

А. В. ЛАРИОНОВ

ИЕРАРХИЧНОСТЬ АНГЕЛЬСКОГО МИРА И ЕЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ СВЯЗЬ С ЧЕЛОВЕКОМ В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

УДК 235.1 (236.6)

Аннотация

На основе святоотеческой традиции рассматривается вопрос о возможности человека войти в эсхатологической перспективе в число небесных иерархий, восполнив число отпавших ангелов и уподобившись им, если не по природе, то по образу их существования. По сути, исследуемый вопрос, кратко формулируется так: может ли человек превратится в ангела? Вводится понятие «взаимопроникновение иерархий», при помощи которого описывается процесс слияния небесной и земной иерархий. Приводятся примеры из творений святых отцов со II по XIV век. Делается вывод о существовании положительной, за некоторыми исключениями, традиции по этому вопросу в святоотеческой аскетике и эсхатологии.

Ключевые слова: ангел, человек, иерархичность, небесная иерархия, земная иерархия, взаимопроникновение иерархий, преображение, эсхатология.

С древних времен церковные писатели выражали уверенность в непосредственной связи христиан, живущих на земле, с небесными ангельскими воинствами, объединяя эти различные природы тварного бытия общим наименованием *ἐκκλησία* и именуя сообщество людей Церковью земной и воинствующей, а единение ангелов и святых — Церковью небесной и торжествующей. Издревле и церковная богослужебная традиция исповедовала связь ангельского и человеческого миров, осуществившуюся в крестной жертве Христа и выраженную в единстве Церкви земной и небесной. Как ярко воспевается в Октоихе, «Твоим Крестом, Христе, едино стадо бысть ангелов и человеков, и во едином

соборе небо и земля веселятся»¹. Однако одного осознания факта сближения ангельского и человеческого миров, произошедшего в результате Домостроительства Божия, оказалось недостаточно для подлинного понимания смысла и характера этого единства, в связи с чем возникла необходимость прояснения того, в каких конкретных формах выражается и в чем проявляется связь и единение между земной и небесной Церковью. Сам собой возник вопрос о том, может ли подразумевать это единение способность членов земной Церкви, людей, входить в чины небесных иерархий и даже быть во всем равными ангелам, так чтобы после завершения человечеством его земного пути составлялась единая, не разделенная в себе, небесная Церковь? Какую роль в деле единения ангелов и людей играет иерархический порядок, установленный Богом для Своего творения? Какие свойства приобретает природа человека после освобождения от земного тела, а также в перспективе чаемого воскресения мертвых? Сопоставима ли эта природа с природой ангельской, и, следовательно, может ли она воссоединиться с их иерархиями? Мнения святых отцов по этим вопросам были различны.

В истории христианской мысли можно проследить несколько идей касательно связи ангельского мира с эсхатологической судьбой человека. Ключевые мысли многих святых отцов по этому вопросу сходятся на утверждении, что человеческая природа, составленная из души и тела, предназначена для ангельской бестелесной жизни² и человек в эсхатологической перспективе «будет жить по подобию ангелов (τὸν καθ' ὁμοίότητα τῶν ἀγγέλων ζήσόμενον)»³. Более того, люди, занимающиеся постоянным самосовершенствованием возводятся к ангельскому достоинству (τελειούμενος ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ἀξίαν ἀνάγειται)⁴ и, «соединив себя с Богом, в состоянии надмирном и едином, став простыми, безграничными и неопределенными умами, подражателя-

¹ Стихира в среду утра, глас первый, см.: Октоих. Гласы 1—4. М., 2004. С. 117.

² Τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης φύσεως ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος συγκεραμμένης, τῆς δὲ ἀγγελικῆς ἀσώματον τὴν ζωὴν κεκληρωμένης. См.: *Gregorius Nyssenus. Ad Eustathium. De Sancta Trinitate* 3, 1 (F. Mueller. Leiden, 1958. S. 12).

³ *Gregorius Nyssenus. De hominis officio* 18 // PG 44, 196B.

⁴ *Basiliius Cesariensis. Homiliae in Hexameron* 9, 6 (S. Giet. P., 1968 (SC 26). P. 518).

ми ангелов»⁵, будут приняты в число ангельских иерархий, дополнив собой число отпавших от ангельского чина демонов.

Единение людей с ангелами подчеркивалось многими, едва ли не всеми, церковными писателями, но немногие из них понимали это единение в буквальном смысле, в качестве перемены не только образа жизни, но и самой природы человека. Один из ярких примеров приверженности учению о преобразовании человеческого рода в ангельский и его единении с различными небесными чинами предстает перед нами на рубеже II—III веков в сочинениях Климента Александрийского. Согласно Клименту, люди, ангелы и архангелы, в своем конечном восстановлении (ἐν τῇ ἄκρα ἀποκαταστάσει), усовершенствуются до первозданной ангельской природы (οἱ τελειωθέντες εἰσὶν ἐξ ἀνθρώπων, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων εἰς τὴν πρωτόκτιστον τῶν ἀγγέλων φύσιν) и, согласно степени своей веры, соединятся с престолами и силами, получив различные чины славы на небесах соответственно своему знанию Бога, которое они проявили в жизни⁶. Научающие на земле облекутся архангельской властью на небе (οἱ μὲν διδάξαντες μετατίθενται εἰς ἀρχαγγελικὴν ἐξουσίαν) и будут учить ангелов. Поскольку ангелы также телесны (οἱ ἄγγελοι σώματά εἰσιν)⁷, весь человеческий род восстановится в близком для своей телесности положении ангелов (ἀποκαθίστανται τῇ οἰκείᾳ τοῦ σώματος ἀγγελοθεσίᾳ)⁸. Таким образом, в конце времен сотрется различие между спасенным человеком и ангелом, и тот и другой будут иметь одну схожую по свойствам телесность. Фактически, люди перестанут быть людьми, преобразившись в ангельскую природу и соединившись с их чинами. Богословская терминология Климента указывает на его веру не только в изменение состояния человека, но и в изменения самой природы человека, которая достигнет совершенства ангельской

⁵ *Callistus Angelicuda*. *Capita de oratione* 55 (E. Μερετάκης. *Θεσσαλονίκη*, 1997 (ΦΝΑ 21Α). Σ. 153).

⁶ *Clemens Alexandrinus*. *Eclogae propheticae* 3, 57 (O. Stahlin. Leipzig, 1909. S. 154); Daley 2003. P. 24, 45.

⁷ *Clemens Alexandrinus*. *Excerpta ex Theodoto* 10, 15 (O. Stahlin. Leipzig, 1909. S. 111).

⁸ *Clemens Alexandrinus*. *Eclogae propheticae* 3, 57 (O. Stahlin. Leipzig, 1909. S. 154).

природы в ее первозданном состоянии (τὴν πρωτόκτιστον τῶν ἀγγέλων φύσιν). Феномен, когда человеческая иерархия в ангелологии святых отцов соединяется с соответствующими чинами ангельской иерархии, для удобства описывается нами как «взаимопроникновение иерархий».

Однако, мнение Климента Александрийского в более поздние времена было подвержено сомнению и даже отвержено как ошибочное и несоответствующее подлинному учению Церкви. Согласно уточненному пониманию, преобразование свойств и состояния человеческой природы не может быть отождествлено с изменением самого естества человека и его трансформацией в другую природу тварного бытия.

