свободное действие. Как бы ни влиял на меня другой, так что я, находясь под его взглядом, отчасти зависю от него, войти в мой образ, сохранив его при этом, он может только при моем свободном согласии на это. Кроме того, можно сказать, что это другое лицо-образ, составляющее также и меня как лицо-личность, его присутствие во мне

сообщает мне, что я свободен. Это не речь в буквальном смысле слова, но онтологический акт, поскольку я состоялся в качестве лица, личности благодаря другому и свободно бытийствую таковым также ввиду его присутствия во мне. Важно подчеркнуть то, что другое лицо нельзя представлять посредником моего свободного действия. Отношения между лицами, личностями, между близкими вообще неверно мыслить в категории посредничества, хотя бы по той причине, что одно лицо не является для другого звеном, соединяющим того с некой более высокой онтологической областью. Подобную картину мы наблюдаем как раз в иерархической концепции Дионисия Ареопагита, но этот путь, в чем мы могли убедиться, блокирует возникновение личностного свободного бытия. Онтология лиц — взаимообусловленная реальность, и потому — свободна. Личностное со-бытие обоих (или всех) его участников причастно онтологии, следовательно, в нем нет промежуточных посредников. Таким образом, не вполне точно будет говорить, что одно лицо представляет собой условие свободы другого. В самом деле, в этом утверждении снова проскальзывает тень посредничества, а значит, и сама свобода ставится под сомнение, что, между прочим, происходит вместе с осуществлением выбора, поскольку в нем парадоксальным образом всякий раз сочетается пик и угасание свободы. Встреча и со-бытие лиц происходит во взаимной любви. Любовь порождает их, актуализирует личностный статус, свобода же есть образ ее действия. Другими словами, любовь как безусловная причина лиц есть, вместе с тем, причина свободы. В любви к другому и в его любви ко мне познается моя собственная свобода. Так, упоминавшееся выше родительское воспитание, как залог моей нынешней свободы, в сути своей есть любовь родителя ко мне, и сегодня я отвечаю на нее и становлюсь потому истинно свободным.

Вернемся непосредственно к реальности ангельской свободы, в частности к ангелу-хранителю. Его свобода, а значит, и бытие, как и любого ангела вообще, также есть плод любви. Ангел не имеет родителя в привычном человеческом смысле, но и его непрекращающаяся свобода рождается непрерывным ответом на любовь. Он сотворен и постоянно творится любовью Бога, он любим другими ангелами, поскольку находится в общении с ними, способен его любить и человек. Любовь есть присутствие в бытии другого, который свободно принимает ее. В своем месте применительно к человеку мы предлага-

ли помыслить, что его свобода не прерывается осуществленностью, но продолжается в непрерывном деянии. Не забудем, что действие ангела всегда таково. Он не знает выбора, в нем нет *точек самосознания*, нет различия степеней бытия и сознания себя. Напротив, они совпадают всегда, что обеспечивает непрерывную блаженную свободу. Посему оговорим только, что по сути не существует блаженного неведения, ведь эта фраза носит вполне ироничный характер. Блаженство есть наоборот полнота, достигаемая тождеством знания и бытия, личностным тождеством — истинным и свободным.

Таким образом, к ангелу в полной мере относится положение, что свободу одного рождает любовь к нему другого. Следовательно, свобода тоже не автономна. Ангел свою свободу получает и утверждает. Можно сказать, что она в нем и утверждена, и непрерывно им утверждается, причем утверждается исполнением божественной воли. Как бытие, так и свобода ангела есть дар Бога, дар Его любви. Но никакой дар Божий не должен быть присвоен — присвоение дара, то есть распоряжение им так, словно он находится в полной моей собственности, словно дарованное на самом деле принадлежит мне по природе, — подобное отношение к дару есть не что иное, как падение и грех. Святой ангел не присваивает, а усваивает дар. Вместе с тем, принятие чего бы то ни было в качестве дара с ясным пониманием того, что мои бытие и свобода принадлежат не только мне, предполагают сознание и принятие тварности собственной природы. Однако в данном случае природа не разворачивается к свободе необходимостью, поскольку ангел полностью ею владеет. Его природа по отношению к нему самому не содержит ничего непроясненного, никакого остатка, в результате чего ангел мог бы столкнуться с ней как с необходимостью и потому с сопротивлением. Иначе говоря, обнаружить ее неподатливость просто потому, что она такова. Нужно только уточнить и добавить, что в ангеле вообще не возникает того, что мы сами только что обозначили как *отношение*, отношение между природой и лицом, ведь именно в этом контексте проступает проблема необходимости (природного вообще) и свободы (личностного)³. Это такое отношение, которое характеризуется неким зазором, ког-

³ Надо сказать, что это вообще особая тема, вызывающая значительные затруднения при осмыслении, например, реальности Божественного бытия, в котором также есть эта известная проблема соотношения Лица

да лицо, личность способно обнаружить в себе остаток, нечто ему неподвластное и потому вынуждающее принять это с необходимостью. Святой ангел, ангел-хранитель не воспринимает себя (свою природу) как нечто соотносительное и потому отдельное, он непосредственно есть таков, он тварен. Скажем, у ангела-хранителя сознание этого проявляется в принятии своей миссии заботы и охраны человека. Важно еще раз акцентировать, что он принимает соответствующую волю Творца не потому, что он тварен. Им не продумывается это специально. Он не говорит себе, не отвечает Богу: «Я сотворен Тобой, и потому должен подчиниться». Это было бы как раз претерпеванием своей природы и поставило бы под сомнение самую свободу, по крайней мере, она была бы здесь вторичной, возникала бы как преодоление, — что никак не соответствует онтологии невидимого мира. Ангел-хранитель, принимая волю и любовь Творца (никогда не следует забывать о том, что воля Господа есть в то же время Его любовь), не претерпевает ее, а смиряется перед ней.

Особо подчеркнем существенное различие между смирением и терпением. Будет уместно сделать это именно здесь. Первое есть собственное свободное действие в любви, тогда как второе сопряжено с природой и ее необходимостью. Смирение, тем самым, это познание истины, которое делает свободным (см. Иоан. 8,32). Реальность терпения ангелам не свойственна, поскольку все они, наши хранители в том числе, постоянно постигают истину и пребывают в ней. Терпение же — это удел падшего человека, пребывающего во внутренней разобщенности, вследствие чего собственная природа не вполне сознаётся им и потому зачастую выступает как необходимость. Таким образом, смирение отнюдь не слабость, как могут считать иные люди, а, напротив, сила и свобода. Ими, между прочим, является схождение ангела-хранителя к человеку, приобщение чистой свободы к свободе проблематичной, святого бытия к бытию падшему, прикосновение совершенной и открытой воли к воле скрытной и тщедушной, ясного лица к постоянно прячущейся душе; безусловная любовь. Свобода ангела-хранителя реализуется как служение. Он служит человеку и любит его, служит, поскольку любит. Собственно говоря,

(Ипостаси) и природы. Ясно, что мы не можем затронуть этот вопрос здесь, поэтому, как и некоторые другие, отложим его до другого раза.

именно в нем и осуществляется подлинная свобода, которая познается благодаря любви, а не выбору. Здесь уместно вспомнить, что в своем месте мы уже говорили о связи служения и свободы. Речь тогда шла о том, что наличие иерархии в тварном мире не должно препятствовать личной свободе. В полемике с концепцией Дионисия Ареопагита, у которого жесткая иерархическая структура преобладает над свободной волей, мы продемонстрировали, что и свобода, и иерархия способны сосуществовать и даже встретиться как раз в контексте реалии служения. В каком-то смысле все ангелы служат человеку, но хранители делают это по преимуществу. В этом служении они пребывают, в нем и им приспосабливаются любви.

Особым аспектом служения является его двойной источник. С одной стороны, ангел-хранитель исполняет волю Господа, с другой — это и его собственная добрая воля. Мы уже разбирали, что добровольное начало деяний ангела-хранителя воспринимается нами с большим трудом. Инерция сознания снова и снова тянет нас к представлению, будто ангел-хранитель не может отказаться от выполнения божественного поручения, будто он не свободен, и это не его решение. Имеет смысл повториться и сказать, что эта инерция определена все тем же чуть ли не отождествлением свободы и выбора. Нам кажется, что если нет выбора, то восприятие и сама реальность свободы как минимум умалены, ослаблены, а в перспективе вовсе сводятся на нет. Источником подобного представления является, как уже было сказано, присваивание свободе первичного статуса с наивысшим рангом ценности. К этому нужно добавить, что соответствующий статус поддерживается на самом деле двусмысленным и потому неубедительным мотивом. Так, сам ход реализации свободы создает впечатление, впрочем, вполне иллюзорное, о бесконечности свободного действия, через которое мнится причастность нашего существа к этой бесконечности. Момент принятия решения или некоторая *точка выбора* знаменует названную двусмысленность. Завершая свободное действие, некто, а точнее, само это действие прерывает себя, констатируя собственную конечность. Правда, новое волевое усилие словно снимает точку конечности, чтобы возобновить иллюзию бесконечности.

Между тем, выше и ценнее любовь, свобода же исходит из нее и устремлена снова к ней, а не к пресловутому выбору. Это особенно важно иметь в виду как раз в контексте разговора о свободной воле ангела-хранителя, который любит, не выби-

рая. В самом деле, наверное, любому человеку должно быть знакомо состояние безусловной любви (иной, вообще-то, в подлинном отношении и не существует): к отцу, к матери, ребенку, к невесте или жениху. Состояние, когда любовь устраняет проблему выбора, делая свободу полной и вслед за собой тоже безусловной. Заострим снова внимание на том, что доступное человеку иногда, с перерывами, с испытаниями и некоторыми лишениями ангелу-хранителю присуще всегда. Разве окажется верным, если мы, сами же имея подобный опыт, будем полагать при этом, что ангел сопровождает своего человека не добровольно? Не забудем, что, полагая нечто подобное, мы неизбежно припишем ангелу реальность опыта вообще как имманентное свойство его бытия, а вслед за этим и частичность и конечность бытия и другие аспекты существования, свойственные опыту как таковому. Очевидно, нет. Есть особая радость в исполнении поручения, ведь любовь может быть обретаема именно вследствие Высшего поручения и просьбы, что и происходит в случае любви ангела-хранителя к его человеку. Он свободен и по-другому поступить не может. При этом не может, как иногда принято выражаться, не *по природе*, как фиксированном в своей данности сущем, и потому уже не вполне свободном, а по любви. Ибо она, или, можно сказать, желание любить устраняет проблему выбора. Не приходится спорить с тем, что человеческая любовь знает всевозможные затруднения. Наш опыт проходит через преодоление, самопринуждение и принуждение извне ввиду человеческого сопротивления. Тем поразительнее деяние ангела-хранителя, который в свободной любви сопутствует человеку несмотря ни на что, как бы тот себя ни вел, как бы ни отторгал своего ангела пренебрежением, вольным или невольным игнорированием. Как бы ни казалось парадоксальным, но свобода совершается, а значит, и познается в служении. Еще раз подчеркивая двойственный характер деяний ангела-хранителя, остается добавить, что реальность синергии присуща не только видимому миру. Она вообще есть существенный признак тварного мира. Таким образом, синергия воли в полной мере относится и к ангелам. В определенном смысле прежде всего к ангелам-хранителям. Они наши учителя любви и свободы.

ГЛАВА 2

ПРОБЛЕМА ИМЕНИ АНГЕЛА-ХРАНИТЕЛЯ И ЕГО ИКОНЫ

Когда подступаешь к реальности ангела-хранителя с попыткой ее осмысления, прежде всего обнаруживается весьма парадоксальная ситуация. Ее суть состоит в том, что, казалось бы, ангел-хранитель, сопутствующий жизни каждого человека без исключения, является необычайно близким, в определенном смысле невероятно надежным существом. Он никогда не отвернется от человека — таково его служение, он всегда рядом с ним. Самый близкий и родной человек может как минимум задеть, обидеть, навредить, просто не оказаться рядом, когда, что называется, очень нужно. Увы, может он и умереть, в связи с чем не оказаться поблизости. На этом фоне ангел-хранитель предстает абсолютно верным и удивительным в своей верности и близости созданием. Нам могут напомнить, что есть еще святой небесный заступник. Чем он уступает ангелу-хранителю? Однако сам принцип бытия и служения святого заступника существенно отличается от ангельского. Для начала отметим, что святой человек в качестве молитвенника есть только у крещеных людей, тогда как ангел-хранитель по Божьей воле и Промыслу опекает каждого человека независимо от его религиозного исповедания или даже отсутствия такового. Что касается различия служений, а это еще более важный момент, то у нас есть все основания полагать, что святой человек обращен к своему земному подопечному не всегда и преимущественно тогда, когда тот сам обращается к нему. Ангел же, напротив, сам при необходимости вмешивается в пространство человеческого существования. Определяется это, надо думать, и божественным Промыслом, и разными возможностями ангела и святого. Небесного хранителя человек получает в рождении по Божьему поручению, то есть как бы помимо собственно человеческого участия. А вот святой заступник появляется у человека так или иначе позже, вместе с крещением. Это становится следствием не только Божьего, но и в не меньшей степени человеческого воления — или личного, если крещение совершается со взрослым, или родительского. Это обстоятельство,

а именно осязаемый исходный импульс, исходящий из человеческой воли, обуславливает как раз возможность установления отношений между святым и земным человеком вследствие желания последнего. Как мы сказали, сам святой в этом отношении не активен. Ясно, что человек способен отвергать и своего святого и своего ангела, но ситуация все-таки иная, и полностью исключить присутствие в своей жизни ангела-хранителя человек не в силах, если только Бог не ответит от человека своего служителя.

Несомненно, есть еще Пресвятая Богородица, которая, будучи Матерью всех, всегда услышит молящегося ей человека. Тем не менее, данная ситуация в целом похожа на ту, что мы описали в отношении святого, хотя, скажем так, возможности Пречистой Богородицы даже выше, чем у ангела. И все-таки, если можно так выразиться, Она одна на всех, а ангел-хранитель у каждого свой. Этим-то и определяется прежде всего его особая близость человеку. Дело не в том, что кто-то другой чужой, нет, этот другой может быть далеко, тогда как ангел-хранитель близок и верен всегда. Можно, пожалуй, еще возразить тем, что есть Сам Господь, воплотившийся Бог, и кто может быть ближе, чем Он? Но мы и не настаиваем вовсе на том, что духовная жизнь должна измеряться степенями близости. Сравнивать же присутствие Христа и ангела-хранителя не следует. Поставь их в один ряд, а это неизбежно произойдет в процессе сравнения, и уже недалеко будет до представлений в протестантском духе. Мол, зачем все эти посредники вроде ангелов и святых, если есть Сам Господь Бог? В том и дело, что никто из них не посредник, а постоянное присутствие ангела-хранителя, возможность тесного общения с ним, по-своему глубокого его знания образует особое измерение в духовном пространстве человека, совершенно отличное от всех иных.

Но вернемся к тому, что мы назвали парадоксальной ситуацией. С одной стороны, нужно говорить о чрезвычайной близости ангела-хранителя к человеку, с другой стороны, того, кто нас сопровождает, кто буквально рядом, несмотря на праздность и самонадеянность нашей души, того мы знаем наименее всего. Мы так редко открываем для себя эту духовную перспективу и в определенном смысле более всего отталкиваем именно своего небесного хранителя. Это действительно странное и печальное положение. Попробуем его проиллюстрировать.

Православному христианину должно быть хорошо известно молитвенное правило, к которому призывает Церковь при подготовке к Причащению. Оно состоит из трех канонов и так называемого Последования к святому Причащению. Каноны носят покаянный характер и обращены к Господу Иисусу Христу, Богородице и Ангелу-хранителю. Вот и основание, побуждение к встрече со своим Хранителем. Заметим, что Правило это очерчивает всю полноту личностного покаянного предстояния. Но как трудно постоянно всякий раз исполнять все указанные молитвословия! В самом деле, спокойное, не беглое, мало-мальски внимательное чтение всего корпуса Правила требует более часа времени, а то и полтора, если не больше. Не так-то просто найти это время среди массы домашних и всяческих иных забот на фоне почти неизбежной к концу недели физической и нередко психической усталости. Как это все по-человечески понятно! Ведь действительно в рамках эмпирической реальности может не быть ни времени, ни сил. И вот здесь обстоятельства вкупе с неизбывной слабостью человеческой природы нередко понуждают человека поддаться соблазну сократить количество читаемых молитв⁴. Это может быть просто прямой пропуск определенных молитвословий, а может быть вполне бессмысленное, рассредоточенное поглощение букв и строк с помощью самостийного скорочтения — суть от этого не меняется, и результат один и тот же. Важнее другое, то именно, что очень часто в «жертву» приносится как раз канон Ангелу-хранителю, согласно пространному представлению, наименее значимый среди всех. Могут быть, конечно, варианты. Человек зачастую опускает трудные для него, малопонятные молитвы, а понравившиеся, трогающие душу, напротив, охотно читает. Среди последних, в принципе, могут оказаться и те, что принадлежат канону Ангелу-хранителю.

И все же мы готовы настаивать, что этот канон страдает более всего. Наше сознание уступает довольно нехитрым дово-

⁴ Мы далеки здесь от каких-либо оценок, порицаний и тому подобных вещей. Мы просто ведем нашу мысль с целью выявить и обозначить некоторую данность, реальность нашей церковной жизни. Тем не менее, нельзя не отметить, что адаптация молитвенного правила к условиям жизни в миру была бы только полезной. Тем более, что в отношении, скажем, вечернего правила есть сокращения, благословленные преп. Серафимом Саровским.

дам, согласно которым пропускать что-то из «Канона ко Господу Иисусу Христу» совсем уж нехорошо... («ну-у, нет... ну, никак нельзя...»). Да и Богородице тоже лучше все прочесть полностью. Канон же Ангелу-хранителю выпадает словно сам собой (в том случае, конечно, если в сознании уже возобладала установка на сокращение Правила). Ведь Последование к Святому Причащению тоже нельзя сократить («ведь к нему готовлюсь, как же его сократишь!»). Его, правда, еще можно утром дочитать, в храме, пока стоишь в очереди на исповеди... Ну, а канон ангелу в следующий раз прочту...⁵ Так и получается, что мы сами себя готовы лишить встречи со столь близким и надежным созданием, умаляем или вовсе отказываемся от его присутствия.

Однако поспешим прояснить положение. Вряд ли здесь может идти речь о каком-то злостном игнорировании своего небесного хранителя. Точно так же не может человек, готовящийся к Причастию, сознательно отталкивать, обижать, употребив это в большей степени межличностное слово, ангела. Подобное отношение к ангелу-хранителю, которое проявляется далеко не только в ситуации с канонами, имеет обоснование, чем-то обусловлено, не являясь неким спонтанным и необъяснимым актом. Образ ангела вообще и хранителя в частности неконкретен в нашем восприятии. Признавая его существование, наше сознание в то же время трудно признаёт его непосредственную близость. Он представляется весьма неопределённым, в этом отношении очень сильно уступая святым, святому заступнику, так же как и Богородице и Христу. И, в общем, понятно почему. Все названные: Христос, Богородица, канонизированный святой — имеют историю, у всех них есть *жизнь*. Есть, выражаясь иначе, то, что формирует целостность их образа, — история как единая связь событий, удерживающая смысл и цель, что и порождает в конечном счете, несмотря ни на какую сложность, определенность, понятность, если угодно, зримость этого образа. Ничего подобного ни у ангела вообще, ни у ангела-храните-

⁵ Позволим себе высказать суждение, что в современной ситуации ответственным церковным иерархам, может быть, даже Синоду, стоит задуматься о грамотном и допустимом сокращении (официальном, а не стихийном и самочинном, как это происходит порой в действительности) этого Правила. Можно представить, насколько бы это уменьшило мытарства мирянина, готовящегося к принятию Святых Таин.

ля нет. Не образа, конечно, а связи событий, того, что мы называли житием, историей. Именно поэтому затруднено восприятие нами его образа. Вот тут бы и сказать, что *история*, житие ангела-хранителя могла бы быть историей его подопечного! Но для этого сам этот человек должен прежде признать существование своего ангела не просто на словах, а удостоверить его бытие-рядом. Его собственная жизнь должна выстраиваться по формуле «я есть, потому что ты есть», и тогда взаимное ипостасное со-бытие обретает конкретные черты. Оно ведь осуществляется в контексте и в силу вхождения образов друг в друга. Действительно, в этом случае встреча, а затем и бытие человека со своим ангелом-хранителем стало бы взаимно соотносенным, поскольку в определенной степени имели общее *житие*. Не в том смысле, что ангел-хранитель проживает тогда такую же жизнь, что и его видимый человеческий ипостасный образ, а в том, что они живут ипостасным бытием друг друга. Безусловно, собственного мирского, видимого и, тем более, эмпирического бытия у ангела и быть не может, но благодаря их со-гласному бытию эмпирическое существование человека, очевидно, преобразуется в духе. Однако добиться этого чрезвычайно трудно, образ ангела-хранителя по большей части весьма далек, впустить его в свой что-то сильно мешает. Мы говорим здесь не о грехе как таковом вообще, а о некотором сложившемся духовном положении дел.

Простая апелляция ко греху ни к чему не приведет, хотя и понятно, что именно он причина всякого нестроения и онтологических потерь в человеческом бытии. Мы же ищем непосредственные причины того, почему личностный образ ангела-хранителя столь трудно уловим для нас и что его бытие не становится нашим житием. Мы полагаем, что мало знаем его лицо, его бытие, его «историю», потому что его образ безымянен для нас. Теперь нам предстоит сосредоточиться на проблеме имени ангела-хранителя, а также на связанной с ней проблеме его иконы.

Очевидно, что каждый ангел, поскольку он есть, постольку наречен именем. Ситуация имеет двойственный характер: не подлежит сомнению, что ангел-хранитель в принципе существует, как и вообще огромное множество ангелов, но как к нему (к ним) обращаться? В самом деле, никто не станет отрицать, что образ у ангела есть, однако в отсутствие имени у его образа в нашем восприятии личностные черты либо сти-

раются, либо утрачиваются — образ начинает носить неопределенный, даже вовсе неличностный характер. Без имени как ангел, так и ангел-хранитель имеют некий совокупный образ-аналог. Так, именно неличностность образа позволяет простому сознанию, уподобляя сначала ребенка ангелу («какой хорошенький, прямо ангел!», «он словно херувимчик!»), затем уже совершать обратное соотнесение, представляя самого ангела в виде дитя. Мы не будем больше приводить здесь другие примеры того, как расплывается онтологический статус ангела в представлении о нем человека, это нетрудно сделать самостоятельно. Каждому из нас это должно быть хорошо известно. Приведем еще только один весьма примечательный факт, прекрасно иллюстрирующий нашу ситуацию и вместе с тем способный подсказать или наметить выход из нее.

Мы имеем в виду довольно распространенную путаницу, связанную с понятием так называемого «дня ангела». Этими словами называется то день именин, то день крещения (они ведь не всегда совпадают, хотя это все равно странно). Тут происходит то самое смещение личностного образа собственно ангела в сторону образа святого небесного заступника. Опять же, скорее всего, это объясняется, с одной стороны, уверенностью в его бытии, с другой, — неопределенностью, размытостью его личностного статуса. Можно даже встретить и такое представление, согласно которому христианину Богом даруется два заступника и молитвенника, и оба называются ангелами, хотя один из них, понятно, является святым человеком.

С проблемой имени ангела-хранителя напрямую связана проблема его иконы. Зададимся вопросом: как она возможна? Нам, разумеется, известно, что они существуют во множестве, но они по формальному признаку вроде как все безымянные. Однако икона по существу своему не может быть без имени. Имя — обязательный момент ее онтологии. На иконе всегда должно указываться имя того, чей образ она открывает. Кроме того, мы довольно подробно рассматривали данный вопрос применительно к иконе ангела вообще. Обратим внимание на вот еще какое обстоятельство. По большому счету в Церкви существуют иконы только тех семи ангелов, имена которых упоминаются в Библии и Священном Предании. Это очень важный на самом деле момент, поэтому будет нелишним его подчеркнуть. По сути, Церковь этим указывает, что икона без имени быть не может. Нам могут возразить,

сказав, что на иконах встречаются изображения ангелов без имени, например, когда их несколько или даже множество с целью показать духовную реальность небесного хора. Однако это совершенно не меняет дела. Образы эти вспомогательны, подобные вещи есть и на иконах с изображением людей. Лица, личности в данных случаях неконкретны, по отношению к образам подобного типа не предполагается молитвенного обращения, которое, в сущности, невозможно без имени. Никогда Церковь в лице иконописца не фантазирует, не создает образов тех ангелов, имен которых мы не знаем. В то же время, ситуация с иконами ангела-хранителя кажется исключением. Не отошла ли здесь Церковь от своего принципа, и не попускает ли она человеческой слабости? Так ли это на самом деле? Возможна ли вообще подобная постановка вопроса, другими словами, возможно ли в этом вопросе исключение? Ведь это было бы поистине очень странно, когда, с одной стороны, Традиция подчеркивает, что, поскольку икона ипостасна, постольку она должна быть только именной, с другой — допускает наличие безымянных икон ангелов-хранителей. Может ли здесь идти речь о несоблюдении канона, как, например, в случае с встречающимися, но в сущности невозможными изображениями Бога Отца? Мы, тем самым, снова повторяем поставленный вопрос: возможна ли икона ангела-хранителя?

Попутно отметим, что даже наличие такого рода икон порой не слишком убеждает христианское сознание. Нет, речь не о том, что якобы верующий во Христа человек вдруг начинает сомневаться в существовании ангелов. Мы говорим о том, что икона ангела-хранителя, несмотря на ее наличность, редко способствует укреплению соответствующей молитвенной практики и подлинной встрече с его образом. Давайте сознаемся себе в том, что молитва, обращение к святому, Богородице, Христу не просто привычнее и потому проще, но это действие еще и понятнее, в каком-то смысле представляется нам более надежным, здесь мы чувствуем себя увереннее. Обычно дело тут, повторимся, не в злостном игнорировании самой реальности ангела-хранителя, а именно в укоренившемся, зачастую даже безотчетном сомнении или, лучше сказать, неведении его имени, а значит, неведении его самого, лично.

Наверное, уже сейчас видно, насколько непростой является заявленная проблема. Можно также заранее предрекать,

что любая самая вдумчивая попытка ее разрешения породит попутно немало других вопросов, не исключено, кому-то покажется, что все это только усложняет положение дел. Тем не менее, мы рассчитываем, что в немалой степени нам удастся его прояснить, а с вновь возникающими трудностями будем разбираться по ходу дела.

Прежде всего следует укрепиться в мысли, что раз есть у человека ангел-хранитель, значит, есть и имя его и икона. Причем есть надежда, что они должны взаимно обосновывать друг друга: раз есть икона, значит, есть имя, раз есть имя, следовательно, и икона возможна. Однако вопрос имени ангела-хранителя не тот же самый, что вопрос имени ангела вообще. Понятно, что любой ангел, будучи лицом, есть «я», имя и образ, но мы при этом действительно не можем знать, каковы имена всех их. Вряд ли такое знание могло бы вписаться в сознание человека и составить аспект его само-сознания. Другое дело — ангел-хранитель. Кажется, здесь должно быть все наоборот: его имя, следовательно, и его самого мы знать как раз должны. В противном случае было бы очень странно, что тот, кто сопровождает и напутствует нас всю жизнь, кто всегда может быть рядом, ближе которого порой нет вообще никого, кто, вообще-то, предназначен для того, чтобы «писать мою биографию», оставался бы при этом безымянным для нас. Также и с иконой. Именно поэтому нужно довериться церковной интуиции и принять ее свидетельство бытия ангела-хранителя посредством иконописного изображения. В самом деле, не может быть, чтобы, как мы уже говорили чуть выше, Церковь в данном случае в лице мастера-иконописца поддалась, позволив себе так выразиться, лубочным настроениям верующего люда или просто создала соответствующее изображение в целях пресловутого назидания и благочестивого напоминания.

Теперь, обретя дополнительную уверенность, можно решиться уже на положительное утверждение по данному вопросу. Каким бы неожиданным это ни казалось поначалу, мы полагаем, что имя ангела-хранителя совпадает с именем того человека, которого он охраняет. Несмотря на грядущие затруднения, связанные с этим положением, которых мы еще коснемся далее, на самом деле многое к нему располагает. Начнем с непрямых свидетельств, которые указывают на то, что каждый человек может сказать, что «моего ангела-хранителя зовут так же, как и меня». Та самая путаница, связанная с «днем ангела», само представление, что у человека есть

«два ангела», прикровенно подтверждают наше предположение. Сама идея *дня ангела*, не подсказывает ли нам то, что этот день связывает человека с ангелом-хранителем, а вовсе не со святым канонизированным молитвенником? Логично предположить, что раз у каждого без исключения человека есть ангел-хранитель, то связь между ними возникает в день рождения этого человека. Тогда именно этот день следует определить в качестве дня ангела. В то же время, святой заступник есть только у крещеного человека, поскольку связь с ним возникает и устанавливается в день святого Крещения и называется традиционно именинами. Таким образом, рождение физическое, природное независимо ни от чего знаменуется схождением к человеку посланника с неба, его собственного отныне небесного ангела-покровителя. Рождение же в духе — крещение — знаменуется, в свою очередь, формированием «обратной» связи — от земли к небу — дорогой в небесную обитель. Чудоиметворение человека сопровождается ангелом-хранителем, а к его преображению присоединяется святой человек. Так увязывается два рождения человека и два его ангела: собственно ангел-хранитель, сошедший с неба на землю, и святой, восшедший от земли к небесам. Уже только поэтому наша идея одинаковости имени у всех троих не должна казаться натянутой и вычурной. Общность имени у разных лиц и личностей — это залог духовного питания и возрастания для того, кто в нем нуждается. К тому же, всякое единство противостоит случайности и бессмысленности, являясь залогом восприятия и верного понимания Божьего Промысла.

