

XII

ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ

Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг.

Евангелие от Иоанна
21:25

Оставлять много книг — конца не будет.

Книга Екклесиаста
12:12

Так назвав последнюю главу настоящей книги, мы, как догадывается читатель, конечно же, посвящаем ее великому Клименту Александрийскому. Но за этим названием стоит и иной смысл, нежели отдать должное замечательному учителю. Смысл этот в том, что у нас осталось несколько важных тем, требующих освещения, для которых за долгое время так и не нашлось достойного их места в других разделах наших книг. И в то же время темы эти не настолько пространны, чтобы каждой из них занять собой объем целой главы. Поэтому написанное ниже представляет собой, как и у Александрийца, пестрый ковер не связанных между собой рассуждений и толкований.

1.1

Мы не нашли лучшего времени, нежели под самый занавес, для прояснения вопроса, который с большой вероятностью раздражал читателя еще со времен, когда мы критиковали тринитарные представления в первой нашей книге.

Не повторяя всей нашей аргументации в отношении безумия догм и формул, которыми бессмысленный человек облепил понятия Отца, Сына и Духа Святого, напомним только один довод, но совершенно убийственный.

Коль скоро тайна Пресвятой Троицы по определению недоступна человеческому разумению (см. I.XII.2, с. 376), то наибольшая заповедь в законе (ср. Мф 22:36), первая из всех заповедей (ср. Мк 12:29) — «Возлюби Господа Бога твоего ... *всем разумением* твоим» (Мф 22:37; Мк 12:30; Лк 10:27; ср. Вт 6:5) — оказывается не выполнима *a priori*. Как может человек *разумением*, да еще *всем* разумением, возлюбить Того (или Тех), к Кому никакое человеческое разумение абсолютно непричастно?! Иными словами, первейшая и наибольшая заповедь в законе в предположении о недоступности Троицы разуму превращается в софизм из софизмов.

И требовался особый склад ума, — впрочем, мы не совсем уверены в правильном выборе слов, — чтобы, объявив тайну Троицы недоступной человеческому разуму, изречь такое: «Догматы веры в *высшей степени* удовлетворяют потребности человеческого разума (?), отвечают на все его вопросы (???), и запросы» (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Ст. «Догматическое богословие»).

Комментировать такое весьма трудно. Но, надо думать, что коль скоро положение о нераздельности с одновременной неслиянностью *в высшей степени* удовлетворило потребностям ума, родившего такой перл, то любой абсурд удовлетворит такой, с позволения, «ум» (мы и тут не уверены, подходящее ли это слово). И чем более бессмысленным будет сей абсурд, тем в большей степени он удовлетворит потребностям такого «ума». Похоже, что и слова Апостола Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор 3:18), — они поняли исключительно буквально... К счастью, не любой ум таков...

Однако объявление нами терминов нераздельности и неслиянности богохульными именами — мы повторяемся — отнюдь не означает непризнания Отца или Сына, или Духа Святого.

Из-за недостатка фантазии все сказанное нами о Троице рефлекторно рождало в читателе, не располагающем иной логикой, кроме «раз не черное, то белое», вывод: если автор — анти-тринитарий, то значит, он — унитарий. Самым значительным представителем этого направления христианства в современном мире являются свидетели Иеговы, так что соблазн причислить и нас к «свидетелям» у кого-то был.

Однако мы и этому возражали весьма активно. Довод против унитаризма был приведен нами походя. Посему повторим его, тем более что он не занимает много места.

Во-первых, Бог — абсолютно постоянен. Сие засвидетельствовано и Ветхим, и Новым Заветами: «Я — Господь, Я не изменяюсь» (Мал 3:6); «Бог [—] не сын человеческий, чтоб Ему изменяться» (Чис 23:19); у Него «нет изменения и ни тени перемены» (Иак 1:17). Самое же главное, — что имя Божие — יהוה — Сущий (Исх 3:14) — выражает *абсолютное, непреходящее, вечное и неизменное бытие*.

С другой стороны, Он также зовется Отцом. Отцом Бог зовется *задолго* до наступления новозаветных времен: «Ныне, Господи, Ты — Отец наш» (Ис 64:8); «Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас?» (Мал 2:10). Что касается Нового Завета, то тут Бог подчеркнuto именуется Отцом.

Следовательно, Отец — неизменное и непреходящее имя, свойство Бога. Бог в силу Своей неизменяемости не мог из «бездетного» *некогда* превратиться в Отца. Бог никогда не был бездетным. Не было такого времени, когда Бог не был Отцом. Но Отец — не Отец, если у Него нет Сына. Значит, дабы *всегда* быть Отцом, Он должен и Сына иметь *всегда*.

Последнее заключение неизменно вызывает у свидетелей Иеговы полный запор мысли, и повторение указанной цепи логики ни к чему не приводит. У «свидетелей» свои догматы, недоступные человеческому разумению. Интересно: А что на эти рассуждения сказал бы Арий*?

Одним словом, автор настоящих строк является одновременно и анти-тринитарием, и антиунитарием. Но как-то надо же назваться!

1.2

В изложении тайны Троицы заметим, что мы не видим смысла повторять критику таких глупостей, как те, что были высказаны «святым» Афанасием «великим»: «В... Троице нет... ничего большего или меньшего, но все три Лица совечны и соравны». Читатель, надеемся, помнит, что мы говорили об этом в первой книге¹ (см. I.XII.3, с. 338).

Еще заметим, что мы не коснулись такого термина, как *единосущие*. Читатель, должно быть, догадывается почему. Любые суждения на тему сущности Бога, будь то Николаитское единосущие или Арианское подобносущие могут выноситься на основании знания. И если слова Павла «кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать» (1 Кор 8:2)

¹ Этот раздел был дополнен во 2-м издании.

справедливы по отношению к знанию вообще, то по отношению к знанию *сущности* Бога они справедливы стократно. И те, кто утверждают что-нибудь о сущности Бога, «рассуждают не о Боге, но скорее выражают свои собственные соображения и проводят жизнь в поисках убедительного, а не достоверного» (Климент. Strom VI.149:4). Ориген со ссылкой на Платона говорит, что «умному человеку нельзя произносить положительного суждения о вещах сомнительных». «Зачем дерзаешь делать выводы о том, что не допускает о себе выводов?» (Филон Александрийский. О снах 1:54).

И впрямь, какие выводы может сделать смертный и несовершенный человек о сущности Бога, когда он даже о своей собственной сущности не имеет самого отдаленного представления.

Небезызвестный «святой» Григорий Нисский в одном из своих писем, мудрствуя о тайнах Троицы, перемежает правдоподобные рассуждения высказываниями, для коих даже софизм — чрезмерно лестное наименование. Суди сам, читатель мудрый. Он договаривается до того, что даже «выражение „многие люди“ собственно неправильно, потому что природа людей — одна; употреблять это выражение одинаково нехорошо, как и такое, например, как „многие человеческие природы“».

Велика божественная мудрость! Но и глупость человеческая тоже безмерна, ибо тогда даже о бессловесных деревьях и бездушных камнях непозволительно говорить „многие сосны“ или „многие куски мрамора“. В конце концов две сосны, не говоря уже о двух кусках мрамора, имеют в гораздо большей степени одну природу, нежели два человека. И вряд ли читатель согласится с запретом говорить о многих деревьях и многих камнях. А нам и вовсе логика «святого» Григория представляется безумной.