Так, уже в IV веке на вопрос о возможном взаимопроникновении иерархий, а также способности человека перемениться в ангела был дан ясный отрицательный ответ. Известный полемист с ересями, свт. Епифаний Кипрский, писал, что «ни херувимы <...> не пременяются (μετασχευάζονται) во образ ангелов, равно как ни ангелы во образ других. Ибо они должны быть тем, что есть и какими произошли. Да и человек, поставленный жить в мире и владычествовать над всем, что есть в нем, по первоначальному распоряжению будучи бессмертен, никогда из человеческого состояния не изменится ни во образ ангелов, ни других существ, потому что и ангелы не выходят из первоначального вида и не изменяются во образ других существ»⁹. Далее святитель отмечает, что «каждому из сотворенных существ должно оставаться в усвоенном ему образе положения, дабы все было наполнено всем: небеса — ангелами, престолы — властями, светы — служебными духами <...> а мир — людьми». Христос, согласно свт. Епифанию, пришел проповедовать не превращение человеческого естества в иной образ, но возвращение в то состояние, в котором человек был до грехопадения¹⁰. Так свт. Епифаний подчеркивает онтологическое отличие человека от других существ, в том числе и ангелов. Отправная точка его рассуждений зиждется на том, что природа человека уникальна и не может измениться ни в какой

⁹ Eriphanus. Panarium. De Origene 2, 64 (K. Holl. Leipzig, 1952. S. 464). Рус. пер.: Епифаний Кипрский, свт. Об Оригене, который зовется и адамантовым; сонорек четвертая, а по общему порядку шестьдесят четвертая ересь 39 (32) (Епифаний Кипрский, свт. 1872. С. 149).

¹⁰ Там же. С. 149–150.

другой образ жизни. Подобный тезис в дальнейшем будет повторен в XI веке ученым монахом Михаилом Пселлом для опровержения подобного мнения о возможности человека измениться в ангела.

На каком основании могла возникнуть мысль о превращении человека в ангела? Уже в Евангелии, важнейшем и первейшем источнике христианского учения, утверждается будущее равенство и уподобление человека ангелам: «Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны ангелам (ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν) и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения»¹¹. Так, основываясь на евангельском учении, святые отцы, при описании жизни человека после смерти, широко обращались к сравнению спасенного и преображенного человека с положением ангелов. В церковный обиход, литературу и богослужебные тексты вошли и прочно укоренились, став неотъемлемой частью религиозного лексикона, такие фразы и понятия, применяемые

¹¹ Лк. 20, 35–36. Следует отметить, что уже с древних времен церковная традиция восприняла как должное обетование Спасителя о равенстве с ангелами. См., например, рассуждения Оригена, который, размышляя о языках, на которых должен будет разговаривать человек в будущем веке, замечает, что если исполнится заветание Господа Иисуса о том, что мы будем равными ангелам, то нам понадобится тогда не человеческий язык, а ангельский. Дабы определить степень нашей удаленности от совершенства языка ангелов, Ориген приводит такой пример: язык людей в этом мире можно сравнить с языком малых детей, тогда как язык ангелов — с языком взрослых. Тем не менее Ориген не исключает, что в будущем веке сохранятся, кроме ангельского, и все человеческие языки. См.: Jenkins 1908. P. 33. Также и автор «Псевдоклиментин» рассуждает, что невозможно увидеть бесплотную идею Отца или Сына, которая настолько пронизывает своим великим сиянием смертные глаза, что человек, состоящий из тленной плоти, будет умерщвлен этим светом, так что увидевший не сможет выжить, ибо великий свет опалит его плоть. Но человек сможет лицезреть свет, если вдруг неизреченной силой Божией плоть переменится в природу света, дабы она могла увидеть свет (εἰ μὴ θεοῦ ἀπορρήτῳ δυνάμει ἢ σὰρξ εἰς φύσιν τραπῆ φωτός, ἵνα φῶς ἰδεῖν δυναθῆ), или же если существо света переменится в плоть, поскольку видеть Отца и не претерпевать от этого изменения может только Сын. Что касается праведников, то в воскресении мертвых, они смогут увидеть свет, когда переменившиеся в свет их тела станут равноангельными (ὅταν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται). До этого момента если кто из ангелов посылается к людям, то переменяется в плоть, дабы они могли его увидеть. Ибо бесплотную силу не только Сына, но и ангела не может увидеть никто из людей. См.: Clementina 1, 17, 16 (R. Bernhard. B., 1969. S. 238).

к святым, как «земной ангел и небесный человек» (ὁ ἐπίγειος ἄγγελος καὶ οὐράνιος ἄνθρωπος)¹², «равный ангелам» (ἰσάγγελος)¹³, «равноангельная жизнь» (ἰσάγγελος βίος)¹⁴, «ангельское гражданство» (ἀγγελικὴ πολιτεία)¹⁵, «бесплотное гражданство» (ἀσώματον πολιτείαν)¹⁶, «равное ангелам гражданство» (ἰσοπολίτην τοῖς ἀγγέλοις)¹⁷, «равночестие с ангелами» (ἀγγέλων ἰσοτιμία)¹⁸, «подобочестие душ ангелам» (πρὸς τοὺς ἀγγέλους τῶν ψυχῶν ὁμοτιμία)¹⁹ и т. д.

Что же сближает человека с ангельской природой? Так, основой для близости и подобия человека ангелам, согласно святым отцам, является разумное начало человека, способность мыслить и познавать, которая отличает его от животных. К примеру, свт. Григорий Нисский в IV веке пишет о том, что «разум — причина того, что (человек) имеет и начальство над бессловесными, и близость к ангелам»²⁰. Одна из составных частей человеческой природы, душа, обладает

¹² *Νεόφυτος Ἐγκλειστος*. Βίβλος τῶν Κατηχήσεων 2, 3 (I. E. Στεφάνης, Β. Κ. Κασσαρός. Πάφος, 1998. Σ. 206).

¹³ См. фразы: «Монах посредством истинной молитвы становится равным ангелам» (Ἰσάγγελος γίνεται μοναχὸς διὰ τῆς ἀληθοῦς προσευχῆς). *Evagrius. De oratione (sub nomine Nili Ancyran)* 113 // PG 79, 1192. «Равным ангелам становится монах, презирающий чрево и не любящий пьянство» (Ἰσάγγελος γίνεται μοναχὸς, κοιλίας καταφρονῶν καὶ κραυπάλην οὐκ ἀγαπῶν). *Ephraim Syrus. Παραίνεσις ἀσκηταῖς κατὰ στοιχεῖον* 3 (Κ. Γ. Φραντζολάς. Θεσσαλονίκη, 1990. Σ. 344).

¹⁴ *Typicon Ecclesiae Magnae* 1 (J. Matéos. R., 1962. P. 214).

¹⁵ *Joannes Damascenus. Oratio prima in dormitionem sanctae Dei genitricis Mariae* 5. 8. 51 (P. B. Kotter. B. — New York, 1988. S. 493).

¹⁶ Διαβάς τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, πρὸς τὴν ἀσώματον πολιτείαν ἑαυτὸν μετέστησεν ὁ τὸν τῶν ἀγγέλων βίον ἐλόμενος. См.: *Basilius Caesariensis. Sermo asceticus* 40, 2 // PG 31, 873BC.

¹⁷ Ἰσοπολίτην δὲ τοῖς ἀγγέλοις ποιήσῃ. Ibid. 429B.

¹⁸ *Gregorius Nyssenus. De hominis officio* 22 // PG 44, 205A; *Philotheus Coccinus. Τῆ εὐσεβεστάτῃ Αὐγοῦστῃ καὶ θαυμαστῇ βασιλίδι τῶν ρωμαίων περὶ τῶν τῷ ἁγίῳ Εὐάγγελίῳ μακαρισμῶν* 2, 6, 4 (B. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη, 1981. Σ. 157, 70).

¹⁹ *Gregorius Nyssenus. Antirrheticus. Adversus Apollinarium* 3, 1 (W. Jaeger. Leiden, 1958. S. 212).