И все же здесь нас ждет целый ряд возражений. Например, могут справедливо заметить, что имя, данное при рождении, нередко отличается от того, которым человек нарекается в крещении. Действительно, обычно так бывает, когда человек принимает крещение, будучи взрослым, он, следовательно, сам выбирает себе имя, которое в результате может отличаться от того, что дали ему при рождении. Но вот что интересно. Хотя и волен человек сам выбирать себе церковное имя, но все же Церковь рекомендует принять имя того святого, память которого совершается или с днем рождения или ближе всего к нему прилегает. И это в том случае, если имени, которым именуется сей оглашаемый человек, нет в святцах. Если же есть, то выбор крестного имени диктуется непосредственно днем рождения. Подчеркнем, тут явно просматривается интуиция Церкви, прямо соотносящая принцип имени

с днем рождения, ангелом-хранителем и святым. Тем не менее, как мы знаем, человек, рожденный и названный, к примеру, Николаем, может креститься взрослым и принять другое, но тоже православное имя, скажем, Борис. Церковь не препятствует такому ходу событий, хотя священник, совершающий таинство, должен объяснить новокрещаемому, что это не совсем верно, что лучше принять крещение в том же имени Николай.

Подобное возможное расхождение, как это выглядит для поверхностного взгляда, на самом деле не нарушает наших суждений о природе имени, о том, что оно в истине вещей персонифицирует бытие как таковое. Но продолжим рассматривать возникшую проблему, поскольку кажется, что она еще глубже, если иметь в виду, что исходное имя, нареченное родителями, может оказаться вовсе нехристианским, и тогда при крещении оно точно будет вроде как иным. Эту ситуацию уже не объяснишь своеволием новокрещенного, поскольку он не может остаться с именем, которого нет в святцах. Переименование, как это мог бы определить наш воображаемый оппонент, в данном случае неизбежно. Как тут быть с нашими доводами об ипостасном единстве имени и его совпадении с именем ангела и святого? Ответ, впрочем, не так и труден, как может сперва показаться.

Для начала заметим, что данное обстоятельство не смущает и саму Церковь. Стоит обратить внимание на то, что не так уж редки случаи, когда изначально язычник, принимая крещение и вместе с ним то или иное имя согласно святцам, впоследствии достигает собственной святости. Церковь же канонизирует его тем именем, которое давалось ему при рождении. Так, креститель Руси святой равноапостольный князь Владимир в крещении получил имя Василий, а канонизирован, как известно, Владимиром. Также и равноапостольная Ольга в крещении была Еленой. Примеров таких немало. Кажется, что противоречия здесь не избежать. Однако дело в другом. Мы и не будем стремиться достичь совершенно непротиворечивой картины, поскольку те или иные разночтения или несоответствия все равно сохранятся и, возможно, будут себя проявлять. Надо лишь правильно понять их природу. Она, в свою очередь, заключается в том, что имя в пределах мира сего так или иначе способно обнаружить свой двойственный характер. Не будем уже возвращаться к теме личностной онтологии имени, мы говорили об этом достаточно. В то же время ясно, что в про-

странстве посюстороннего бытия до конца неустранима внешняя сторона реальности имени. И дело не в наборе букв и звуков, которые можно поменять, а в том, что, пребывая в падшем состоянии, человеку не может быть гарантировано исходного *согласного* бытия в своем имени.

В соответствующем месте мы касались вопроса утраты имени в грехопадении. Говорили о том, что падший ангел теряет его бесповоротно. Так же и человек, впускает ничто вовнутрь своей личности, что влечет ее к истощению в силу постоянно действующей угрозы безымянного существования. Человек, как ангел, в падении теряет себя как со-именное, поименованное тождество «я» и образа. Без имени, даже просто вследствие ослабленной связи имени и личности возникают серьезнейшие затруднения с удержанием личностного единства. Священное Писание прямо свидетельствует этот распад и дезинтеграцию только что павшего человека: «И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты?» (Быт. 3,9). Можно не сомневаться, что Господь зовет к Адаму именем, а не, как кто-нибудь мог бы подумать, *местоимением*, то есть тем, что занимает *место имени*. Бог вообще непрерывно именуется, поскольку таков сам принцип чудотворения и человека и ангела. Ответ Адама характерен, он демонстрирует как раз ту самую двойственность имени, которая упоминалась нами выше. «Голос Твой я услышал в раю, и убоился, потому что я наг и скрылся» (Быт. 3,10). Адам отвечает из-за дерева — безумная наивность, но мы все таковы! С одной стороны, Адам (каждый из нас) не молчит, слышит обращение, отвечает, тем самым все-таки признавая, что Адам — это он. С другой стороны, имя и «я» уже распались, падший человек воспринимает имя как свое, а не как себя самого. В его сознании оно уже не есть межличностная обращенность как таковая, а столь привычное для нас «средство» самоидентификации, и только потом следует (если следует) самоидентификация. Так что проблема несовпадения в личности «я» и имени заложена непосредственно грехопадением. Сполна ее не устранить. Потому-то нет-нет, но она дает о себе знать, в том числе в тех случаях, которые мы затрагивали. Однако можно говорить, что уже с самого рождения и на дальнейшем пути спасения, пути навстречу Творцу человек стремится восстановить и обрести свое подлинное имя-лицо, то, которым его творит Господь. Остается включить в этот путь не только святого, но и поиск своего ангела, тем более что «*тезка*» всегда рядом.

Коротко затронем еще один вопрос. Он касается связи некрещеного человека и его ангела-хранителя. С большой долей вероятности можно предположить, что их имена не совпадают и даже не соотносятся друг с другом. Дело не только в том, что трудно себе представить, чтобы ангела звали непривычным для нас китайским или японским именем (к тому же, здесь можно было бы также сослаться на неустрашимый в мире сем внешний характер имени). Кто угодно и где угодно (уж тем более в Японии, где есть автономная Православная церковь) может быть крещеным обычным православным именем, взятым в месяцеслове, прославиться и впоследствии быть канонизированным своим родным, нареченным при рождении именем. Но мы все же имеем в виду ситуацию человека некрещеного и не собирающегося креститься. Разрешается она следующим образом. Связь такого человека и его ангела-хранителя неличностная и безымянная или внеименная. В самом деле, ангел-хранитель есть и у этого человека, как и всех других людей, но имя, а значит, и его личностное бытие остается неизвестным. По другому и не может быть, ведь по существу этот неведающий человек и не стремится ведать. Его незнание сугубое, глубокое, он даже лишен желания обратиться к своему ангелу, и в этом смысле и по этой причине не может знать его имени, тем самым не зная и самого ангела.

Тем не менее, это не означает абсолютной закрытости ангела для некрещеного человека. Да, человек в принципе способен выстраивать свою жизнь так, будто нет ни ангелов, ни Бога. И если он глух к призывам Творца и не жаждет Его обрести, то любовь Господа Бога не оставляет его наедине с самим собой. Бог сам создает условия, чтобы любой человек мог вспомнить о Нем и обратиться. Бытие и реальность ангела-хранителя, сотворенного Богом и сопутствующего каждому человеку, как раз и предполагает способность проторить нужную тропинку. Поэтому рискуем сказать, что Господь Творец сам в некотором роде подстраивает обстоятельства, приспособливает их к складывающейся тем или иным образом ситуации. Тут можно было бы попытаться представить, что Бог творит ангела-хранителя тем именем, которым будет назван этот вот по каким-то причинам отдаленный от Благой вести человек. Однако знать это наверняка мы не можем, так что настаивать на этой идее было бы самонадеянно с нашей стороны. Проще даже поставить под сомнение данную идею. Например, по той причине, что будь это так, пришлось бы ут-

верждать, что есть логическая последовательность в творении человека и ангела-хранителя. Получается, что сначала творится человек, затем ему определяется хранитель. Этой мысли не откажешь в своеобразии, но она, в то же время, угрожает неким предопределением. Впрочем, пускаться в эти и другие подобные догадки было бы неверно, да и не нужно. Несомненно лишь то, что есть связь, есть знаки присутствия, и выражаться они могут вне общности имени. В конце концов, личная обращенность и встреча возможны, даже если не знать точного порядка звуков и букв (существует ли такой порядок вообще?). В идее одинаковости имен важен сам по себе принцип, и нет ничего удивительного, если мы не достигаем его чистоты и предела вследствие своей греховности.

Вернемся теперь к ранее мельком затронутому аспекту, согласно которому, как мы указывали, принцип единства противостоит случайности и бессмыслице. Следует обратить внимание на том, что общее имя ангела-хранителя и его человека⁶ препятствует обесмысливанию его бытия или, лучше сказать, потерянности в мире. Мы хотим сказать, что место ангела-хранителя нужно понимать не только и не столько в контексте его пусть и многочисленных, но единичных частных деяний, сколько в масштабе целостного и единого Промысла, восходящего к Богу, но являющегося тем не менее большим, личным, где-то даже самозабвенным делом самого ангела. Он выступает не просто в качестве предохранителя на случай совсем уж губительных действий человека. Отнюдь, его *охранение* имеет онтологическое значение: оно препятствует забвению брэнного человеческого существования. Благодаря ангелу-хранителю человек точно не потеряется, будучи тезкой, соименным, он *хранит* память о нем, противостоит пресловутой экзистенциалистской одинокости человека в мире. Если скажут, что никакой человек не может быть забыт, поскольку всемогущий Бог никого и ничто не забывает, то мы заметим, что с помощью такого рода аргументов можно с легкостью расправиться с бытием ангелов вооб-

⁶ Обычно говорят или имеют в виду обратное: человек и его ангел-хранитель. Тем не менее, мы сознательно переставили субъекты местами, как бы восстанавливая их онтологическую принадлежность. Возможно, тут сказалась наша аллюзия на содержание одной из повестей знаменитых «Хроник Нарнии» К.С. Льюиса под примечательным названием «Конь и его мальчик».

ще, не только хранителей. Действительно, зачем они нужны, ведь Бог ни в чем и ни в ком не нуждается и все может делать Сам. Не нужны, кстати, и святые канонизированные, только Бог и человек, больше никто. Впрочем, быстро окажется, что и человек-то не особо востребован, поскольку именно Бог все определяет и все предопределил. Так что к таким доводам лучше не прибегать, в том числе потому, что они, по существу, беспелляционно упрекают Бога в творческом излишестве и даже в неспособности к Промыслу.

Итак, мы готовы утверждать, что ангел-хранитель, будучи одного имени со своим человеком, становится своего рода залогом памяти о нем, что, в сущности, означает онтологическую связь творений. Именно в этой связи такие определения ангела-хранителя, как ходатай, заступник, приобретают особый вес и значение. Вдумаемся, он может оказаться вообще абсолютно единственным созданием, который будет представлять человека Богу, ибо, как известно, человеческая память коротка и склонна к истощению. Из сказанного ясно, что наши рассуждения относятся прежде к некрещеным людям, а также крещеным, но не живущим, тем не менее, сознательной церковной жизнью, не имеющим осознанного христианского опыта. Хотя и люди воцерковленные тоже нуждаются в небесном покровителе, иначе зачем было бы им читать соответствующий канон? Ангел-хранитель, будучи со-именным человеку, является хранителем его имени-лица, в этом смысле его памятью, нитью, ведущей к спасению и бытию.

В данном контексте будет уместно привести одно монашеское предание. Нередко, захоранивая умершего монаха, на его могильном кресте пишут исключительно два слова: инок такой-то (это, естественно, имя). На вопрос: «Почему так скупо, почему нет фамилии, годов жизни», — отвечают: «Зачем?» — «Чтобы помнили». И снова в ответ: «Главное, чтобы Бог не забыл». С одной стороны, это присловие подчеркнуто аскетически характеризует земную жизнь монаха, выражена тут и риторика, и доля пафоса имеется. С другой стороны, нельзя обойти вниманием то обстоятельство, что аскетическая редукция не затрагивает принцип имени как условия бытия и спасения. Добавим к этому, на наш взгляд, не проговоренное, но подспудно существующее в этом предании. Соименный ангел, выступая хранителем имени, есть в определенном смысле ангел-спаситель, спаситель от забвения. Он является непосредственным свидетелем того, что

человек вовсе не «заброшен в мир», что никогда он не останется в нем один.

Надо прояснить еще два вопроса, которые возникают вследствие наших рассуждений. В силу общности имени в том случае, если человек в рождении и в крещении наречен по-разному, каким именем нужно ему обращаться к ангелу-хранителю? Доводы можно привести в пользу обоих вариантов, но это все же было бы странно с нашей стороны. Важнее другое: имя, которым человек призывает своего ангела-хранителя, должно быть близко самому молящемуся. С кем он сам себя отождествляет, таковым и обращается к ангелу, мы ведь помним, что имя — это не набор букв и звуков, служащий средством обращения, но уже сама по себе обращенность, открытость другому лицу, личности, можно сказать, это уже бытие, а не только лишь призыв к нему.

Этот же принцип действует при ответе на второй вопрос: каким именем должна призывать своего ангела женщина? Несмотря на вроде бы очевидную нелепость этого вопроса, ведь у самих ангелов нет и не может быть полового различия, мы все же сочли целесообразным кратко его затронуть, хотя бы вследствие элементарной необычности данной ситуации. Библейские архангелы нам известны под мужскими именами (по крайней мере, мы по некоторой инерции так считаем); канон ангелу-хранителю и мужчины и женщины читают один и тот же, его имени не произносят, но при этом перед его лицом называют себя *имярек*. Перечисленные обстоятельства изъяснить можно весьма по-разному, даже и так, что усугубится недоумение по поводу имени ангела-хранителя молящейся женщины. Но мы, конечно, предпочтем другой путь, органично, на наш взгляд, укладывающийся в общую картину, добавив к сказанному выше, что само стремление встретиться со своим небесным хранителем придаст молящейся уверенности в произнесении правильного, должного имени. К тому же, мы должны помнить, что имя ангела не может быть ни мужским, ни женским и что в этом смысле архангел является насколько Михаилом, настолько же и Михайлой. Уточним только, что приведенный пример заведомо условен. Названный нами святой архистратиг не является ангелом-хранителем, поэтому личное обращение к нему должно оставаться в пределах церковной традиции. Пример преследовал своей целью показать, что так называемые мужские имена архангелов не должны вести к представлению, соответствующему

видимому тварному миру. Другими словами, имя ангелов не может специфицировать телесность, что и понятно, поскольку в молитве любой человек должен возвышаться над разделением, акцентировать единство, восходить к нему. В то же время, чтение всеми единого «Канона Ангелу Хранителю» не должно вызвать представление об ангеле-хранителе как некоем универсальном символе, общем для всех. Покаянные каноны Христу и Богородице адресованы к одному и тому же Христу, как и Богородица для всех одна. Напротив, ангел-хранитель у каждого свой. И вот что чрезвычайно важно отметить в этой связи: только при чтении канона ангелу человек называет себя именем, другие каноны и последование этого не предписывают. Данное обстоятельство недвусмысленно говорит о том, что именно при обращении к небесному хранителю устанавливается особая личностная связь, формируется особое духовное измерение между человеком и ангелом. Связь уникальная, иначе зачем было бы специально именовать себя; здесь звучит особый настрой и особое отношение. Мы полагаем, что это сугубое само-именазвание укрепляет мысль, что и ангел наш носит то же имя. Так, собственно, и рождается неповторимая связь, предьявляя себя в призывании своего ангела-хранителя.

Теперь настало время обратиться к проблеме иконы ангела-хранителя. Решается она отчасти вместе с решением проблемы его имени. Нам приходилось говорить, что, если есть одно, есть и другое. Однако это доказывает лишь, что икона ангела-хранителя есть, существует в принципе (что вообще-то и ранее не подвергалось сомнению, хотя представление о ней было весьма смутное). Сложность по-прежнему состоит в конкретном исполнении того или иного иконного образа. Ведь на первый взгляд кажется, что иконописец должен раскрыть образ ангела, которого он не может знать. По-видимому, строго говоря, так оно и есть. Откуда мастер-иконописец может знать каждого конкретного ангела-хранителя определенного человека? Никакой духовный опыт не в силах вместить такое. Попробуем представить ситуацию, когда какой-нибудь человек просит иконописца создать для него икону своего ангела-хранителя, условно говоря, «на заказ». В этом случае, можно допустить, что, зная сего, вероятно, праведного человека, мастера посещает откровение, и он действительно может написать *именную*, аутентичную икону *этого* ангела-хранителя. Описанное нами допустимо, но все же ма-

ловероятно и полуфантастично. Вернее будет предположить, что иконописец сам удостоился посещения соответствующего видения, написал такую икону и преподнес ее в дар этому гипотетическому человеку. Исключать подобное нельзя. Однако даже в этом случае, все равно это было бы единичным случаем. Подлинную мистику на поток не поставить. Мы в то же время утверждаем, что икона своего ангела должна быть или могла бы быть у каждого человека. Вот и получается, что в точном смысле слова икону ангела-хранителя может создать только сам человек. Праведный человек или, скажем аккуратнее, человек, идущий праведным путем, так и поступает: своею жизнью он как бы творит икону ангела. Впрочем, это своего рода биографическая икона, и она имеет не буквальный характер. Личностный образ ангела-хранителя хотя и присутствует в образе праведника, но это прежде всего образ именно человека, слияния же с лицом ангела быть не может, в этом случае потерялась бы идентичность и того и другого. Так что нам стоит вернуться к поиску его иконы в собственно иконописном, «портретном» исполнении.

Но здесь вступает в силу вот какое обстоятельство. Может ли ангел быть в той же степени индивидуальным, как это подразумевает или как к этому подталкивает сам принцип наличия небесного хранителя у каждого человека на земле? Любой ангел, хранитель в том числе, это лицо, об этом уже много сказано. Будучи таковым, он неповторим, единственен, уникален. Однако уникальность и неповторимость ангела — это уникальность и неповторимость невидимого мира. Это означает, что она не видна и не может быть видна простому глазу. Поэтому вряд ли возможна икона ангела-хранителя в своей внешней зримости. Особенность внешнего облика человека бросается в глаза. Определяется это тем статусом, которого нет у ангела, — телесностью. Действительно, в личностную природу человека телесность входит непосредственно, хотя грех нарушает и разобщает непосредственную связь, единство личностного состава человеческой природы. Телесность, в свою очередь, создает многообразие и узнаваемость в значении различности. Ангел же, и это еще один штрих в пользу проводившегося нами ранее положения о полной бестелесности невидимого мира, только дух, только лицо, что, собственно, лишает его столь привычной для нас разноликости.

Таким образом, иконы ангелов-хранителей, скорее всего, и должны быть достаточно схожими между собой. Различия,

конечно, могут быть и есть, но они не такие, какие непременно будут между автопортретами, если представить себе, что каждый человек мог бы выполнить такую работу. На практике так и получается, что иконный образ ангела-хранителя тяготеет к универсализму, он зачастую одинаков. Важно лишь уточнить, что икона ангела не должна быть «штамповкой», впрочем, это уже вопрос иного порядка. Итак, нужно заключить, что икона ангела-хранителя не индивидуальна, но личностна. Личностность же задается не «портретными» чертами, а именем и молитвой. Количество иконографических изводов ангелов заведомо ограничено — тут все действительно зависит от духовного опыта, таланта и мастерства иконописца. Тем не менее, нет ничего, как говорится, страшного в схожести иконных ликов ангелов-хранителей, распространенных в христианских домах. Повторимся, различие лиц-образов выявляется именованием, молитвой перед образом, во встрече и разговоре, в со-беседовании человека и его ангела, в конечном счете — в со-гласном житии.

ГЛАВА 3

АНГЕЛ-ХРАНИТЕЛЬ И РЕАЛЬНОСТЬ СОВЕСТИ

Спросим себя, каким образом проявляет себя ангел-хранитель, если человек, связанный с ним, совершенно не ведает о нем, не говоря уже о тех тоже нередких случаях, когда человек отторгает своего ангела чуть ли не сознательно? Что это за знаки присутствия, о которых мимоходом было упомянуто чуть раньше? Чтобы прояснить этот непростой вопрос, нам нужно вспомнить ключевые аспекты, касающиеся реальности души, которые мы разбирали в соответствующей главе. Здесь же напомним, что душа — это не что иное, как личность в ее умаленности. Чем больше человек закрывается от Бога (начиная с «прятков» в райском саду), тем больше в нем актуализируется *душевное* состояние. Личностное — это предельное и полное бытие, душевное же — это принцип истощения личностного. Важно при этом иметь в виду, что душа ни в коем случае не есть какой-то суррогат, словно приходящий извне и становящийся на место личностного бытия. Точно так же душа не является продуктом перерождения личности, словно она обладает самостоятельным и совершенно иным субстратом. Нет, душа — это та же самая личность, но стремящаяся жить по собственным основаниям, мнящая себя способной к этому, — к действиям, а значит, и к бытию, исходящим из самой себя. Скажем еще иначе. Человек бытийствует либо жизнью личности, либо жизнью души; это та же самая субстанция, но заявляющая себя по-разному. В этом различии корень проблемы. Сама же разница определяется тем, что личность обращена к другому, к лицу другого. Но как только человек разворачивается от лица (личности) ближнего вовнутрь самого себя, в нем сразу рождаются и проявляются мотивы души. Таким образом, принцип души — это самообращенность. В этом пункте сходятся многие вещи: и само-мнение, то есть мнение из себя возникающего самобытия, и вглядывание в самого себя, решение вопросов прежде всего с самим собой, не покаяние перед Лицом Бога, а раскаяние и сведение счетов внутри самого себя. Можно еще

добавить, что тем самым душа — это принцип автономного существования. Личность же обретается тогда, когда находит и дает в себе место другой личности, другому лицу, многим лицам-личностям. Отметим, что это не просто риторический призыв, а онтология лица-личности, бытийствующей поскольку в себе, постольку и в другом. Выход за собственные пределы будет всякий раз означать преодоление одиночества души в пользу личностного со-бытия. Реальность души не может измеряться шкалой «хорошо — плохо», она представляет собой состояние той или иной степени онтологической неполноты.

Итак, феномен души возникает вследствие отказа от личностного предстояния, отказа от непрерывного лице-зрения Бога в пользу пребывания в самом себе. Но точно так же человек отворачивается и от ангела-хранителя, его лицу предпочитая нечто в себе. В самом деле, куда еще может обратиться, назовем ее так, *онтологическая способность* тварной личности человека: либо к лицу другого (Бог, ангел, иной человек), либо погрузиться в самоё себя. Правда, можно еще встать на сознательный путь служения сатане, бесу, злу, тем самым, пытаясь разглядеть уже несуществующее лицо, но этот аспект мы не будем здесь рассматривать. Так вот, отворачиваясь от Лица (Лиц) Бога, человек обнаруживает себя в качестве душевного самобытия. Отворачиваясь от лица ангела-хранителя, он теперь уже в себе как в душе актуализирует особую реальность *совести*, а значит, ангел не бросает своего человека, но приобретает черты феномена совести. Происходит это не потому, что он, как волшебник, принимает другой облик по своей воле. Дело здесь в самом человеке, который, оказываясь неспособным зреть ангельский лик, начинает воспринимать его как совесть.

Вдумаемся, мы присваиваем совести все то, что в сущности исходит от ангела-хранителя: совесть не позволяет, совесть советует, подсказывает, удерживает, совесть теребит и беспокоит, не дает спать, или, наоборот, одобряет, хвалит, удовлетворяется, примиряется и т.п. Этимология слова «совесть» хранит ее смысловую общность с вестью, ведением, знанием. Но у нас нет необходимости далеко пускаться в филологические штудии, ведь и без того достаточно ясно, что совесть являет собой принцип особого внутреннего со-знания, но, в то же время, как будто отличающегося от моего собственного. Действительно, совесть — это такая реальность,

от которой не спрячешься, он нее, как принято говорить, ничего не утаишь, она все знает и все ведает. Тут обнаруживается неустрашимая двойственность совести: она вроде как *моя*, пребывает во мне и в то же время она приходит словно со стороны, ее безмолвная речь не принадлежит мне, ее голос отличается от моего «я», он происходит из не вполне ясного источника, но явно он не совсем мой. Если этот голос, что называется, мешает в достижении неких негодных замыслов, целей, словно цепляясь за мое «я», то он с досадой приписывается чему-то внешнему: «нормам», «условностям», «социуму», «воспитанию» и другим подобным вещам. Однако эта «странная» двойственность совести как раз позволяет установить ее природу.

Очень важно подчеркнуть, что ангел-хранитель и совесть не образуют две разных параллельно существующих реальности: одна в качестве внешнего, другая — в качестве внутреннего ограничения. Тут либо — либо. Либо личностный образ ангела-хранителя, либо неличный образ-представление о совести, и чем более человек открыт своему ангелу, тем менее он нуждается в подсказках, в актуализации совести. И действительно, зачем нужны все эти бесконечные «разборки» в недрах своей экзистенции, если обретенная твердая основа своего бытия в лице-образе ангела-хранителя? Не случайно совесть действует преимущественно под знаком контроля и вмешательства, то есть тогда, когда что-то не так. Когда же все, условно говоря, хорошо, она словно умолкает, успокаивается и... Тут бы сказать: сорадуется, ведь это верно по существу, но о совести так все же не скажешь («возрадовалась совесть моя!» — звучит довольно нелепо). В том и дело, что совесть тревожит и будоражит, а не радуется, ибо состояние подлинной радости — это реальность исключительно личностного бытия. Со-радуется, следовательно, лицо, не кто иной, как ангел-хранитель. Мы надеемся, что наши слова не воспримут как вялую назидательность, и подчеркнем одно ценнейшее обстоятельство. Пока актуальна совесть — радости, точнее, со-радования не будет. Откуда ему взяться? Человек-душа, встречаясь в себе лишь с совестью, сталкивается с препятствиями, но решив их или обойдя, оставаясь в себе, не встретит действительно другого, способного к радости существа. В этом смысле совесть — не друг, она познаётся, осознаётся лишь в трудностях и тревогах. И только ангел-хранитель как друг, подлин-

но близкий и ближний, встречается и познается, согласно известной поговорке, и в беде и в радости.

Личностное, ипостасное бытие снимает потребность в обращении вовнутрь и прислушивании к так называемому внутреннему голосу, в личности преодолевается неизбежное представление о двойстве голоса совести в пользу единства лица ангела-хранителя. Ясно, что совесть — это феномен внутренней жизни души, а одинаковость имени ангела-хранителя и его человека как раз позволяет первому сохранить, хотя и неличностное, но все же близкое присутствие в недрах человеческого сознания. Благодаря этой со-именности ангел-хранитель словно балансирует на грани подопечного ему сознания: стремится не отпустить человека в полное своеволие, удерживает его изнутри, не попускает разгуляться без оглядки благодаря вездесущию совести, действует как бы от имени самого человека. С другой стороны, иной гранью является сказанное нами: неустрашимое ощущение другого голоса во мне. От совести в конечном счете потому и не спрятаться, что ее истинная природа принадлежит не психологическому феномену человеческой души, а есть лицо иного создания, нежели человек, лицо ангела-хранителя.

Последнее наше утверждение поначалу сравнительно легко может быть поставлено под вопрос. Действительно, легко — не легко, но очень даже можно настолько скрыться от преследований совести, что в итоге даже пребывать в состоянии некоторого душевного комфорта, не озабочиваясь так называемыми «муками совести». Примеров того, насколько «эффективно» человек способен отторгнуть свою совесть, можно привести во множестве. Такому *типу* ничто и никто не указ, а как иначе объяснить саму возможность тех страшных поступков, на которые порой решается человек. В таких случаях как раз и говорится о совершенной бессовестности этого человека. Трудно с этим спорить, но и есть что возразить. В конце концов глубина падения человека неисследима и никогда заранее не знаешь, где его предел. Говоря иначе, не знаешь, где, в какой момент наступит абсолютная и бесповоротная бессовестность, так что последующие его действия нужно квалифицировать как чистые и ужасающие в своей чистоте, беспримесные злодеяния. Пожалуй, что такое, как ни жутко это помыслить, тоже возможно. Возможно беспредельное самоуничтожение, выкорчевывание любых ростков совести, ради беспрепятственного совершения зла. При этом

мы будем настаивать, что такой поворот событий возможен только при одном условии — при отсутствии ангела-хранителя. А это происходит только в том случае, если его отзывает Сам Господь, ибо сам по себе ангел никогда не оставит вверенного ему человека. Но ситуация может оказаться такой, что в нее непосредственно вмешивается Бог. Есть как минимум две причины, из-за которых Он может забрать у такого человека его ангела-хранителя.

Создание, чьи злодеяния вынуждают Творца лишить его небесного ангела-покровителя, уже трудно назвать человеком. Фактически это сгнившее душевное месиво, которое лишается поддержки, ходатайства ангела. Трудно сказать, будет ли кто-либо из людей молиться за эти останки человеческого существа. В любом случае Бог оставляет полностью за Собой суд над ним, Сам решая его участь, которая нам в мире сем по-прежнему неведома.

Не должны мы упустить другую причину, по которой так поступает Господь. Полагаем, дело не только и не столько в том, что своим злодейством и непокаянностью человек может лишить себя всяческой помощи со стороны невидимого тварного мира. Нам видится, что причина здесь еще кроется в милосердии Божиим. Нельзя забывать, что сам святой ангел вовсе не марионетка, не какой-то там беспрекословный механизм, а живое лицо, способное не на эмоции, конечно, но на духовные личностные изъятия. Например, на сорадование и сопереживание, приятие от близости и печалование вследствие отторжения. Воистину трудно промыслить, как именно переносит святой ангел-хранитель все усиливающиеся игнорирование и умножающееся вредительство со стороны его человека. Тем не менее, не стоит думать, что раз нет у ангела души, то он, как обычно говорится в отношении человека, черств и бессердечен. Невозможно представить, что ангел безучастен усугубляющемуся падению своего человека. Лицо не может быть *безразличным* по отношению к вверенной ему личности. У ангела действительно нет эмоций, поскольку он не имеет тела и того, что мы называем «душой». Однако отсюда нельзя сделать вывод, будто он неспособен к духовной боли или к восприятию рисков утрат. Если Христос может «восскорбеть духом» (см. Иоан. 11,33), то неверно будет отнимать это у ангела. Будем иметь в виду также и то, что и сам человек в межличностных отношениях живет далеко не только и не столько эмоциями.