Он ничего не понимает ни в природе камня, ни дерева, ни тем более в природе человека. Что же тогда говорить о его представлениях о природе и сущности Бога?!

Еще один «святой» — Иоанн Дамаскин, — настойчиво утверждая, что для человека совершенно непостижимо и непознаваемо, *что* Бог есть по существу и природе, и что «не следует исследовать и любопытствовать относительно того, что не передано нам святыми пророками, апостолами и евангелистами»¹, столь же настойчив в утверждении, что Отец единосущен Сыну.

Мы ничего не объясним, если скажем, что самая сущность Бога состоит в том, что Он — Сущий, но и опровергнуть такое заявление вряд ли будет кому под силу. И вот повторим в который уже раз, что сие имя Божие означает Его вечность и *неизменность*. Вся сущность Божия не допускает о себе могущих быть высказанными на человеческих языках выводов. И неизменность не описывает Божию сущность во всей полноте. Однако постоянство и *неизменность* — хоть что-то, что мы знаем о Боге.

Да! И Дамаскин справедливо пишет, что «Бог безначален, бесконечен, вечен и постоянен, несотворен, непреложен, неизменяем, прост, несложен, бесплотен, невидим, неосязаем, неопишем, беспределен, необъятен... благ, праведен, всемогущ...» Дамаскин помимо воли проговаривается, ибо большинство перечисленных им качеств относятся лишь к Отцу.

А Сын что? Разве Он неизменяем и постоянен? Неужели Он, как и Бог по Дамаскину, бесплотен, невидим и неосязаем?! Уже ли Сын неопишем? Что же тогда вы, господа отцы, почитаете на вашем мертвом дереве икон? И если Сын всемогущ, то для кого Он говорил, что «Сын ничего не может творить Сам от Себя» (Ин 5:19)? Если Сын благ, то зачем же Он отказался от этого, сказав: «Никто не благ, как только один Бог» (Мф 19:17; Мк 10:18; Лк 18:19).

Если мы будем повторять рассуждения на эти темы, то счет пойдет уже на десятки раз. Клоним мы к тому, что коль скоро хоть одна черта Сына не соответствует сущности Отца, то говорить о их единосущии просто неприлично. Но таких черт мы нашли едва не десяток...

¹ Все цитаты Дамаскина здесь даны по его «Точному изложению православной веры».

1.3

Читатель мудрый спросит, неужели мы в который уже раз завели разговор о бабьих баснях, не свойственных взрослым мужам, как у Дамаскина, «чтобы, познав ложь, мы крепче держались истины»? Надо ли нам хоть в этом быть подобными таким «святым»?! Нет, дорогой читатель, у нашего очередного возвращения к теме Троицы есть и иная цель.

Ранее мы обронили вскользь замечание, что разрешение проблемы Троицы заключается в правильном понимании времени и вечности. Мы подчеркивали, что проведение параллелей и установление подобий между вечностью и *бесконечно* длящимся временем является грубейшей ошибкой. Между вечностью и временем, пусть и бесконечным, нет ничего общего. У вечности нет вообще ничего общего с тем, что сотворено. Время и вечность даже не противопоставлены друг другу. Легче сопоставить или противопоставить громкое и холодное, сладкое и зеленое, нежели время и вечность. Это принципиально разные понятия. Время — среда, в которой только и возможно изменение и совершенствование. В вечности же все совершено и совершенно.

Время начинается с актом творения, «в начале» (Быт 1:1; Ин 1:1). Бессмысленно говорить, что было «до начала». «До начала» — категория времени, а там *ничего* не было — там даже времени не было — там была вечность. Именно «в начале» (Быт 1:1; Ин 1:1) из уст Божиих рождается Слово. Именно «в начале» Дух Божий витает над водою. Говорить, что Слово было у Бога «до начала» — хуже бреда, говорить, что Дух Святой был с Богом «до начала» — абсурд из абсурдов. Абсурд не субъективный, а объективный, полный, какой и не снился Тертуллиану. И не потому, что это требует каких-либо условий или оговорок, а в силу того, что «до начала», в вечности может существовать Один только Бог.

Строго говоря, абсурдным является и прилагательное «предвечный», если его понимать как относящееся к тому, что было *перед* вечностью. *Временные категории в вечности неприменимы*. В русском языке, к сожалению, «вечность» как термин производится от слова «век», то есть этимологически связана со временем. С этим ничего не поделаешь. Надо лишь правильно понимать слова Павла: не «по *предвечному* определению» (Еф 3:11), но «по *бывшему прежде веков* определению» (ср. 1 Кор 2:7). Читатель понимает, конечно, что эта претензия не к Павлу, а опять к переводчикам.

Итак, Бог не меняется. Сын же Человеческий — мы даже не видим смысла доказывать и убеждать — меняется весьма заметно. Так же и Дух Святой меняется. Это потому, что Сын и Дух действуют во времени, а Бог пребывает в вечности. В вечности, кроме Бога, нет никого и ничего. В вечности Слово и Дух находятся в абсолютно Едином Боге¹. Во времени же могут действовать только Слово и Дух. Точнее, Бог действует во времени через Слово и Дух. Во времени Бог и Сын и Дух могут называться едиными только условно, — лишь имея в виду имманентность Бога творению. Никогда не было такого времени, чтобы Отец не имел Сына. Бог — всегда Отец.

Попросив у читателя прощение за наше сутубое несовершенство в слове — мы действительно говорим о вещах, которые человеку пересказать невозможно, — подведем итог:

Отец и Сын и Дух едины и нераздельны в вечности.

Но (или *вместе с тем*):

Отец и Сын и Дух неслиянны во времени.

¹ Тот, кто на основании этих слов захочет обвинить нас в савеллианстве, либо ничего не понял у Савеллия, либо не понял опять-таки ничего из сказанного нами, а скорее всего ни там ни тут.

2

Уделим теперь внимание словам Павла, с древнейших времен являвшимся темнейшим лесом для всех толковников (1 Кор 15:29):

Что делают *крестящиеся для мертвых*? Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и *крестятся для мертвых*?

Собственно, настоящим камнем преткновения являются выделенные нами слова о принятии крещения для мертвых. Читатель может самостоятельно изучить доступные ему комментарии к посланиям Павла и оценить их удовлетворительность. Может быть, сия окоlesiца и окажется приемлемой для кого-то из читателей. А может быть, читатель наш окажется более удачлив и отыщет что-нибудь содержащее разумное зерно... Но для нас все прочитанные толкования неизменно вызвали «скорбь из-за слова» и побуждали к «погоне за смыслом» (см. III.4, с. 461). Сие было еще много раньше того, как нам удалось понять слова Иисуса о соблазне при наступлении скорби и «гонении» за слово (ср. Мф 13:21; Мк 4:17).