²⁰ Τῷ γὰρ αὐτῷ καὶ τῶν ἀλόγων ἠγεμονεῦει καὶ τοῖς ἀγγέλοις διὰ συγκρίσεως παρισουμένη μικρὸν ἐλαττοῦνται. *Gregorius Nyssenus. In Inscriptiones Psalmorum* 5, 2, 11 (W. Jaeger. Leiden, 1962. S. 123). В рус. пер см.: *Григорий Нисский. О надписании псалмов* 2, 11 (*Григорий Нисский* 1861. С. 128).

свойствами, схожими со способом существования ангелов. Согласно Григорию Нисскому, души, отделившиеся от телесных уз, суть равны ангелам (*ισάγγελοι εἰσιν αἱ ψυχαὶ τῶν σωμαικῶν λυθεῖσαι δεσμῶν*), а слово Божие, соединяющее души с духами, показывает тем самым равночестность (*ὁμοτιμίαν*) душ с ангелами²¹. Уже в VII столетии к этому мнению примыкает также и прп. Анастасий Синаит, который указывает, что «в воскресении люди будут как ангелы Божии» и объединять их будет то, что обе природы иного рода по отношению к материальности, поскольку они чужды вещественному миру (*ἀμφοτέραι γετερογενεῖς εἰσι καὶ ἀλλότριαι*). Одинаковы природы ангелов и душ (*τοιᾶῦται οὐσίαι εἰσὶν ἢ τε τῶν ἀγγέλων, ἢ τε τῶν ψυχῶν*), освободившихся от тел (*τῶν ἐκ σωμάτων ἀπηλλαγμένων*)²².

Более того, состояние природы человека после всеобщего воскресения имеет связь с его состоянием до грехопадения Адама. До падения человек жил в раю, а рай был конкретным местом на земле, поскольку человек, будучи земляным, мог находиться только в среде, сродной ему и соответствующей его природе. Рай не был чужд природе человека, как человек не был чужд природе рая. Упоминаемые в книге Бытия кожаные ризы²³, которыми Бог одел человека после его падения, не отождествляются с телом человека, а с такими свойствами его телесности как биологическая жизнь, тленность, смертность и т. д. Человек обладал телом и до изгнания из рая, но оно было облечено в свет, благодать и славу Божию. Как замечает греческий богослов Панайотис Неллас, «если понимать наготу как прозрачность, то можно сказать, что тело Адама было настолько просто, что было действительно прозрачно и открыто материальному творению»²⁴. До падения человек легко общался с ангелами и Богом и, по словам свт. Григория Нисского, «обладал равночестием с ангелами, которое было утрачено им

²¹ *Gregorius Nyssenus. Antirheticus. Adversus Apollinarium* 3, 1 (W. Jaeger. Leiden, 1958. S. 212).

²² *Anastasius Sinaita. Viae Dux* 23, 2 (К.-Н. Uthemann. Brepols — Turnhout, 1981 (CCSG 8). S. 312).

²³ Быт. 3, 21: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их».

²⁴ Νέλλας 1979. Σ. 55.

добровольно в результате прегрешения Адама, но будет восстановлено в конце времен»²⁵. Земля и человек были нетленными, но материальными. Человек до падения не был тленным, поскольку тело человека было создано нетленным, но было материальным и еще не до конца духовным²⁶.

С другой стороны, Священное Писание свидетельствует об уникальности природы человека во Вселенной, поскольку только его Бог создал по Своему образу и подобию²⁷. Согласно Григорию Нисскому, человек составом своей природы прообразует таинство триипостасного Божества и вочеловечение Бога Слова. Именно душа, состоящая из трех частей, содержит в себе образ и подобие Божие, чем она отличается от ангельской природы и даже превосходит ее. Бог не создал других разумных существ тем же способом, и даже ангелы не имеют в себе образа Божия. Душа отлична по своему существу от всех других творений (τὸ ἑτεροούσιον αὐτὴν εἶναι πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως) и приняла форму, которая выше самих умных существ (κρείττονα αὐτῶν τῶν νοερῶν περικειμένην μορφήν). «Так как ангелы — это служебные духи (λειτουργικὰ πνεύματα), то души святых по образу Божию — духи владычные (δεσποτικὰ πνεύματα). Ведь, хотя человек после непослушания и претерпел небольшое умаление перед ангелами (βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους), тем не менее в ипостасном единении с Богом Словом стал чем-то большим (μεῖζόν τι γεγένηται)»²⁸.

Несмотря на разность природ человека и ангела, бесчисленное множество святых отцов указывали на энергийное (κατ' ἐνεργείαν), по благодати Божией преодоление разделений между ними, ставшее возможным благодаря воплощению и воскресению Христа, в которых смешиваются между собой небесная и земная (ἀνεμίγη τὰ κάτω τοῖς ἄνω), Бог становится человеком и человек восседает на царском престоле²⁹. Самый яркий

²⁵ Πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοτιμίας ἔκουσίως ἀπορρῦν. См.: *Gregorius Nyssenus. De hominis officio* 22 // PG 44, 205A.

²⁶ *Πορτελιανός* 1998. Σ. 266, 270, 289.

²⁷ Быт. 1, 26; Кол. 3, 10.

²⁸ *Gregorius Nyssenus. Quid sit, Ad imaginem Dei* // PG 44, 1329BC, 1332D, 1334B, 1345B.

²⁹ *Joannes Chrysostomus. Expositio in Psalmos* 7 // PG 55, 193.

образ такого рода исчезновения грани между духовным и чувственным, между человеком и ангельским миром дается свт. Иоанном Златоустом, когда он указывает на значение спасительного дела Христова: «Именем Его разрушилась смерть, были связаны демоны, разверзлось небо, открылись врата рая, Дух послан, рабы сделались свободными, враги стали сынами, чуждые — наследниками, люди — ангелами. Почему говорю ангелами? Бог стал человеком и человек — богом, небо приняло природу земли (ὁ ουρανὸς ἐδέξατο τὴν φύσιν τὴν ἀπὸ τῆς γῆς), земля приняла Сидящего на херувимах с воинствами ангельскими»³⁰.

Бесстрашие (ἀπάθεια), добродетели девственности (παρθενία) и безбрачия (ἀγαμία) для святых отцов также являются частым поводом для приравнивания человека к ангелам, ибо подвиг монашества — сверхчеловеческий, следовательно, и венец монах получает ангельский³¹. Люди, сохраняющие свою непорочность, суть ангелы, ходящие по земле³², которые уже в этом мире приобретают ангельское гражданство, и хотя все еще остаются в теле, они способны подражать ангельским силам³³.

В VI веке Евстратий, пресвитер Константинопольский, написал сочинение «Против душесонников» (Κατὰ ψυχοπανηχιστῶν)³⁴, которое

³⁰ Ibid. 8, 107.

³¹ Ἀγγελικὸς γὰρ ἐστὶν ὁ στέφανος, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον τὸ κατόρθωμα. См.: *Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis 2, 12, 34* (W. Reischl, J. Rupp. Hildesheim, 1967. S. 46). Ἰσαγγελοσ διὰ τῆς ἀπαθείας γενόμενος. *Gregorius Nysenus. Commentarius in Canticum Canticorum 6, 1, 1* (W. Jager. Leiden, 1960. S. 30).

³² Ἄγγελοι περιπατοῦντες ἐπὶ γῆς εἰσὶν οἱ τῆς ἀγνείας ἐργάται. *Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis 2, 12, 34* (W. Reischl, J. Rupp. Hildesheim, 1967. S. 46).