Итак, промыслить происходящее с лицом ангела трудно, если вообще возможно, но можно, с нашей точки зрения, до некоторой степени представить и все-таки проникнуть в скрытое. Мы попытаемся обрисовать картину, заимствуя ее образ из реалий видимого мира. Она заведомо не вполне точна, но приблизить к пониманию способна. Итак, представим ситуацию, в которой находятся два человека, один из которых безмерно любит другого, всячески стремится это показать, но тот, другой, совершенно не воспринимает любовь первого, отгораживается от нее. Первый обращается к другому, зовет его, хочет им любоваться; тот же все более отторгает любовь своего ближнего. Ко всему прочему он еще и молчит — прибегает к этому сколь испытанному, столь и отвратительному средству. Он словно заявляет: меня нет, и отворачивается, тем самым подчеркивая, что и «тебя нет, нет для меня». Тот, кто любит, разочарованно отходит, горюет, но набирается сил и, следуя высшей и своей воле, то есть велению любви, возвращается к ближнему, как к самому себе. А тот — пакостничает, но не как ребенок, а как «взрослый» бес: бьет любимую вещь, рвет общую фотографию... и молчит. Любящий сносит, смиренно взывает к общей памяти, пытается тронуть. Но все оказывается бесполезно: тот отдаляется все больше и больше, молчание становится все более зловещим, а действия все пагубнее.

Расписывать подобный сценарий далее мы не станем, ведь суть его, надеемся, схвачена и уловлена. Именно так поступает костенеющий в грехе человек, постепенно все более и более отвергая любовь ближних, и ангел-хранитель, по всей видимости, последний среди них и потому самый ближний. Трудно постичь его скорбь, всю неутоленность его любви. Но Богу это ведомо, и Он милует, словно освобождая ангела от данного служения, как мы однажды выразились, отзывает его, принудительно оставляя того человека совершенно одного, так что некому будет за него и слово замолвить.

Кто-то может настаивать на том, что совесть — не есть личностное представление, замещающее образ ангела-хранителя, а комплекс некоторых норм и установок, приобретенных человеком вследствие родительского воспитания, общественных требований и других тому подобных вещей. Надо заметить, что если упорствовать во мнении, что мир образован исключительно горизонтальными связями и отношениями, то преодолеть такое упорство, пожалуй, вряд ли

возможно с помощью аргументов, доступных логическому изложению, которое мы здесь предпринимаем. Тем не менее, стоит все же задержаться на этом моменте, чтобы вдумчивый читатель не счел завершение данного параграфа слишком поспешным и совсем уж недосказанным. Прежде всего укажем, что данное гипотетическое возражение на самом деле иллюзорно. Мы ведь вовсе не отрицаем, что в формировании совести участвуют перечисленные компоненты. Так что следует уточнить, в чем именно, по существу, состоит это возражение. Действительно, когда шла у нас речь о возникновении совести при обращении души вовнутрь, мы не имели в виду того, что те или иные представления, содержащиеся в совести, вместо вестничества ангела-хранителя черпаются человеком исключительно из самого себя. Ясно, что в себе человек имеет дело с совестью как состоявшейся реальностью, как влияющей на него прямо сейчас, происхождение же тех или иных конкретных посылов совести мы не стремились исчерпать. То обстоятельство, что внутренние установки человека складываются в немалой степени из внешних источников, может только подтвердить или, скажем мягче, способно указать на присутствие здесь невидимого тварного начала. Кроме того, влияние таких источников, будь то родительское воспитание, образовательные учреждения, так называемая «среда», вовсе не исключает участия ангела-хранителя. Заниматься распределением заслуг мы совершенно точно не будем, ввиду бессмысленности подобного занятия. Лучше укажем нашему воображаемому оппоненту на то, что, если принять точку зрения, согласно которой феномен совести происходит извне, возникнет примечательная вещь. В самом деле, тогда получится, что совесть формируют только внешние, особенно на первых порах, факторы, но в конечном итоге, и всякий это знает, что иметь дело с совестью значит иметь дело с собой.

Совесть — весьма сложная реальность. Не приходится рассчитывать на сколько-нибудь подробный разбор данного феномена. Но мы не ставили перед собой такую задачу. Более того, предлагалось, с нашей точки зрения, истинное происхождение совести, в стремлении обоснованно уйти от необходимости рассматривать ее реальность в прежнем психологическом контексте. Нам представляется, что теперь, с позиции, изложенной в данной главе, ряд моментов находит вполне ясное объяснение. В частности, исходя

из понятия совести как своеобразного «местоблюстителя» ангела-хранителя проявляется тяга совести к имманентизму. Действительно, по другому и быть не может, если совесть обнаруживается в пространстве своей души. Душа же, как мы помним, представляет собой результат вглядывания в себя и жизни в собственных пределах. Вслед за душой и совесть привязывается сознанием к самому себе, не выходя за свои пределы. Потому-то и счеты ведутся внутри самого себя, что совесть и ее оклики словно всякий раз рождаются в собственной душе.

Онтологический контекст в противовес психологическому побуждает поступать не «по совести», а «по-ангельски», не только лишь из себя порождать свои действия, но в соотносительности с другим лицом, имея в себе по-настоящему другой онтологический образ, освобождающий личность от смутных и неуверенных соображений души, трудно, а порой и тщетно ищущей опору в самой себе. Замечательным примером здесь оказывается святость. Состояние святости, пребывание в ней, исключает соотносительность души с совестью. Деяния святого не сопряжены с чувством внутреннего беспокойства по поводу их чистоты, он действует без, так сказать, оглядки, ибо его помощник пребывает не в недрах собственной души, не только в нем находятся основания деятельности. Покровитель святого суть ангел-хранитель, можно сказать, в него смотрит святой жизни человек, и зачем ему искать опору в себе, если есть другой безошибочный помощник. Стало быть, святость как высший предел личностного бытия закономерно обнаруживает отсутствие совести в качестве какого бы то ни было ориентира, внутреннего маяка или посредника в организации тех или иных поступков. Святость — это жизнь, бытие, обращенное вовне, это непрерывная открытость другому лицу, лицам и личностям, включенность в их образы и служение им. В этом онтологическом пространстве совесть утрачивает значение и лишается своего места.

В целях подтверждения сказанного обратимся к житиям святых. Но не к какому-то одному конкретно, а к агиографическому жанру в целом. Тексты житий представляются простыми. Таковыми они, в общем-то, и являются. Кто-то даже поспешит назвать их «не очень интересными», кому-то они покажутся какими-то «гладкими», слишком «правильными» и т. д. В известной мере они действительно адаптированы для широкого восприятия, в значительной степени упрощенные.

Но ведь и мы должны понимать, природу жанра, причины, по которым эти тексты несколько «наивны». Надо сразу сказать, что дело далеко не ограничивается назидательными целями. Пожалуй, читатель в самом деле удивляется тем нередким сюжетам житий, когда герой повествования представлен святым чуть ли не с младенчества. Было бы неверно с нашей стороны объяснять такую канву жития простодушием автора или, тем более, невежеством обычного человека. Житие создает как бы концентрированный образ святого, если можно так выразиться, совершенно сознательно. Да, в нем планомерно опускаются детали биографии, болезни роста и многие другие обстоятельства. Это не должно удивлять, ведь житие — не биография, не история, не хроника. Это своего рода *икона*. Такая икона-житие, безусловно, отличается от собственно иконы, но между ними есть и нечто общее. Это некоторый результат, итог жизни, ставшей житием и собранной обоженностью. Стоит обратить внимание: в житии в целом мы не встретим душевных томлений, даже если бы они вели к верным прорывам и решениям. Не найдем мы и борьбы, преодолений, нет и собеседования с самим собой — этого вернейшего признака совести.

Житие святого потому и может показаться «неинтересным», что в нем нет того, что можно назвать *жизнью души*, того, что захватывало бы душу читателя. Однако с такими ожиданиями приступать к чтению агиографической литературы нельзя: она в этом смысле разочарует, не оправдает надежд. Святой персонаж жития не проверяет свои действия, не ищет, не переживает. Можно сказать, что текст жития не дает свидетельств того, что святой сообразует свои действия со своей совестью, поскольку она неактуальна. Образ святого таков, что его деяния со-образованы с ангелом-хранителем, он пребывает в со-служении с ним, хотя бы прямо об этом и не говорилось, и служит при этом другим. Проще говоря, житие — не художественная литература. В земной жизни будущий святой не может, конечно, миновать известной каждому христианину работы над собой, в ней всякий человек поверяет свои действия со своей совестью, но в житии он представлен спасенным и молящимся за других людей человеком.

ГЛАВА 4

АНГЕЛ, ДУША И ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О «КА»

То, что в сознании человека ангел-хранитель способен трансформироваться в совесть, вещь не случайная и не единственная в своем роде. Возможны и другие варианты. Природа человека предполагает его обращенность вовне. Главной причиной этого является то, что человек несамодостаточен, он не может быть исключительно сам в себе, не может только в себе черпать основания для собственного бытия; человеку не хватает самого себя. Эту нехватку, это недобытие человек так или иначе стремится восполнять. Он вынужден где-то брать ресурсы. Другими словами, человеку предзадано соотносить себя с чем-то существенно иным. Это иное может быть чем-то или кем-то, оно может обретаться в себе или вовне, но может носить и двойственный характер. В зависимости от природы того, с чем соотносит себя человек, определенным образом складывается и формируется и его собственное существо. Наличие такой связи и сопряжения очевидно, хотя ее содержание само по себе требует подробного рассмотрения. К сожалению, мы не можем касаться этой темы с должным вниманием, но определенные аспекты затронуть все же нужно.

Обращенность человека к ангелу-хранителю, несомненно, также формирует его внутреннее существо. В ангеле человек способен приобрести высший онтологический статус — личностное бытие. Встречая лицо, он становится личностью сам, не утрачивая себя, но получая равноценное, равнобытийствующее положение. При этом ясно, что действительная, полная встреча с ангелом-хранителем возможна только в христианском контексте, вне которого завершенное и полноценное восполнение и обретение себя в невидимом лице недостижимо. В иной, не христианской парадигме ангел, поскольку не воспринимается как лицо, постольку обычно пишет на сердце (см. Рим. 2, 15), и это письмо оказывается своего рода посредником, своеобразным представлением о высшем Законе. Так, место непосредственной и безусловной личной любви

заступает закон совести, договориться с которым есть немало соблазнов. Однако совесть, будучи в значительной степени феноменом внутренней жизни человека, предполагает наличие если не обязательно богатого содержания душевного бытия, то, по крайней мере, значительного пространства для осуществления ее «законодательства». Резервуар может пустовать, но он должен быть как таковой. В этом пункте мы подходим к тому типу человеческого существования, о котором можно сказать, что он достаточно беден на внутренние явления жизни души и что он по большей части самое существенное обнаруживает не столько в себе, сколько в некоторой внеположенной ему сфере. Мы имеем в виду душу древнего египтянина.

Тема эта весьма сложная, большая, она содержит в себе массу неясностей. Материалов, несмотря на то что их немало, все-таки не хватает. Многозначность и многопластность представления древнего египтянина о душе делает эту проблему чрезвычайно вариативной. Мы не планируем и не можем претендовать на всестороннее, да и вообще сколько-нибудь подробное освящение данной проблемы. С переменным успехом ею занимаются египтологи всего мира. За более чем столетидесятилетнюю историю изучения вопроса ими создано множество различных, разной степени убедительности концепций. Разбирать их все не может быть нашей задачей. Но при этом нас могут спросить, не будет ли самонадеянно с нашей стороны рассчитывать на какие бы то ни было серьезные и значительные умозаключения, если мы не попытаемся проанализировать хотя бы основной спектр существующих реконструкций, с тем, чтобы одну-две выбрать в качестве опоры. Отвечая на это гипотетическое сомнение, скажем, что, конечно, мы будем (не можем не делать этого!) учитывать опыт осмысления древнеегипетского представления о душе. Важнее другое. То, что мы подходим к данному вопросу, закладывая в него определенную предпосылку. Причем носит она онтологический характер, чего чаще всего в силу иных методологических подходов лишена традиционная египтология. Собственно говоря, наша предпосылка уже заявлена выше. Она заключается в том, что человек изначально является личностью, полноту бытия которой утрачивает в грехопадении. Оно не есть всего лишь разовое событие, но человеческое бытие, будучи динамическим, испытывает динамическое же состояние греха. Иными словами, грехопаде-

ние — это состояние, которое мы претерпеваем постоянно. В силу его непрерывности наше личностное бытие перерождается в неполноту душевного существования. Тем не менее, личность-душа, стремясь к бытию, поскольку она стремится, обращается к иной реальности, дабы состояться в качестве бытийствующей, обрести вновь полноту личностного состояния, и реальность эта — другая личность, другое лицо. Душа секулярного человека уже не одну сотню лет повернута к себе, полагая, что утвердиться в бытии может только внутри себя. С нашей стороны здесь нет ошибки, если кто-то успел так подумать, потому что исходно секулярное сознание тоже восполняет себя иным, только это иное поглощается собой, вбирается вовнутрь и предъявляется не другому лицу — ангелу, Богу — а своей же душе, претворяясь в ее же собственный момент. Ведь и совесть человек пытается сделать полностью своей, быть ей хозяином, но, как мы выяснили, она, пожалуй, единственная реальность внутренней жизни человека, которая не может всецело подчиниться его душе, а значит, в каком-то смысле раствориться в ней, стать ее собственным феноменологическим срезом.

Для того чтобы душа оказалась чуть ли не бездной, чтобы ощущать себя, заявлять о себе как о целом мире и даже мирах, необходимо прежде всего сознание своего самобытия. Только оно может дать человеку право созидать из души целый мир, только оно способно открыть в себе безбрежные просторы для субъективации опыта, для овнутрения внешнего. Такие основания человек приобретает в христианстве. Церковь говорит человеку: *ты есть*. Другое дело, что с ростом секуляризации происходит аберрация сознания, и человек мнит, будто он есть сам по себе, а не потому, что это «сам по себе», ему даровано Другим, в этом смысле он узурпирует свое бытие, не хочет им делиться. Но это, повторимся, другая линия, которая возможна уже в христианском, церковном контексте, вне которого человеческая душа в попытках обретения устойчивого существования формировала совершенно иные феномены. Это относится, в общем-то, ко всему древнему язычеству, к которому, очевидно, принадлежит и культура Древнего Египта. Ясно, что ипостасное бытие древнему египтянину было уже неведомо (если вести отсчет от грехопадения прародителей). Ясно и то, что его душа была как бы «плоской». В том смысле, что она не имела собственных глубоких внутренних измерений, то есть таких явлений, которые

бы в себе обнаруживались, на себя же и замыкались, образуя то, что мы сегодня назвали бы внутренней жизнью, самосозерцанием, самообращенностью. Оговоримся только, что те или иные импульсы, мимолетные движения, чувства вообще должны были фиксироваться, обнаруживаться в принципе, без этого никакая душа и не существовала бы. Тем не менее, все самое существенное, что воспринималось древним египтянином, закреплялось им не в себе, а в значительной части вынесенных за собственные пределы пласта души. Вслед за первобытным, хотя отчасти уже по-другому,

«древневосточный человек по-прежнему говорил себе «ты» и ощущал свою прикрепленность к чему-то внешнему. Душа все еще отдавала себя миру, а не вбирала его в себя»⁷.

Более того, согласно представлению древнего египтянина, душа была многослойной, многозначной, образуя несколько отличных реальностей, известных как «ба», «ах» и «ка», а некоторые исследователи выделяют еще две: «имя» и «тень». Такое многообразие делает чрезвычайно сложным любые попытки последовательного анализа каждой из них с целью выявить их своеобразие, порядок взаимодействия между собой, некую взаимную координацию. А скорее всего, это и вовсе невозможно. Однако с уверенностью можно сказать, что ведущей среди них была «ка». Именно в этой разновидности души концентрируются основные смыслы существования, бытийные связки, и поэтому ей посвящено наибольшее количество исследований.

Реальность «ка» интерпретировалась весьма по-разному. За многие десятилетия, в течение которых ученые занимались этой проблемой, «ка» успела побывать «оживотворяющей силой», иногда ее персонификацией, «индивидуальностью» или «образом» человека, который возникал у других, знающих его. Были попытки определить «ка» посредством понятий «натура», «характер», «телесная душа». Значительное место занимают такие попытки истолкования, как «гений-защитник» и вообще «двойник». Перечислять все существующие варианты нет необходимости. Сложность проблемы и так проступает довольно отчетливо. Причем значительные трудности возникают как при интерпретации «ка», так и дру-

⁷ Сапронов П.А. Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры. СПб., 2001. С. 137.

гих разновидностей души. Заметим, что порой, уделяя особое внимание «ка», исследователи менее всего рассуждают в принципе о причинах многообразия души в представлении египтянина. Ладно «ка», но есть еще как минимум «ба» и «ах»? Впрочем, мы со своей стороны тоже не будем погружаться в эти вопросы. Сосредоточимся на том, что «главную» душу — «ка» — так или иначе, в той или иной степени большинство специалистов связывают с реальностью двойничества, неким индивидуализирующим удвоением, вторым «я» или прямо двойником. Например, «ка» в качестве воплощения или средоточия жизненной силы именно этого человека или сопоставление ее с древнеримским представлением о гениях указывают как раз на феномен двойничества. Наконец, нельзя не привести в пример книгу известного отечественного египтолога А.О. Большакова, которая прямо называется «Человек и его двойник»⁸.

Надо с самого начала иметь в виду, что в настоящем случае двойничество нельзя понимать в том ключе, что оно обнаруживается и происходит в недрах души древнего египтянина. Такому представлению препятствует буквально все. И то, что недр никаких исторически столь древняя душа не знала, не постигала себя в качестве таковой. И то, что в этом случае пришлось бы говорить не о раздвоении (расслоении) души, а о ее множественном распаде, ведь помимо «ка» египтянин ощущал себя еще и другими вариантами души. Наконец, возможно, важнейшее в этом отношении наблюдение касается того, что внутреннее, тем более, временами весьма устойчивое раздвоение души вынудило бы нас говорить о шизофреническом расщеплении сознания и, следовательно, о повсеместном психическом недуге жителей Древнего Египта. Однако египтянин был вполне здоров и не испытывал подобного внутреннего самораспада. Напротив, он в значительной степени проецировал себя вовне, а не сосредотачивался в самом себе, будь то в состоянии здоровья или болезненности. На это указывает не только логическая реконструкция, но и образ жизни древнего египтянина. «Ка» он изображал, притом внешне отличным от себя, хотя и похожим. Он ее кормил, что означает, конеч-

⁸ См. Большаков А.О. Человек и его двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001. Данная работа довольно основательна, и мы пользуемся ею в своем по необходимости кратком историческом обзоре.

но же, жертвоприношение, а не банальное бытовое попечение о будущем. Эти и ряд других аспектов определенно и недвусмысленно свидетельствуют об отделенности «ка» от человеческого бренного существа.

Однако нам пора уже сказать, к чему мы затеяли этот разговор. Сам контекст подсказывает, что мы усматриваем здесь некоторое, по большей мере неопределенное, но все-таки сходство с реальностью ангела-хранителя. Безусловно, тут не может быть никакого отождествления, слишком основательно и глубоко человечество к тому времени утратило сознание себя и другого в качестве лиц-личностей, чтобы поставить знак «равно» между «ка» и ангелом-хранителем. Речь, скорее, может идти об отдаленных следах, смутных реминисценциях, но вряд ли более того. Как бы глубоко ни вошел грех в существо человека, как бы ни развел он его, все-таки мы вправе и должны допустить, что какая-то память о Боге и об ангеле у язычника остается. Древний Египет в этом отношении дает чрезвычайно интересный и богатый материал. И мы можем вычленив в нем и показать правомерность соотнесения во многом столь разных реалий, как ангел-хранитель и «ка».

Итак, ангел-хранитель, конечно, никакой не двойник, так как он прежде всего другой, другое лицо, тогда как двойник по определению происходит от своего первичного источника. Другое дело, что ка-двойник неверно полагать вторичным по отношению к человеку. Это не дублер, но, наоборот, прообраз, к которому стремится земной человек. Здесь-то и обнаруживается двусмысленность самого принципа существования «ка». Получается, что человек словно готовит свою «ка», созидает ее. Так оно отчасти и было, поскольку версия, согласно которой «ка» — это тот же самый ныне живущий человек, но в своем посмертном, загробном существовании, имеет сильные позиции. При этом нельзя упустить из виду, что если это так, то «оболочка» готовится по образцу, а он, в свою очередь, заимствуется только извне и никак иначе. Таким образом и могла быть «ка», хотя нельзя исключить (и даже скорее всего так было), что свое место имела здесь какая-то из других душ, «ба» или «ах». В любом случае «ка» занимала важнейшее место: она, по-видимому, была и тем, кем готовился стать древний египтянин, и носила в себе остаточную память об ангеле-хранителе. В этом тоже проявляется ее двойственность.

Не должно удивлять то, что многоаспектность этой двойственности, сам принцип двойника не может быть строго фик-

сированным и однозначным. Скорее, мы должны были бы недоумевать, если бы кто-то взялся утверждать, что ка-двойник таков только лишь по отношению к конкретному человеку — и все. Что тем самым тот просто придумал (и откуда у древнего египтянина такая самостоятельная стихия мышления?) *идею* своего двойника, в которую он, по его же замыслу (!), должен воплотиться после смерти. Все это, конечно, отдает изрядной долей абсурда. Не было никаких ресурсов у человека того времени, чтобы порождать подобные завершенные, устойчивые идеи и положения. Потому совсем не случайно такое многообразие душ, их, в свою очередь, незакрепленность, их попеременная или синхронная (кто ж это знает наверняка?) обращенность и соотнесение с бренностью человека. Следовательно, неустойчивость статуса «ка» ожидаема и в каком-то смысле предзадана. «Ка» — это и сам человек в его предвосхищаемой посмертной перспективе, и тот, кто подсказывает человеку его облагораживаемое содержание.

И все-таки увидеть в «ка» онтологические следы ангела-хранителя дело в некотором роде рискованное. Сложность такого соотнесения состоит, пожалуй, прежде всего в трудности последовательного продумывания предстоящего шага. Стоит зацепиться за те или иные представляющиеся верными интуиции, как они тут же отменяются существенно иной наличной данностью. Например, можно смело и уверенно говорить, что как египтянин советуется со своей «ка», делится с ней своими проблемами и невзгодами, так и христианин способен обращаться к своему ангелу с такими же побуждениями. Но дальше-то все разворачивается совершенно иначе. Скажем, секулярный современный человек ведет внутреннюю речь с собой (в том числе с совестью) от первого лица («что же мне делать дальше?», «может, попробовать поступить иначе?»). Он стремится решить все вопросы внутри себя. Другое дело, что собственных онтологических оснований ему не хватает, и потому такой разговор может длиться бесконечно, его сознание, если не примет волевое решение, может заплутать в неисследимых глубинах своей экзистенции. Оно вполне способно затеряться в собственных лабиринтах, которые оно само же и создает. И только воля и внешнее, зачастую несознаваемое вмешательство способны вытащить душу из этих закоулков. Как и за счет чего это происходит, разбирать мы не будем, ясно, что и воля не бесосновна и что опираться она должна на это внешнее, формы которого могут быть очень разными.

Душа христианина, так же, как и секулярная, — и в этом будет отражаться ее не секулярность, а грешность, — способна пребывать в себе⁹. Но в пределе и истине христианин стремится беседовать с другим лицом или другой личностью. В этой ситуации внутренняя речь перемещается в иное пространство, становясь речью между этими лицами-личностями. И потому она уже речь, преобразующая рекущего или рекущих, если ведется между людьми. Это разговор между «я» и «ты». И вот, если наша речь всегда исходит от нашего «я», независимо от того, к кому обращена, к себе же или к ангелу, то древний египтянин, хотя и советуется с «ка», беседует с ней, но при этом «внутренняя речь египтянина была попеременным «тыканием» двух собеседников, в процессе которого осмыслились жизненные ситуации <...>, отношение между человеком и его «ка»... было отношением... «ты» и «ты»¹⁰. По крайней мере, так это ощущал сам египтянин. Вот и получается, что какой-либо определенности и последовательности добиться здесь вряд ли удастся. Древний египтянин что-то начинает обсуждать, чем-то делиться, но с кем? И можно ли назвать этого собеседника «кем-то»? Разве достигает «ка» личностного, ипостасного статуса? Очевидно, нет. Определенности всегда будет не хватать древней душе. Секулярный человек, постоянно имея дело с самим собой, в конечном счете, с совестью, по крайней мере всегда осознаёт, что ему встречается *нечто*. Какие бы трудности его ни поджидали в ходе и вследствие этой встречи, ее чуждость ясна и последовательна. Так или иначе, но понятно, *что* не дает покоя, *что* его мучает, *что* требует ответа. Тот же, кто хочет вывести все эти тревожные вопрошания вовне, окончательно ответить на них, стремится сделать это перед лицом другого, очистить свой образ в его чистоте и святости. В самом деле, только так можно прекратить этот поток вопросов, смутных ощущений, сомнений и нерешительности. Для такого сознания перенос разговора из себя в область ипостасей ни в коем случае не теряет определенности, но сохраняет и даже уси-

⁹ Мы имеем в виду чисто экзистенциальные формы такого пребывания, такие, в которых душа, сознание умещаются сами в себе, тем самым не устремлены к реальности, превосходящей меру человеческой экзистенции. В мышлении же, например, сознание занято и собой и в то же время соотносено со сверхчеловеческой реальностью.

¹⁰ Сапронов П.А. Культурология. СПб., 2001. С. 138.

ливает ее, преображая чтойность совести в ктойность ангела. В последнем случае и будет заключаться конкретность и последовательность для христианского сознания, поскольку предполагает встречу с лицом ангела-хранителя. Разумеется, личностная встреча с Богом или с другим человеком также возможна, но наш акцент на реальности ангела должен быть понятен читателю.

В свете указанной неопределенности остановимся на том, что «ка» для древнеегипетского человека представляла своеобразной что-то-ктойной реальностью. Надо думать, что первично в человеке ощущение чего-то в себе. Это *что-то* требует объяснения. Но как его ищет древний египтянин? Правильнее даже сказать, что не он сам ищет, поскольку не приходится говорить о его пытливости, а оно дается ему. При этом полностью исключить движение его собственного сознания будет неверно, ведь тогда, не будь такой способности, индивидуация души вообще была бы невозможна. По мысли Гегеля,

«сознание <...> непосредственно есть выход за пределы ограниченного и, поскольку это ограниченное принадлежит ему, то и за пределы самого себя»¹¹.

Ссылка на Гегеля нам понадобилась, чтобы укрепиться в стремлении любого сознания, особенно на ранних этапах его развития, оттолкнуться от себя, дабы обнаружить нечто еще, ведь то состояние, в котором оно всякий раз себя застаёт, в истине вещей недостаточно и потому понуждает к восполнению.

Итак, сознание ждет объяснения (именно ожиданием назовем эти первичные, робкие, но в то же время настойчивые вопросы). Как мы не раз уже говорили, это что-то не может обрести внятные черты в самом себе. Для этого у древнего человека не хватает того, что мы сегодня назвали бы «жизненным опытом». Дело не только в малой продолжительности жизни, хотя и это обстоятельство, пусть далеко не решающее, нельзя сбрасывать со счетов. У египтянина нет человека-рассказчика, он не знает книги, не знает школы. Он, следовательно, не в силах это *что-то* объяснить для себя, не может рассудить. Такое чтойное ощущение сознание транслирует вовне,

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1999. С. 45—46.

поскольку у него есть уверенность, что помимо его самого в его бренности и тяготении к ничтожности есть некто иной, значительно более твердый и надежный в своем бытии. Есть надежда, что этот кто-то может помочь и объяснить возникшее нечто. Но кто это может быть?

Древнеегипетская культура не знает мудреца, как его знала Античность, к которому, как древний грек, можно было бы пойти за советом, за словом, за объяснением. Не было и пророка, поскольку в непосредственной близости пребывал фараон, оживотворявший все вокруг, в том числе самую жизнь египтянина. К фараону же — божеству — с вопросами не обратиться, перед ним только трепетать, благоговеть и благодарить. Заметим попутно, что фигура фараона — это наиболее определенное и определившееся в душе человека среди того, что вообще находит себе место в его сознании. Поэтому единственным «рассказчиком», тем, кто ведает и объясняет, является миф и ритуал. В этой связи можно было бы вспомнить жреца, но как отдельная фигура он на самом деле неотрывен прежде всего от ритуала, а он также недоступен для вопрошаний. Случись такое, он был бы уже трансформацией фигуры жреца в фигуру мудреца, притом со снятием у последнего жреческих обязанностей. Возвращаясь к мифу как *рассказчику*, надо особо подчеркнуть, что феномен «ка» наряду с другими самоощущениями души есть не что иное, как миф, актуальное мифологическое сознание. Реальность «ка» и есть то самое делегированное нечто, получившее черты ктойности. Нам, правда, представляется, что точнее говорить о чертах *ктотости*. Сразу отведем от себя подозрение в прихотливой и вычурной игре слов. *Ктойность* от *ктотости* отличается так же, как «кто» от «кто-то» или «кого-то». В первом худо-бедно есть личностная определенность и ее ощущению бóльшая устойчивость. В то же время, *ктотость* — это ощущение реальности лица, но еще не она как таковая, можно сказать, это предощущение, но еще не лицо. Действительно, *кто-то* — это вполне конкретная неясность и неопределенность в промежутке от нечто к некто с устремлением ко второму. Это неопределенность между самим древним египтянином, божеством (божком), невидимым духом, а в нашем контексте — ангелом-хранителем.