В толковании «*крестящихся для мертвых*» оскандаливается даже Иоанн Златоуст, который толкует это место как напоминание, что крестящийся самим принятием крещения исповедует свою веру в воскресение: «Это самое припоминая, Апостол говорит: если нет воскресения, то для чего и крестишься ты мертвых ради то есть [мертвых] тел? Ибо при крещении ты веруешь воскресению мертвого тела — тому, что оно уже не останется мертвым». Иными словами, Златоуст добавляет от себя слова «для связности речи» и читает исследуемые слова Павла так: «Что делают крестящиеся для мертвых *тел*? Если мертвые *тела* совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых *тел*?»

Что же скажем?

Мы спросим: Что, неужели все крестившиеся у Иоанна Предтечи делали это, имея в виду воскресение своих в будущем мертвых тел? Положительный ответ на этот вопрос пахнет не дерзновением, а самонадеянным произволом. Ведь в конце концов обычай крещения имеет вовсе не христианские корни, ибо Сам Иисус крестился у Иоанна. Кроме того, толкование Златоуста не делает и малейшей попытки связать крещение для мертвых со стихом, непосредственно следующим за исследуемым нами: «Для чего и мы ежечасно подвергаемся бедствиям?» (1 Кор 15:30). Действительно, для чего и подвергаться бедствиям, да еще ежечасно, если мертвые наши тела и так должны быть воскрешены Христом, Который уже пострадал за нас? Окрестился для мертвых тел и довольно...

О связи толкуемых Златоустом слов Павла со стихом предыдущим (1 Кор 15:28) нельзя даже и заикаться. В общем, было бы лучше, если бы Златоуст высказался по поводу крещения для мертвых так же, как Августин признался в отношении тайны беззакония (см. I.XII.1, с. 365). А не то получилось ну точь-в-точь по слову Петра: «Невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Пет 3:16). Не оскорбляйся, читатель, за Златоуста. Мы просто цитируем Писание...

За исключением поведенного Златоустом наиболее подробный анализ исследуемого фрагмента предлагает Вернер де Боор:

Разве в Коринфе был обычай, что члены общины крестились как заместители для своих умерших близких, чтобы и им таким образом дать также участие в спасении? Так обычно понимаются эти слова. Исследователи тщательно доискивались в мистических культах

и следов таких «викариатских крещений» в первоначальной церкви, однако без того, чтобы найти какие-либо доказательства. [То есть, если такой обычай и существовал, то он был лишь частным явлением в церкви Коринфа¹.]

Но против этого [предположения] возникают серьезные возражения. Разве мог Павел потерпеть такое искажение своего благовестия в Коринфе? Говорят, что Павел не выражает своего одобрения этого обычая тем, что указывает на него. Он не высказывает здесь ни положительного, ни отрицательного отношения к нему, а только ссылается на него как на доказательство. Но Павел, настолько озабоченный тем, что женщины [в церкви] снимали головной платок, что счел нужным подробно обсудить это, не мог спокойно смотреть на то, что в порученной ему церкви происходит такое уродливое непонимание и заблуждение.

Многие пытались приуменьшить затруднение тем, что, как заявлялось, речь идет только о тех умерших, которые уже пришли к вере, но вследствие своей смерти не могли принять крещения. Но подобный случай в немногочисленной по составу церкви мог произойти только в виде исключения. Павел не мог бы тогда говорить о том, «что делают крестящиеся для мертвых» как о множестве.

Подобные вопросы и возражения по сути не могут способствовать пониманию этих слов. Возможно, что происходило то, что кажется совсем невозможным.

Последняя мысль де Боора представляется нам просто блестящей. К сожалению, его дальнейшие рассуждения вызывают все ту же «скорбь за слово», и для мнения о том, что здесь подразумевается крещение кровью или мученичество, нам просто-таки жалко места. Единственное, что мы можем принять, так это тезис о том, что в этом стихе нужно внимательно разобраться. Последовав мудрому совету доктора де Боора, взглянем на дословный перевод исследуемого фрагмента. Выделим при этом курсивом то, что отличает такой перевод от Синодального:

Иначе что *сделают* крещаемые *ради тех [определенных]* мертвых? Если мертвые совсем не *бывают воскрешаемы*, что и *креститься* ради них?

Как видим, греческий текст содержит два существенных отличия от привычного текста. Во-первых, будущее время, относящееся к проходящим крещение для (или *ради*) мертвых. Это исправление, что очевидно, лишь прибавляет сомнений и толкованию Златоуста, и тому, о чем поведал нам Вернер де Боор. А во-вторых, выясняется существенная для русскоязычного читателя деталь: Павел имеет в виду вовсе не каких попало неопределенных мертвых, и не вообще мертвых, ибо перед словом «мертвые» стоит определенный артикль.

Что же это за определенные мертвые, ради которых должно креститься?! И почему не стоило бы для них креститься, если бы именно эти мертвые не воскресали? Какие мертвые будут воскрешены? И как связан вопрос о воскрешении мертвых со следующим стихом: «Для чего и мы ежедневно подвергаемся бедствиям» (1 Кор 15:30)?

Все эти вопросы рождают скорбь. Но лишь до тех пор, пока мы не вспоминаем о внутреннем и внешнем человеках. Иоанн Златоуст добавил слово «тела». Дух же Святый повелевает нам добавить другое слово. Добавив его, мы прочтем «неудобовразумительные» слова Апостола так, что они свяжутся не только с последующим стихом, но и с предыдущим (о каковой связи при других толкованиях нельзя было даже всерьез ставить вопрос).

¹ Здесь и далее в цитате квадратные скобки выделяют наши пояснения.

²⁸ Да будет Бог все во ~~всем~~ *всех*. ²⁹ Иначе [т. е. если Бога нет во всех], что сделают крещаемые ради *своих* мертвых *внутренних* *человеков*? Если мертвые *внутренние* *человеки* совсем не бывают воскрешаемы, то что и креститься ради них? ³⁰ Для чего и мы ежечасно подвергаемся бедствиям?

Конечно, для еще большей ясности можно было бы сказать: «Что сделают *внешние* *человеки*, крещаемые ради своих мертвых *внутренних* *человеков*? Если мертвые *внутренние* *человеки* совсем не бывают воскрешаемы, то что *внешним* *человекам* и креститься ради них?» Но и без этого все стало ясно.

Сын Человеческий послан «призвать не праведников, но *грешников* к покаянию» (Мф 9:13; Мк 2:17; Лк 5:32). Внутренний человек грешника, как блудный сын в глубине своего падения, мертв (ср. Лк 15:24,32). Оживотворен, воскрешен мертвый может быть только участием Христа (ср. Еф 2:5), Который может вселиться в сердце посредством веры (ср. Еф 3:17) внешнего человека. Оживотворенный Христом внутренний сам становится Христом (ср. Гал 2:20). Ради воскресения Христа в сердце внешнему человеку стоит ежечасно подвергаться бедствиям.

Все! Мы не просто истолковали сей стих — один из темнейших, — дабы дать читателю пищу для размышлений. Мы разжевали эту пищу. Осталось только проглотить.

3

Перейдем теперь к «менее важному» вопросу. Вопрос этот касается явлений Христа по Его воскресении в послании Павла к Коринфянам (1 Кор 15:3–8):

Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати;

потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили;

потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу.