³³ Ἀγγελικὴν ἐπὶ γῆς μετῆλθες πολιτείαν, ἐν σώματι τὰς νοεράς δυνάμεις ἐμιμήσω. См.: *Gregorius Nazianzenus. Exhortatio ad virgines 3 // PG 37, 633A*. Свт. Григорий Нисский указывает на то, что «уже в настоящей жизни он наслаждается изысканнейшим из благ по воскресении: ибо если праведным после воскресения обещана Господом жизнь равноангельская (Лк. 20, 36), а ангельскому естеству свойственно безбрачие, то тот, кто приобщается “светлостям святых” (Пс. 109, 3) и непорочной жизнью подражает чистоте бесплотных, уже получает обетованные блага». *Gregorius Nysenus. De virginitate 14, 4* (M. Aubineau. P., 1966 (SC 119). P. 442).

³⁴ Сам свт. Фотий не приводит точного названия этого сочинения, такое наименование находим у известного греческого патролога П. Христу. См.: *Χρήστου 1992. Σ. 443*.

было посвящено свойствам души после отделения ее от тела. В этом труде, который, к сожалению, утерян и сохранился лишь в кратком описании патриарха Фотия, Евстратий, по всей видимости, также проводил аналогии между способом существования души человека и ангельской природой, пытаясь опровергнуть учение еретиков о том, что душа человека после смерти впадает в вечный сон. Евстратий подчеркивает, что «после отделения от тела, души святых сразу же находятся в действии, хотя и не только святых, но и вообще всякая человеческая душа, согласно с ее достоинством (μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ σώματος αὐτίκα ἐνεργοῦσιν αἱ τῶν ἁγίων ψυχαί, οὐ μόνον δὲ τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ ἀπλῶς, κατὰ τὴν οἰκειάν ἐκάστη ἀξίωσιν, πᾶσα ἀνθρωπίνη ψυχὴ)»³⁵.

Прп. Максим Исповедник в VIII веке основной акцент в вопросе восхождения человека к Богу ставит на необходимости преодолеть разделение чувственного и умного миров. Важнейшую задачу ангельского и человеческого миров прп. Максим видит в устранении иерархических делений, разобщающих их единение и стоящих преградой для человека на его пути к единству со своим Творцом. Первый этап для преодоления этих разделений заключается в единении мужа и жены в единого человека, далее следует единение рая и вселенной, затем неба и земли, после чего является единое и нераздельное творение «через уподобление по добродетели жизни ангелов». Далее идет единение чувственных и умных природ «через равное с ангелами ведение». Этой серией единений, согласно преподобному, достигается κατ' ἐνεργείαν единство ангельского и человеческого миров, становящихся в конечном итоге единым по благодати творением, что создает условия для преодоления последнего разделения — между тварным и нетварным³⁶. Максим Исповедник, говоря о ведении как инструменте единения чувственного и умного миров, несомненно, опирался на учение «Ареопагитик», согласно которым именно знание и равенство в ведении с ангелами, не разделенное по знанию и незнанию, становится средством, при помощи которого достигается единение, когда «наши частные различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы

³⁵ Photius. Bibliotheca 2, 171 (R. Henry. P., 1962. P. 165).

³⁶ Βλέτσης 1998. Σ. 96–97.

в боговидную монаду (*εις θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα*) и богоподобное единство (*θεομίμητον ἔνωσιν*)»³⁷.

Многие церковные писатели, как уже было отмечено, не просто писали о схожести способа существования души и ангела, но особо подчеркивали даже превосходство человека над ангелами. Так, в «Библиотеке» патриарха Фотия имеется описание «Девяти слов» монаха Иова, в которых особо подчеркивается достоинство человеческой природы и ее превосходство над природой ангельской. Исследуя соотношение достоинств ангельской и человеческой природ, а также место, которое они займут в небесном царстве по отношению друг к другу, монах Иов задается вопросом, как можно совместить то, что мы получим благодать, большую ангельского достоинства (*κρείττονος τοῦ ἀγγελικοῦ ἀξιωματος*), с тем, что в воскресении будем выглядеть равными ангелам (*τὸ ἰσαγγέλους ἐν τῇ ἀναστάσει ὀφθῆσεσθαι*).

Согласно Иову, одно не мешает другому: Господь, восприняв нашу природу и соединив с Собой, возвел ее выше всякого начала и власти и посадил нас одесную Отца. Поскольку грехопадению подверглись обе природы — и Адама и ангельского чина, а Господь спас именно Адама, приняв его природу, а не ангелов, постольку ясно, что наша природа удостоилась большей чести. Евангельское свидетельство о том, что люди в воскресении будут как ангелы, не означает, что оба эти рода равночестны (*οὐκ ἰσοτιμίαν ἑκατέρου γένους διδάσκει*), но попросту удостоверяет единообразный способ жительства (*πολιτεῖαν ὁμοιότροπον μαρτυρεῖ*), поскольку, как и ангелы, люди не будут иметь нужды в браке и телесном сожительстве.

Согласно Иову, притча о блудном сыне хорошо показывает соотношение между родом людей и ангелов. Так, старший сын — это пример ангельских сил, которые и в отношении времени происхождения, и способа жительства имеют первенство по отношению к нам. Блудный сын — это человеческий род, а отец — это Творец и Господь всего. Возмущение старшего сына в притче — это не проявление воли и настроения ангелов, а показатель огромного благодеяния, оказанного блудному

³⁷ *Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* 1, 1, 2, 4 (K. Aland, E. Mühlenberg. В. — New York, 1990. S. 112).

сыну, который после всего содеянного пришел к отцу и получил настолько богатое вознаграждение, что даже сам чин ангелов, если бы в его природе присутствовала способность к убийству, восстал бы и не потерпел такого высокого воздаяния для людей. Такое же соотношение между людьми и ангелами, согласно Иову, показывает притча об одной заблудшей и девяносто девяти не заблудших овцах³⁸.

В различении природы и призвания человека и ангелов может помочь рассмотрение вопроса, который поднимается монахом Иовом в «Библиотеке» патриарха Фотия, о том, почему Господь не стал ангелом ради падших ангелов, как он стал человеком ради падшего человечества. Этому монах Иов находит несколько причин. Во-первых, только человек из всего творения соединился с плотью и материей, которая удобопреклоняема ко греху и падению. Составная, сложенная из двух различных природ сущность человека приводит к тому, что в падшем, после прегрешения Адама, состоянии обе природы борются друг с другом и каждая стремится перетянуть человека на свою сторону. Поэтому связанный телесными узами человек, для того чтобы выбраться из своего состояния, естественно, имеет нужду в большей заботе и получает богатейшую Божественную помощь. Поэтому то, что в начале представляет нас низшими всех разумных существ, становится основанием великого спасения и в конечном итоге возвышает человека до невиданных прежде высот³⁹.

После воскресения человечества из мертвых в эсхатологической перспективе нет никакого различия в способе существования человека и ангела, согласно монаху Иову в «Библиотеке» Фотия. Так, он указывает, что в воскресении мы будем жить ангельской жизнью (τὸν ἀγγελικὸν βιωσόμεθα βίον), не впадая ни в какое зло, но пребывая неизменно устойчивыми в добре (ἐν τῷ ἀτρέπτῳ στηρίζόμενοι) так же, как устойчивы и чины ангельские (ὡσπερ καὶ αὐτὸ τῶν ἀγγέλων σύστημα). Это качество мы приобретем не по своей природе, но силой Духа, то есть энергийно, по благодати Божией⁴⁰.

³⁸ Мф. 18, 12. *Photius. Bibliotheca* 3, 222 (R. Henry. P., 1962. P. 205–206).

³⁹ *Photius. Bibliotheca* 3, 222 (Ibid. P. 205–206).

⁴⁰ *Photius. Bibliotheca* 3, 222 (Ibid. P. 225–226).