Итак, «ка», будучи исходно *чем-то* в душе, рассказывает ей уже в состоянии полуотделенного *кого-то*. Последнее в сознании человека всегда неопределенно, но несмо-

тря на это все же получает подобие формы. Об этом можно судить хотя бы по тому, что «ка» не исчезает, не растворяется, ее *ктотость* так или иначе, пусть зыбко, но фиксируется. Ее рассказы, пояснения, советы могут быть услышаны. Не исключено, что устойчивость, какая бы она ни была, может обуславливаться диалогом не только и не столько между «ка» и этим вот человеком-египтянином, сколько между его «ка» и, например, «ах» или даже «ба»; тут все зависит от темы. Определить строго, какая из душ за что именно отвечает, по всей видимости, затруднительно. Это связано прежде всего с тем, что не удастся провести между ними четкой демаркации, хотя есть все же наиболее вероятные интерпретации. Нас это, впрочем, не должно слишком интересовать. Прежде всего, важна сама по себе несфокусированность и децентрация душевной организации древневосточного человека вообще и египтянина в частности. Таким образом, можно усмотреть, что намерения, чувства, мысли египтянина блуждали между собственно человеком и его ка-двойником. Действительно, *что-то*, оформляясь в *ктотости* «ка», далее должно вернуться и быть принятым. Если же задаться вопросом, способствует ли это нечто возвратившееся индивидуации человека, то, пожалуй, с этим нужно согласиться. Хотя путь до обретения узнаваемых личностных черт предстоит еще очень долгий.

Нам могут возразить, что интерпретировать реальность «ка», полагая ее отголоском ангела-хранителя, нельзя. Что, мол, «ка» при всех сложностях истолкования имманентно принадлежит человеку и со временем полностью войдет во внутреннее пространство в связи с развитием так называемой психической жизни. И что, тем самым, нет оснований считать «ка» реальностью исходно внеположенной человеческой душе. Однако основания такие как раз есть, если не занимать, к примеру, позитивистскую позицию и не отрицать действительность сакрального мира самого по себе, или не считать его в духе различных психологических доктрин не более чем явлением все той же психеи. Вступать в соответствующую полемику у нас нет никакой возможности. К тому же, мы рассчитываем, что предпринятое нами изложение само по себе демонстрирует истинность предложенной позиции и является, тем самым, осуществленной полемикой. Кроме того, мы далеки от прямого отождествления «ка» и ангела. Мы стремились интерпретировать реальность «ка» в контексте

личностной онтологии ангельского мира. В заключение добавим, что реальность здесь затронутая двойственна во всем (и сейчас мы говорим не о двоякости толковательных возможностей). Принцип «ка», будучи двойственной реальностью, может и вправду оказаться включенным во внутренний мир человека, трансформировавшись, к слову, в ту же совесть. А может обрести иное бытие, преобразовавшись именно в личностную реальность ангела-хранителя. При этом возможны так же другие историко-культурные воплощения человеческих интуиций, ощущений в себе чего-то потустороннего, такого, что в то же время не только «в себе», но еще и внеположено.

ГЛАВА 5

ФЕНОМЕН СОКРАТОВСКОГО ДАЙМОНИЯ

В отличие от древнего египтянина античный человек ощущает себя уже существенно иначе, так же как и присутствие в себе или рядом с собой иной, так называемой потусторонней реальности. Но нас будет интересовать прежде всего не анализ самоощущения античного человека, а статус иного бытия, которое в греческой Античности обычно именовалось даймоном¹². Наиболее рельефное осуществление, в особенности в контексте нашей проблематики, эта тема получила в связи с так называемым феноменом «сократовского даймония». Сократ — фигура вообще одна из ключевых не только в Античности, но и во всей Западной культуре. Многое, с ним связанное, получило широкий резонанс и столь же широкое освещение. Не является исключением и «сократовский даймоний». Сам греческий философ довольно часто называет его в своих беседах, что запечатлено не только платоновскими диалогами, но и воспоминаниями Ксенофонта, упоминает о нем и Аристотель. Этой теме посвящают специальные произведения Плутарх и Апулей. Существует также немало современных исследований, обращающихся к данному сократовскому феномену.

Хорошо известно, что в Античности имело место представление о даймонах как о существах промежуточных между бо-

¹² В литературе часто можно встретить написание «демон». Однако мы решили воздержаться от подобной фонетики. Современный христианский контекст вносит в это слово существенно иной смысл, чем это имело место в самой Античности. Поэтому мы предпочитаем использовать транслитерацию с греческого слова *δαίμων*, звучащую как «даймон» или в иных случаях «даймоний» (от *δαίμωνιος*). Точно так же и в цитатах мы решились заменять секулярно нечувствительное понятие «демон» на «даймон». Единственным исключением стало сохранение нами издательского употребления идентичного слова в названии диалога Плутарха «О демоне Сократа». Здесь это обусловлено исключительно библиографическим, а не содержательным требованием. Что касается трактата Апулея «О божестве Сократа», речь о котором также впереди, то его латинское оригинальное название — «*De deo Socratis*» — в данном отношении нейтрально.

гами-олимпийцами и человеком. В этом своем срединном статусе соответствующий взгляд переключался уже в христианские контекст и мироощущение, в которых это место занимали ангелы. Так что же тут может привлечь наше внимание? Ведь кажется, что нет ничего выдающегося в том, чтобы зафиксировать наличие неких особых невидимых глазу существ, занимающих среднее положение между богами (в христианстве — Богом) и людьми, которых они, эти существа, как будто бы связывают. К тому же, на христианской почве эта тема также не раз по-своему интерпретировалась. Мы видели, что именно это представление легло в основу христианизированной концепции св. Дионисия Ареопагита. В ней в силу своей логической последовательности оно приобрело вполне незыблемый характер. Но, надеемся, нам удалось показать, что истинное положение ангелов не соответствует всего лишь промежуточному статусу в космической лестнице бытия. Предпосылку наших исканий можно обозначить следующим образом.

Исходя из традиционного античного представления о существовании неких невидимых «низших богов», мы усмотрели соответствующую перспективу, реализованную тем же Дионисием Ареопагитом. Вместе с тем, укрепившись в сознании реального положения дел, обозначив, позволим себе так выразиться, устойчивые личностные связи с миром ангелов, по крайней мере на уровне логики, молитвенных ожиданий и «уверенности в невидимом» (Евр. 11,1), мы задаемся вопросом о возможных ретроспективных находках. Другими словами, бросим взгляд из дня сегодняшнего в классический античный мир.

Наверное, не нужно подробно останавливаться и объяснять наш выбор фигуры Сократа и его феномена. Примем за аксиому его бесконечное влияние на всю последующую культуру. Упоминавшиеся ранее авторы служат тому одним из многочисленных подтверждений. Забегая вперед, скажем, что сократовский даймон подвергался различным интерпретациям. Связано это в том числе с тем, что сам Сократ говорит о нем чаще всего весьма кратко и неопределенно. Частота таких упоминаний и последующее их усвоение другими умами свидетельствуют о подлинности и серьезности опыта, который переживал Сократ. Поэтому и нам следует отнестись к нему сколь серьезно, столь и внимательно.

Известно, что одной из причин суда и итогового осуждения Сократа было так называемое «изобретение им новых

богов». Мелет писал об этом в своем обвинительном письме. Вот что говорит об этом на суде сам Сократ:

«Вы часто и повсюду от меня слышали, а именно что мне бывает какое-то чудесное божественное знамение; ведь над этим и Мелет посмеялся в своей жалобе. Началось у меня это с детства: вдруг — какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет»¹³.

Слова, примечательные во многих отношениях, некоторые из них мы обязательно выделим. Начнем же с того не часто отмечаемого обстоятельства, что обвинение Сократа в том, что он «вводит новые божества», должно казаться нам весьма странным. И правда, что может быть удивительного, а тем более в буквальном смысле предосудительного в каких-то там божествах в политеистическом мире? Разве до Сократа не было в Древней Греции, в Афинах представления о существовании даймонов? Конечно, было. Задолго до Сократа даймонами называли всех божеств, разнообразных потусторонних существ, не имевших так называемых личных имен. Тут перед нами дилемма. С одной стороны, мы можем проскочить мимо чего-то *особенного*, то есть не задержаться в попытке усмотреть его и осмыслить и остановиться на достаточно известных толкованиях тех причин, которые побудили Мелета обратиться с жалобой в ареопаг. Среди них обычно называют зависть, личные обиды. Однако полагать, что подобные частные мелочи могут стать причиной ключевых событий истории и культуры, безусловно, нелепо. Другое дело, когда говорят, например, А.Ф. Лосев, что Мелет, Анит и Ликон, в особенности, второй из них, осуждали Сократа

«с позиций узкой консервативной благонадежности, видевших в Сократе <...> опасного критика старинных идеалов государственной, религиозной и семейной жизни»¹⁴.

Обвинители не могли бы убедить народное собрание в столь великой значимости частных обид. А вот оформление дела под знаком государственной важности способно при-

¹³ Платон. Апология Сократа, 31cd.

¹⁴ Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. М., 1994. С. 691. Цитата взята из «Примечаний», авторство которых редакция присваивает А.А. Тахо-Годи, что, конечно, не вычеркивает ее супруга А.Ф. Лосева из коллегального труда над изданием в целом.

нять тот самый свершившийся в действительности оборот. Необходимо только специально оговорить, что три названных составителями «Примечаний» аспекта — государственность, религиозность и семейность — не являются в Античности некими тремя автономными срезами, как сказали бы сегодня, социальной жизни общества. Подобное утверждение было бы грубым и глубоко ошибочным анахронизмом. На самом деле, они представляют собой осознаваемое или мироощущаемое (осознаваемое и продуманное, скажем, Платоном и Аристотелем, а мироощущаемое — остальными древними греками) глубокое единство этих трех начал. И потому оно выходит за пределы каждого из них по отдельности, являясь фундаментальной онтологической реальностью. Поэтому государственность, как и два других аспекта, есть по сути единое космическое бытие и никак не социальная, многообразная, в сущности своей, атомарная реальность, как мы могли бы по ошибке предположить сегодня. В этой перспективе обвинения в адрес Сократа выглядят действительно угрожающе масштабно. Тут-то мы подходим к другой стороне нашей дилеммы.

Согласно ей, *введение Сократом новых божеств* было смутно ощущаемой угрозой космическому порядку. Не в смысле приближающегося экспорозиса и последующего конца вселенной, а в смысле угрозы полисному существованию, ведь полис и был воплощением, средоточием космоса здесь и сейчас в картине индивидуального — государственного, религиозного и семейного — бытия. Иными словами, божества, которые «вводил» Сократ, не были привычными, всем в той или иной степени известными даймонами, но они каким-то образом сильно отличались от традиционных представлений. На наш взгляд, прежде всего принципиальная инаковость божеств, «божественных знамений», о которых говорил Сократ, послужила ведущей причиной обвинения, суда и финального осуждения великого философа.

Определиться с тем, в чем именно заключалось это опасное для полиса-космоса отличие довольно трудно. Сами обвинители были непоследовательны. Ведь наряду с измышлением «новых божеств» они порицали Сократа и в безбожии, то есть, казалось бы, в прямо противоположном прегрешении. Это обстоятельство только подтверждает смутность и смысловую неоформленность обвинительных ощущений, не поддающихся, по сути, внятной артикуляции. Искомой опре-

деленности не найти и у самого Сократа. Вспомним приводившиеся выше слова. Что же в них определенного? Частота явления, его повсеместность и давняя (с детства) история. Эти перечисленные обстоятельства убеждают только в фактической наличности знамений, но мало проясняют их природу. Между тем, именно природа сократовского даймония становится предметом обсуждения среди участников диалога Плутарха «О демоне Сократа». Фабула этого произведения состоит в повествовании Кафисия Архидаму и кругу его друзей об истории переворота в Фивах в 379 г. до Р. Х. Речь в диалоге идет в большей степени о тайном заговоре, приведшем к перевороту, и потому его участники коснулись таких реалий, как предзнаменования и предчувствия. В этой связи и возникает разговор о сократовском даймонии. Приведем полностью важное для нас рассуждение:

«Клянусь Гераклом, как трудно найти человека, свободного от суеверного чада. Одни подвержены этому против своей воли, вследствие необразованности или душевной слабости, другие же, чтобы казаться какими-то особо выдающимися по богобоязненности, на каждом шагу ссылаются на божье волеизъявление, на сны, видения и тому подобный вздор <...> для философии <...> такой ход мысли не только не приличествует, но и прямо противоречит ее обязанностям, если она, пообещав рассуждением научить нас доброму и полезному, обращается к богам как началу всех действий, словно пренебрегая всяческим рассуждением; презрев доказательство, свое основное отличие, она прибегает к гаданиям по снам и видениям, которые посещают одинаково и доблестного, и подлого. Потому-то, думаю, мне, ваш Сократ избрал более философский характер образования и речей, простой и бесхитростный, как более приличествующий человеку свободному и стремящемуся к истине <...> “Что же, Галаксидор, — заговорил тут Феокрит, — значит, и тебя убедил Мелет в том, что Сократ пренебрегал верой в богов? Ведь именно в этом он обвинял Сократа перед судом афинян”»¹⁵.

Мелет, Анит и Ликон, как основные жалобщики, вменяли Сократу некий новый характер взаимоотношения с богами, а значит, вместе с ним возникали те самые «новые божества». По сути, Сократу вменяется некоторая разборчивость в отношении с божествами, следовательно, самостоятельность. Галаксидор отвечает на вопрос Феокрита:

¹⁵ Плутарх. О демоне Сократа // Суд над Сократом. Сборник исторических свидетельств. СПб., 1997. С. 235—236.

«Отнюдь не верой в богов [пренебрегал Сократ — Т.Т.] <...> Не восприняв от Пифагора, Эмпедокла и других философию, преисполненную мифов, призраков и суеверия, он как бы вывел ее из состояния вакхического опьянения и обратился к поиску истины посредством трезвого рассуждения»¹⁶.

Если Галаксидор здесь и далее придерживается того взгляда, что Сократ вполне самостоятелен и независим, что «все поведение Сократа отличалось целеустремленностью и решимостью, как бы исходя из единого твердого изначального суждения», и приводит в пользу этого разные аргументы, то Феокрыт предлагает иную точку зрения. Полагая, что Галаксидор считает сократовский даймоний выдумкой, он противопоставит ему следующие слова:

«Даймон Сократа явил ему некий руководящий жизненный образ, «всюду предтекавший ему, подававший совет и могущество», в делах неясных и недоступных человеческому разумению: в этих случаях даймоном часто вступал в собеседование с Сократом, сообщая божественное участие его намерениям»¹⁷.

Дальнейшая беседа участников диалога не получает сколько-нибудь значимого развития в отношении нашей темы, разве что стоит акцентировать один момент: Плутарх пишет, что Симмий спрашивал Сократа о том, «какова сущность и сила» его даймона, но не получил никакого ответа, продолжая при этом свои воспоминания:

«Однако ему часто доводилось быть свидетелем того, что Сократ <...> к тем, кто говорил об услышанном ими некоем голосе, относился с уважением и внимательно их расспрашивал. Это наблюдение побуждало нас при обсуждении между собой занимающего нас вопроса подозревать, что даймоном Сократа был не видением, а ощущением какого-то голоса или созерцанием какой-то речи, постигаемой необычным образом, подобно тому как во сне нет звука, но у человека возникают умственные представления каких-то слов, и он думает, что слышит говорящих»¹⁸.

Обратим внимание уже не только на то, насколько серьезно относился сам Сократ к подобным явлениям своей жизни, это мы уже подчеркивали, но еще и на то, что у него самого не было твердого понимания природы данного явления.

¹⁶ Плутарх. Цит. изд. С. 236—237.

¹⁷ Там же. С. 237.

¹⁸ Там же. С. 242.

Цитированный только что фрагмент содержит два соответствующих указания. Первый исходит из слов Симмия о том, что Сократ никак не ответил на вопрос об этом. В самом деле, молчание настолько нехарактерно для Сократа, а он при этом не только не ответил, но даже не попытался обратиться к последовательным рассуждениям и поиску, столь присущих ему и насыщающих его философский досуг (другого-то, впрочем, и не было). Это было излюбленным методом и ничто, казалось бы, не останавливало его, даже если не удавалось прийти в итоге к конкретным выводам. А тут — странная вещь — достаточно близкий ему ученик, Симмий, не удостоивается ответа, причем настолько, по-видимому, нарочитым было молчание учителя, что тот «больше не допытывался»¹⁹. Совершенно ясно, что явления были сколь несомненны, столь и вызывали тревогу, недопонимание в душе Сократа. Оно-то побуждало его к уважению и внимательному расспросу тех, кто также слышал некий голос. В свою очередь, эти расспросы служат вторым свидетельством того, что Сократ не имел ясного понимания природы данного явления.

Надо сказать, что в целом неясность остается, и последующие размышления Плутарха, часть которых мы процитировали раньше, не разрешают ее. Они, скорее, обосновывают саму возможность феномена, упреждают вероятные и поспешные возражения, а в конце и вовсе ссылаются на оракула, полученного еще отцом будущего философа, который провозгласил, что Сократ «в себе самом содержит лучшего руководителя жизни, чем тысячи учителей и воспитателей»²⁰. В такой ситуации, на наш взгляд, в определенной мере продуктивнее вернуться к тем позициям, которые были озвучены участниками диалога и зафиксировали два разных отношения к сократовскому даймонию. Перспективным в данном случае представляется «диалогическое» удержание двух разных взглядов в пределах одной реальности. Действительно, одна сторона утверждает доминирование собственно сократовского существа, видит прежде всего и по преимуществу в нем источник его решений и действий. Тогда как другая сторона держится за наличие в Сократе иного источника волений, особенно «в делах неясных и недоступных человеческому разумению».

¹⁹ Там же.

²⁰ Плутарх. Цит. соч. С. 245.

Эта позиция подчеркивает наличие в Сократе иной ему силы, к которой он прислушивается и с которой нередко соотносит свои действия. Мы полагаем, что сохранившаяся в рамках самого произведения Плутарха неопределенность позволяет нащупать нечто более существенное, чем если бы он по ходу диалога попытался настоять на той или иной версии. Выбор отодвинул бы в сторону то, что не вошло в его пределы. Выбранное отклоняет иное. В данном случае нам ничто не навязано, и потому у нас есть возможность сохранить обе позиции, удержать их в поисках утраченного единства.

В отличие от Плутарха Апулей свое произведение посвящает, скорее, не специальному анализу сократовского дaimона, но изложению собственного представления о природе, можно сказать, структуре и смыслу существования дaimонов вообще. В каком-то смысле сократовский феномен является у него лишь поводом, а не целью, служебной реальностью, а не содержательным центром повествования. Подтверждением сказанному послужат следующие слова Апулея:

«Поэтому я намерен в настоящее время посвятить свою речь предмету, в отношении которого если не у каждого определенная вера, то определенно у всякого есть какое-то общее представление. А именно, предстоит изложить по латыни, какие разновидности демонов приняты философами, чтобы вы могли лучше и подробней узнать о пророческом даре Сократа и о божестве ему дружественном»²¹.

Действительно, сократовский дaimоний у Апулея имеет в большей степени подчиненное значение, но связано это прежде всего с исходной уверенностью самого Апулея в истинной его природе. Поэтому данный феномен Сократа он использует в качестве иллюстрации того, в чем он сам уже крепко убежден. В целом, по Апулею, дaimоны занимают привычное срединное положение. Во всех отношениях они «находятся между богами и нами». Но среди них есть такие, которые более всего превосходят остальных достоинством. «Это — более высокий и священный род дaimонов»²². «Из этого высшего сонма дaimонов уделяется каждому человеку особый свидетель и страж жизни, который, никому не видимый,

²¹ Апулей. О божестве Сократа // Апулей. Апология, или о магии. Лукиан. Диалоги. М., 2005. С. 313.

²² Апулей. Цит. изд. С. 313—314.

всегда присутствуя, судит не только дела, но даже мысли»²³. Любопытна и по-своему знаменательна характеристика, которую дает этому существу Апулей.

«Это твой страж и частный руководитель, твой домашний хранитель и собственный попечитель... неотступный свидетель, дурного хулитель, доброго покровитель»²⁴.

Именно его призывает почитать римский писатель, а далее ссылается на Сократа, ставя того в пример, поскольку тот почитал его «справедливостью и непорочностью». Этот страж «в неясном деле — промыслитель, в сомнительном — учитель, в опасном — хранитель, в бедности — обогатитель». Апулей убежден, что таков «дружественный бог» Сократа. Надо особо отметить, что он внимательное отношение к этому божеству напрямую связывает с философией. Он указывает простому читателю, что тот слишком расточителен, притом тратит он «не на себя, не на почитание своего даймона»²⁵. Далее Апулей поясняет, что «почитание это есть не что иное, как служение философии»²⁶. Эти слова многое проясняют. Таким образом, по логике Апулея, в одном круге оказываются Сократ, почитание им даймона и философия. То, что Сократ и философия неразсторжимы, что он ее, по сути, персонифицирует, воспринимается привычно и ничуть не удивляет. Но ведь Апулей прямо возводит философию в ранг божественного служения. И вот что еще важно: Апулей сильно сближает почитание даймона, то есть чего-то или кого-то иного, с заботой о самом себе. Надо полагать, что такое предельное соотнесение этих реалий восходит к Платону. У него фигура философа, сама философия, философствование как таковое и принцип, не побоимся этого отчасти пафосного слова, даймона сходятся в одной точке.

Может показаться, что, обращаясь сейчас к Платону, мы как будто бы все дальше отходим от собственно Сократа. Однако это не совсем верно. Обратим внимание, что непосредственно сократовским представлением о собственном даймоне мы еще и не занимались. Это — с одной стороны. С другой же — обращение к этой проблеме через прямых и непрямых

²³ Там же. С. 314.

²⁴ Там же. См. также: Платон. Федон. 107de и Государство, X, 617e.

²⁵ Там же. С. 317.

²⁶ Там же.

учеников самого философа есть, по-своему, тоже анализ и разбор данного феномена, унаследованного все-таки прямой традицией. Более того, по большому счету всякая наша попытка посмотреть на сократовский дайманий непосредственно, его собственными глазами, тоже в той или иной степени окажется интерпретацией, и в этом отношении попадет в один ряд с другими подобными опытами. Нельзя не учитывать еще то обстоятельство, что сам Сократ о своем даймании говорит хотя и часто, но на самом деле очень мало. В нашем распоряжении нет того, что можно было бы условно назвать «сократовским толкованием сократовского даймания». Ввиду этого рассмотрение и Плутарха, и Апулея, и Платона тоже есть разбор сократовского даймания, поскольку перечисленные авторы оставили не вольные и малообоснованные интерпретации-перетолкования, а осуществили попытку разобраться в том, в природе чего и сам Сократ был весьма не уверен. Тот факт, что сам философ практически не объясняет свое переживание, оставляет широкий простор для различных последующих изъяснений и попыток взглянуть в это явление. Неопределенность, которую в каком-то смысле даже завещал, Сократ, побуждает настойчивый античный, к тому же, философский ум искать решения и ясности. Надо полагать, что именно у Платона рассматриваемое явление получает в пределах Античной культуры наиболее сильную и завершенную трактовку.

В знаменитом диалоге «Пир»²⁷, обсуждая природу Эрота, Диотима и Сократ выяснили, что он представляет собой «нечто среднее между бессмертным и смертным».

— Кто же он, Диотима?

— Великий гений, Сократ. Ведь все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным²⁸.

²⁷ Большинство упоминаний Сократом своего даймания, ссылок на «некий голос» относятся к ранним диалогам Платона, и потому, согласно антиковедческой традиции, атрибутируются собственно Сократу. Вместе с тем, «Пир» представляет собой диалог уже зрелого периода творчества Платона, поэтому можно с большой долей уверенности утверждать, что здесь дано уже платоновское прочтение и развитие темы сократовского даймания, хотя присутствие его учителя при этом несколько не умаляется, но, напротив, лишь усиливает сократовское в Платоне.

²⁸ Платон. Пир, 202de. Именно словом «гений» переведено в отечественном издании (перевод С.К. Апта) греческое δαίμων. Комментировать

В целом мотив хорошо узнаваем, видно также, как Апулей придерживается той же линии. Тем более что он «любовь» явно вслед за Платоном и под его влиянием относит к реальности, черпающей свои силы у даймона²⁹. Хотя у Платона этот мотив, как и вся наша тема, выражены точнее, философски четче и яснее. То, что у Сократа носит характер неопределенный, что присутствует по большей части в качестве интуиций, у его великого ученика приобретает зримые понятийные черты, хотя и облеченные в мифологические образы.

Мы говорили, что сократовские ощущения представляются и ему самому, а вместе с ним и нам, довольно смутными. Но они есть, повторяются из раза в раз, и это уже становится несомненным фактом. В дополнение к словам Сократа на суде, которые мы цитировали ранее, приведем еще одну цитату:

«Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает»³⁰.

Несмотря на отмеченную смутность, некоторые более или менее отчетливые вещи на основании приведенного фрагмента можно выделить. Так, например, на это многие обращают внимание, даймоний выполняет ограничительные задачи. И этим отчасти напоминает феномен совести, которая, как мы помним, тоже в целом не поощряет и не подталкивает к действиям. Точнее сказать, что поощрение, понимание должного и благовидности помысла и поступка человек склонен приписывать, в общем-то, себе, совести же остаются как раз предупредительные и карательные меры, то есть меры внешнего воздействия. Но, пожалуй, важнее указать на то, что даймоний Сократа, поскольку является посредством «некоего голоса», постольку представляет собой все-таки иную реальность, нежели имманентная Сократу психея,

данный выбор переводчика нет необходимости. При всех возможных оттенках древнеримский вариант именования подобных существ — гений — соответствует греческому даймону.

²⁹ Есть «священный род даймонов, которые всегда свободны от пут и оков тела и начальствуют над определенными силами. В их числе — Сон и Любовь...» (Апулей. Цит. изд. С. 314.).

³⁰ Платон. Феаг, 128d.

как порой многие полагают. Сказать, какова истинная природа этой реальности, по-прежнему затруднительно. Однако очевидно при этом, что она тяготеет к статусу сверхчеловеческой, в том числе потому, что не столько управляет Сократом, сколько поправляет его.

Платон в «Пире» по-своему разворачивает и довершает тему срединности даймонов. Они «истолкователи и посредники между людьми и богами», но, кроме того, «пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью»³¹. По мысли великого философа, космос, сущее предельно насыщены, его бытие исполнено, в нем нет пустоты («промежутков») и бессмыслицы, оно представляет собой сплошное и, вместе с тем, соотносительное («связанное») бытие. Иерархический принцип присутствует и у Платона, поскольку боги беседуют с людьми, «не соприкасаясь» с ними, «только через посредство гениев». Но при этом «сведущий в подобных делах» (то есть в делах, за которые отвечают даймоны), есть «человек божественный», следовательно, причастный богам. Далее, как известно, Платон излагает происхождение и, тем самым, изначальную вечную природу даймония Эрота, вкладывая в этот образ сущность философии и философствования вообще, которая сводится к непрерывной жажде полноты, стремлению к обладанию истиной. В этом состоит ее сущность: пребывание в нехватке (Пения), следовательно, она не причастна блаженному и совершенному божественному покою, и, в то же время, постижение и поглощение — обретение полноты (Порос), следовательно, уже не просто чисто человеческая или, иными словами, ремесленническая реальность³². Это состояние «уже — еще не». Возьмем на себя смелость предположить, что Платон не только и не столько с помощью Эрота, хотя и им тоже, олицетворяет философское дело, сколько сам Сократ персонифицирует философию. Полного их отождествления Платон, конечно, не допускает, но при этом, вглядываясь вместе с ним в Эрота, нельзя не увидеть Сократа:

«Он всегда беден и <...> совсем не красив <...> он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный

³¹ Платон. Пир, 202е.

³² См. Платон. Пир, 203а-е.

ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист»³³.

Где-то стирается грань между непосредственно Сократом и его даймоном Эротом, где-то она снова восстанавливается. Например, в платоновских диалогах зрелого периода, где он опять вкладывает в уста Сократа упоминания о даймоне с характерной инаковостью «голоса», с принципом извне приходящего знамения³⁴. Да и сам по себе аспект двойственности, присущий Платону, пусть и в ином значении, восходит при этом к Сократу.

Если прямо задаться вопросом: можно ли в сократовском даймонии увидеть ангела-хранителя, то ответ, с одной стороны, напрашивается, с другой — не так уж и прост. Конечно, не может идти речи о прямом отождествлении — нет для этого достаточных оснований. Их не дают сами сократовские ощущения, не выводят к ним и последующие интерпретации. С одной стороны, не приходится сомневаться, что Сократ жил в присутствии иной реальности, вслушивался в нее. С другой стороны, его опыт, которым он с нами делится, не позволяет утверждать, что он говорит конкретно с кем-то. Откуда этот голос, который воспринимает Сократ? Это отнюдь не пустой вопрос, особенно для современного широкого сознания, тонущего в бесчисленных психологических конструкциях, с готовностью и охотой капитулирующего перед экспансией всевозможных имманентных психологов. Мы будем придерживаться той позиции, а с ней вряд ли кто-то станет всерьез спорить, согласно которой Сократ во многом пограничная фигура. Действительно, именовать его ключевой фигурой в культуре Запада — дело привычное и глубоко укорененное надежной традицией. Но всякий ключ открывает дверь, следовательно, быть ключом от двери значит стоять на пороге или быть у грани особой, отличной и новой реальности. Поэтому фигура ключевая и пограничная — вещи сближенные и взаимозаменяемые. Таким образом, мы все-таки будем настаивать, что интуиции, ощущения Сократа ведут действительно к иной реальности, нежели та, что была знакома и привычна его рядовому окружению, обывательскому античному

³³ Платон. Пир. 203d, см. также Пир, 204a.