Как уже понял читатель, объектом нашего особого интереса является шестой стих: «Явился *более нежели пятистам братий в одно время*, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили». Явление Христа более нежели пятистам братьям в одно время, а следовательно, и в одном месте — весьма значительное событие. Однако ни один из Евангелистов даже не намекает на это. Не упоминается такое явление и никем из остальных авторов Апостольских посланий. И вообще сей стих Павла в оторванности своей и от пророчеств Ветхого Завета, и от благовестия Нового стоит особняком. Но могло ли быть так, что свидетельство более чем пятиста мужей не нашло своего отражения хотя бы в предании?! Могло ли случиться, что собрание пятиста и даже большего числа братий по воскресении Христа осталось незамеченным?!

Новый Завет благовествует и о более многочисленных собраниях. Взять хоть Чудо об умножении хлебов для *пяти* тысяч. Но они происходили в Галилее. В Иерусалиме же с его узкими улочками и даже в его окрестностях собрание «более нежели пятиста братий» не могло остаться незамеченным. Оно должно было привлечь и внимание римской власти, и Синедриона. Тем более оно не могло ускользнуть от внимания священнописных авторов. Вместо этого мы узнаем о столь многочисленном собрании из уст человека, бывшего в то время ярым гонителем, противником Христа.

В толковании этого стиха Вернер де Боор замечает: «Лучше оставить открытым этот вопрос». Действительно, при плотском понимании это самое честное и разумное, что можно сделать. Но это не лучший выход при понимании по духу. А невозможность буквального понимания просто толкает к поиску здесь тайного смысла. К этому самому поиску и без герменевтических* трудностей нас обязывало упоминание именно *пяти* сотен братьев. Какова же здесь тайна?

Павел опять больше всех говорит языками. Тайна же состоит в том, что по воскресении Своем Христос вовсе не являлся в Иерусалиме *толпе*, состоящей из более чем пяти сотен мужей. Но Он для того и распялся, и для того и воскрес, чтобы воскресить множество внутренних человек. Мог ли Он их воскресить, не явившись?! Число же их составляет *тайну*.

Явился ли им Христос в одно внешнее (палингенетическое) время? Опять же, по де Боору, лучше оставить открытым и этот вопрос. Но в какое время внутреннее (апокатастатическое) время является Христос, дабы воскресить мертвого внутреннего человека? Ведь является он не к праведнику, а к грешнику — Христос «пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9:13; Мк 2:17). — Правильно, сие происходит в точке наибольшего отпадения от Бога. Для всех мертвых внутренних человек в *одно* время.

Так истолковав слова Павла, мы избавляемся сразу от нескольких проблем плоти. Во-первых, мы избавляемся от необходимости решения вопроса историзма: закрывать ли проблему собрания более чем пятиста мужей или оставлять ее открытой. Во-вторых, сам собой снимается вопрос того, могло ли случиться, что среди многих сотен собравшихся братьев не затесалась ни одна «сестра». В-третьих, опять же сам собой снимается вопрос о том, что большая часть братьев, которым явился Христос, и «доныне в живых». Даже спустя тысячелетия форму глагола в словах Павла менять не надо: даже и доныне большая часть мужей — живы благодаря явлению им Христа.

Правду сказать, тут же возникает и небольшая проблема: «а некоторые и почили». Это нормально, что при решении одних вопросов возникают новые. Решение же сей новой задачи получается тут же. Ведь Павел не говорит, что они умерли или погибли от меча римлян или зубов диких зверей. Они *почили*. Именно такой глагол используется в выражении «почили в Боге».

3.1

Однако мы неоднократно подчеркивали, что «всему свое время, и время всякой вещи под небом» (Ек 3:5), все должно происходить *в свое время*. Последнее является устойчивым словосочетанием, бесчисленно употребляемым священнописцами (напр., Лев 23:4; Чис 9:13; Иов 5:26; Пс 103:27; Сир 39:40–41; Ис 60:20; Мф 21:40; Мк 12:2; Лк 12:42; 1 Пет 5:6; Тит 1:3).

Христос является каждому из более нежели пятиста внутренних человек *в свое время*, когда он фактически уже не пасет свиней, а находится в состоянии, для выхода из которого ему требуется *прийти в себя* (ср. Лк 15:17) и *встать* (ср. Лк 15:18). Иначе говоря, по словам отца, такой внутренний человек *мертв и пропал* (ср. Лк 15:24).

В этот момент он находится в точке наибольшего удаления от отчего дома, он является наибольшим за всю свою жизнь грешником. В это-то *свое время* ему и является Христос. Ибо Христос «пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9:13; Мк 2:17).

Обратим внимание читателя, если тот не понял этого раньше, что, позволяя Христу оживотворить себя (а как бы он мог не позволить? — ведь он мертв), пропавший и мертвый внутренний человек жертвует своей индивидуальностью и сам превращается в Христа, участвуя таким образом в созидании Церкви. Последнее в достаточном объеме разъяснено нами в главе, посвя-

щенной еkkлeсиoлoгии (см. II.VIII.2, с. 716), так что мы не видим необходимости в чрезмерно длинных повторах.

Однако мы считаем уместным или даже необходимым задать вопрос: Что было бы, когда б Спаситель явился раньше, *не в свое время*, например, тогда, когда внутренний человек только-только «пристал к одному из жителей страны той» (Лк 15:15), только-только начал пасти свиней? Был бы внутренний человек готов пожертвовать собой, хотя бы и ради Христа? Да и нуждается ли он в оживлении сразу по приему на работу к тому самому «жителю страны той»? — Глупый вопрос! Ведь он и мертвым-то себя не считает.

Вместо ответа на все эти вопросы отошлем читателя к Благовестию Матфея (Мф 8:28–34):

И когда Он прибыл на другой берег... Его встретили два бесноватые, вышедшие из гробов, весьма свирепые, так что никто не смел проходить тем путем. И вот, они закричали: что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда *прежде времени* мучить нас. Вдали же от них паслось большое стадо *свиней*. И бесы просили Его: если выгонишь нас, то пошли нас в стадо свиней. И Он сказал им: идите. И они, выйдя, пошли в стадо свиное. И вот, все стадо свиней бросилось с крутизны в *море* и погибло в водах. *Пастухи* же побежали и, придя в город, рассказали обо всем, и о том, что было с бесноватыми. И вот, *весь город вышел навстречу Иисусу; и, увидев Его, просили, чтобы Он отошел от пределов их*.

Как говорится, комментарии излишни...

4

Ведя разговор о языках, мы говорили о Вавилонском смешении. И посчитали, что тема собственно строительства Вавилонской башни слишком далеко уводила бы нас от смешения языков. В повествовании о Вавилонской башне тем не менее есть достаточно назидательного, чтобы опустить эту символику совсем.

Не повторяя изъяснений о языках, напомним еще раз, в чем там было дело (Быт 11:2–9):

²Двинувшись с востока, они нашли в земле Сennaар равнину и поселились там.

³И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. ⁴И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли. ⁵И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. ⁶И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать; ⁷сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. ⁸И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город [и башню]. ⁹Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле.