Человеческая история имеет ярчайший пример преодоления разделений мира и всех препятствий на пути к божественному единению. Богородица — первый человек, превосшедший деления мира и получивший возможность принять *κατ' ἐνεργείαν* совершенное единение с Богом. Божественным познанием добродетелей, превосходя немощь женской природы, она приобрела свойства единой сверхприроды, находящейся выше разделения на мужской и женский пол. Благодаря освящающей благодати Божией, в лице Богоматери произошло единение вселенной-рая и неба-земли, а через приобщение просвещающей энергии и посредством разума осуществилось Ее равенство и единение с ангелами. Наконец, совершенствующая энергия Божия объединила ум Богоматери с надприродными Божественными изволениями — логосами о вочеловечении Бога, которым до тех пор не были приобщены даже ангелы. Так по степени божественного знания и мудрости Богоматерь превзошла все ангельские чины, поскольку вся глубина богатства познания Божия именно через нее была доведена до ведения Началам и Властям, а через них и прочим чинам ангельским⁴¹.

Не только Богородица, но и всякий человек не только становится равным ангелам, но даже призван превысить степень их совершенства. Именно воплощение Бога на земле есть основание для превышения человеком естества ангелов. Так, в таинстве Причащения человек еще на земле превосходит ангельские силы, которым недоступно подобное восприятие Божества: «Причаствуя плоти Твоей, причаствую поистине естеству Твоему и приобщаюсь сущности, вступаю в общение с Божеством и с телом делаюсь Его наследником, становясь, как я думаю, выше бесплотных (*μείζων τῶν ἀσωμάτων ὑπολαμβάνω*)»⁴² — восклицает прп. Симеон Новый Богослов. Таким образом, уже на земле, и будучи в теле, человек приобщается таких духовных дарований, которые ставят его вровень с ангелами и даже превозносят его до еще больших высот.

⁴¹ См.: *Χρυσόστομος, μοναχὸς Διονυσιάτης* 1998. Σ. 161–162, 379–380.

⁴² *Τῆς οὖν σαρκὸς σου μετασχὼν τῆς φύσεως μετέχω καὶ τῆς οὐσίας ἀληθῶς τῆς σῆς μεταλαμβάνω, συγκοινωνὸς θεότητος, ἀλλὰ καὶ κληρονόμος γινόμενος ἐν σώματι, μείζων τῶν ἀσωμάτων ὑπολαμβάνω, γίνομαι υἱὸς Θεοῦ. Symeon Novus Theologus. Hymnus 7 (I. J. Koder, J. Paramelle. P., 1969 (SC 156). P. 30–34).*

Прп. Симеон и его мистическое учение оказалось яркой звездой на небосклоне церковной письменности в эпоху зарождения т.н. византийского гуманизма⁴³, с недоверием относившегося к живому церковному опыту, поэтому преподобный, прозванный церковной традицией Богословом, претерпел, как и его последователи, резкую критику и гонения со стороны современников⁴⁴.

Так, спор о положении и состоянии человеческой природы в загробном мире с особой остротой разгорелся в XI веке. Новое резкое отвержение идеи о возможности превращения человека в ангела находится во взглядах ученого-энциклопедиста монаха Михаила Пселла. Его полемика с этой идеей является реакцией на взгляды современных ему церковных писателей. Хорошо известно отношение Пселла к монашеству того периода, его критика злоупотреблений и крайностей внешней стороны жизни иноков, а также их социальной и общественной деятельности. Исторические свидетельства сообщают о неоднократных столкновениях Пселла с так называемой «монашествующей партией»⁴⁵, представителями которой являлись насельники крупнейших и влиятельнейших обителей Константинополя, протестовавшие против широкого использования в его сочинениях и на его уроках нехристианских философов, а также против воскрешения, как им казалось, модифицированного языческого неоплатонизма в христианском обрамлении. Пселл, со своей стороны, на страницах «Хронографии» подвергает жестокой критике монахов за бродяжническую жизнь, злоупотребления императорскими милостями по отношению к монастырям, ложные пророчества⁴⁶.

⁴³ Основными представителями византийского гуманизма этого периода были: Иоанн Геометр епископ Митилинский, Григорий Магистр, Иоанн Мавропод епископ Евхаитский, Михаил Пселл, Иоанн Итал и т. д. См.: *Τατάκης* 1977. Σ. 159–201.

⁴⁴ См., например, замечание греческого патролога Х. Сотиропулоса: «В эпоху Симеона, его взгляды о святости не воспринимались окружающими, которые были совершенно не посвящены в аскетическое богословие: он же, тем не менее, не переставал подчеркивать, что святость — это не только вопрос будущего, но уже в этой жизни люди могут вкусить ее» (*Σωτηρόπουλος* 1986. Σ. 20).

⁴⁵ Отношения Пселла с современными ему монахами ярко описаны в статье: Сидоров 1992. С. 33–45.

⁴⁶ *Michael Psellus. Chronographia* 16, 18 (Михаил Пселл 2001. С. 31, 139–140).

Для Пселла тема ангелологии была актуальной, как и вопрос об отношении человека к ангельскому миру. Так, в известном «Обвинении» против патриарха Михаила Керулария Пселл упоминает хиосских монахов Никиту и Иоанна (πρὸς Θεὸν τοῖς Χιώτας ἐστὶ μοναχοῖς, τῷ τε Νικήτῃ καὶ τῷ Ἰωάννῃ), вменяя им в вину то, что они преступили каноны отцов Церкви и ввели новые обычаи и установления о действиях духов и церковной иерархии (τῶν πατέρων κανόνας παραβεβήκασι, καινὰ δὲ ἔθη καὶ νόμιμα περὶ τε ἐνεργείας πνευμάτων καὶ ἐκκλησιαστικῆς τάξεως)⁴⁷. Что конкретно подразумевал Пселл под этими словами, нетрудно представить. Известные хиосские святые Никита и Иоанн, подвергшиеся критике Пселла, но прославленные Церковью в лике преподобных, имели видения и пророчествовали: их «Житие» сообщает, что они предрекли Константину Мономаху возвращение из изгнания на императорский престол. Когда пророчество сбылось, тогда благодаря попечению Мономаха они стали основателями крупнейшего на островах Эгейского моря монастыря Неа Мони на Хиосе, который долгое время являлся крупнейшим центром монашеской жизни по всей округе⁴⁸.

Встречая упоминание об учении хиосских монахов относительно действий духов, которое Пселл посчитал новым обычаем и установлением, трудно избавиться от мысли о сходстве формулировки этого учения с названием диалога «О действиях демонов» (Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων). В более поздней рукописной традиции трактат был приписан самому Пселлу, ныне же эта атрибуция признана ложной⁴⁹. Кто знает, быть может, монахи Никита и Иоанн, учитывая обвинения Пселла в новом учении о духах, каким-либо образом были причастны к написанию этого диалога, а позднейшая традиция, позабыв подлинных авторов, приписала его Пселлу, как имевшему отношение к спору?

⁴⁷ Michael Psellus. Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως 1 (E. Kurtz, F. Drexl. Milano, 1936. P. 235–236). Рус. пер.: Безобразов 1889. С. 34.

⁴⁸ Житие святых Никиты, Иоанна и Иосифа см.: Χαλχία-Στεφάνου 1994. Σ. 64–72.

⁴⁹ См.: Michael Psellus. De operatione daemonum // PG 122, 819–876. В переводе на англ.: Michael Psellos 2007. О проблеме атрибуции этого трактата см. подробнее: Gautier 1980. P. 105–194; Greenfield 1988. См. также нашу статью: Ларионов 2011.

Конечно, обвинение хиосских монахов в чародействе и лжепророчествах было определенным преувеличением со стороны Пселла, учитывая, что и сам он за несколько лет до осуждения патриарха Михаила Керулария находился в довольно почтительном и дружеском общении с ними, о чем свидетельствует его письмо, адресованное «Хиосским монахам Никите и Иоанну»⁵⁰. И если прозорливость и видения монахов вызвали обвинения Пселла в лжепророчествах и были охарактеризованы им как новоявленное учение о действии духов, то что же необычного могло привидеться ему в их учении о церковной иерархии? Никаких указаний на это нет.