³⁴ См., например, Федр, 242b, Теэтет, 151a.

сознанию. Уместно снова вспомнить, что именно это отразил жалоба Мелета, Анита и Ликона.

Мы хотим сказать, что, действительно, нельзя вести речь о реальной личной встрече, подлинной персонализации сократовского даймения не происходит. Дело не только в том, что между ними нет беседы, мы даже не знаем, обращался ли к нему Сократ самостоятельно, чего мы вправе ожидать от человека, ищущего личной встречи со сверхчеловеческой реальностью. Главной проблемой в данном случае является то, что ничьи свидетельства — ни самого Сократа, ни Платона, ни других — не позволяют заключить о наличии личностного образа даймения. Собственно говоря, отсутствие как беседы между Сократом и даймоном, так и обращения первого ко второму отчасти определяет отсутствие онтологического образа. Так, обращение могло бы стать личным именованием образа этого даймения, а беседа свидетельствовала бы о появлении личностного напряжения, резонирующей связи лиц. Но об этом можно либо догадываться, либо искать какие-то косвенные признаки. Таким признаком может служить, например, наблюдение Апулея, когда он делает акцент на том, что Сократ воспринимает не просто «голос», но «некий голос».

«Сократ не говорил, что до него доносится “голос”, но именно “некий голос”, и нетрудно понять, что прибавление это означает “необычный голос, нечеловеческий”. Иначе зачем это “некий”? Почему не сказать просто “голос” или, точнее, “чей-то голос”»³⁵.

Однако сколько бы мы таких признаков ни нашли, личностного образа даймения все равно не возникнет, не очертится его, не появится возможности обрисовать его умственную «икону».

И все же, несмотря на эту скудость личностных черт сократовского даймения, правильнее всего будет рассматривать сей феномен через призму сократовского «христианства до Христа». Надо сказать, нечасто можно встретить подробный разбор этих широко известных слов, принадлежащих еще ранним отцам Церкви, и чрез них принадлежащих, собственно говоря, самой Церкви. Впрочем, здесь мы также не рассчитываем на обстоятельный анализ данной темы. Тем не менее, ряд вещей считаем нужным выделить и подчеркнуть. Обычно христианскость Сократа (и других мыслителей Антично-

³⁵ Апулей. Цит. изд. С. 316.

сти) обозначается в самом общем виде как «жизнь согласно Логосу»³⁶. И это действительно сильная, крепкая и емкая характеристика, удерживающая самую соль. При этом столь же часто этим определением удовлетворяются и на нем останавливаются. Но ведь жизнь, житие — реальность многогранная и богатая. Представляется, что сократовский даймоний является одной из ее граней, той, которая вписывается в содержание сократовского «христианства до Христа». Оно, тем самым, есть не только верная святоотеческая интуиция, не только краткое, общее слово Предания, но выражается в определенных событиях жизни, имеет конкретное жизненное исполнение.

Мы останавливаемся на этом аспекте еще и потому, что эта «жизнь, согласная Логосу», хотя проживается до собственно Логоса, до Его воплощения, не вполне верно зачастую нами воспринимается. Иногда даже никак не воспринимается. Мы порой как-то очень легко, а лучше сказать, легкомысленно отделяем тех, кто жил *до*, от самих себя. С одной стороны, мы исторически действительно живем *после*, а мистически... Здесь-то и нужны важнейшие уточнения, поскольку очень хочется сказать, что мистически мы *вместе*, но так ли это на самом деле? Христианин призван к этому: быть вместе со Христом, быть в Нем, но многие ли удерживают в себе Его присутствие? Поэтому, увы, правильнее говорить, что исторически мы *после*, а мистически мы, скорее, *во время*, в некоем параллельном существовании. Другими словами, у человека сегодня, несмотря на то что он вроде как «христианин после Христа», нет никаких оснований присваивать себе «обладание» Христом. Кажется, что это и так понятно. Пожалуй. Но в этой связи стоит указать, что сегодняшнее восприятие «некоего голоса», голоса ангела-хранителя, несмотря на то что мы вроде как те самые «христиане после Христа», зачастую не более определено, чем у тех, кто «до Христа». Велик ли у нас опыт своего личностно-

³⁶ Довольно трудно решить вопрос, как писать здесь слово «логос», со строчной или прописной буквы. Характеристика эта восходит к святому Иустину Философу, когда, как известно, прописные буквы вообще не использовались. Решение вопроса, каково в данном случае содержание понятия логос — Ипостась Сына, или разумность, смысл вообще, то есть в перспективе — внутренняя связь сущего, Промysl, вряд ли приведет к однозначному ответу. К тому же это займет немало времени и уведет нас в сторону. Тем не менее, мы выбираем заглавную букву, чтобы подчеркнуть значимость содержания понятия вообще.

го бытия благодаря присутствию в нем личного образа нашего ангела-хранителя? Внятен ли нам его образ? Усилим даже вопрос: насколько сильно мы отличаемся от «христиан до Христа»? Возможности у нас, конечно, совершенно иные, но вот пользуемся мы ими порою явно недостаточно. Следовательно, состояние Сократа в его наитии неопределенной, но все-таки иной реальности, известной стороной должно быть нам знакомо. Например, своей непроясненностью, неуверенностью в источнике происхождения, отсутствием взаимной речи, личного обращения, исходящего от нас. Присмотримся, ведь все это характерно и для Сократа. По его словам, знамение дается ему только тогда, когда необходимо удержать его от того или иного действия. Признаемся себе: именно так чаще всего происходит и наша встреча с миром невидимым. Однако почему мы все-таки так уверены в том, что сократовский даймоний — это не совесть, не имманентная, разумно неотслеживаемая деятельность психеи, но встреча с иным миром. Почему мы по-прежнему должны рассматривать данный феномен «под знаком вечности», в контексте жизни, согласной Логосу? На этом необходимо остановиться подробнее.

Прежде всего необходимо сказать, что античное миро- и самоощущение если и знает феномен совести, то в зачаточном виде. Напомним при этом, что под совестью мы понимаем не просто систему контроля нравственности как таковую, а нахождение этой системы преимущественно в пределах человеческой психеи, где она в то же время раздваивается на субстрат, принадлежащий душе непосредственно, и на нечто, входящее в нее как будто извне. В этом античное миро- и самоощущение схоже с древневосточным, хотя и сделало значительный шаг вперед. Оговоримся: дело не в том, что приписывание феномена совести античному человеку будет анахронизмом — с этой позиции анахронизмом будет и попытка приравнять даймонию Сократа к ангелу-хранителю. Суть же заключается в том, что Античности неизвестна совесть в том ее понимании, как она воспринимается нами сегодня. Прежде всего — в качестве нравственного самоконтроля, внутреннего регулятора частного и общественного поведения. В нашем восприятии совесть — это некий полноценный объект, очерченное сущее, то, что во мне сидит. Несмотря на значительные сдвиги в индивидуации внутреннего самоощущения, античный человек все-таки далек от этого. Для более точного уяснения данного во-

проса имеет смысл обратиться к этимологии и исходной семантике понятия «совесть».

Ввиду отсутствия узко филологических задач достаточно указать, что слово «совесть» происходит от со-ведения, а значит, восходит к реальности знания (ведения) и, точнее, со-знания. Но поспешим уточнить, что от собственно сознания, от соответствующего новоевропейского концепта эта реальность сильно удалена. Это со-ведение или со-знание не есть встреча чувства, рассудка или мышления с неким предметом, что вслед за этим порождает его восприятие и сознание. Исходно речь идет о совместном знании. Это некоторое знание, потому что мне нечто сообщено, мне сказано и потому я со-ведаю, принял к с-ведению. Предмет здесь не сознаётся мной как таковой, но мне о нем нечто или некто сообщил. В таком знании включена третья неведомая сторона. Собственная познавательная способность в данном случае неактивна или малоактивна, она выступает принимающей стороной. Древнегреческое слово «совесть» сполна подтверждает наши рассуждения. Со-весть по-гречески *συν-εἶδησις* — слово, образованное соединением приставки *συν-* и корня *εἶδ-*, восходящего к глаголу *οἶδα* — знаю.

Так что сократовский даймоний при всех сложностях истолкования не может рассматриваться как разговор с самим собой (не забудем, что разговора-то и нет!), как выяснение отношений со своей совестью. Сократ прислушивается к неведомому источнику, принимает весть и тем самым теперь со-ведает. Здесь мы приблизились к моменту, который поспособствует пониманию того, почему он признаётся со времен ранней Церкви «христианином до Христа», почему в феномене даймония можно все же усмотреть присутствие Логоса, предвосхищение служения ангела-хранителя.

Надо обратить внимание на одно обстоятельство, сопровождающее те многочисленные явления даймония, о которых рассказывает Сократ. Хотя он никогда не приводит сами слова даймония — не исключено, что Сократ не может их разобрать, в том числе отсюда неясность образа, — но сообщает только о голосе, мы можем отметить характерную, как мы сейчас увидим, особенность. Действия даймония всякий раз, по-видимому, смягчены. О «некоем голосе», который слышит Сократ, можно сказать, что он поведал, но не повелел и тем более не приказал. В этой связи присмотримся к собственно сократовским характеристикам. Даймоний «отклоня-

ет меня от того, что я бываю намерен делать», «он указывает мне *отступиться*», он «*предупреждает* меня», «явилось мне мое привычное божественное знамение», «мой гений *подал* мне обычное знамение», он «*всегда удерживает* меня»³⁷ [все курсивы в цитатах мои — Т.Т.]. Выделенные курсивом слова, которыми Сократ описывает результат воздействия даймония, свидетельствуют скорее о его увещательном характере. А как еще обозначить все эти «отклоняет», «предупреждает», «удерживает», «отступишь»? «Некий голос» может и запретить, не разрешить, но в этом проявляется настойчивость, с какой подается знамение, но не беспрекословная требовательность; он хотя и настойчив, но мягок, словно уважает свободу другого. Возможно, именно это так смущало и безотчетно пугало обвинителей Сократа и остальных афинян. Ведь они научены и привыкли к прямолинейности оракулов, неотвратимости прорицаний судьбы и ее ударов, к безоговорочному принятию человеком высших знаков. А тут Сократ повествует фактически об обсуждении тайных знамений, он делится своим необычным опытом со слушателями и призывает их по меньшей мере вдуматься вместе с ним, неявно приглашает их в свое переживание.

С одной стороны, приведенные рассуждения имеют лишь косвенное значение, с другой — необходимо заметить сходство и соотнести сократовскую ситуацию с собственно «логосным» контекстом. Бог вступает в беседу со святым человеком, и мы знаем, что Он порой даже внимает ему. Господь иногда стучится в человеческую дверь, иногда долго и терпеливо, но иногда Он как раз требователен и «прямолинеен», Он гневается и приказывает, волит и не ждет от человека согласия. Но в том и дело, что ангел-хранитель никогда не бывает таким. Весть, исходящая от него, всегда *подаётся*, притом всегда в модусе предложения. Предложение может быть и строгим, и настоятельным, но всегда ожидающим согласия. Таков вообще принцип высшей воли, но, повторимся, Бог в отдельных случаях бывает неумолим в своих решениях-действиях. Например, когда человек, живущий так, словно Бога нет, вдруг сталкивается с неотвратимым действием того, что сам он воспринимает как рок, неизбежность которого угнетает

³⁷ См. Платон. Апология Сократа, 31d; Феар, 128d; Евтидем, 272e; Федр, 242bc.

ет и способна даже раздавить. В то же время, ангел-хранитель — таково его служение — молится и ждет, он никогда не простирает «длань судьбы».

Именно подобный (ангелоподобный) образ действия просматривается в сократовском даймонии. Весть он, как мы помним по словам Сократа, подает, он его предупреждает. Он не встает стеной, не вызывает оцепенения и других схожих вещей, говорящих о заранее принятом решении, о безусловности предстоящего действия. Отнюдь, даймоний вызывает в Сократе существенно иные отзвухи и движения души, порождающие иной ряд высказываний. Так, *предупреждая*, он приводит Сократа к *отступлению* или *отклонению* от его первоначальных намерений, подавая знамение, он удерживает.

«Мне будто послышался тотчас же какой-то голос, не разрешавший мне уйти, прежде чем я не искуплю некий свой проступок перед божеством»³⁸.

В этих, как и в других подобных словах, со стороны голоса даймония явно чувствуется мотив предложения и ожидания. Он как будто не уходит и ждет ответных действий. Очевидно, что директивные распоряжения выглядели бы совершенно иначе, так же как по-иному они отзывались бы в душе человека.

Завершая разбор проблемы сократовского даймония, еще раз скажем, что вывести его напрямую, тем более, отождествить с ангелом-хранителем не удастся по указанным выше причинам. Но направление в целом и сближение, полагаем, допустимы и вполне оправданы. Можно сказать так: Сократ не вступает с ним в беседу, Платон и другие интерпретаторы данного феномена не приводят соответствующих свидетельств. Однако весь образ действий и даймония, и самого Сократа, которые мы только что анализировали, подсказывает, что хотя не было личной встречи, не было разговора, но и то и другое в перспективе все же может состояться.

³⁸ Платон. Федр, 142 с.

ГЛАВА 6

ГЕНИЙ ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ

Мы специально выбрали такое название этой главы, которое в контексте книги, посвященной миру невидимому, ангелам, приобретает двойственное значение. Смысл этого шага станет, надеемся, ясен по ходу изложения, несмотря на то что в этой главе мы предпринимаем несколько необычный, в чем-то даже рискованный ход. Понятие «гений» претерпело в человеческом сознании весьма интересную метаморфозу. И все же кому-то покажется неожиданным встретиться с этой темой в контексте нашего исследования. Но мы очень скоро объяснимся по этому поводу. Как известно, исходно в римской мифологии гений — это сверхъестественное существо, покровитель мужчины, его невидимый спутник и помощник в действиях и помыслах. В этом качестве гений — реальность весьма схожая с древнегреческим даймоном, возможно, даже генетически к нему восходящая. В Новое время гениями стали называть особо выдающихся людей в разных областях деятельности. Прежде всего — в сфере искусства. По крайней мере, представление о гении-художнике более понятно, близко обычному человеку, нежели гений-математик или гений-полководец. Это и понятно, ведь искусство способно затронуть любого без исключения, чего не скажешь о той же математике.

Интуиция, которая возводит гения-художника к гению-духу, сближает первого со вторым, довольно прозрачна. И дело не только и не столько в том, что гений в современном понимании наделен исключительным творческим даром. Это не подлежит сомнению. Скорее, эта интуиция основана на характере реализации безусловного дара. В самом деле, гений — это тот, кто превращает в шедевр все, что создает, его исключительная одаренность позволяет достичь невероятных и неповторимых в своем совершенстве результатов. Какие бы труды ни прикладывал гениальный художник, в нашем представлении есть образ легкости, с которой порождено гениальное произведение. Произведение гения возникает словно ниоткуда, без видимых внешних усилий, как будто ми-

ная тщательность и кропотливость. Сказанное можно заметить на примере поэзии и живописи, которые, как зачастую предполагают, более всего приближены к «творению из ничего», а претензии на совершенную исключительность творческого дарования и способности, на абсолютность творческого импульса наиболее характерна как раз для художника. Вот признаки гениального произведения: обязательная легкость, утонченность, совершенство форм, возникновение словно от дуновения. В пределе каждый творческий шаг гения порождает подобный шедевр. Это напоминает ту сказочную волшебную лань, которая, переходя на бег, каждым ударом копыт высекает золотые монеты и слитки. Так и у гения: строка, мазок, шаг, выдох — все гениально, совершенно, недостижимо и неповторимо. Подобная поступь творческой натуры предельно сближает ее со сверхчеловеческой реальностью, с гением в исконно языческом представлении.

Потому-то и называют некоторых людей гениями, что им как будто не нужно пробиваться и пробираться к собственной гениальности. Кажется, что она суть некая исходная данность, остается лишь не препятствовать ей, а позволить исходить из себя, выражать. Но ведь именно таков невидимый дух (даймон, гений): он изначально таков, каков есть, его идеальность и совершенство вечны, он действует безошибочно, он не просто воспроизводит «музыку сфер», он ее участник и выразитель, он самим собой являет гармонию космоса.

Новотчтоинтересно. Ренессансный и последующий вплоть до современности человек гениальность увязывает именно с творчеством. Однако ни греческая, ни римская Античность ничего подобного ни даймонам, ни гениям не приписывала. Как мы знаем, они почитались покровителями, защитниками, помощниками человека, и в том числе во всякого рода деятельности, не исключая ремесло и искусство, которое длительное время понималось как разновидность ремесла. Но сами гении не творили, не производили нового. Здесь обнаруживается не просто трансформация понятия, но смешение реальностей человеческого и сверхчеловеческого. С одной стороны, творческое человеческое, с другой — совершенное сверхчеловеческое. Это хорошо укладывается в своеобразное пантеистическое мироощущение, характерное, конечно, не всему течению Возрождения, но как раз Леонардо да Винчи был ярким его представителем. В его фигуре особым образом совмещается человеческое, даймоническое, божественное. Чего тут

больше и в каком порядке, выяснить решительно невозможно, да и заниматься этим ни к чему. В интуиции Леонардо — иногда живописуемой, иногда описанной, иногда молчаливо несомой — есть одна реальность, содержащая в себе эти ключевые моменты сущего — природа. Именно она бесконечно выражалась леонардовскими произведениями: живописью, конструированием, механикой, размышлениями и т. д. Деяния Леонардо при этом стремились удержать в себе как человеческое, так и сверхчеловеческое. Может быть, вследствие срастворения одного в другом подавляющее большинство произведений этого ренессансного гения остались либо не завершенными, либо вовсе не реализованными; в силу неспособности обрести устойчивый онтологический статус.

Нам могут возразить, что, быть может, наоборот, речь нужно вести не о недопустимом смешении реалей, а о подлинном христианском обожении? О приобщении и причастности божественной благодати посредством собственной творческой деятельности. Отвечая на подобное гипотетическое возражение, необходимо строго развести два аспекта. Согласно первому, представляется несомненным, что художник в своем творчестве вполне способен прикоснуться к необычайным высотам, к поистине божественному источнику. Согласно второму, столь же уверенно нужно утверждать недопустимость отношения к художнику (поэту, музыканту... вообще, гению) сродни почитанию святого. Заметим по этому поводу самое существенное: секулярное сознание в значительной степени, а иногда и во всей полноте, так и поступает. Нет смысла останавливаться на этом подробно, слишком очевидна разница между тем же художником и святым. Укажем только на одно красноречивое обстоятельство, важное именно в контексте нашей темы. Практически в любой сфере деятельности, в которой есть место творческим импульсам (это не только традиционные уже упоминавшиеся нами области искусства, но, например, научная, военная, дипломатическая, политическая, образовательная деятельность), предощущается возможность появления гения. Однако совершенно невозможно присвоить данный эпитет святому. Сочетание «гениальный святой» звучит невыносимо дико. В данном случае дело не только и не столько в непривычности фразы, это даже не разновидность «деревянного железа». Тут имеет место принципиальная несовместимость иного рода, абсурд, посягательство на самые основания смысла. Святой, согласно самому понятию, при со-

действию мира невидимого обожен, уже причастен Богу. Он не нуждается в дополнительном вознесении в сакральный ряд посредством приписывания ему гениальности. При этом нужно иметь в виду, что *творец* — кто как не святой, ибо он созидатель по преимуществу. И вот что принципиально важно: он со-творец. Особенно явно это представлено в творениях богослова и иконописца, которым, как и святому, не может быть присвоен статус гениальности, не существует гениальных богословов и гениальных иконописцев, даже если они не прославлены в лике святых. В деятельности святого отчетливо выражено онтологическое присутствие разных лиц-личностей. В понятии же «гений» неизбежно заложено смешение разных реальностей. Здесь мы говорим о такой стороне этого смешения и неразличности: в гении у человека предполагается такая творческая легкость, что она обретает черты сверхъестественности, и мы готовы помыслить и допустить, что гений творит словно не сам. Настолько легко возникают его произведения, будто его рукой, пером водит кто-то другой. Стоит еще раз повториться и предупредить читателя, что мы не будем утомлять его ненужным разбором разницы между святым и сверходаренным человеком. Обратим внимание вот на какое обстоятельство.

Как мы сказали вначале, название данной главы выбрано не случайно. В нем — «гений Леонардо» — звучит как явная двусмыслица. Что же здесь имеется в виду: сам Леонардо да Винчи в своей творческой уникальности и абсолютности или его гений-помощник, гений-водитель, то есть некто иной. Разобраться в этом разноречии возможности нет, поскольку двойственность заложена буквально в основании данной ситуации. Важнее акцентировать другое. То именно, что, когда мы говорим «даймон (гений) Сократа», восприятие феномена оказывается существенно иным. Здесь нет путаницы. При всей непрямоносности природы сократовского даймона мы, тем не менее, понимаем, что эта реальность все-таки отличается от самого Сократа. Мы не вполне уверены в том, откуда доносится «некий голос», и, как уже было подмечено, вполне возможно, что это сам Сократ. Однако даже если это так, Сократ говорит с собой, но непременно как с другим. В то же время, леонардовский гений в беседу ни с кем не вступает, не предупреждает, не удерживает, он просто изъясняет себя посредством кисти, мазков, карандашных штрихов, чертежных линий, мыслей... Он действует без оглядки, без раздумий, он ни к чему и ни к кому не прислушивается. Гений-человек действует так,

будто он не нуждается в обожении, ибо уже как бы обожен, он — *гений* по природе, и потому лишь демонстрирует свою божественность. Он совершает свои деяния, находясь словно в сверхчеловеческом пространстве, он довлеет себе, и поскольку самодостаточен, постольку бытие его состоит в чистом самовыражении, в проявлении только вовне. Между Сократом и его даймоном так или иначе есть дистанция. Фиксироваться и выявляться она может по-разному, например, вслушиванием, настороженностью, самооглядыванием, вниманием к другим подобным опытам, но она обязательно есть. Но попробуйте обнаружить такую дистанцию у Леонардо. Особого успеха ожидать не приходится. Ведь даже его многочисленные записки представляют собой некое самовыражение природы как таковой, но не попытку автора встретиться с самим собой.

Конечно, мы не можем утверждать, что у Леонардо да Винчи вовсе не было внутренней жизни. Это было бы нелепостью и верхом самонадеянности с нашей стороны. Другое дело, что признаки такой самообращенности, взгляда в себя и на себя мы в его творчестве обнаруживаем с трудом. Нигде мы не только не слышим, но и не угадываем в Леонардо разговор со своим гением. Своего невидимого спутника, хранителя, водителя он словно вобрал в себя и даже в каком-то отношении стал им. Он не обожен, а изначально божественен, что и демонстрирует своими произведениями. Таково кредо гения: всякий раз создавать шедевры и не заниматься поисками самого себя. Попутно заметим любопытный момент, что вопреки укоренившемуся представлению, согласно которому «творческий гений Леонардо» порождал шедевры в любой области искусства и инженерии за что бы ни брался, не существует ни одного архитектурного строения ему принадлежащего, нет также ни одной его скульптурной работы, хотя сохранилось немало чертежей, эскизов и композиционных набросков и в той и в другой областях. По-своему это действительно любопытно, хотя бы по той причине, что ни архитектурное, ни скульптурное произведение не отнесешь к тем разновидностям, о которых можно было бы сказать, что они с легкостью выводятся на свет гениальным мастером, так, словно с пальцев соскакивают³⁹.

³⁹ Упомянем в этой связи сколь знаменитую, столь и несостоявшуюся статую «Конь», над которой Леонардо трудился чуть ли не шестнадцать лет. Сохранились многочисленные рисунки, эскизы, до нас дошла даже

Большинству творчески одаренных людей свойственны такие произведения, которые можно назвать взглядом на себя со стороны. Мемуары, различного рода воспоминания, дневники, автобиографии, автопортреты, поэтические самопосвящения, письма соответствующего характера и т.п. Все это не только попытки разобраться в себе, не только желание высказать нечто, что не удастся выразить иным произведением, но еще и стремление предъявить самого себя, свое я-бытие. Так или иначе, подобное произведение — это всегда дистанция по отношению к себе. И кто как не ангел-хранитель помогает эту дистанцию обнаружить и удержать! Кто как не он способствует тому, что человек видит себя извне. Да, мы говорили в своем месте, что если человек прямо обращается к ангелу, то разговор с самим собой становится не актуальным, он попросту вытесняется беседой между двумя лицами. Но это уже реальность молитвы. Опыт же творческой души все-таки обнаруживает разговор с собой.

Леонардо да Винчи как «чистопородному» гению несвойственны такие произведения. Как не характерна для него длительная, тщательная, выверенная работа (кстати сказать, законченных живописных полотен у него также довольно мало) скульптора и архитектора, так же не пишет он дневников — этого ежедневного опыта самонаблюдения, не пишет воспоминаний. Есть, правда, знаменательное исключение — автопортрет. Но прежде чем к нему обратиться — к этой цели наших пока еще предварительных рассуждений — оговорим другой примечательный момент.

Автопортрет Леонардо — его единственное дошедшее до нас произведение такого рода. Однако, как нам представляется, еще до того, как на склоне лет Леонардо да Винчи все-таки создал свой известный автопортрет в собственном смысле, была в его творчестве иная работа, которую мы довольно неожиданно и смело называем своеобразным «автопортретом». Осмелимся полагать, что таким парадоксальным «автопортретом» является леонардовский «витрувианский человек». Этот рисунок представляет собой так называемую гармонию пропорций человеческого тела. Только сразу уточним, что тело само по себе Леонардо никогда не интересо-

отлитая в миниатюре проба. Но саму статую «гений Леонардо» так и не закончил. Только ли в заказчике здесь дело?

вало, как это могло бы кому-то сейчас показаться. Оно его касалось постольку, поскольку является телом природы. Собственно говоря, данный рисунок изображает насколько тело человека, настолько и тело природы. Здесь одно подразумевает другое в растворяющейся взаимообращенности. «Витрувианский человек» есть некий всечеловек, всеприродное, всебожественное существо, этакое гармоничное самосозидание природы. В самом деле, безликое совершенство природы пестует здесь самое себя. Более всего удивляет тут отсутствие какой бы то ни было речи, слова. Личностное начало устранено тотальным образом. Притом не только как обращение к другому лицу, но даже в зародыше, как мифологема психеи. Человек представлен на рисунке схематически, так что по существу одна часть тела не отличается от какой-либо другой. В ответ скажут, что, мол, так и должно быть, что в этом тоже сказывается гениальность — в полном и совершенном соответствии задуманного и изображенного, ведь никаких других целей художник перед собой и не ставил. И что потому неверно от схемы, от пропорций телесности ждать что-то иное, нежели изображено на рисунке. Согласиться с этим возражением можно лишь в малой и не самой главной части. По существу же дело обстоит иначе и рисунок подлежит другому комментарию.

Самое поразительное в нем то, что при внешней гармоничности, при всех своих идеальных пропорциях этот рисунок по существу своему нельзя назвать гармоничным. В нем нет гармонии, так как нет полноты и бытия. Он вполне безжизненный, природное в нем немотствует. Можно сказать, что, несмотря на свои идеальные конфигурации, он удивительно бесперспективен, словно высушен, замкнут на самой себя. Усилим и, вместе с тем, поясним сказанное: будучи выдержанным геометрически идеально, в бытийственном отношении «витрувианский человек» децентрирован, в нем, образно говоря, «не за что взяться», он лишен средоточия. Природа, человек измерены и рассчитаны, каждый элемент существует исключительно в соотношении с другим или другими. Но в данном случае это не признак цельности и полноты картины, на чем, наверняка, будут пытаться настаивать. Если это и цельность, то это цельность идеального уравнения. Но именно по этой причине в нем вытеснено собственно человеческое и даже собственно природное, ибо нельзя превращать человека и природу в геометрию.

Получается, что Леонардо не слишком интересовался собой и, шире, не слишком занимался собственно человеческим (здесь — личным) в человеке. Человеческое он растворял в природном как таковом. Последнее же, дабы соответствовать своему статусу «бытия самого по себе», должно быть центрировано, собрано в смысловое, сущностное единство. Без этого «исследователь даже такого масштаба, как Леонардо да Винчи, был бы обречен на постоянные блуждания среди беспредельного многообразия»⁴⁰. Можно было бы сначала подумать, что таким средоточием природы, опыта, судя по разбираемому рисунку, является у Леонардо человек. Однако «витрувианский человек» таков лишь по названию, поскольку кроме математических пропорций и принципа соотнесенности там ничего нет; соотнесенность здесь довлеет себе. А ведь это ведет к постоянному ускользанию «точки» бытия, непрерывному ее переносу, поскольку соотношение как начало, принцип опоры эфемерно. О.Е. Иванов, слова которого мы только что процитировали, далее показывает, что подобным средоточием у Леонардо оказывается «великое ничто».

«Среди всех вещей существующих меж нас, существование ничто занимает первое место и ведение его простирается на вещи, не имеющие существования <...> В этом ничто часть равна целому и делимое неделимому, и дает оно тот же результат, что при умножении, и при сложении тот же, что и при вычитании <...> То, что называется ничто, обретается только во времени и словах; во времени обретается оно среди прошлого и будущего и ничего не удерживает от настоящего; так же и в словах в том, о чем говорится, что его нет или что оно невозможно»⁴¹.