Начнем мы с четвертого стиха: «И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли» (4). Выразим в отношении сказанного сожаление дважды. Во-первых, Синодальный перевод заставляет читателя думать, что строители как бы заранее знали, что рассеются в конце концов «по лицу всей

земли», и потому особенно торопились. Ничего подобного, дорогой читатель! Стих этот должен читаться несколько иначе: не *«прежде нежели* рассеемся по лицу всей земли», а *«чтобы не* рассеяться по лицу всей земли» или даже *«как бы не* рассеяться нам по лицу всей земли». Второе сожаление связано с тем, что исправление ошибки перевода не сделало наш путь гладким.

Итак, приступим к изъяснению смысла строительства «башни высотой *до небес*» (4) — это самое важное. Речь, конечно же, идет о достижении совершенства. Устройства для достижения такого совершенства могут быть описаны языком символов разными способами. Взять хотя бы лестницу Иаковлеву: «И пришел [Иаков] на одно место, и остался там ночевать, потому что зашло солнце... И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней» (Быт 28:11–13). Или наше изложение пути посвящений, которое не умещается в одну цитату из Библии.

«Башня высотой *до небес*» — не что иное, как еще одно представление человека о достижении совершенства. Другое дело, что Вавилонская башня — путь ложный. Но можно ли судить человека, что он пытается достичь совершенства, считая, что цель оправдывает средства? Если и можно, то это дело Божие, а не наше. Мы же говорим лишь о том, что таковое стремление является для человека естественным. Другое дело, что совершенство человек представляет себе не всегда правильно. Но мы не будем распространяться на эту тему.

Отдельного комментария заслуживают слова: «И сказали они: ... и сделаем себе имя» (4). Что за имя? Мы можем лишь предполагать, что это было то самое имя, «которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Отк 2:17). Но мы не будем пускаться в спекуляции там, где решение, пусть и не совсем полное, лежит на поверхности. Ведь ничего не стоит заметить, что *множество* народа собиралось сделать себе не множество же имен, но для всех *одно* имя. Дальнейший комментарий мы считаем излишним, ибо *одно* имя есть не что иное, как *истина*.

Итак, одно прикладывается к другому: претензия на познание истины прикладывается к стремлению к совершенству.

Но далее человек вместо камней — Богоданных законов — делает кирпичи (3). На этом образе стоит остановиться отдельно. Что такое кирпич? — Кирпич, в отличие от камня, не есть природный строительный материал. Он — продукт рук человеческих. Делается кирпич из глины (ср. Исх 1:14). Попробуем определить символическую технологию производства кирпича. Глина как сырье для его производства — смесь определенного рода *земли с водой*. Иными словами, это смесь веры с надеждой — довольно легко понимаемое сочетание, принимая во внимание, что человек более чем часто путает, *смешивает* эти понятия. Причем человек именно *смешивает* разнородные понятия, а не *объединяет* однородные...

Один момент! Когда же все-таки началось смешение языков? — Тогда ли, когда Господь сошел посмотреть башню, или раньше, когда они *смешали* веру с надеждой? Ведь читатель должен понимать, что смешение языков заключается не в том, что русский говорит «вера», англичанин — «faith», а финн «usko». Смешение в том, что они все, как один, не могут отличить веру от надежды, *цело*-мудрые от ханжества, а единство по примеру Христа с Богом от партийной дисциплины, какими бы словами они это ни называли каждый на своем языке. Но не будем отвлекаться на критику внешнего экуменизма. И без нас давно известно: «Ничто так не способствует разделению среди христиан, как разговоры о едином христианстве» (Конор О'Брайен). Вернемся к смеси, изготовленной вавилонянами.

Мы сказали об «определенного рода» земле. В конце концов для производства кирпича не годится ни песок, ни каменистая земля, ни даже земля, способная принести много плода. Что мы имеем в виду? Как можно охарактеризовать пригодную для производства кирпича землю? С точки зрения «технологии производства» сказать можно весьма много, но главное

свойство земли, годящейся для производства кирпича,— ее *бесплодность*. Это как раз тот случай, когда отсутствие библейских свидетельств нас нисколько не смущает, ибо сама природа учит (ср. 1 Кор 11:4), что глинистая почва не годна ни для земледелия, ни для скотоводства. Такая земля — притча совсем о другом. Земля для кирпича — земля бесплодная. Ограничимся этим замечанием о первом компоненте для строительства.

Перейдем ко второму ингредиенту — воде. Рассуди сам, читатель мудрый, для производства кирпича из глины нужна ли вода жизни, светлая, как кристалл (ср. Отк 22:1)? Даже если такая, чистейшая вода и будет взята для кирпича из глины, она тотчас превратится в негодную для очищения воду (ср. Прит 16:29). Посему и вода такая — «надежда неблагоприятного» (Там же).

Заметим тут, что «взаимоотношения» воды с камнем совсем иные. Божественный закон никак не портит чистую надежду. Но не будем отклоняться...

Что же получается с кирпичом? Вера — бесплодная; надежда — негодная. В общем, картина весьма мрачная. Но усугубим ее еще тем, что библейская «технологии производства» кирпича подразумевает использование еще и соломы (ср. Исх 5:7, 16). А ведь солома — продукт не пригодный в пищу человеку, зато вполне достойный скота. Теперь почти все материалы для производства кирпича изъяснены. Прибавлять больше нечего¹.

Однако «технологический цикл» производства кирпича из глины на этом не кончается. Кирпич требует еще обжига, и об этом говорится прямо (3). Надо ли нам доказывать, что огонь, через который проходит глина на конечной стадии производства человекотворных законов, не имеет ничего общего с возженной Богом мыслью? Надо ли доказывать, что такой огонь — «огонь чуждый» (Лев 10:1; Чис 3:4)?

Что же мы получаем в итоге? — Вместо камня Божественного Закона человек использует прошедшие через его собственную мысль куски смеси бесплодной веры с надеждой неблагоприятного? Здесь нам следует остановиться в наших изъяснениях о кирпиче.

К сожалению, мы не можем сказать ничего вразумительного в отношении того, что у них была «земляная смола вместо извести» (3). Но не будем огорчаться. Сверив перевод, мы легко обнаружим, что ни о непонятной «земляной смоле», ни об извести на самом деле нет речи. Стих этот читается совсем по другому: «И стали у них кирпичи вместо камней, а асфальт (חֶמֶל — *хемэл*) вместо цемента (חֶמֶר — *хэмэр*)»². Оставим в покое точность употребления слова «цемент», ибо речь опять же идет о замене естественного при кладке камня материала на неестественный. Обратим лучше внимание, что перепутать было нетрудно. Одно было заменено на другое, название чего за исключением огласовки не отличалось от первого. Не будем настаивать и на переводе эрзац-цемента словом «асфальт». Гораздо более впечатляет, что в качестве связующего кирпичи материала они стали использовать то, во что упали «цари Содомский и Гоморрский, обратившись в бегство» (Быт 14:10): там «было много смоляных ям» (Там же)³. Читателю нужны еще какие-то рекомендации?

¹ Стоит все же сделать оговорку, что, хотя едва ли не все герменевты упоминают солому в качестве материала для изготовления древнего кирпича, против использования соломы во время *сталотворения* имеется два возражения. Самое простое заключается в том, что солома в данном случае не упомянута. Во-вторых же, в книге Бытия говорится об обжиге, при коем солома должна была бы выгорать. Кирпичи с соломой высушивались на солнце. Впрочем, эти замечания ничего не меняют в нашем рассказе.