Однако необходимо упомянуть, что хиосские монахи были не единственными лицами, против которых Пселл направлял свое перо. Одним из подобных аскетов и мистиков был также прп. Никита Стифат, автор сочинения «Об иерархии», которое описывает эсхатологическое слияние церковной и небесной иерархий, иными словами, учит об их взаимопроникновении. Его учение и мировосприятие столкнулось с оппозицией со стороны Пселла, который имел собственные взгляды по темам богословия, аскетизма и мистики⁵¹. На наш взгляд, не исключено наличие некоего общения между святыми Никитой и Иоанном и прп. Никитой Стифатом, насельником, а в конце жизни и настоятелем знаменитого Студийского монастыря. Благо, и остров Хиос был одним из крупнейших центров монашеской жизни Византии. Он располагался неподалеку от Константинополя, что может положительно указывать на возможность общения между монахами острова и Студийского монастыря. Общей точкой соприкосновения между ними мог стать патриарх Михаил Керуларий, в общение с которым входили как хиосские монахи, так и прп. Никита⁵². Таким образом, учитывая, что XI век —

⁵⁰ См.: *Michael Psellus. Τοῖς Χιώταις, τῶ τε μοναχῶ Νικήτᾳ καὶ τῶ μοναχῶ Ἰωάννῃ 2* (E. Kurtz, F. Drexl. Milano, 1941. P. 58–60).

⁵¹ См. основные богословские работы Пселла, изданные в: P. Gautier. Leipzig, 1989; L. G. Westerink, J. M. Duffy. Leipzig, 2002. См. также необычные по своим выводам статьи Ф. Лаурицена: Lauritzen 2011a. P. 41–48; Lauritzen 2008. S. 715–725; Lauritzen 2011b. С. 139–150; Lauritzen 2012. P. 167–180.

⁵² О покровительстве хиосским монахам со стороны патриарха Михаила Керулария сообщает сам Пселл. См.: *Michael Psellus. Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιε-*

это эпоха расцвета мистического богословия в лице Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, не исключено, что и хиосские монахи находились в русле этой традиции, придерживаясь взглядов «на действие духов и церковную иерархию, подобных учению Стифата.

Прп. Никита учил о том, что церковная иерархия соответствует чинам небесной иерархии: чин патриархов — престолом, митрополитов — херувимам, архиепископов — серафимам. Последний чин церковной иерархии, к которому прп. Никита приписывает монахов, соответствует чину ангелов, в состоянии которого они приходят еще в этой жизни и с которым окончательно воссоединятся в эсхатологической перспективе. Души усопших праведников оказываются в местах Божественной славы, там, где находятся небесные силы и ангельские ополчения и ведут с ними один и тот же образ жизни⁵³. Михаил Пселл не имеет какого-либо сочинения, посвященного церковной иерархии, однако тезисы, выдвигаемые им в некоторых главах «Всестороннего учения», показывают его противление мистическому умозрению прп. Никиты, в котором «человек изменяется в ангельскую природу» (*ἄνθρωπον εἰς ἀγγέλου φύσιν μεταβαλλόμενον*)⁵⁴. Михаил Пселл, напротив, как бы возражая Стифату, одну из глав своего энциклопедического учебника «Всестороннее Учение», написанного специально для императора Михаила Дуки, неожиданно посвящает рассмотрению вопроса о том, может ли душа человека превратиться в ангела. Ответ Пселла предель-

πέως 1 (E. Kurtz, F. Drexl. Milano, 1936. P. 235–236). См. также: Безобразов, Любарский 2001. С. 295–296. Житие сообщает также, что хиосские монахи были оклеветаны перед патр. Михаилом Керуларием. См.: *Χαλκία-Στεφάνου* 1994. Σ. 68. Близкое знакомство Стифата с Керуларием подтверждается тем фактом, что патриарх поручил именно прп. Никите написание «Слова против латинян», озвученного Стифатом во время полемики с кардиналом Гумбертом. Кроме того, византолог М. Ангольд указывает, что именно благодаря поддержке Михаила Керулария, который вероятно являлся большим сторонником мистического богословия Симеона Нового Богослова, Стифату удалось преодолеть сопротивление противников почитания прп. Симеона, которое было окончательно сломлено после торжественного перенесения его святых мощей в Константинополь. См.: Angold 1997. P. 111; Бармин 2006. С. 142–154.

⁵³ Дионисий (Шленов), иерод. 1998. С. 186, 194.

⁵⁴ *Nicetas Pectoratus. Practicorum, physicorum et gnosticorum capitum centuriae tres* 2, 81 // PG 120, 940.

но категоричен: «Не может измениться по своей природе один образ жизни в другой (Ὁὐ μεταβάλλει τὰ κατ' οὐσίαν ἕτερα εἶδη τῆς ζωῆς εἰς ἄλληλα). Ведь не подобны рожденные и изменчивые неизменным (οὐ γάρ ἐστιν ὅμοια τὰ γεννητὰ καὶ μεταβλητὰ τοῖς ἀμεταβάλοις). Так и душа не может стать (γενέσθαι οὐ δύναται) ангелом или архангелом, но может уподобляться (μιμεῖται), по справедливости, только их деяниям»⁵⁵.

Прп. Никита Стифат находил основание своему учению в мистическом опыте своего духовного отца — прп. Симеона Нового Божеслова. Согласно мистическому учению прп. Симеона, святые именуются досточестными и равными небесным умам (ἰσότημοι αὐτοῖς καὶ ἐφάμιλλοι γίνονται)⁵⁶, назначение которых жить вместе с ангелами (ἀγγέλλων ὁμοδιαιτος) и быть сонаследниками (συγκληρονόμος) живущих на небесах⁵⁷, ибо, приобретая небесное гражданство, мы из людей становимся ангелами (οἱ μὲν γὰρ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχουσι τὸ πολίτευμα, ἄγγελοι ἐξ ἀνθρώπων ἤδη γενόμενοι)⁵⁸. Однако прп. Симеон не абсолютизировал своего мнения о непременном превращении человечества в ангелов, указывая, как и многие святые отцы, на возможное превосходство над ангелами. Так, он пишет: «Ангелам подобного меня покажет и, может, и выше их Владыка мой меня соделает (τῶν ἀγγέλων με ὅμοιον ἀποδείξει ἴσως καὶ μείζονα αὐτῶν, Δέσποτά μου, ποιήσει)»⁵⁹. Также в устах прп. Симеона поднимается тема, развитая затем его учеником прп. Никитой, — это тема ангельского собора, к которому присоединяются праведные души по мере своего отшествия к Богу. Именно на основании подобных высказываний учителя Никита Стифат развивает мысль о том, что человеческий род может соединяться по дарованиям с различными чинами небесной иерархии. Подвижники восполняют недостающее, из-за отпадения демонов, число небесных умов, составляя с ними единый

⁵⁵ *Michael Psellus. De omnifaria doctrina* 32 // PG 122, 708–709.

⁵⁶ *Symeon Novus Theologus. Capita theologica* 3, 4 (J. Darrouzès. P., 1957 (SC 51bis). P. 81).

⁵⁷ *Symeon Novus Theologus. Hymnus* 27 (J. Koder. P., 1971 (SC 174). P. 278).

⁵⁸ *Symeon Novus Theologus. Capita theologica* 3, 42 (J. Darrouzès. P., 1957 (SC 51bis). P. 92).

⁵⁹ *Symeon Novus Theologus. Hymnus* 7 (J. Koder. P., 1969 (SC 156). P. 210).

Собор (σύνοδος) в единой иерархии ангельских и человеческих умов, сохраняющих свои личные свойства⁶⁰.