Дабы не отвлекаться, за необходимым и подробным философским комментарием этих соображений Леонардо рекомендуем читателю процитированную книгу О.Е. Иванова. Нам же нужно заключить более чем очевидное: там, где на первый план выступает реальность ничто, нечто специфически человеческое, то есть такое бытие, которое могло бы обратиться к себе и выявить в себе собственно сознающее бытийствующее, найти весьма затруднительно. То же самое касается и мира невидимого.

⁴⁰ Иванов О.Е. Введение в историю философии. СПб., 2009. С. 205.

⁴¹ Леонардо да Винчи. Избранные произведения в 2-х тт. СПб., 1999. Цит. по: Иванов О.Е. Введение в историю философии. СПб., 2009. С. 206.

В свете сказанного становится все более понятной причина, по которой Леонардо да Винчи не склонен фиксировать бытие в самом себе, не ищет себя и не предъявляет себя со стороны, тем самым подспудно прибегая к помощи другого. И тем не менее, почти в самом конце своей длительной творческой жизни Леонардо создает на полотне образ самого себя. Это произведение является не живописью, а рисунком. Автопортрет как таковой можно было бы назвать квинтэссенцией дневниковых записей, эпистол, писанных или неписанных размышлений по поводу «своего места в жизни». «Кто я?», «Каково мое бытие?» — как бы спрашивает художник, принимаясь за собственный образ. По крайней мере именно такая мысль может прийти применительно к знаменитому рисунку Леонардо да Винчи, который в старости, по-видимому, впервые обратился к этому жанру, чтобы, так сказать, подвести итоги жизненного пути. Однако автопортрет совсем не обязательно является подведением окончательных итогов, он может создаваться в разные годы жизни, притом не единожды и по разным причинам. Все же так или иначе подобный творческий опыт не может не быть определенной вехой в жизни и в творчестве его автора. В случае с Леонардо в этом можно быть уверенным. Автопортрет создается им в шестидесятилетнем возрасте за пять лет до смерти. И для него это поистине необычное явление. Еще не видя изображение, а только как бы ожидая впервые лицезреть его, зритель должен осознать, что ему предстоит увидеть автопортрет гения, абсолютного мастера своего дела, что-то немыслимое, запредельное, совершенно невероятное, быть может, вполне неземной образ.

Сделаем здесь важную оговорку. Конечно, мы вовсе не склонны исходить из того, что сам Леонардо мнил себя неким природным духом, сверхчеловеческим существом, и тем самым в его автопортрете следует искать облик языческого гения (даймония) и уж тем более ангела (хотя не исключено, что сам художник не вполне твердо отличал их друг от друга). Очевидно, что Леонардо да Винчи в самовосприятии был человеком, но при этом человеком божественным, согласно общей ренессансной гуманистической мифологеме. Однако в этом ряду божественных людей он, если не безапелляционно первый, то явно претендует на это место. Он и сам отдавал отчет в собственной сверходаренности, и многие его современники охотно отдавали ему соответствующее пер-

венство. Так что, предвосхищая созерцание автопортрета прижизненного гения, мы вправе ожидать, что увидим бытие *par excellence*, в его полноте и великолепии. Однако в ожидании чего-либо подобного уже первый взгляд способен неприятно удивить. Можно, между прочим, встретить и такие впечатления от увиденного: «Мы видим старца, уставшего от жизни и растерявшего все иллюзии»⁴². Этот и подобные ему отзывы существуют во множестве. И хотя хочется сразу возразить, что есть немало других старцев на автопортретах, что старость вовсе не обязательно требует усталости в своем изображении и что жизнь не нужно измерять наличием иллюзий и их оставшимся количеством, все-таки на этом не обязательно акцентировать внимание. Чтобы прикоснуться к главному в автопортрете Леонардо да Винчи, необходимо оттолкнуться от иконы ангела.

Ясно, что обращение к ней продиктовано всей темой нашего исследования. Любая икона по определению сосредоточена на личностном образе. С необходимостью должно тяготеть к этому портретное искусство вообще и автопортрет в частности. При всем различии образов ангела или ангела-хранителя и образа художника, изображающего самого себя, есть в них, осмелимся сказать, нечто общее. Прежде всего, это личностный принцип, лежащий в основе онтологии образа. Добавим к этому то, что икона ангела — это всегда другое лицо, но и автопортрет — это изображение хоть и самого себя, но все же себя как другого. Мы отдаем себе отчет в том, что различий, пожалуй, будет побольше. Тем не менее, рискуя услышать упрек в притянутости сопряжения, мы рассчитываем удержаться на общем основании, на предъявлении мастером не эмоций, не пережитого, не данности внутреннего состояния, а бытия как такового, сначала личностного, а уже потом того, что ему причастно. Пока Леонардо да Винчи творчески не вопрошал никого о себе, он находил себя во вращении квадратного колеса витрувианского портрета человека. Но как только он спросил, пусть даже лишь у самого себя, «кто я?», он, тем самым, создал возможность, обеспечил реальную предпосылку, чтобы, отвечая, вывести себя из природного колеса. Только лишь самим вопрошанием прообразовал собственную выделенность на фоне природы, за-

⁴² Роберт Уоллэйс. Мир Леонардо. М., 1997. С. 172.

дал личностную перспективу. Лицо ли это будет как таковое, или что иное, например, «гора лица»⁴³, с этим как раз предстоит разобраться.

Обращаясь к известной иконе архангела «Златые власа»⁴⁴, нельзя не отметить, что в ней лицо-бытие предъявлено особым образом. Совершенно снято ощущение и представление, будто оно написано на некоторой поверхности, оно явлено особняком, само по себе вне связи с возможным окружением. Есть только оно. Даже так называемые «телесные» очертания сведены здесь к самому минимуму — нет ни «корпуса», ни «рук», ни фона, ни того, что в живописи именуется задним планом, перспективой. Неличностного в иконе в принципе быть не должно, здесь же нет и того, что можно было бы назвать личностному причастным, того, что иногда личностное подчеркивает, дополняет.

Нам скажут, что этот эффект создается всего-навсего особо крупным планом и что поэтому нет в этом ничего примечательного — всего лишь композиционный метод, в котором задний план убран посредством масштабного, крупно-размерного переднего. Но редуцировать высшие смыслы к технологии, к ремеслу — удел недалеких и претенциозных искусствоведов. Тогда как истина заключается в том, чтобы с такого подхода начать или его использовать, но никак не свести к нему наиглавнейшее. Да и как можно обойтись без композиционного элемента вообще? Как человеческое творение вообще может миновать способ своего осуществления? Ему невозможно избежать некоторой внутренней структуры действия — композиции, стиля, жанра, монтажа, метода, некоего греческого *téchne*⁴⁵. Так что композиция крупного плана нисколько не минимизирует достижение, а подводит к нему, органично его результирует. Наконец, автопортрет Леонардо тоже выполнен особо крупно. Но результат при этом существенно иной, и это лишний раз показывает несамодостаточность творческой техники самой по

⁴³ Эта фраза принадлежит крупному британскому специалисту в области истории искусств Кеннету Кларку. Цит. по: Р. Уоллэйс. Мир Леонардо. М., 1997. С. 172.

⁴⁴ Иллюстрация этого образа размещена на следующей странице.

⁴⁵ Мы используем здесь это греческое слово как подспудную смысловую связку между его переносным значением «средство» или «средство выражения» и собственным значением «искусство, ремесло, наука».



*Ангел Златые власы. Новгородское письмо,
вторая половина XII в. Санкт-Петербург,
Государственный Русский музей*

себе. Причем при всей общности крупного плана сразу надо констатировать существенное в этом пункте различие. Икона являет лицо, тогда как автопортрет Леонардо предлагает крупный план головы, и еще надо разобраться, что именно есть эта голова. Пока же подчеркнем, что если лик ангела предъявлен как таковой, бытийствует сам по себе, а крупный план лишь усиливает самобытие лица, дополнительно акцентирует равенство его самому себе, то образ, созданный Леонардо, неотрывен от своей поверхности. Он существует исключительно среди своего окружения. Повторимся,

дело здесь не ограничивается техникой исполнения иконы и рисунка, их композицией. Автопортрет словно прорисован на некоем материале, без которого попросту не существует. Однако всего важнее сам характер изображения. Он, в свою очередь, вызывает весьма двойственное впечатление.

Как и всякое изображение, наносимое на поверхность, в силу самого этого обстоятельства оно представляет собой нечто существующее. Действительно, нечто пустое вдруг становится не пустым, в нем что-то содержится. Гениальный рисовальщик (именно таким, по нашему мнению, является прежде всего Леонардо да Винчи) несколькими штрихами заставляет проступить собственный облик. Причем не скажешь, что рисунок выполнен наспех и бегло. Отнюдь. Перед нами не набросок, требующий доведения и тщательного наложения красок, а законченное в рамках жанра произведение. Все изображение прорисовано довольно детально. И потому действительно нужно восхититься, что такая детализация, прорисовка черт достигается, казалось бы, незначительными, легкими движениями карандаша. Однако вот на этом быстром проступании заявка личностного бытия о самом себе в целом заканчивается. В этом состоит вторая сторона двойственности автопортрета Леонардо.

Пристально в него глядя, не отделаться от впечатления, что образ сделан на песке. Причина этого не ограничивается, конечно же, цветовым решением рисунка, хотя это обстоятельство свою роль тоже играет, но мы даже не будем заострять на этом наше внимание. Несмотря на почтенный возраст изображенного, не побоимся сказать, что рисунок выполнен автором весьма изящно. Порой кажется даже, что мастер почти не касается бумаги. Он словно дуновениями снял излишки песка, песчинки же, скатившись, освободили облик художника, так что осталось совершить те самые «несколько штрихов». Однако здесь не тот случай, как со скульптором и скульптурой, о которых бытует выражение, что, мол, скульптор «ничего особенного с глыбой мрамора не делает, он лишь убирает лишнее». Ведь эта метафора не отменяет того, что остается после снятия лишнего (мы, очевидно, имеем в виду состоявшееся произведение). Автопортрет Леонардо, несомненно, состоялся, но в особом качестве: едва проступив из-под верхнего слоя, он, по сути дела, продолжает осыпаться. Он совершенно не удерживается в своем бытии, проявившись, тут же начинает оседать в ничто.

Ранее мы довольно подробно касались иконографии ангела. Поэтому здесь ограничимся небольшими добавлениями, сосредоточившись прежде всего на леонардовском автопортрете. Ангел «Златые власы», его личностный образ абсолютно надежен, можно сказать, это *стена* бытия или, в буквальном смысле, лицо бытия. К нему и близко не подойдут интуиции, срабатывающие в отношении рассматриваемого автопортрета. Образ последнего в качестве лика-личности не состоялся, поскольку готов исчезнуть словно в зыбучем песке. Позволим себе еще несколько метафор, чтобы ближе подобраться к сути. Если первые дуновения мастера сродни взыванию образа к бытию, благодаря им он возникает. Но запечатлеть себя ему не удастся. Следующее дуновение вызывает эффект отцветшего одуванчика, и это не только метафора. Именно таково лицо Леонардо да Винчи на его автопортрете — оно словно выпцветает, медленно, но верно, обращаясь в противоположность бытия. Лицо «Златых влас» совершенно иное. Оно прежде всего есть, в противовес исчезающему одуванчику оно как «вечнозеленый ковер» бытия. Икона являет ангела помощником, хранителем, верным и вечным покровом.

Леонардо да Винчи с личностным бытием, позволим себе так выразиться, не справляется. Стремясь изобразить себя, художник «воззвал» к себе как к самодостаточному гению. Однако изобразить себя таковым на самом деле невозможно. Вообще, удержание своего «я», хранение тождества самосознания, создание своего личностного образа — таковым в пределе должен быть автопортрет — невозможно без участия ангела-хранителя. Он непременно способствует личностному самосозиданию. Однако в случае с автопортретом Леонардо да Винчи мнение самодостаточности порождает сложную, смешанную проблематичную картину бытия. Совершая первый шаг, призывая бытие, черты которого имеют уже не природный, а личностный характер, художник фиксирует, прорисовывает, что *кто-то* отозвался. Но уже следующее действие приобретает обратное направление, черты «ктотости» теряются, личностный облик утрачивается, поэтому *кто* отозвался — неясно, неясно даже, был ли *кто-то* вообще. Без ангела-хранителя удержать свое бытие не удастся: оно осыпается, постепенно уступая место небытию.

Теперь будет уместно остановиться на еще одном примечательном аспекте, относящемся как к иконописному лику, так и к живописному образу. Речь пойдет о глазах. Заранее

скажем, что мы не можем коснуться здесь всех возможных нюансов этой большой темы. Потому ограничимся введением только одной, самой общей дистинкции, позволяющей по-особому взглянуть на икону и живописный портрет как таковые. Есть немало оснований полагать, что икона являет зрителю и молящемуся свой *взор*, тогда как для живописного портрета более характерен *взгляд*. Стоит предупредить читателя, что, пожалуй, будет верным отметить то, что и в художественном творчестве можно встретить образы, приближающиеся к принципу взора, и, в то же время, в иконописи порой попадаются такие лики, которые формируют явное впечатление фиксированного взгляда и смотрения глазами. Иначе говоря, портрет может стремиться к иконе, а икона содержать в себе портретные черты. При этом основной принцип взора и взгляда остается в силе. Дополнительно оговорим еще то, что реальность взора в самой иконе будет отличаться, например, у святого и ангела. Скажем, в силу телесности одного и отсутствия тела у второго. Однако икону святого и ангела мы довольно подробно рассматривали, здесь же, повторимся, входить в разбор таких деталей мы не будем. Действительно, подобная детализация возможна только после того, как будет установлена исходная дистинкция и продемонстрирована ее оправданность. Не забудем при этом основной цели введения такого различия, которая состоит в дополнительном пояснении особенностей автопортрета Леонардо да Винчи.

Итак, мы полагаем, что всякую икону и в особенности икону ангела отличает такое изображение глаз, которое правильнее называть взором. Усилим сказанное: в сущности понятие взора принадлежит даже не глазам, а самому лику. С иконы взирает лик, а не глаза прорисованы таким образом, что они создают особую реальность взора. В портрете в данном случае все как раз представлено так, что глаза и непосредственно окружающие их детали изображены с возникновением некоторого особого взгляда. Взор лика, а не глаз оказывается возможным прежде всего потому, что, обращаясь к лику иконы, обнаруживаешь, по сути, невозможность рассмотрения его в отдельных деталях. В иконе нет глаз, рта, носа, лба как чего-то самостоятельного — все это составляет единый лик, который, как мы только что подметили, взирает — он здесь средоточие смысла. Поэтому глаза иконного лика не «смотрят», уста не «сжаты», нос не «прямой» и т.д. Как только в образе появляется той или иной степени фиксированность глаз, сра-

зу возникает тема взгляда. Он может быть устремлен как вовне, так и в себя, вовнутрь, но он так или иначе есть, он *куда-то или на что-то (на кого-то) смотрит*. Даже если не всегда удастся определить предмет, на который взгляд направлен (а это тоже нередко бывает), реальность взгляда, всматривания или высматривания все же присутствует. Если нет конкретного определимого предмета, фиксируемого взглядом, то уместно говорить об осуществляемом поиске или даже блуждании, что, в свою очередь, еще более обнаруживает его, взгляда, обособленность.

Наверное, в какой-то степени в отношении лика иконы тоже можно говорить о глазах, об устах, о челе и других прописанных деталях как бы *по отдельности*. Скажем, можно усматривать спокойный, ровный взор (!), мягкость черт, «тонкие уста», «удлиненный нос». Однако, если искусственно не акцентировать и не перегружать эти и другие возможные нюансы нарочитым смыслом, то непредвзятое суждение должно все-таки заключить, что эти «спокойствие», «мягкость», «ровность», «утонченность», добавим еще «умиротворенность» черт, взора — все это относится к лику в целом, который удивительным образом обнаруживает композиционную и, главное, онтологическую уравновешенность. Собственно говоря, икона потому и предъявляет лик, лицо, личность, что иконописные элементы, собираясь кистью мастера в целое, снимаются в качестве частей, открывая тем самым единое лицо-образ.

На неиконных портретных изображениях будет нечто доминирующее, некая притягивающая деталь. Не строго обязательно, но чаще всего это как раз глаза и их взгляд, что совсем не должно удивлять, памятуя известную присказку о глазах как «зеркале души». По большому счету, на портретном изображении взгляд все на себя стягивает, себе подчиняет (это особенно сильно проявляется на фотографии). Все детали живописуемой личности важны и имеют значение, все «говорит»: и положение тела, и руки, и одежды. Любой элемент в зависимости от мастерства художника способен усилить образ, но они «пропадут», если представить себе вместо глаз и взгляда пустые глазницы наподобие античных скульптур. Зритель, сколько бы ни рассматривал элементы портрета, сколько бы ни окидывал его своим взыскующим взглядом, все равно всегда возвращается к глазам, чтобы вновь попробовать с ними (с ним — взглядом) встретиться. И если взгляд

пуст, либо почему-то обманывает, либо неуловим (впрочем, это может следовать одно из другого), то обязательно нас разочарует и либо заставит отойти от этой картины, либо понудит искать выразительность в чем-то другом (например, в жесте, фигуре, в красках и т.п.). Хотя именно в портрете этого другого не может быть много, на то он и портрет, чтобы все в нем возводилось к душе и ее взгляду.

На икону подобным образом смотреть нельзя. Противопоставлено, и даже невозможно. Ранее мы касались этого вопроса. Здесь добавим, что на этом пути с иконой, ее ликом не встретиться, этот «метод» попросту разрушает ее существо. В самом деле, попробуйте из единого и неделимого вычленить и отделить некую часть. Секулярный взгляд, конечно, способен решиться на такое «упражнение», но и от иконы как таковой в результате ничего не уцелеет, только препарированные останки. Получается, что дистинкция взора и взгляда не совсем верна, точнее, это не совсем дистинкция в том отношении, что введенные понятия принадлежат в суждении разным субъектам. Взгляд сопряжен с глазами, он принадлежит душе, которая сосредоточена в глазах, в их выразительности или невыраженности, то есть в конечном итоге — во взгляде. Взор же сразу напрямую возводит к лику, в котором глаза представлены элементом различающегося единства.

Сделав эти предварительные замечания, вернемся к автопортрету Леонардо да Винчи. Глаза и взгляд здесь на удивление странные. Хочется сказать — отсутствующие. Правда, осуществленный прежде разбор предполагает, что уходящее, исчезающее в автопортрете бытие и жизнь не может не затронуть взгляд, которому надлежит быть их концентрацией. И все же способно удивить то, что от взгляда *гения* практически ничего уже не осталось. Взгляд не обязательно должен приковывать, нет такого требования, как нет и закономерности, согласно которой он бы всегда доминировал. Ведь у крупных художников портрет не существует только лишь благодаря выразительности глаз. Мы уточняли, что важны разнообразные аспекты, что художественный образ может быть целостным и убедительным потому, что он *детально* прорисован, создан, что, по словам Гегеля, в нем «многое поставлено в связь целого» и, добавим мы, устремлено к единству.

Будучи действительно гениальным художником, Леонардо создает автопортрет как безусловно целостное произведение. Однако это цельность развоплощения и исчезания, а не

собираения в личностное бытие. Взгляд мог бы зацепиться за жизнь и бытие вопреки надвигающейся смерти и ничто, мог бы остаться твердым, мог бы просто быть и в этом качестве удерживать весь образ от проседания в песок небытия. Но никакая сосредоточенность взгляда на этом леонардовском рисунке не просматривается, напряжения нет. Глаза вообще едва видны. Немаловажная деталь: губы, линия рта, нос прорисованы художником значительно четче, убедительнее, чем глаза. Леонардо да Винчи весьма отчетливо изобразил глазницы, но как будто не знал, что делать с их «содержимым». Художник смотрит в себя и, в общем, ничего не видит, не видит жизни души, взгляд изобразить не удастся. Едва уловимые на автопортрете глаза не позволяют увидеть в них ни ожидания, ни надежды, ни веры, ни вообще того, что можно было бы назвать бытийствующей формой. Нет в них ни страха, ни отчаяния, ни разочарования, в целом чего-то такого, чтобы можно было уверенно сказать, что эти глаза-душа живут, борются, пусть даже, увы, проигрывают. Последнее обстоятельство более всего озадачивает, ведь о реальной биографии Леонардо да Винчи совсем не скажешь, что он был лишен не только обычных, но и сверхобычных надежд.

Если верно, что, по словам одного исследователя, перед нами «гора лица», то это природное увядающее существование, а на месте глаз — кратеры, притом потухшие. Говоря об автопортрете, Р. Уоллэйс пишет, что «мы видим старца, уставшего от жизни и растерявшего все иллюзии»⁴⁶. Ничего специфического применительно к Леонардо в этих словах нет, это достаточно стереотипное суждение, характеризующее жизненную неудачу любого пожилого человека, исход бытия, не видящего никаких перспектив, исполненного сплошных разочарований. То, что это по меньшей мере странно для столь выдающегося художника, каким был Леонардо да Винчи, мы уже говорили. Необходимо акцентировать другое более важное обстоятельство. Нет ничего, что называется, страшного, в самой по себе потере иллюзий. Ни один человек не обходится в своей жизни без подобных утрат. Иллюзии, если под ними понимать всяческие заблуждения, даже необходимо преодолевать и изживать. В этом случае подобные утраты можно только приветствовать. Другое дело,

⁴⁶ Р. Уоллэйс. Цит. соч. С. 172.

что вслед за этим не должно оставаться пустоты. Иллюзия ведь это и есть пустота, о которой до времени ее обладателю ничего не известно, поскольку она облечена мнимым наполнением. Возможно, в чем-то даже страшнее утратить иллюзию, перестать заблуждаться, но ничего при этом не обрести, не преобразить ничто иллюзии в твердое бытие, а по существу получить взамен другую иллюзорность. На этот раз — иллюзию реальности смерти или ничто. И, похоже, именно это мы можем наблюдать в автопортрете Леонардо. Так что риторическая, стереотипная фраза Р. Уоллэйса оказывается «приговором». Разумеется, мы судим об этом в рамках автопортрета, не дерзая заключать о жизненном пути художника в целом, тем более что после создания собственного портрета он прожил еще пять лет. Таким образом, глаза художественного образа, созданного Леонардо, пусты и тяжелы. Кто-то скажет, что, дескать, напротив, его взгляд тяжел, а значит, есть и бытийствует. Однако это суждение было бы поспешным. Это не тяжесть взгляда, что действительно свидетельствовало бы его наличие и, тем самым, какую-никакую жизненную силу, хотя и разрешающуюся в слабость натуры. Это как раз тяжесть пустоты и небытия, того, что, некогда проявившись, исчезает.

Несколькими страницами ранее мы говорили об исходной возможной общности иконы и автопортрета. Тогда речь шла о том, что в основании этих образов лежит личностная реальность, и если икона предъявляет лицо, личность как таковые, то портрет или автопортрет к этому стремится, хотя и не достигнет в силу ограниченности своих онтологических ресурсов. Также мы утверждали, что икона — это другое лицо, а автопортрет — хотя и собственный образ, но в то же время представляет собой взгляд на самого себя как на другого. Возвращаемся мы к этому вопросу, чтобы выделить его дополнительные аспекты, говорить о которых на тот момент было еще преждевременно.

Образ — это онтологическая реальность, в которой выражается личностное бытие, это понятие, в котором бытие одного лица узнаётся благодаря бытию другого, ближнего. Самое время вновь об этом вспомнить и заявить, что икона — это тоже результат встречи иконописца и того, кого он иконописует. Надо ли уточнять, что мы здесь настаиваем на онтологическом со-бытии, вопреки возможной инерции восприятия наших слов в качестве велеречивой композиции. Хорошо

известно, что икону немислимо писать без молитвы, причем молитва тому, чей образ (чье лицо) будет явлено иконой, также подразумевается. Всякая молитва есть путь навстречу к тому, к кому она обращена и предполагает встречу как такую (хотя по грехам может и не состояться). В случае же с иконописной молитвой, позволим себе такое необычное, но, надеемся, меткое выражение, можно утверждать, что икона есть результат молитвенного пути, встреча образов, «застывшая» в красках. В самом деле, икона есть другое лицо по преимуществу, но до некоторой степени в ее личностном образе присутствует образ мастера, того, благодаря кому именно эта конкретная икона-образ создана. Другими словами, в силу того, что икона — это подлинная встреча лиц, в ней есть оба: и изображенный, и изобразивший. Действительно, никого, кажется, не удивляет, что один и тот же лик — Господа ли, Богородицы, архангела или святого — разными иконописцами изображается по-разному. Точнее же говоря, лицо — одно, а вот лики — разные. Обусловлено это как раз тем, что икона, открывающая то или иное лицо, если это не список и не серийное технологическое воспроизведение оригинала, является всякий раз следствием встречи образов, и поскольку это образы лиц, постольку иконный лик будет отличаться.

Мы понимаем, что, объясняя отмеченное только что обстоятельство, можно пойти существенно иной дорогой. Например, сказать, что мастера-иконописцы представляют разную школу, то есть объяснить разницу образов различной иконописной техникой. Также можно попробовать сослаться на иную национальную традицию. Нет смысла спорить с этими и другими возможными возражениями. Все это действительно в той или иной степени имеет место. Однако подобного рода аргументы имеют вторичный характер, и если они не надуманы, что нередко бывает при поверхностном отношении к иконе, то восходят к своему единому источнику, корнящемуся в индивидуальности мастера. Нет сомнений в том, что как мастер он формируется влиянием множества обстоятельств: тут и сложившаяся традиция, и влияние учителя, и индивидуальные особенности техники, однако без личной молитвы и взаимного вхождения образов икона окажется либо списком, либо попросту онтологической неудачей. Первым онтологическим условием создания «настоящей» иконы является открытие иконописцу лица, которое предстоит писать. Как мы уже знаем, это происходит при вхождении его образа в образ мастера, так

что тот личностно возрастает по мере создания иконы. Каким именно откроется образ — Христа, ангела, святого — зависит от того, какова личность иконописца. Она, обретенная, в то же время, им «из рук» святого лица, всегда отлична от подобной ситуации, происходящей с другим иконописцем, и потому лик иконы оказывается уникальным и специфичным. Иначе говоря, в иконе скрыто присутствует личностный образ мастера. Последнее утверждение может, если не пугать, то как минимум настораживать своей необычностью и кажущейся опасностью при молитвенном обращении. Могут возразить, что икона тем и отличается от портрета, что она всегда другое лицо, она надписана его именем, следовательно, прямо к этому лицу адресует. Надписание картины именем художника указывает на него, на его видение, его мир, его личностные черты. Не ведет ли, спросит читатель, предложенная логика к недопустимому смешению иконы и живописного портрета? Не получится ли тогда, что, молясь образу иконы, мы невольно начинаем обращаться и к ее создателю, коль скоро в ее образе есть его «личностные следы»?

Однако эти опасения напрасны. Они легко рассеиваются, поскольку молитва через именование прямо обращена к «Я» образа в силу тождества самосознания в имени изображенного святого. Но в том и дело, что «Я» иконного образа — это только «Я» этого лица, его имя-Я не позволит молитве молящегося попасть «не по адресу», обратиться к создателю иконы. Именование непосредственно направляет молитвенника к лицу того, чей образ именуется. Присутствие образа мастера на его иконе совершенно сокрыто и потому «безопасно», так как я-первообраз без имени недоступен, соответственно этому сокрыты также их *личные отношения*; они остаются только между ними. Следовательно, не бывает молитвы просто *образу*, поскольку она сосредоточена на образе личностном. В то же время, образ репрезентирует личностное бытие лишь тогда, когда за ним стоит его «Я». Прямая личностная недоступность иконописца объясняет как раз то, что его присутствие сводится к тем самым упомянутым выше опосредованным признакам. Не сосредоточенные, не центрированные в личностном начале, они выступают для внешнего взгляда и анализа как самостоятельные объекты — школьная традиция, индивидуальная техника, мастер-учитель «за спиной» и т.д.

Возвращаясь вновь к автопортрету, впору задаться вопросом, как возможно обращение к себе как к другому, то есть

удержать в образе дистанцию по отношению к самому себе? С одной стороны, человек способен к самоанализу, к взгляду на себя со стороны. Вот только «точка», из которой человек на себя смотрит, может быть весьма разной, ее онтологический статус, степень ее бытийственности может существенно различаться. Кроме того, дистанция, которую необходимо соблюдать, чтобы обеспечивать самонаблюдение, также должна удерживаться, поскольку она ничем не гарантирована. Это вообще не природный процесс, так чтобы все протекало естественным, принужденным природой путем. Для истинного самонаблюдения собственных сил недостаточно. Как известно, глядя в себя как только в себя, то есть, предполагая узреть свое самобытие, человек, напротив, обнаруживает ничто. Реальность ничто угрожает бытию поглотить, вобрать в себя, дистанцию стереть, отождествившись с ним. Поэтому, чтобы встретить, увидеть себя бытийствующим, стало быть, удерживать дистанцию, необходима помощь. Как нам представляется, ангел-хранитель есть как раз такой помощник, тот, кто способствует этому самонаблюдению, кто поддерживает (при согласии человека, конечно) эту дистанцию, образующую личностное бытие. Совесть, о феномене которой мы говорили раньше, это тоже дистанция, обеспечиваемая ангелом-хранителем. Речь не идет о сближении и тесном родстве совести и такого опыта самовыявления и самопредъявления, как автопортрет, мемуары, дневники. Все это остается реалиями разного рода. Общим является тот, кто питает и побуждает человека к оглядке на самого себя. Другое дело, что ангел может оказаться для человека словно ненужным, лишним, даже сознательно отторгнутым, но тогда в отсутствии другого лица не удастся предъявить собственное. Бытие окажется на грани истончения и деактуализации. Что мы наблюдаем в автопортрете Леонардо да Винчи.