² Мы приводим *современные* знаки огласовки в виде исключения, только ввиду того, что без оных эти слова абсолютно неотличимы друг от друга.

³ К слову сказать, тем же материалом была обработана корзина, куда был положен младенец Моисей, прежде чем дочь фараона нашла его (ср. Исх 2:3). Почему-то в этом стихе асфальт переведен как «асфальт», а не как «земляная смола». Такие вот сложности.

Но это еще не все, что мы можем сказать о Вавилонском *сталпотворении*. Дело в том, что по косвенным признакам человека, стремящегося к Богоподобному совершенству за счет одних только своих сил, без Бога, можно заподозрить в гордыне. Но не будем судить!

Наоборот, представим себе, что Вавилонские претенденты на совершенство были преисполнены смирения. Стоп!.. Тогда они делали бы свое дело в безмолвии... При чем же тут языки, на которых они общались меж собой?! Ведь впоследствии именно по причине невозможности говорить, а вовсе не хранить безмолвие, они вынуждены были прекратить работу. Так что все же получается, что о смирении строителей «башни до небес» говорить не приходится.

Подводим итоги. Человеки, существующие «едино» и понимающие единство исключительно внешне — в «лучших» традициях экуменизма, — пытаются в своей гордыне построить путь для достижения совершенства. Они говорят на одном языке: «Знаю Христа распятого. С меня хватит!», «Спаситель искупил всех от греха!» Продолжать?

Впрочем, продолжим, ибо повествование о Вавилонском столпотворении присутствует в Библии не одних лишь христиан ради и не из-за экуменизма только. Есть еще талмудический иудаизм, есть Каббала...

Все они строят свой собственный, не имеющий никакого отношения к истине путь на небеса. Делают они это самостоятельно, без истинного Бога, на каждом шагу подменяя истинное ложным, используя самодельные, человекотворные, чуждые материалы. Не напоминает ли все это читателю нечто, о чем мы давным-давно повели разговор? Если нет, то мы не можем посоветовать ничего лучшего, как вернуться к самой первой главе первой нашей книги.

Неужели Бог может попустить такое?! И неужели из буквальной боязни, что «не отстанут они от того, что задумали делать» (6), Бог полагает конец Вавилонскому *сталпотворению*?! Ведь ни к чему благому такое строительство привести не может.

Что же до того, к чему приводят такие попытки, нам совсем нелишне вспомнить, что в дальнейшем Вавилону было предопределено стать символом плена душевного, бесовского (ср. Иак 3:15). Все это уже с учетом смещения языков, когда, говоря о хлебе насущном, о нищих духом, о соли земли, (душевный) человек ни малейшего представления не имеет, о чем говорит. И оказывается в плену душевных, бесовских, диавольских сетей.

5

Теперь дерзнем рассмотреть вопрос, стоящий перед нами со времен, когда мы впервые заговорили о предопределении, — основной вопрос любого неязыческого богословия, вопрос, к которому мы в свое время не знали даже, как прикоснуться: Для чего творение нужно Богу?

Более или менее полно мы сформулировали этот вопрос в заключении к нашей первой книге (с. 392). Напомнив читателю об этом, заметим, что, конечно, наиболее остро он стоит при понимании, что все развитие творения предопределено до таких мелочей, как волосы на голове человека (ср. Мф 10:30; Лк 12:7). Однако даже при малейшем применении умственных способностей становится ясно, что в постановке этого вопроса весьма мало что меняется, если предположить полнейшую свободу волю твари. Гипотеза свободной воли может лишь породить сомнения относительно успеха достижения (Богом) цели творения, но самой цели никак объяснить не может.

Ведь Всемогущий и Всеведущий Бог, имеющий бытие Сам в Себе — **יהוה** — Сущий, не может ни в чем нуждаться. Крайне нечестива и мысль, что Создатель мог сотворить все от скуки, дабы чем-нибудь заняться, без цели. Цель творения обязательно должна существовать.

Добавим, что цель должна существовать независимо от того, понимаем ли мы творение как буквальное создание «начальных пылинок вселенной» (Прит 8:26), уготовление небес и укрепление источников бездны (ср. Прит 8:27–28), положение и утверждение оснований земли (ср. Иов 38:4–6) и водружение гор и холмов (ср. Прит 8:25), или же как создание невидимого, из чего позже должно было произойти видимое (ср. Евр 11:3), — духовных понятий, коих лишь символами являются земля, бездны и горы.

В любом случае цель есть. Говоря то же иначе, в творении существует некий Божественный план. И рассуждая о первых стихах Библии (Быт 1:2, ср. 2 Пет 3:5), мы именно этими словами охарактеризовали «нетварную» воду (см. II.Π.4.1, с. 505).

«В начале ... *сказал* Бог» (Быт 1:1–3). Творение осуществлено через Слово: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1:3) — мысль известная. Но, помня о нашей нынешней проблеме, прочтем Исаию, выделив главную мысль, вложенную в этот фрагмент: «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших. Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напояет землю и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест, — так и Слово Мое, которое исходит из уст Моих, — Оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал Его» (Ис 55:8–11). То есть цель существует, лишь понять ее сложно, ибо она выше человеческих целей, «как небо выше земли».

В предыдущем изложении мы использовали выражение «Божественный план спасения», Но — кто может это слушать? — если мы хоть как-то принимаем реальность предопределения, то с не меньшим правом мы можем ввести и понятие «план грехопадения».

Казалось бы, Божественный план спасения — предельно высокая цель. Но без плана творения говорить о плане спасения — беспредметно. Ведь не станет же читатель убеждать нас, что Бог принял план спасения лишь только увидел, что все пошло не так, как Он хотел, и привело к грехопадению. Таким образом получается, что цель творения включает в себя все цели, даже те, о которых человек не додумался и помыслить. Божественный план преследует самую величайшую из Божиих целей. Цель творения столь же велика, сколь велик Бог. Она столь велика, что ее величию нет достойного сравнения.

5.1

Только что мы сказали, что Всемогущий и Всеведущий Бог не может ни в чем нуждаться. Однако такое заключение нужно формулировать весьма острожно, ибо оно входит в противоречие с существованием Божественной цели творения. Коль скоро Бог имел таковую цель, то Он очевидно *нуждался* в ее достижении. В противном случае наши рассуждения идут по кругу, и нам снова придется говорить о том, что творение, быть может, было лишним, недостойным Божией руки делом, развлечением, суетой.

Так значит, что все же Бог в известном смысле *нуждался* в достижении цели, *нуждался* в творении. Повторимся, что, говоря об известном смысле глагола «нуждаться», мы хотели бы, чтобы читатель имел в виду именно потребность в достижении цели творения.

Во всех наших рассуждениях о плане и цели творения мы как-то забыли упомянуть о человеке. Ведь именно человек является главным орудием достижения цели творения. Уже сами термины «Божественный план спасения» и несколько шокирующее словосочетание «план грехопадения» подразумевают главного персонажа творения — человека. Ведь не начальных

же пылинок Вселенной касается план спасения. Да и грехопадение не может относиться к бессловесной твари. Иными словами, человек, являясь венцом творения, и есть то орудие, коим осуществляется общий Божественный план.