Мистическое умозрение прп. Никиты видит, что эсхатологический «человек изменяется в ангельскую природу» (ἄνθρωπον εἰς ἀγγέλου φύσιν μεταβαλλόμενον). Именно это утверждение прп. Никиты лежит в основе его идеи о вхождении земных иерархий в небесные⁶¹. Единение человечества с ангельскими силами происходит сперва в границах их иерархий, а затем человечество вместе с ангелами, «совершенствуясь и принимая дары природы, соединяется через них с декадой, Богом»⁶². По сути, прп. Никита продолжает традицию прп. Максима Исповедника о преодолении разделений между человеком и Богом, описывая более утонченно и подробно один из этапов — соединение людей и ангелов в единую иерархию.

Дальнейшее развитие идеи о восполнении человеческим родом ангельских иерархий находится в трудах исихаста XIV—XV веков Каллиста Ангеликуда. Согласно Каллисту, человек уже на земле становится тронем Духа Святого и приобщается своим внутренним человеком, с душой и телом, при помощи ума, верою и по благодати Божией различным ангельским чинам. Бог, захотев сделать человека другим ангелом на земле, существом небесным (ἄγγελον ἄλλον ἐπὶ γῆς, ζῶον οὐράνιον), вселил в него душу разумную и мыслящую, которая может приобретать божественное знание и мудрость. Душа человека весьма сходна с природой ангелов (σφόδρα ἀκολούθως αὐτῷ). Однако земному человеку невозможно достигнуть ангельского состояния, если он не станет всецело духом, как ангелы (μὴ πνεῦμα ἐναργῶς γεγονότα ὡς οἱ ἄγγελοι). Верой человек добивается этого, претерпевая второе божественное и таинственное сотворение (θεῖαν καὶ μυστικὴν πλάσιν). Это таинственное

⁶⁰ *Nicetas Pectoratus*. *Practicorum, physicorum et gnosticorum capitum centuriae tres* 3, 98 // PG 120, 1008. Дионисий (Шленов), иерод. 1998. С. 195–196.

⁶¹ *Nicetas Pectoratus*. *Practicorum, physicorum et gnosticorum capitum centuriae tres* 2, 81 // PG 120, 940.

⁶² *Τελειομένη καὶ τὰς δωρεὰς ἀμείβουσα τὰς τῆς φύσεως, τῇ δεκάδι Θεῷ διὰ τούτων συνάπτεται*. См.: *Nicetas Pectoratus*. *Practicorum, physicorum et gnosticorum capitum centuriae tres* 3, 98 // PG 120, 1008. См. также: Дионисий (Шленов), иерод. 1998. С. 195–196.

сотворение человека преображает его душу вместе с телом в дух. Однако перспектива конечного совершенствования души — это стремление к принятию не ангельского чина (*οὐχ ἵνα τάξιν ἀγγέλου*), якобы низшего из ангельских сил, но чина Бога и Всевышнего (*τάξιν Θεοῦ καὶ Ὑψίστου*). Начало движения души заключается в том, что ум становится сосудом Духа Святого и по порядку занимает чин тронов, херувимов, серафимов и продвигается до тех пор, пока не достигнет полных свойств ангела (*τῆς ἀγγέλου ὀλικῶς ιδιότης γένηται*). Троном Духа Святого является ум человека, через который человек принимает духовные дарования, по благодати становясь херувимом, то есть приобретает полноту духовной мудрости, достигает огненной любви к Богу, становясь серафимом, а в дальнейшем начинает и другим передавать огонь божественной любви и учить ближних, что собственно и означает стать ангелом — вестником. Те, которые не стали сперва троном Духа Святого, а затем не были по благодати херувимами и серафимами, не могут стать истинными ангелами⁶³. Каллист подчеркивает, что преодоление разделений между различными природами происходит не на природном уровне, а на энергийном. Согласно его мысли, нельзя утверждать, что «ум становится безначальным, бесконечным и неограниченным по сущности, а не по деятельности, ибо то именно, чем ум изменяется, есть не сущность его, но деятельность. Ведь если бы он изменялся по сущности, увидев и восприняв обожение, будучи обожен тем, что видит Бога, то он стал бы по сущности богом <...> Следовательно, естественно, что он изменяется не в существе своем, но в деятельности»⁶⁴.

Кроме того, человек и ангел обладают различными способами восхождения к Богу и совершенствования. Так, стадии и способы совершенствования людей и небесных чинов в описании Каллиста Ангеликуда выглядят следующим образом: человек не возвышается к Богу при помощи созерцания простых существ, поскольку неестественно для материальных умов (*νόας ἐνύλους*) возвышаться вместе с нема-

⁶³ *Callistus Angelicudes*. *Capita de oratione* 56 (E. Μερετάκης. *Θεσσαλονίκη*, 1997 (ΦΝΑ 21Α). Σ. 152–154).

⁶⁴ *Callistus Cataphygiota*. *Περὶ τῆς κατὰ Θεὸν ἐνώσεως* 20 (E. Μερετάκης. *Θεσσαλονίκη*, 1997 (ΦΝΑ 21). Σ. 44. Цит. по: Дунаев 1999. С. 41.

териальными (τοῖς ἀύλοις), в противном случае это приравнило бы человеческую природу к ангельской (ισάγγελον). Человек начинает свой путь более низким способом, не используя простые умные силы. Свойство ангелов — начинать восхождение с самих себя, а свойство человека — приступать к совершенствованию от сложных и переходить к простым творениям и только затем — к нетварному, становясь в результате единым с самим собой и Богом (ἐνοειδεῖς πρὸς ἑαυτοὺς καὶ Θεὸν συναγόμεθα). Созерцатель (θεωρητικός) божественного в процессе совершенствования продвигается к несложным природам и, насладившись их светлостью и красотой, полный радования, превосходит их с помощью благодати и приступает к нетварным умным силам Божиим, а после — неопишимо приближается к лучу божественного блаженства. После этого он бесконечно принимает массу божественной благодати⁶⁵. Так человек превосходит в своем движении к Богу и сами ангельские природы.

Представленные воззрения святых отцов по теме взаимопроникновения иерархий представляют собой, на наш взгляд, единое течение святоотеческой мысли и образуют достаточно определенную положительную традицию. Исключение составляют разве что полемические высказывания свт. Епифания Кипрского и мнение Михаила Пселла. Очевидно, что эти авторы исходили из своих собственных предположений, действовали в конкретной церковной ситуации и находились в определенной среде, поэтому их суждения могут быть причислены к частным богословским мнениям. Основной же массив воззрений святых отцов свидетельствует о принятии ими мнения о непосредственной эсхатологической связи человеческого рода с ангельскими силами, связи, которая станет для обеих природ родственной в их объединенном устремлении к бесконечности Бога.

Таким образом, концепцию взаимопроникновения иерархий или концепцию присоединения человека к ангельским чинам, обобщая, можно представить следующим образом. Человек преображается и претерпевает изменение своего способа существования через обоже-

⁶⁵ Callistus Angelicudes. Capita de oratione 30 (E. Μερετάκης. Θεσσαλονίκη, 1997 (ФНА 21А). Σ. 74.