ГЛАВА 7

АНГЕЛ В ЕГО СЛУЖЕНИИ ХРАНИТЕЛЯ

Не считая Заключение, которое еще предстоит осилить терпеливому читателю, данная глава является последней. В этой связи заявить в ее названии тему, посвященную особому аспекту бытия ангельского мира, представляется совершенно оправданным. Ведь тогда у нас выстроится такая линия изложения, в которой сначала исследуется проблема природы ангела, затем разбирается под разными углами зрения тема поиска и встречи с ангельским миром, его различных способов присутствия в жизни человека. Наконец, логично завершить все исследование темой смысла бытия ангелов-хранителей. С одной стороны, так оно и получается. С другой — не скажешь, что проблематика невидимого мира развернута нами строго в данной последовательности и тем более в ее чистом исполнении. Внимательный читатель должен был заметить, что смысл бытия ангелов, цель творения их мира вообще, смысл послушания ангелов-хранителей в той или иной степени затрагивалась нами неоднократно в самых разных главах и параграфах. Однако «фильтровать» предшествующее содержание и делать соответствующую выжимку в этой главе мы не предполагаем. Нам предстоит затронуть здесь вопрос, которого ранее если и касались, то в самой незначительной степени. При том, что проблема мира невидимого вовсе не исчерпана на страницах этой работы (за ее пределами так или иначе останутся некоторые аспекты ангельского бытия), в этой главе наше внимание будет сосредоточено на весьма важной теме, обойти которую было в корне неверно.

В предельно простом виде, так сказать «в лоб», вопрос звучит так: зачем нужны ангелы в нашей духовной жизни, если есть Бог? Прежде чем пояснить это вопрошание, усилим его тем, что в молитвенной жизни христианина присутствует Богородица и множество святых, прославленных в Боге подвижников. Все они, согласно традиционным представлениям, способны оказать молящемуся помощь, быть его заступниками и ходатаями перед Богом. То есть по видимости выполнять как раз то самое служение, которое так же присваивается ангелам,

прежде всего хранителям. И действительно, если дело обстоит в точности таким образом, то каково же тогда место ангела в духовной жизни человека, несколько непонятно. В этой связи можно вспомнить мысль святого Иоанна Златоуста, согласно которой ангелам свойственно служение хранителей и защитников не только конкретного человека, но и целой страны, местности (это, кстати, один из тех вопросов, который нашим исследованием оставлен в стороне). Но заметим: если принять данное предположение Златоуста, то оно относится прежде всего к космической промыслительной деятельности ангелов и, по большому счету, прямо не касается духовной жизни каждого христианина. И потому не снимается вопрос о месте ангелов в мире человека, тем более что служение ангела-хранителя не выходит, скорее всего, за пределы личностного, персонального пространства (по крайней мере пока сей опекаемый человек жив). По этой логике его служение должно быть сосредоточено на охранении именно этого человека и только. В таком случае вопрос о разведении «роли»⁴⁷ ангела-хранителя и святого человека-заступника звучит особо остро.

Но точно так же не снимается вопрос о различии между Богом и ангелом именно в контексте молитвенной жизни. Подчеркнем, речь не идет об их сравнении между собой с точки зрения природы — здесь все вполне ясно и уже не требует дополнительных комментариев. Бог и ангелы раз и навсегда разведены по принципу тварности одних и нетварности Другого. Трудность исходит из позиции человека: зачем существует ангел, если есть Бог? Или та же проблема, выраженная несколько иначе: что такого может сделать ангел, чего не может или по каким-то причинам не станет делать Бог? Понятно, что подобная постановка вопроса близка в определенном смысле протестантскому духу, и в таком виде бытие и место Бога в жизни человека должно перевесить не только ангелов, но и Богородицу и всех святых. Протестантское ошибочное представление об ангелах и святых как ненужных посредниках, заслоняющих от человека Бога, ведет к утверждению их нецелесообразности в личной молитвенной жизни. Посредник, к тому же, может обернуться идолом, что служит основа-

⁴⁷ Слово «роль» мы сознательно берем в кавычки, понимая заведомую неточность передаваемого им смысла. Точно так же неприемлемо здесь понятие «функция». Эти слова-понятия не обладают достаточным онтологическим потенциалом, каковой здесь только и нужен.

нием для признания их почитания и вовсе вредоносным (ведь само по себе наличие ангелов протестантизм обычно не отрицает). Бог — всемогущ, воплотился непосредственно и потому может посетить человека самостоятельно, минуя, например, предварительные «вести», «предупреждения» и т. п. Следовательно, для жизни в духе, для бытия с Богом Творцом никто более не нужен. Однако вступать в специальную полемику с различного рода протестантскими представлениями, тем более с протестантизмом как самостоятельным вероучением мы не будем. Следует разобраться прежде всего с внутренними православными проблемами, с невольным, риском сказать, «протестантизмом» собственной души.

Безусловно, никто в здравом уме не будет ставить под сомнение молитвенное почитание ангелов. В то же время, нельзя отрицать, что место ангелов в сознании даже церковного человека заметно снижено, что обращение к ангелу явление относительно редкое. И на самом деле не так-то просто это место не только признать формально сущим, но найти его и осмыслить. То, что оно признаётся, слишком очевидно. Бытие ангелов укоренено и в Писании, и в Предании, и в богослужении, и в иконографии. Однако это бытие недостаточно раскрыто в нашем сознании, чему мешает инерция разных обстоятельств и представлений. По-видимому, действительно трудно на «фоне» всемогущего Бога найти место ангелу, а для «незначительных» просьб кажется достаточным обращение к святому. Тем более, что здесь есть «широкий выбор»: можно призвать кого-то из великих святых, а можно своего молитвенника, не говоря уже о самой Богородице. Эта инерция словно «подпирает» и непрерывно грозит вытеснить ангела отовсюду: для великих дел есть Господь Бог, для малых — святой. Вот так, с двух сторон ангел действительно вытесняется и получает некоторое промежуточное место. Всю неопределенность и проблематичность этого *места* мы довольно подробно уже рассматривали. Здесь же в новом контексте мы только дополнительно акцентируем данную проблему. Начнем же с того, что даже само понятие *промежуточности* содержит в себе всю неясность и зыбкость статуса ангелов в сознании человека. Ангелы действительно, чуть ли не буквально, плохо видны, если воспринимать их в качестве каких-нибудь космических существ, сил, орудий Бога, посредников и других подобных реалий. Если смотреть на мир святости и чистоты

как бы «снизу» по линии святой — ангел — Бог, то середина и впрямь не видна в своем духовном, истинном существе, и понимается в этом случае именно как посредническое странство, связка в цепи. Возвращаться к критике соответствующих представлений смысла нет. Обратимся поэтому (не первый раз, кстати) к тому, что Церковь крепко держится — и уже только этим фактом показывает особость ангельского мира — за многогранность служения ангелов. Также мы должны исходить из несомненной вещи: если ангелы не «связки», не посредники, не ступени, а личные существа, то уже сам этот ипостасный статус выводит их из «тени» Бога и святых. Будучи лицами, они создают прямые личные отношения (а других, если они личные, и не бывает). А значит, ангелы образуют особое, свое собственное, отличное от других, то есть и от Бога, и от святых, духовное измерение не только в отношениях с Богом и между собой, но и с человеком. Попробуем вникнуть в это само по себе достаточно твердое и ясное положение, чтобы разобраться в его деталях.

Сперва коснемся различия молитвенного образа между ангелом и святым в земной жизни человека. Сразу заметим, что не стоит от нас ждать создания какой бы то ни было классификации и распределения молитвенных чаяний человека. Будет неверно и даже нелепо создавать список, определяющий, кому какие молитвы следует возносить. Искомое различие должно исходить из онтологических предпосылок, которые необходимо обнаружить прежде всего. Вопрос тематики обращений вообще не может нас касаться. Итак, коль скоро онтология должна определять место ангелов и святых в сознании и молитвословии человека, то, с нашей стороны, напрашивается обращение к своего рода онтологической характеристике тех и других. Причем в данном контексте на важнейшую сторону этой характеристики оказывает влияние реальность грехопадения. Но предварительно сделаем существенную оговорку. Мы должны предупредить читателя, что по необходимости касаемся здесь весьма непростого богословского вопроса, отдавая себе отчет, что затрагиваем его бегло, не так, как этого требует сам предмет. Вместе с тем, мы надеемся посвятить этой проблеме более пристальное внимание в другом месте. Здесь же придется ограничиться лишь самыми необходимыми умозаключениями. Без них, с нашей точки зрения, совершенно не обойтись при решении

поставленного вопроса, хотя в целом, конечно, проблема существенно шире и сложнее. Поэтому будем рассчитывать на понимание и снисходительность читателя.

Никто не станет отрицать, что чистые, святые ангелы обладают полнотой бытия. Оно едино и совершенно в соответствии с природой. Оно не подлежит уже в себе никаким приращениям и преобразению, в нем нет прорех, онтологических зазоров. Бытие ангела полностью совпадает с собой, равно самому себе. В то же время, ситуация со святым человеком несколько иная. Кому-то на первый взгляд это может показаться странным, но поспешим объясниться. Как и всякий человек, он претерпел смерть — определенный распад природы. Будущее, ожидаемое второе и славное Пришествие Христа и последующее всеобщее воскресение устранил этот распад окончательно и восстановит всю полноту бытия. Это известное вероучительное положение Церкви означает, что ныне бытие святых канонизированных людей все еще претерпевает нехватку, недостаток. Это не обязательно понимать как страдание в привычном смысле, а только в его сугубо онтологическом измерении. Ясно, что Страшный Суд на судьбе канонизированных святых в самом главном — в факте спасения — никак не скажется: они уже обрели вечную жизнь и потому не нуждаются в молитвах о себе, но, наоборот, способны принимать молитвы других, еще только жаждущих спасения или даже не испытывающих такой необходимости. Предположить, что воскресение святых в сущности вещей уже состоялось, будет хотя и не бессмысленной идеей, но все же слишком сомнительной. По крайней мере, мощи святых *здесь* свидетельствуют, что полноценных тел *там* все-таки нет, иначе трудно противостоять упреку в крайней степени кажимости сущего по сю сторону бытия, а почитание святых мощей при этом начинает окрашиваться в мнимость, в формальную назидательность, в выдумку.

Необходимо со всей уверенностью и ясным осознанием дела утверждать, что полнота человеческой природы не может мыслиться без тела. Это само по себе довольно очевидное положение, не требующее вроде особых обоснований — если мы веруем как в воскресение Христа, так и во всеобщее воскресение. В противном случае зачем оно было бы нужно, если онтология человека не умалялась бы распадом-смертью, свидетельствуемое недоступностью личного общения с умершими людьми и тленностью их тел. Нужно признать,

что телесное воскресение есть восстановление всей полноты личностного бытия и что телесность поэтому нельзя представлять неким придатком к первоначалу личности. Положив, что тело полноправно входит в личностное бытие, если можно так выразиться, на собственных основаниях, то бытие человека до времени Второго Пришествия определенно ограничено.

Кажется, что мы не говорим ничего необычного, и всякий христианин охотно согласится с приведенными рассуждениями. Кто же не знает, что «души умерших людей с нетерпением ждут у ограды рая свои воскресшие тела»? Но вот вопрос: как быть в этой связи со святыми? Ведь мы привыкли воспринимать их уже сущими в веках, уже спасенными, близкими Богу, потому и обращаем к ним свои молитвы. Было бы безумием представлять, что может пошатнуться столь прочная вера Церкви в реальность и почитание святых. Ведь и Бог в них почивает. Заверим читателя, что никакого посягательства с нашей стороны на веру Церкви нет и быть не может. Дело заключается в правильной постановке вопроса. А именно: в какой степени еще не воскресший, но канонизированный святой способен бытийствовать? Нет оснований ставить под вопрос его бытие как таковое. Он бытийствует в тождестве своих «Я», имени и образа. Молитвы обращены верно по безошибочному «адресу», что обусловлено совпадением реальных «Я» и имени, следовательно, именование прямо попадает в «Я», стоящее за поименованным образом. Святой поэтому истинно есть, но при этом необходимо признать, что его онтологические возможности действительно ограничены недостатком тела как полноценного участника личностного бытия. Сказанное вовсе не умаляет святость и спасенность святого, он был таковым и остается, а его собственное место в духовном пространстве живущего земной жизнью человека в целом не меняется. Тем не менее, констатируем то обстоятельство, что если святой ангел обладает полностью совершенным в своей самотождественности бытием, то святой человек до времени этого лишен в силу еще не свершившегося в воскресении восстановления «Я» и тела. Это не может не накладывать определенный отпечаток на то, что мы чуть выше назвали онтологическими возможностями. Раньше в другом контексте мы говорили, что ангел-хранитель, согласно природе своего служения, всегда со своим человеком и никогда его не оставляет хотя бы в виде феномена совести, в то же

время святой, спасенный, обоженный человек в принципе не предназначен к этому Богом. Теперь уместно об этом снова вспомнить, о том именно, что канонизированный святой отзывается на молитву, прошение и т.п. Если святой становится причастным духовной биографии человека, то исходная инициатива этого принадлежит земному миру видимого (сам человек, его родители, священнослужители, любой иной попечитель), она происходит «снизу». Ангел же хранитель приходит к своему человеку «свыше», в соответствии с волей Бога и с собственной волей. Следовательно, по этому пункту разница в том, что святой, даже если он святой именно этого конкретного человека, отвечает на призыв, тогда как ангел-хранитель действует сам, первый.

Наконец, следует признать, что святой небесный заступник *не все может*. Поначалу это утверждение может показаться странным, но если вдуматься, то все встанет на свои места. Действительно, это ощущение присутствует в душе верующего в неосознанной форме. Ведь не случайно наше представление о том, что определенного рода прошения лучше возносить конкретному святому, который прославился именно на этой стезе (помощь путешествующим, врачевание, борьба с пьянством и др.). Это не означает, конечно, что к своему небесному покровителю нельзя обратиться с любой просьбой. Ясно, что можно, но ведь никуда не уйдешь от того, что некоторые из них лучше не к нему, а все-таки к другому. Может показаться, что святая Богородица представляет в этом вопросе исключение, поскольку является человеком и принимает при этом и способна исполнить любые моления. На самом же деле, это как раз подтверждает наши рассуждения. Пресвятая Дева Мария, будучи Матерью Бога и матерью всех христиан, воистину может все. От нее молящийся справедливо ждет помощи и заступничества любого рода. Об этом говорят, например, ее действия на браке в Кане Галилейской и послушание Сына Материнской просьбе. Многочисленные соответствующие песнопения Церкви, разнообразные иконографические изводы и списки сполна свидетельствуют ее участие в самых разных перипетиях и нуждах духовной жизни человека. Стяжав своей жизнью всю полноту божественной благодати, став воистину Всесвятой (данное словопочитание играет в этом контексте новыми красками), она в самом деле принимает любые прошения и способна оказать любую помощь. Все это так, но ведь и место ее среди святых особен-

ное. Правильнее даже говорить, что она в ряду святых находится по признаку своего человечества и своего естественно-го происхождения, в остальном же Богородица из этого ряда значимо выделяется, будучи единственной в своем роде.

Ее возможности, реальность ее духовного статуса определяется именно достигнутой всей мыслимой полнотой личностного бытия, что и отличает ее от любого другого святого человека. Главным тут следует назвать ее Успение, восхождение на небеса в телесной полноте. Она ведь единственная из людей, кто принял смерть и уже, согласно вере, Церкви, воскрес, восстановлен в личностном самотождестве, включающем, с нашей точки зрения, телесный аспект бытия. Именно поэтому личностный образ Богородицы онтологически превышает остальных святых, притом, как мы знаем, не только людей, но и всех ангелов («честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим»!). Таким образом, Богородица лучше нас слышит, лучше нас понимает, будучи с Богом, она совершенно свободна в своих прошениях, решениях и молитвах. О святых этого сказать все-таки нельзя по названной выше причине.

В свое время мы упоминали наличие в церковной традиции молитв ангелам. Среди них назывался покаянный канон ангелу-хранителю, читаемый человеком в порядке приготовления к Причастию. Теперь нам нужно вспомнить и принять во внимание весь комплекс молитв, призванных подготовить кающегося к принятию Святых Даров. Наверное, не нужно специально обосновывать то, что вместе с Причастием человек вводится в самое средоточие Святыни, он пребывает во Христе так же, как Он в нем. Человек Церковью возносится к вершинам богочеловеческого, личностного общения. И понятно, что этому должна предшествовать особая покаянная практика. При том, что покаяние представляет собой лейтмотив всей жизни, все-таки чтение канонов, предшествующих причастию, стоит особняком. Поэтому специально подчеркнем то, что в ходе этого приготовления кающийся последовательно ставит себя перед образами Господа Иисуса Христа, Богородицы и Ангела-хранителя. Соответственно этому есть все основания предполагать, что Лицо Сына, личность Пресвятой Девы и лицо Ангела-хранителя образуют самостоятельные и незаменимые измерения личностного бытия и любви — покаяние, прошение, встреча, познание, обновление, исцеление, обретение опоры. Незаменимость означает,

что, ввиду всесвятости Богородицы, будет ошибкой искать встречи и поддержки у нее, игнорируя при этом ангела-хранителя. Также акцентируем внимание на том, что в этом ряду покаянных канонов нет молитв (не то что целого канона!) святому заступнику. Это наблюдение служит важным свидетельством нашей логики и ее подтверждением. Повторимся, насколько не умаляя значимости святых, нужно осознавать их собственный статус. В частности, отсутствие церковной традиции молитвословия святому при непосредственной подготовке к Причастию означает, надо полагать, то, что святые не принимают покаяние, по крайней мере, на уровне общецерковной литургической практики. Частная молитва в принципе не может «регламентироваться», здесь Церковь ограничивается рекомендациями, а вот включение молитвы святому в каноническое последование было бы уже непозволительным самочинием. Согласимся, человеку в целом и не свойственно обращаться к святым с просьбой о прощении. Следовательно, в данном случае действие по наитию подтверждает логические богословские выкладки.

Сказанное чуть выше не означает, что место святого человека иерархически ниже, чем святого ангела, что обоженный человек не имеет своего места в горизонте духовного пути спасаемого, что он, мол, не образует самостоятельного значения и потому без труда может быть заменен. Отнюдь. Это значение также неоспоримо, хотя и подлежит дополнительному продумыванию. Мы ограничимся здесь указанием на то, что место святого человека, помимо общецерковного прославления в соответствующие дни, обретается нами в пределах прежде всего частного и личного покаянного молитвословия. Снова подчеркнем, покаяние есть важнейшее, центральное условие возвращения к Богу и обретения ипостасного бытия, условие не в значении разового действия, а в смысле постоянства пути, когда истинная *перемена ума* ведет к преображению души в свободную личность. В этой связи становится понятнее, что раз святой человек сам еще не обрел полноты личности, то его участие на этом пути человека иное, и в предпричастном средоточии покаянного личностного собирания молящегося человека он Церковью напрямую не задействован.

Таким образом, становится понятно, что святой не может заменить отношения человека и его ангела (как и наоборот). Такая попытка, пусть и невольная, ослабляет человеческий

дух, затеняет перспективу новых личных благодатных отношений.

А теперь нам нужно рассмотреть другую сторону проблемы, понять и укрепиться в мысли, что ангел действительно *по-настоящему* нужен сам по себе, несмотря на то что есть Бог. Безграничная любовь, всемогущество, всеведение Бога не исключает ангелов из жизни человека, а, — мы рассчитываем это показать, — напротив, создают и вводят их в нее. Часть аргументации будет совпадать с той, которую мы предложили в отношении святых людей. Действительно, покаянный канон Богу Сыну Иисусу Христу не делает ненужным покаянное обращение образам ни Богородицы, ни Ангелу-хранителю. Раз они есть, значит, и место их «забронировано» онтологически, а не «только» благочестием молящегося.

В одной из первых глав нашей книги мы последовательно проводили мысль о невозможности сравнивать Бога и ангела в силу абсолютной несопоставимости их природ и потому отсутствия общих точек для проведения процедуры сравнения. Здесь настало время все-таки провести определенное сравнение, но, конечно, совершенно по другому пункту. Вроде бы ничто не говорит в пользу того, чтобы мы могли без вопиющего противоречия собственным словам совершить подобный шаг. Вместе с тем, по ходу исследования мы должны были удостовериться в реальной общности принципа личностного бытия у Бога и человека, несмотря на радикальное различие природ. В этом-то пункте и возникает возможность осуществить осторожный сравнительный взгляд. Но прежде укажем на то, что коль скоро сотворенные Богом ангелы есть лица и один из них становится (или сразу таковым творится; вопрос этот мы оставляем за пределами нашего внимания) «хранителем душ и телес наших», то этот онтологический статус предполагает возможность нашей с ним прямой встречи — встречи, осуществляющейся на собственных неповторимых началах, несмотря на действительное и непостижимое всемогущество Бога (или, скорее, наоборот, — в том числе благодаря ему). Собственно говоря, вовсе не Его всемогущество выступает здесь на первый план. Будь это так, то вопрос «зачем молиться ангелу, если есть Бог?» был бы не столько разящим, сколько вовсе невозможным и пустым. Действительно, чистое всемогущество и всеведение создали бы не лица и личности, свободные в любви, а ту самую пресловутую лестницу убывающих совершенств. Таким образом, встреча, мо-

литва личности человека возможна и Богу, и ангелу. Она и возможна, и реально есть, и обладает самостоятельной ценностью. Теперь надо принять во внимание, если можно так выразиться, *масштабы* того бытия, тех лиц, к которым стремится человек, в каждом из этих случаев.

Будучи единым в принципах своей внутренней организации, обладая и «Я», и Образом, и Именем, каждое из Лиц Бога и лицо ангела грандиозно различаются. Притом различие определяется не только природной несопоставимостью каждого ипостасного конститутива, но и триединством божественного бытия, отражающимся на онтологии Образа каждого Лица Бога. Между тем, именно грандиозность, сверхмасштабность и беспримерность Божественного бытия задает определенное, хотя и неочевидное, различие молитвенного предстояния перед Богом и перед ангелом-хранителем. Кажется, что к Нему нельзя, не по чину обратиться «просто так». Сразу уточним, что сказанное не следует понимать, будто мы в силу невероятного величия и неприступности Господа Бога предлагаем ввести то самое посредничество, против которого до сих пор настойчиво выступали. Отнюдь. Тут все грандиозно: и Сам Бог, и то, что предстояние Ему способно столь тесно Его приблизить. Снисхождение Господа воистину невероятно. Личная молитва есть обращение на «Ты», что и предполагает личностную близость даже с необъятным Творцом. Какой бы разной ни была молитва, она всегда по-своему окажется смелой, но всегда в пределе осуществляется как личное близкое обращение. Тем не менее, ее «диапазон», позволим себе такое техническое слово, в каком-то смысле бесконечен и колеблется от предельно смиренной молитвы мытаря до дерзновенного обращения Авраама, молящего Бога пощадить город ради десяти праведников, и неслыханного воззвания Иисуса Навина, такого, что «не было такого дня ни прежде ни после того, в который Господь так слышал бы глас человеческий» (см. Нав. 10,12—14). Но ведь на высоту Авраама и Иисуса Навина надо еще взойти, а если кто и восходит на эту гору («горе имеем сердца»), то смиренно молчит и продолжает слушать Бога, продолжает творить молитву мытаря, ибо «от них же первый есмь аз». В том и дело, что дерзновенные воззвания подвижников не могут быть правилом. Они становятся выражением громадных усилий духа и неиссякаемой жажды души преобразиться в Боге в личность. Лейтмотивом же покаянного молитвенного делания в сущности всегда является молитва мытаря.

Разбирая поставленный вопрос, снова приходится говорить о его трудности, о его двоякости. Ведь, с одной стороны, вроде нет никаких ограничений для содержания молитвенного обращения к Господу, с другой — с Богом нельзя, скажем так, говорить «о чем угодно», не стоит бесконечным потоком просьб и причитаний минимизировать величие Творца, в какой-то момент необходимо остановиться и прислушаться к тому, что говорить наш Создатель. Иначе возникает риск произносить Его Имя всуе, и только вслушивание в Его Речь даст понимание местонахождения этой грани. Полагаем, что слова Христа «не всякий говорящий Мне «Господи! Господи!» войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф. 7,21) в том числе об этом, о напрасном поминании. Таком, когда многословие или, лучше сказать, пустословие мешает услышать Бога. Ведь очевидно, что без этого тихого вслушивания невозможно «исполнить волю Отца Небесного». При этом абсурдно составлять список просьб, обращений, которые можно адресовать Творцу, тем более пытаться их классифицировать: какие Богу, какие ангелу, какие святому. Мы бесконечно далеки от принятия подобного глупейшего занятия. Было сказано, что нет ограничений, нет предписаний и фиксированных рамок для содержания личного общения. Всякий раз оно может быть разным. Единственным путеводным принципом, служащим таким самоограничительным началом, можно назвать *страх Господень*, который есть начало премудрости.

Надо твердо сказать, что посыл, будто бы ангелу нет особого места в личностном пространстве человека, поскольку, дескать, достаточно абсолютного Бога Творца, что Он сотворил невидимый мир (тот же протестантизм данного факта как такового не отрицает) по каким-то только Ему ведомым причинам, на самом деле бездумен и нелеп. Столь же нелеп, как если бы кто-нибудь сказал, что при наличии, например, прозорливого или просто опытного духовника незачем искать общения с другими людьми. Разве другой человек вообще, другой священник не способен истинно обогатить духовный мир этого человека? Уникальность каждого лица-личности делает поистине безграничными возможности личностных обретений благодаря лицам-образам, входящим в эту-вот человеческую личность. Ошибочность предположения — как вольного, так и невольного — ставящего под сомнение, умаляющего духовную и тесную причастность ангелов человеку

ввиду божественного всеведения и вездесущия, обнажается еще и творением в раю жены. В самом деле, Господь творит ее, несмотря на то что Он Сам непрерывно пребывает в жизни первозданного Адама. К тому же, священный Промысл домостроительства жены⁴⁸ предваряется Его творящим приглашением Адама к со-творчеству: «Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2,18). Кто же станет вопрошать, зачем творится человеку жена, если в раю с ним всегда пребывает Бог?! Обратим внимание на то, что слова «не хорошо быть человеку одному» в той же мере должны быть поняты в контексте желанного Господом со-бытия человека и ангела. Это суждение не нужно стремиться толковать в том отношении, будто мы полагаем, что ангел как таковой или ангел-хранитель в частности творится после человека. В такой постановке вопрос нами вообще не ставится и ее не предполагает. Это суждение имеет в виду смысловую развернутость совсем в иной плоскости. В той именно, что творение открывает человеку Бога Творца и, собственно творение, тварные лица, что в личностном горизонте человека бытие Бога, ангела и другого человека ему открывается неповторимая перспектива встречи и со-бытия с Божественными Лицами, личностями мира видимого и лицами мира невидимого. Можно сказать, что человеку «не хорошо» как без близкого человека, так и без близкого ангела. В определенной степени и тот и другой для него суть *ближний*. Не быть одному означает как раз быть с ближним в собственном тварном бытии. Будет кстати добавить, что именно зыбучее одиночество более всего поражает в том образе, который создал Леонардо да Винчи своим автопортретом.

Читатель уже не раз был свидетелем того, как, проясняя природу и смысл бытия невидимого мира, мы совершали разные по степени обстоятельности антропологические «экскурсы». Не миновать нам этой дороги и сейчас. В стремлении лучше разглядеть потребность человека в со-присутствии невидимого мира обратимся к реалиям мира видимого. Такой путь исследования оправдан еще и тем, что мы не можем, так сказать, давать рекомендации по «правильному способу об-

⁴⁸ В Священном Писании Ветхого Завета в Септуагинте глагол, которым Бог приводит в бытие первозданную жену, звучит как οἰκοδομεῖω, означающий «строить дом». Подробнее об этом можно посмотреть в нашей книге «Творение и преображение». СПб., 2008. С. 287–295.

ращения к ангелу-хранителю». Мы не претендуем ни на пастырские полномочия, ни, тем более, на дар духовидца. Во всех смыслах это было бы неблагочестиво. Вернемся поэтому на нашу дорогу, в попытке решить поставленную задачу и обосновать все-таки место ангела-хранителя.

Так, продолжая наращивать свидетельства самостоятельности, собственной значимости бытия каждого лица или личности, наряду с примером нелепости ограничения общения с другим человеком при наличии опытного старца приведем еще один. Столь же нелепым было бы рассуждение о том, что человеку нет особой необходимости общаться с братом, поскольку у него есть отец. Уточним, что изложенный принцип далеко не ограничивается своей риторической фактурой, он как минимум указывает, подразумевает глубоко онтологическое содержание и потому выходит за пределы эмпирической реальности посюстороннего мира. Мы тем самым сразу хотим подчеркнуть, что ангел-хранитель должен пониматься как истинный *брат* и ближний мира невидимого. Брат, разумеется, не по крови, а, если угодно, по духу, по общему пространству личностного бытия, наконец, по тварности природы. Собственно говоря, братья по крови, братья по миру видимому должны стремиться к общности по подобию тем же самым узам, которые мы только что назвали.