Вспомнив о человеке как о венце творения, продолжим рассуждения о том, является ли Бог самодостаточным или все-таки нуждается в творении. Иными словами, какой прок Богу в сотворении человека?

В пользу самодостаточности Бога, как кажется, говорят слова из книги Иова. Один из ее персонажей, полемизирующих с Иовом, Елифаз Феманитянин, произносит речь, полную риторических вопросов, подразумевающих отрицательные ответы: «Разве может человек доставлять пользу Богу? ... Что за удовольствие Вседержителю, что ты праведен? И будет ли Ему выгода от того, что ты содержишь пути твои в непорочности?» (Иов 22:1–2).

Первый вопрос — может ли человек приносить пользу Богу — источник наших сомнений. Но вспомним о похожем случае, встречавшемся нам в главе, посвященной Богопознанию. Там другой оппонент Иова, Елиуй, попал впросак, утверждая, что человек не может познать Бога (ср. Иов 36:26; 37:23). Читатель должен помнить ответ Бога из бури: «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла?» (Иов 38:2).

Книгу Иова, вообще говоря, следует воспринимать как книгу «Против ересей». Мы имеем в виду, конечно, не разномыслия, а неправомыслия, через которые должно открыться искусным (ср. 1 Кор 11:19). Книга Иова, как никакая другая книга Священного Писания, является собранием примеров ложных мнений о Боге. Так что вопрос Елифаза: «Разве может человек доставлять пользу Богу?» — нужно считать не риторическим приемом убеждения в бесполезности человека для Бога, но образцом нечестивого образа мыслей.

В доказательство сего мнения в очередной раз вспомним Притчу о талантах (Мф 25:14–30)¹. Мы приводили ее в теме дерзновения, вспоминали в главе о палингенезии. А теперь обратим внимание на главное именно в нынешней теме. Господин, в образе которого мы неизменно узнавали Бога, по прошествии времени требует у своих рабов отчета. Ему *требуется* получить свое *с прибылью*. Он совершенно недвусмысленно *нуждается* в этом. Соответственно раб, приобретший на пять талантов другие пять талантов, именуется верным и добрым, ставится начальником над многими; тот же, который вернул господину его один талант *без прибыли*, назван лукавым, ленивым и негодным и, в отличие от верных, не только *не входит* (в радость своего господина), но и вовсе оказывается выброшенным *во тьму внешнюю* с плачем и скрежетом зубов.

К этому следует добавить, что боязливый раб называет господина человеком, который жнет, где не сеял, и собирает, где не рассыпал. Можно, вероятно, предположить, что негодный раб говорит так по своему лукавству, но господин-то это подтверждает. «Кто имеет уши слышать, да слышит!» — такими словами заканчивается притча. Действительно, кто имеет уши, должен услышать, что Бог «планирует» взять, чего не клал и пожать, чего не сеял (ср. Лк 19:21).

Но Притча о талантах вовсе не единственный фрагмент полезный нам в нынешнем рассуждении. Вспомним хотя бы Притчу о сеятеле, точнее даже не всю ее, а только последние слова: «Иное упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать» (Мф 13:8). Кому же предназначен сей плод, если не хозяину имения? И эта Притча заканчивается теми же словами: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф 13:8).

¹ Надеемся, читатель не будет на нас в большой претензии, что мы не станем в который уже раз цитировать эту притчу целиком. Тот читатель, кто забыл в чем там дело, найдет сию притчу в Новом Завете или в крайнем случае на с. 113 или 216 нашей книги.

Еще фрагмент, дающий повод для того же риторического вопроса: «Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь» (Мф 7:19). Но ведь не самому дереву плод! Кому же, если не Тому, Кто насадил?

В другом месте хозяин виноградника «сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает?» (Лк 13:7)

А что бы могло значить упование Павла: «Да приносим *плод Богу*» (Рим 7:4)?! И зачем Господь говорит: «Для имени Моего трудился и не изнемогал» (Отк 2:3). Значит, *нужен* Богу приносимый плод! Значит *нужно*, чтобы кто-то трудился для имени Его!!!

Ведь не по человеческому же разумению и не по антропоморфному представлению самодостаточен Бог!!!

А как насчет «Начатки плодов земли твоей приноси в дом Господа, Бога твоего» (Исх 23:19)?! Ведь закон о жертве Господу — не что иное, как притча о способе, коим Бог должен собрать, что не рассыпал. Господь Бог пребывает в человеке. Поэтому жертвуемое Богу должно быть принято внутрь, и приносимое Богу внутрь не должно иметь никакого порока: «Все первоородное мужеского пола, что родится от крупного скота твоего и от мелкого скота твоего, посвящай Господу, Богу твоему... пред Господом, Богом твоим, ежегодно *съедай* это ты... *если же будет на нем порок, хромота или слепота [или] другой какой-нибудь порок, то не приноси его в жертву Господу, Богу твоему*» (Вт 15:19–21); «Вы приносите на жертвенник Мой нечистый хлеб, и говорите: „чем мы бесславим Тебя?“ ... И когда приносите в жертву слепое, не худо ли это? или когда приносите хромое и больное, не худо ли это?» (Мал 1:7–8). Всех ссылок на закон о жертве привести невозможно. Добавим лишь об «установлении у [иудеев] ... жертв, заключающих в себе бесчисленное множество символов, которые и были предметом изъяснения для людей, посвятивших себя их изучению» (Ориген. Против Цельса IV.31).

Одним словом, Бог дает человеку таланты, богатство, но Он должен получить на них прибыль без порока. Вот вам и польза Богу от человека.

Похож ли наш вывод на что-либо из Священного Писания? Имеем в виду уже не шифрованный, а открытый текст. Что ты, читатель, скажешь на слова Соломона: «Он [Бог] даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и середину времен, смены поворотов и перемены времен, круги годов и положения звезд, природу животных и свойства зверей, стремления ветров и мысли людей, различия растений и силы корней» (Прем 7:17–20).

Одним словом, «неложное познание существующего» дается человеку, как таланты рабам. Человек должен употребить сии таланты (или отдать торгующим), чтобы *познать* устройство мира... Полный перечень того, что требует познания, мы не повторяем.

Однако в словах Соломона есть весьма интересный момент. Бог дарует человеку «неложное познание существующего»... Дальнейшее можно читать с двумя разными смыслами. Во-первых, конечно, можно подразумевать, «чтобы человек мог познать устройство мира». Такое чтение кажется естественным. Оно и есть естественное и правильное: получив познание от Бога, человек должен познавать сокрытое, и за это с него спросится. «И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк 12:48).

Что же скажем мы о познании человеком устройства мира?

В книге Иова (Иов 38:3 и далее) Господь Бог задает множество обличающих человека (не одного только Иова) вопросов. Не будем перечислять их все. Вот лишь один: «Где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь. Кто положил меру ей, если знаешь? или кто протягивал по ней вервь? На чем утверждены основания ее, или кто положил краеугольный камень ее?..» (Иов 38:4–6).

Ответом могут быть только слова смирения: «Вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои. Однажды я говорил, — теперь отвечать не буду» (Иов 39:34–35).