ние, в максимально возможной для него степени соединяясь с Богом. В этом смысле он вплотную сближается с состоянием ангелов. Ангелы также пребывают в божественных энергиях и участвуют в движении, подобном стремлению человека навстречу Богу. Обе природы, ангела и человека, в состоянии обожения вместе продолжают вечное существование в Боге. Стираются границы между нематериальной телесностью ангельской природы и вещественной телесностью человека. Природа человека преобразуется, его телесность принимает другую форму, сходную с ангельской. Так человек «превосходит пределы человеческой природы, перемещая себя к бесплотному гражданству и переходя к ангельскому житию»⁶⁶. Церковные иерархии сочетаются с соответствующими чинами небесных иерархий и все множество тварных существ соединяется в единый лик, устремленный к Богу. Кроме того, надо заметить, что и грешники также преобразуются при Втором Пришествии Христовом, однако изменение их природы станет для них причиной нескончаемых мучений. Так они сближаются с состоянием демонов и сольются с их чинами. Практически все элементы этого учения уже в начале третьего столетия находятся в сочинениях Климента Александрийского и развиваются, как показано, множеством более поздних церковных писателей.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бармин 2006 — Бармин А. В. Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX—XII веков. М., 2006. [*Barmin A. V. Polemika i skhizma. Istoriiia greko-latinskikh sporov IX—XII vekov (The controversy and schism. History of the Greco-Latin disputes IX—XII centuries)*. Moscow, 2006.]
- Безобразов, Любарский 2001 — Безобразов П. В., Любарский Я. Н. Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001. [*Bezobrazov P. V., Liubarskii Ia. N. Dve knigi o Mikhaile Pselle (Two books about Michael Psellus)*. Saint Petersburg, 2001.]
- Дионисий (Шленов), иерод. 1998 — Дионисий (Шленов), иерод. Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 1998. [*Dionisii (Shlenov), ierod. Prepodobnyi Nikita Stifat i ego bogoslovskie so-*

⁶⁶ *Basiliius Caesariensis. Sermo asceticus 2 // PG 31, 873BC.*

- chinenia. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata bogoslovii (Venerable Nicetas Stethatus and his theological writings. Thesis for scientific degree of Candidate of Theology). Sergiev Posad, 1998.]
- Λαριοнов 2011 – *Λαριοнов Α.* Δεμονολογία Μιχαήλα Πσελλα και διάλογο «Δεΐσθειων δεμονων» (Ατρίβουτσια και сравνιτελν΄νι ανάλισ) // Μιρ Βιζαντινι. Προβλεμυ ιστοριι Τσερκβι, αρμυι και οβσχεστβα. Αρμαβιρ – Βολγογραδ, 2011. Σ. 5–27. [*Larionov A.* Demonologiia Mikhaïla Psella i dialog o «Deistviiakh demonov» (Atributsiia i sravnitel’nyi analiz) (Demonology of Michael Psellus and dialogue about “acts of demons” (Attribution and comparative analysis)) // Mir Vizantii. Problemy istorii Tserkvi, armii i obshchestva (The World of Byzantium. Problems of history of the Church, the army and the society). Armavir – Volgograd, 2011. P. 5–27.]
- Angold 1997 – *Angold M.* The Byzantine Empire, 1025–1204. A political history. L. – New York, 1997.
- Βλέτσση 1998 – *Βλέτσση Α. Β.* Τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα στη θεολογία τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ: ἔρευνα στις ἀπαρχές μιᾶς ὄντολογίας τῶν κτιστῶν. Κατερίνη, 1998.
- Daley 2003 – *Daley B. E.* The hope of the Early Church. A handbook of patristic eschatology. Cambridge, 2003.
- Greenfield 1988 – *Greenfield R.* Traditions of belief in late byzantine demonology. Am., 1988.
- Lauritzen 2008 – *Lauritzen F.* Psello discepolo di Stetato // BZ. 2008. Bd. 101. S. 715–725.
- Lauritzen 2011a – *Lauritzen F.* Ortodossia neoplatonica di Psello // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 2011. N. S. Vol. 47. P. 285–293.
- Lauritzen 2011b – *Lauritzen F.* Stethatos’ Paradise in Psellos’ ekphrasis of Mt. Olympos // BB. 2011. T. 70. C. 139–150.
- Lauritzen 2012 – *Lauritzen F.* Psellos the hesychast, a neoplatonic reading of the Transfiguration on Mt. Tabor // Byzantinoslavica. 2012. Vol. 70. P. 167–180.
- Νέλλας 1979 – *Νέλλας Π.* Ζῶον θεοῦμενον. Προοπτικέσ για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρωῦπου. Ἀθ., 1979.
- Πορτελιανός 1998 – *Πορτελιανός Σ.* Ἡ πνευματικὴ τελείωση τοῦ ανθρωῦπου. Στάδια Πνευματικῶν Μεθηλικιώσεων κατὰ τὸν Ἅγιο Συμεῶν τὸν Νέο Θεολόγο. Θεσσαλονίκη, 1998.
- Χαλκία-Στεφάνου 1994 – *Χαλκία-Στεφάνου Π.* Οἱ Ἅγιοι τῆς Χίου. Ἀθ., 1994.

- Χρήστου 1992 – *Χρήστου Π.* Ελληνική πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. 5.
- Χρυσόστομος, μοναχὸς Διονυσιάτης 1998 – *Χρυσόστομος, μοναχὸς Διονυσιάτης.* Θεὸς Λόγος καὶ ἀνθρώπινος λόγος. Οἱ ἐνέργειες τῆς ψυχῆς στὴν πατερικὴ ἀνθρωπολογία. Ἄγιον Ὅρος, 1998.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Безобразов 1889 – *Безобразов П. В.* Неизданная обвинительная речь против патриарха Михаила Керулария // ЖМНП. 1889. Ч. 265. С. 32–84. [*Bezobrazov P. V.* Neizdannaiia obvinitel'naia rech' protiv patriarkha Mikhaila Kerulariia (Unpublished accusatory speech against the Patriarch Michael Cerularius) // Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia (Journal of the Ministry of public enlightenment). 1889. Chast' 265. P. 32–84.]
- Дунаев 1999 – *Путь к священому безмолвию: малоизвестные творения святых отцов-исихастов* / Ред. А. Г. Дунаев. М., 1999. [Put' k sviashchenomu bezmolviuu: Maloizvestnye tvoreniia sviatykh ottsov-isikhastov (Way to sacred silence: Little-known works of holy fathers-hesychasts) / Red. A. G. Dunaev. Moscow, 1999.]
- Επιφανίη Κιπρική, свт.* 1872 – *Επιφανίη Κιπρική, свт.* Творения. М., 1872. Ч. 3. [*Epifanij Kiprskij, svt.* Tvorenija (Works). Moscow, 1872. Chast' 3.]
- Μιχαήλ Πσελλ* 2001 – *Μιχαήλ Πσελλ.* Χρονογραφία. Κρατκή ιστορία / Ред. Я. Н. Любарский, Д. А. Черноглазов, Д. Р. Абдрахманова. СПб., 2001. [*Mikhail Psell.* Khronografiia. Kratkaia istoriia (Chronography. Short history) / Red. Ia. N. Liubarskii, D. A. Chernoglazov, D. R. Abdrakhmanova. Saint Petersburg, 2001.]
- Michael Psellos* 2007 – (*Pseudo-*) *Psellos, Michael.* On the Operation of Daemons / Transl. M. Collisson. Sydney, 2007.

Abstract

Larionov A. V. A Hierarchical pattern of the angelic world and its eschatological relationship with man in the patristic literature

Against a background of the Patristic tradition, the author addresses the issue whether, eschatologically speaking, Man can enter the celestial hierarchy, and, by so doing, replenish the number of those angels who have fallen away, and become like them if not by nature, then in the mode of their living. In fact, the matter under investigation can be briefly formulated like this: can Man turn into an Angel? There is introduced a concept of “cross-hierarchical interaction” which helps describe the process of merging the heavenly and earthly hierarchies. There are examples from the Holy Fathers’ works written in the period from the second until the fourteenth century. The author has come to the conclusion that in the most, but a few, cases there is a positive attitude to this issue in the Patristic Ascetics and Eschatology.

Keywords: Angel, Man, hierarchical pattern, celestial hierarchy, earthly hierarchy, cross-hierarchical interaction, Transfiguration, Eschatology.