Итак, природное родство и братство служат предварительным основанием для характеристики встречи видимого и невидимого миров, которые представляют человек и его ангел-хранитель. Молитва первого второму тоже не должна вырождаться в «болтовню» и всплески суетной души, но она, тем не менее, занимает собственное онтологическое место, созданное Отцом Небесным и Творцом. Да, человек всегда может прийти к земному родителю и ожидать отеческого (материнского) внимания и заботы. Но разве это безусловное «право» на встречу с отцом может отменить порыв человека пойти к брату (или сестре)? Отец примет сына в любом случае, но в то же время многим известно, что потом можно прийти и к брату. Эта аналогия работает и в невидимом мире Бога и ангелов. Так же как работает и то, что перед отцом ребенку обычно достаточно поплакать, брату же можно, что называется, выговориться. К отцу нужно идти с пониманием того, что его, даже если сначала действительно потекут слезы, необходимо слушать, беседа здесь идет под знаком благоговения, внимания, слушания. Слезы и причитания по прин-

ципу «за что мне такое?!» должны приостановиться, а еще лучше — прекратиться вовсе, иначе будет невозможно услышать отеческие ответы. Читатель должен был заметить, что обращенность к Богу мы уже несколько раз соотнесли с идеей слышания и вслушивания. Мы и в самом деле предполагаем обозначить молитву Богу соответствующим «модусом». Сказанное не означает, что с Господом не может состояться беседа или, наоборот, что ангелу-хранителю не столь уж обязательно внимать и слушать. Священная история и Промысл знает многочисленные примеры и того и другого опыта. И все же, с нашей точки зрения, есть различие, уловить которое мы попробуем, обратившись к православному молитвослову, точнее, к его так называемому утреннему правилу.

Речь не пойдет о том, как строго мы выполняем его в своей повседневной жизни, или не выполняем, или совершаем свое особое правило, и насколько все эти и другие варианты приемлемы. В данном контексте назидательный пафос был бы совершенно неуместен. Наша задача сейчас состоит в том, чтобы акцентировать те принципы следования данному правилу, которые и послужат подтверждением высказанному выше положению. Ибо понятно, что важен прежде всего сам принцип, в то время как количество произнесенных молитв и, так сказать, длительность предстояния — это уже вопрос другого порядка. Так вот, нам предстоит сосредоточиться на тексте, предваряющем весь корпус молитвословий, это своего рода *рекомендации* Церкви человеку, собирающемуся обратиться к Богу. Текст этот от имени Церкви чаще всего выделяется — курсивом, красным шрифтом или как-то иначе. Вот самое начало, самое первое, с чего начинается Молитвослов:

«Восстав от сна, прежде всякого другого дела, стани благоговейно, представляя себе пред Всевидящим Богом...»⁴⁹.

Человек сразу после сна призывается к благоговейному самопоставлению перед Богом. Надо вдуматься и затихнуть перед всей грандиозностью предстоящего события. По сути дела, памятуя, что Господь всегда стучится в двери человеческой личности, исполняя сказанное в молитвослове, человек

⁴⁹ Мы специально не оформляем в данном случае сноску согласно общепринятым нормам, поскольку эти слова можно найти, наверное, в любом издании среди тысяч разнообразных молитвословов. Последующие цитаты, если нет отдельных ссылок, заимствованы также из молитвослова.

отвечает: «я здесь, Господи». В пределе, как Авраам, перед походом в землю Мориа (см. Быт. 21,1—2) всего себя поставив перед Творцом и «сотворив крестное знамение», призвав Бога «во имя Отца, и Сына, Святого Духа». А далее Церковь призывает еще более заострить самоконцентрацию:

«Посем мало помедли, дондеже вся чувства твоя утишатся и мысли твоя оставят вся земная, и тогда сотвори три поклона, глаголя...»

Мало того, что Церковь благословляет к этому ежеутренне, то есть тогда, когда человек еще не успел окунуться в повседневные заботы, когда ворох дел еще не придавил, когда действительно предстать Богу проще, нежели среди череды непрерывных обстоятельств, всеобщий церковный опыт настаивает на еще большей внутренней тишине. Каждому из нас должно быть известно, как всевозможные мысли способны тут же подступить к сознанию, едва только после сна оно начинает собираться в некую точку, в «Я». Потому и призываемся «оставить все земное» даже «прежде всякого другого дела». И все же, несмотря на эту почти полную тишину, на, казалось бы, достаточную готовность к вниманию, вслушиванию в то, что скажет, как напутствует на сей день Господь, на самом деле это только начало пути к Нему, к слышанию Его Речи. Далее начинается тот самый путь молитвословия. Начинается вознесением знаменитого прошения: «Боже, милостив буди мне грешному».

Мы уже говорили, что молитва мытаря является лейтмотивом покаянной жизни христианина, что каким бы духовным опытом ни обладал подвижник, эта молитва остается главной. Она, что вполне очевидно, должна звучать из самой тишины и глубины, из средоточия самосознающего предстояния. Церковь нередко необдуманно упрекают и в так называемом избытке молитв, и в том, что ее чада становятся формальными исполнителями обрядов, что они молятся «чужими словами и молитвами» и т.п. Однако эти упреки являются следствием предвзятого и потому неизбежно поверхностного взгляда. Упрек в формализме, в произнесении молитв, как чужих, здесь может заслуживать само чадо, но никак не Церковь. Да, после молитвы мытаря по строгому канону утреннего правила следует довольно много молитвословий, установленных многовековым опытом, традицией, и, как мы говорили, форма своего *правила*, его объем у каждого оказывается разным. Но не об этом речь. Действительно, в иных устах и душе по-

следующее длительное молитвословие способно, увы, оказаться пустым, препятствующим в итоге слышанию Бога. Но слишком очевидно, что этого быть не должно, что, скорее всего, именно поэтому это правило в частной практике видоизменяется, сокращается, претерпевает те или иные необходимые конкретному человеку адаптации. Главное же состоит в том, что принцип молитвенного канона вообще и утреннего правила в особенности служит сначала достижению тишины и соответствующего внимания, а затем их удержанию. В том и дело, что правило, отчасти раскрывая, отчасти развивая молитву мытаря, вводит молящегося непосредственным молитвенным опытом Церкви в максимально возможное для него состояние внимания и способности услышать Голос Господа. Это путь очищения сознания от ненужных и даже, решимся на это слово, никчемных просьб, от мелочности собственной души, от малодушия в конце концов; это путь сколь уничтожающий молящегося в силу осознания им собственной удаленности от Бога, столь и возвышающий перед Богом, все необъятное величие и любовь Которого только в тишине и можно воспринять.

И вот молитвословия закончились, личное правило осуществлено, молитва мытаря раскрылась и усилилась. Апогей, «точка» концентрации, тишины и внимания достигнута. В этой точке и начинается беседа с Богом под знаком слушания и исполнения Его воли. Особо заметим, что *слушание* и *исполнение* воли — суть вещи, друг друга предполагающие. В каком-то смысле это вообще одно и то же. В самом деле, невозможно представить, чтобы кто-то, *по-настоящему* услышав Бога, не исполнил бы услышанное, отложив это в сторону. Здесь, насколько это вообще возможно тварному существу, максимально смыкается мысль (услышанное, нечто идеальное) и дело (исполнение, реализация). Это означает, что завершение утреннего правила не предполагает его конец. Будет абсурдом, если человек, закончивший чтение своего правила, вслед за этим, как порой водится в случае окончания тяжкого, утомительного земного дела, «вздыхнет с облегчением». Слушание и слышание непосредственно переходят в дело и исполнение. День, благословленный Богом и всеми теми, к кому человек обращался по ходу молитвословий, начинаясь правилом, продолжается, в сущности, не прерываясь. Так, келейник следует своему келейному правилу, монах-затворник — своему. Напомним, что подлинный смысл затвора заклю-

чается в том, чтобы потом выйти из него в мир для мира, ради него. И если затворник выходит в мир после выполнения своего *затворного* правила, то мирянин в сути своей точно так же оказывается в мире, осуществив свой ежеутренний «затвор», с тем чтобы выполнить в нем Божьи и свои замыслы. Такой путь, этот порядок действий есть в сути вещей продолжение личного правила и представляет собой беседу с Богом, осуществляемую особым образом по принципу, выраженному митрополитом Антонием Сурожским: «жизнь и молитва — одно!» Жизнь пред Богом и есть молитва Ему. Выходя из тишины в день, человек несет собой Божью волю, что, собственно, и есть ее исполнение.

Молитва-встреча с ангелом происходит все-таки не так, и вряд ли кто-то будет всерьез с этим спорить. Не найдем мы подобных свидетельств Церкви по поводу обращенности человека к своему ангелу-хранителю. Продолжая нащупывать образ, тип этой обращенности и удерживая вместе с тем ее отличие от обращенности к Богу, можно попытаться оттолкнуться от того, что всякое молитвенное взыскание, всякий поиск встречи представляет собой *стояние*, стояние духа. Имея это в виду, понимая в то же время некоторую ограниченность последующих слов-понятий, можно сказать, что обращенность к Богу лучше обозначить словом *предстояние*, тогда как обращенность к ангелу-хранителю правильнее передать несколько неожиданным, но все же уместным в данном контексте словом *со-стояние*. Таким образом учитываются разные «масштабы» лиц, к которым взыскует молящийся в каждом случае. Стояние-внимание, стояние-благоговение присутствует и там, и там. При всем при том предлог «со» указывает на возможность уравнивания человека и ангела, как это и положено братьям в Боге Христе, несмотря на все исходные различия. Богу же *пред-стоят*, хотя и каждый по-своему, и человек, и ангел; они всегда пред Его Лицом (Лицами), всегда Ему служат и *пре-подносят*. Следовательно, реальность *со-стояния* или *стояния совместного* содержит в себе еще и общее служение равных в своей тварности лиц-личностей. С Богом равенство невозможно, близость — да, причем, как мы знаем, человек призван привести к этой близости весь тварный мир, включая ангелов, но *стоять* с Ним на равных немыслимо.

Равенство даже применительно к ангелам тоже здесь не вполне точное слово. Мы не отказываемся от собственных

рассуждений, но уточняем, что понятие «равенство» тяготеет к природному сущему, сущностному смысловому наполнению. И потому, даже несмотря на природное единство ангела и человека по самому общему признаку тварности, их взаимная «приравненность» требует пояснения. В самом деле, никогда человек в буквальном смысле не сравнивается с ангелом — слишком разным мирам — видимому и невидимому — они принадлежат, слишком разные служения несут, разные миссии исполняют. Так что, когда мы говорим о равенстве ангела и человека, то оно осуществляется под знаком личностного начала, это равенство братское, равенство лиц-личностей.

Знаменательным и показательным примером сотрудничества ангела и человека, хотя человек сам по себе и не знал до времени, что рядом с ним не кто иной, как ангел, является ветхозаветное повествование о со-путствии архангела Рафаила сыну Товита Товии. В этом повествовании прекрасно показано ангельско-человеческое содружество, в котором в ходе совместного исполнения дела, совершения собственно человеческой миссии, в то же время продемонстрировано ангельское старшинство, соответствующее природе, точнее же, служению брата мира невидимого. В свете сказанного по-особому способно нам открыться то обстоятельство, что оба путника обращаются друг к другу словом «брат». Важно отметить прежде всего то, что именно ангел так зовет Товию (см., например, Тов. 6, 11, 16). Мы убеждены, что данное наблюдение ошибочно сводить всего лишь к общему правилу, к тому, что, мол, «так принято» и многие персонажи книги Товита именно так зовут друг друга, а Рафаил, приняв человеческий облик, вслед за этим «всего-навсего» использует общепринятую норму общения. Это так, но лишь для поверхностного, а потому неверного взгляда. Минимизировать значение слов Священного Писания не столь уж трудно. Как известно, даже знаменитый перевод слов пророка Исаии «се, Дева во чреве приимет и родит Сына...» (Ис. 7, 14) порой толкуется в минималистском ключе. Например, говорится, что древнееврейского слово «alma» может означать просто «молодую женщину», и потому, дескать, неправильно настаивать на том, что «во чреве приимет» девственница. Итак, помня, что Ветхий Завет имеет как собственное, аутентичное, так и прообразовательное значение и смысл, нужно, с нашей точки зрения, понимать это не только в отношении воплотившего-

ся Сына, а более широко. Ветхий Завет предвосхищает всякое онтологическое обновление, по сути, готовит и ведет к нему. Касается это и отношений человека и ангела. В этой связи у нас есть все основания утверждать, что *братское* обращение Рафаила-Азарии и Товии друг к другу прообразует их отношения в личностно-обновленные новозаветные отношения ангела-хранителя и его человека. Как мы помним, Товит и Товия, отец и сын, узнав, что брат Азария на самом деле Рафаил — «один из семи святых Ангелов», «смугились и пали лицом на землю» (Тов. 12, 15—16) и более не сказали ни слова, чтобы уже в Новом Завете, после Боговоплощения, человек открыл уста при встрече с ангелом. Все это делает состояние человека ангелу самоценной реальностью. Абсолютное личностное триединство Бога не может ставить под сомнение надобность еще и ангельского участия в жизни людей. Напротив, именно Бог как Промыслитель, другими словами, как Любящий и Мыслящий Творец «видимых же всех и невидимых», созидает их личное *братолюбие*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Может показаться, что мы завершаем работу чуть ли не на полуслове, когда еще немало вопросов впереди. По поводу возможного «разочарования» от того, что не все темы оказались раскрытыми, мы скажем чуть позже. Пока что кратко оговоримся в отношении одного вопроса, разговор о котором вроде бы напрашивается ввиду темы предыдущей главы. Мы хотим здесь в заключительном разделе просто обозначить принципиальную возможность соответствующего вопрошания. Как в этой, последней, так и в других главах мы по большому счету затронули только проблему смысла бытия ангелов-хранителей, при этом оставив в стороне бесчисленное множество других ангелов, составляющих мир невидимого. Ясно, что далеко не все из них — хранители, а значит, смысл именно их существования особый, характерный именно для них. В объяснение заметим, что такой разговор находится на грани возможности и оправданности. Ведь и в самом деле исследование смысла существования каждого из ангелов в принципе невозможно, хотя бы в силу необозримости их количества. В данном случае нужно было бы прибегнуть к их группировке, классификации и иным подобным операциям. Между прочим, как раз в этом вопросе можно было бы обратиться к опыту и конструкциям св. Дионисия Ареопагита, а также Фомы Аквинского. Однако главным, что определило расстановку логических акцентов, было то, что исследование «космологии» ангелов само по себе ничего не добавит к пояснению проблемы их природы, конституированию их бытия и встречи с человеком, по крайней мере, пока именно эти важнейшие вопросы не будут пристально рассмотрены. Поскольку природа ангела имеет личностный статус, постольку выяснение их родовых и видовых особенностей не имеет решающего значения. Поэтому пример ангела-хранителя стал наиболее подходящим для разбора как природы ангела самой по себе, так и в особенности смысла его бытия, который нами рассматривался прежде всего через призму встречи с человеком.

Вместе с тем, мы специально не разбирали, последовательно не выявляли образ тех ангелов, имена которых нам хорошо

известны. Речь идет прежде всего о святых архангелах Михаиле и Гаврииле (о святом Гаврииле мы говорили все-таки под иным углом зрения), чьи личностные образы наиболее нам знакомы из событий Священной Истории и богослужебных песнопений. Их место в Предании Церкви особое и подлежит отдельному разбору. Но все же в рамках заявленной проблемы такой разбор стал бы особняком, то есть слишком обособился. Добавим к тому же, что на этих страницах осуществлена попытка введения в богословие невидимого мира, предложен опыт его догматического осмысления. В этой связи невозможно как претендовать с нашей стороны на исчерпание всего возможного круга вопросов, так и требовать этого от нас со стороны читателя. И все же, мы надеемся, что основные проблемы затронуты нами и, так или иначе, раскрыты.

После того как было оговорено то, почему же остались нерассмотренным один, а затем и другой пункт, возникает повод продолжить Заключение в том же ключе. Ведь если Введение посвящено по большей части тому, что должно состояться в дальнейшем, то теперь появляется соблазн Заключение отдать краткому обзору тех аспектов, которые по каким-либо причинам не состоялись, остались в стороне. Наверное, в таком подходе можно усмотреть определенную логику и органику. Однако именно этого нам хотелось бы избежать. Вопросы возникает довольно много, соответствующие оговорки мы не раз делали по ходу возникновения таких «отклоняющих» тем. Да и нелепо было бы пускаться в череду утомительных и утомляющих «оправданий», относящихся к перечислению «пропущенных» автором разного рода вопросов и проблем. Тот, который мы «пропустили» и здесь в Заключении объяснили почему, по существу, в содержательном, тематическом отношении оказался на стыке последней главы и, собственно, Заключения. Обратит внимание, сказав несколько слов по его поводу, было уместно и удобно, поскольку его тема плавно перевела нас из основного блока в завершение всей работы. Этим мы и ограничимся, не в первый раз повторяя, что таких неосвещенных вопросов в самых разных областях догматического богословия, а не только ангелологии, осталось довольно много. Ввиду этого имеет смысл акцентировать внимание на самом факте появления этого множества новых вопросов.

Мы считаем, что возникновение пусть «целого списка» новых тем является признаком того, что в самом главном

наше исследование состоялось, сказанное в нем сказано по существу. Неисследованные вопросы свидетельствуют именно об этом, а не, скажем, о логических провалах. Их разбор открывает неизвестные прежде смысловые перспективы, что, в свою очередь, придает автору, уверенность в правильности начатого им пути. В самом деле, что обычно говорится об ангелах? Да, все верно: то, что их девять чинов, что между собой они образуют трехчастную структуру... и т. д. Это самые распространенные сведения о мире невидимом, хотя есть, конечно, и другие, более или менее известные. Но в целом их совсем немного, и, главное, даже те, что есть, известны и принадлежат догматическому зданию Церкви, не очень-то побуждают к самостоятельным вопрошаниям и, соответственно, к поиску ответов. Получается, что нечто, условно говоря, известное совсем не стимулирует мысль, не бережит сознание сложными неутоленными вопросами. Кто-то спросит: почему так? Неужели потому, что *слишком хорошо известно*? Однако скажем себе: *стоп*, потому что в этом пункте сразу поднимается еще одна совершенно новая и особая проблема, касающаяся состояния современного догматического сознания в целом. И уж конечно, мы не имеем возможности здесь даже обрисовать ее самым беглым образом. Потому и останавливаемся. Продолжая же начатую тему, просто констатируем то, что если предложенное на этих страницах исследование послужило возникновению вопросов, значит, нам удалось сказать нечто такое, что эти вопросы вызвало. Если они вдруг впервые заданы, впервые по крайней мере в сегодняшней духовной ситуации, то это само по себе уже чего-то стоит, поскольку обнаруживает, что в современной ситуации произошел некий сдвиг, ибо очевидно: если нет вопрошания, то нет исследования, нет и движения, значит, сознание где-то безмятежно и потому до известной степени бесплодно пребывает.

На одном из таких сдвигов мы считаем важным все-таки остановиться. По крайней мере, с нашей точки зрения, именно в области проблемы конституирования личностного бытия могут быть заданы, подняты основные вопросы и возникнуть те или иные недоумения, например, в таком роде: что это за невиданные «я, образ и имя» оказываются содержательными моментами лиц-ипостасей? Разве где-то у святых отцов можно встретить такое определение личностного бытия? Существенная часть нашей работы построена как раз на этих по-

нениях, иными словами, само изложение, логика текста как таковые обосновывают правомерность выбранных реалий в качестве тех, на которых зиждется понимание первоначала бытия. Казалось бы, этот путь должен снять все недоумения. Вопросы-то, заданные по существу, мы как раз относим к позитивным результатам исследования. Несмотря на это, мы подозреваем, что и недоумения могут остаться, и даже упреки в непозволительном «новаторстве» возникнут. Что же мы можем здесь добавить к уже сказанному, не разворачивая при этом тему так, что она явно выйдет за пределы заключительной части?

То, что ипостась и лицо употребляются в качестве тождественных понятий, должно быть воспринято не только как нечто очевидное, но и как совершенно оправданное. Утверждение о Боге «едином в трех Лицах» настолько широко известно и не подвергается сомнению, что дает нам все основания ипостасное трактовать как личностное. Далее то, что именно реальность «Я» является первоначалом собственно личностного, той внутриличностной скрепой, на которой зиждется бытие, также оказывается бесспорным. Реальность «Я» самообосновывается, поскольку в нем совпадают онтологический и гносеологический аспекты имманентно. То же, что святые отцы не употребляли данное понятие, определяется лишь отличным от нашего культурным контекстом: тем, в котором творили сами отцы, в котором уже мы, в свою очередь, осмысливаем их наследие. Кроме того, святые отцы вполне внятно завещали нам идею того, что реальность образа прикреплена к чему-то более высокому, что за ней стоит нечто первичное по отношению к нему самому. Особенно отчетливо это проявилось в экзегетике Священного Писания и в полемике с иконоборцами. В этом контексте и нужно видеть и удерживать мысль ипостасную первореальность «Я».

Что касается непосредственно понятия образа, то оно совсем уж никак не может считаться «нововведением», ведь как минимум в тех же самых экзегезе и иконологии оно занимает видное место. Также достаточно прочно оно вошло и в триадологию. Здесь можно вспомнить широко известное суждение о Сыне как образе Отца. Другое дело, что мы здесь вслед за П.А. Сапроновым придаем этому понятию оформленный онтологический статус, укореняя его в личностном бытии. Полагаем, что нам удалось в отношении понятия «образ» показать, что оно не просто восходит к Священному Писанию

и Преданию, но что именно они впервые открывают реальность образа в его ипостасном, личностном статусе. Оговоримся только, что, не преследуя специальной цели доказать и тщательно продемонстрировать на соответствующем материале данное происхождение понятия «образ», опирались мы именно на это наследие.

Во многом то же самое относится и к понятию «имя». Точно так же и Писание и Предание свидетельствуют о глубокой содержательности данного понятия. Реальности имени принадлежит особое место в Священной истории, в литургической практике, в богословии. Возвращаться здесь к этим вопросам смысла не имеет, но подчеркнем при этом, что мы стремились, положив в основание ясное указание реалией имени на личностное, ипостасное начало, показать, что оно не только указывает, но само является ипостасным началом. Образ и имя, таким образом, введены в пространство лица-ипостаси непосредственно за счет их онтологического укоренения в нем.

Существует вероятность того, что кто-то будет по-прежнему удивляться «надуманной сложности» личностного бытия, что, дескать, ипостась отцами таким образом никогда не мыслилась. В этой связи, наверное, имело бы смысл показать, что в святоотеческом наследии реальность ипостаси, лица никогда не понималась в качестве некоего простого монолита, внутренне совершенно однородной реальности. Упомянем лишь с этой целью такие святоотеческие понятия, как «ипостасная идиома» или «тропос существования», которые последовательно отличались как от ипостаси самой по себе, так и от природы-сущности. Однако оставим за собой право отложить надлежащий разбор соответствующих вопросов на другой раз, поскольку эта тема не может быть затронута бегло и наспех. Просто повторимся, что столь трудная для понимания первореальность, как ипостась, не может быть мыслима простой, и было бы серьезной ошибкой полагать, что якобы «все значительно проще, чем тут представлено».

Укрепившись еще раз в справедливости найденных содержательных моментах ипостасного бытия вообще, имеет смысл в завершении вернуться к бытию ангелов. Не для того, чтобы снова и снова повторять, что ангелы — это лица, а не умы или что иное. Все это мы уже рассматривали ранее. Здесь, скорее, нужно очертить и резюмировать то, что хоть и звучало прежде, но, быть может, не всегда вполне отчетли-

во, что с легкостью угадывается, следует из многих рассуждений, но недостаточно артикулировалось. В частности, нужно отметить теперь уже вполне понятное различие между личностным бытием ангела и человека с точки зрения данности одного и заданности другого. Так, человеку личностью еще необходимо стать, обрести себя в Боге и в полноте личностного бытия. Причем принцип *заданности* характерен независимо от статуса бытия — падшее оно или первозданное. И там и там человеку предзадана динамичность, возрастание в личностную полноту. Ангел же сотворен в статусе совершенной состоятельности своего лица, он *дан* таким исходно, ему не требуется рост, его задачи существенно иные. Можно сказать, что именно динамика делает личностью личность человека. В то же время, лицом лицо ангела делает покой. Это, разумеется, не означает, что человеку недоступен покой, а ангел, наоборот, предстает бездеятельным. Очевидно, что мы чрезвычайно далеки от подобных утверждений. Тут, что называется, покой покою рознь, так же, как и деяние может в себе отличаться. Есть деяние в покое — таково бытие ангела, а есть восхождение и собирание себя и других тварей ради того, чтобы предстать Богу и в Нем упокоиться; это — суть атрибуция человеческой личности.

В этом же контексте стоит упомянуть такие реалии, как любовь и свободу. И та и другая, несомненно, есть и в ангеле, и в человеке. Но, в то же время, можно указать и на различие. Скажем, для ангела свобода менее значимая реальность, поскольку он полностью пребывает в любви. Свобода характеризует как раз бытие в динамике, в некой устремленности, она свойственна исполнению заданного, то есть личности человека. Лицо же ангела бытийствует иным образом. Не потому, конечно, что он несвободен — свободу ангельского мира мы своим месте рассматривали — а потому, что пребывает в любви и в ней причастен Богу. И зачем ему свободу в качестве ведущего акцента? Божью волю он исполняет, следовательно, действует. Но исходно не потому действует, что свободен, — свобода здесь вторична, а потому именно, что любит. Так же можно говорить о том, что если человеку, личности присущ динамизм, то лицу ангела свойственен покой. Опять же уточним: динамику и покой в данном случае не следует воспринимать в качестве оппозиции и противоположности, то есть в значении «либо — либо». Покой нужно понимать как достигнутую, наличную полноту, движение же, деятельность, осуществляемая

ангелом, осмысливается как сущее в полноте, что и есть своего рода покой. Нам скажут, что человек тоже стремится к покою в Боге, что по этому пункту от ангела его не отличить. В каком-то смысле это действительно верно, ведь нельзя утверждать, что человеку «покой только снится». Тем не менее, у нас нет необходимого опыта личностного покоя. Мы, скорее, знаем, что нам задано непрерывное возрастание в Боге. Следовательно, первична все-таки деятельность.

Наконец, в завершение нужно сказать о еще одном важном обстоятельстве, касающемся того, что можно заведомо условно и неточно обозначить как «однообразие» ангелов в отличие от человеческого многообразия. Действительно, внешнему взгляду кажется, что ангелы как будто одинаковы. Но дело тут, конечно, не в том, что они монотонно одинаковы, что они будто все похожи друг на друга. Ангелы, очевидно, личностно уникальны, несводимы друг к другу и каждый онтологически неповторим, у каждого свой собственный лик. Но их бытие, лицо каждого из них нельзя мерить индивидуальным мерилом. Последнее как раз пригодно (и то с оговорками) для человеческого бытия. Отсюда необходимо лишний раз подчеркнуть, что личностное и индивидуальное не совпадают. Впрочем, данное утверждение не должно никого удивлять, применительно к человеку подобная дистинкция уже не раз проводилась. Мы же дополнительно укажем, что реальность индивидуального к ангелам неприменима. В отношении видимой человеческой личности правильно говорить о преодолении в себе частного, индивидуального в значении замкнутости в себе в пользу личностного. Но при этом в человеке и на высоте личностного бытия присутствует нечто индивидуально зримое. Это такое индивидуальное, которое нельзя мыслить в значении частичного, в контексте неполноты. Это — черты, составляющие индивидуальное-личностное начало. Однако это то, чего нет у ангелов — черт, которые определяли бы об их многообразие. Дело в том, что индивидуально-личностные черты есть в то же время черты мира видимого. С одной стороны, это определяется общностью самого принципа видимого, ведь понятие «мира видимого» включает в себя и личность человека, и остальное творение, кроме ангелов. С другой стороны, личность образуется благодаря в том числе восприятию мира, в каком-то особом смысле она есть способ восприятия и познания мира. Поскольку ангел не познаёт мир, не вбирает его в себя, постольку в нем и нет черт мира видимого.

Отец Александр Шмеман где-то сказал, что порой «мы живем так, словно Бог никогда не воплощался». Переиначивая его слова, мы можем заметить, что *мы живем еще и так, словно в мире нет ангелов*. Если эта книга послужит возвращению ангелов в их личностном бытии в наше духовное пространство, значит, в определенной степени она удалась.

Тимур Александрович Туровцев

**ВВЕДЕНИЕ В ДОГМАТИЧЕСКОЕ
УЧЕНИЕ ОБ АНГЕЛАХ**

Редактор: *Е.А.Евдокимова*
Подготовка оригинал-макета: *М.В.Домасёв*

Лицензия на издательскую деятельность
ИД №02553 от 03.08.2000
, Подписано в печать 22.09.2015
Формат 84×108 1/32. Гарнитура «Эдоб Текст Про»
Печать офсетная. Бумага офсетная

Издательство института богословия и философии
Санкт-Петербург, наб. реки Фантанки, д. 15
e-mail: ibif@inbox.ru, HTTP: www.ibif.ru

Отпечатано в типографии
ООО «ПетроБук»
197101, Санкт-Петербург, ул. Большая Монетная, д.16

Книга представляет собой попытку исследовать догматические аспекты православного учения об ангелах, поскольку при всей неоспоримости церковного почитания невидимого ангельского мира, его природа и место в сознании христианина до настоящего времени остаются неопределенными, а иногда и не чуждыми мифологизированию. Автор ставит перед собой цель выявить и обосновать учение об ангелах в богословских понятиях и терминах. Важной стороной книги является то обстоятельство, что для решения поставленной в ней задачи невозможно ограничиться лишь историческим материалом. Поэтому в исследовании, основанном на святоотеческом наследии, в то же время привлекается как античный, так и новоевропейский философский опыт. По существу оно исходит из посыла, согласно которому, чтобы по-настоящему понять святых отцов, необходимо заговорить собственным языком. Поиску такого языка применительно к миру ангелов посвящено настоящее исследование.

Книга адресована богословам, философам, религиоведам, искусствоведам, а также всем, интересующимся ключевыми вопросами православного вероучения. Она может быть использована в качестве учебного пособия при изучении соответствующих богословских, религиозноведческих и искусствоведческих дисциплин.



ISBN 978-5-902461-16-6



9 785902 461166 >