Однако среди всех вопросов есть некоторые, на которые современный Иов вполне мог бы ответить «даже дважды» (Иов 39:35). Вот они:

«Нисходил ли ты во глубину моря и входил ли в исследование бездны?» (Иов 38:16). Да!!! Со времен Иова человек нисходил в такую глубину моря, которая тому не могла даже сниться!

«Обозрел ли ты широту земли?» (Иов 38:18). Да! Несомненно!

«По какому пути разливается свет?» (Иов 38:24). И на этот вопрос у человека есть хотя бы приблизительный ответ.

«Знаешь ли ты время, когда рождаются дикие козы на скалах, и замечал ли роды ланей? можешь ли расчислить месяцы беременности их? и знаешь ли время родов их?» (Иов 39:1–2). И на этот вопрос есть ответ. Надо ли продолжать?!

Для читателя, живущего в XXI веке, вопрос Соломона перестает быть риторическим и звучит совсем иначе, нежели за тысячу лет до рождения Христова: «Мы едва можем постигать и то, что на земле, и с трудом понимаем то, что под руками, а что на небесах — кто исследовал?» (Прем 9:16).

Но разве история человечества закончена?! Разве остановится человечество в познании устройства мира?! Разве через новые тридцать веков человек не сможет дать ответы на новые вопросы, заданные Иову, но остающиеся пока без ответа?

Наше рассуждение о познании человеком устройства мира имеет и аллегорические основы. Вспомним историю, как «сел Иисус против сокровищницы [храма Божия] и смотрел, как народ кладет деньги в сокровищницу. Многие богатые клали много. Придя же, одна бедная вдова положила две лепты, что составляет кодрант. Подозвав учеников Своих, Иисус сказал им: истинно говорю вам, что эта бедная вдова положила больше всех, клавших в сокровищницу» (Мк 12:41–43; Лк 21:1–3). Собственно, толковать здесь нечего, ибо и о символике *неверного богатства*, которое кладут *богатые* в сокровищницу, и о храме Божием у читателя достаточно представления.

Осмысления требует лишь образ *бедной вдовы*, положившей *две лепты*. Значит, и при мертвом внутреннем человеке внешний может пополнить сокровищницу храма Божия *мудростью*, да еще такой, что ценится сие «больше всех, клавших в сокровищницу». Конечно же это не бесцельно!

Однако такое наше заявление слишком слабо. Усилим наш вывод анализом того, что Марк добавляет кажущиеся абсолютно бесполезными в евангельском контексте слова, дающие читателю лишь сведения о «курсе древних *иностранных* валют» по плоти: «Две лепты, что составляет кодрант». Ведь лепта была греческой монетой, а кодрант — римской. Но в том-то и дело, что бедная вдова положила *один* кодрант.

«Еллины ищут *мудрости*» (1 Кор 1:22), для римлян же более характерен вопрос: «Что есть *истина*?» (Ин 18:38).

И тогда мудрость бедной, *нищей* вдовы превращается в Истину. Рассуждению об этом следует уделить особое место.

5.2

Обратим теперь больше внимания на одну тонкость Притчи о талантах. Но перед этим вспомним об отрицательном отношении Писания к такой операции с неверным богатством, как ростовщичество. В конце концов приобретение неверного богатства вообще и способы реализации сей задачи в частности в нынешнем контексте для нас особо интересны.

Читатель должен помнить Иеремию: «Никому не давал я в рост, и мне никто не давал в рост, а все проклинают меня» (Иер 15:10), высказывание коего мы сопроводили несколько поспешным комментарием (см. I.IV.7, с. 146), что ростовщичество являет собой *абсолютно* предосудительный грех.

Однако не все так просто. И дело даже не в том, что дать в рост иноземцу — не грех (ср. Вт 23:20), а в одном нюансе упомянутой Притчи о талантах. Напомним читателю, что, укоряя неверного и боязливого раба, господин из притчи говорит: «Надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью» (Мф 25:27).

Но, читатель справедливый, ведь то, что советует господин, может быть легко перефразировано не во что иное, как: Надлежало тебе *отдать в рост* серебро мое торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью. Ведь чтобы *с прибылью* вернуть господину взятое, нужно отдать серебро торгующим *в рост*. Кстати, о других двух рабах из Притчи о талантах сказано, что они *употребили свои таланты в дело* (Мф 25:16), а если сопоставить способы получения прибыли по Луке (Лк 19:13, 23), то вовсе не исключено, что они получили прибыль именно ростовщичеством. И это при том, что *брату* нельзя ничего отдавать в рост, что отдают в рост (ср. Вт 23:19).

Значит, те самые «торгующие», за счет которых верные рабы получили прибыль, были иноземцы, иностранцы. Иная земля, страна (за обоими этими понятиями стоит одно еврейское слово — אֶרֶץ — *áрец*) может напомнить ту самую дальнюю страну, куда отправился и где расточил имение свое блудный сын (Лк 15:13). И заметь, читатель, у блудного сына был *брат*.

Не будем, однако, прямо проецировать Притчу о блудном сыне на нашу нынешнюю проблему, ибо притчи эти разные: одна рассказывает о расточении имения, другая совсем наоборот. Тем не менее некоторые ассоциации у читателя могли появиться. Внутренний человек может — а скорее всего даже должен — дать внешнему серебро в долг, употребить в дело, в рост, дабы затем с прибылью вернуть Богу. Внешний же человек получает прибыль за счет торговли.

Напомним читателю, что мотив долга внешнего человека внутреннему не в первый раз встречается нам тут. Определенное сходство можно увидеть с Притчей о злом должнике (Мф 18:23–35, см. II.VII.5.2, с. 693).

Заметим еще и то, что старший брат не может взять свою долю и отдать ее в рост младшему, дабы тот получил прибыль за него. Каждый внутренний человек должен самостоятельно проходить предлагаемое ему поприще.

Это еще не все. Как мог бы внутренний давать в рост внешнему (а внешний заниматься торговлей), если бы они оставались «одно»? Но в том-то и дело, что «не хорошо быть человеку *одному*» (Быт 2:18). Приносить прибыль Творцу они могли только порознь и разными делами.

5.3

Итак, познание человеком устройства мира — цель, преследуемая Богом. То был естественный и правильный ответ. Однако оставим естественное и правильное ради сверхъестественного и истинного. Ведь слова Соломона можно понять и так, что Бог дарует человеку неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и все остальное. Самому познать!!! Бог дарует человеку *неложное* познание, чтобы получить для Себя познание беспорочное, *истинное*.

Какие странные слова!
Кто может это слушать!?

Ведь Бог Всеведущ, не так ли? Для чего же Ему познание, полученное через человека? Для чего же Ему познание устройства мира, который Он же Сам и сотворил? Но не будем торопиться с суждениями по человеческому разумению. Ведь познание, полученное через человека, осуществляется во времени, к которому Бог не имеет ни малейшего касательства.

Поэтому никак нельзя думать, что Бог возрастает во всеведении, подобно тому как человек возрастает в познании. Нельзя думать, что в XX веке Бог был более всеведущ, нежели когда Он изгонял Адама с женою из Едема. Уже при сотворении человека всеведение Божие было фактом, осуществленным в вечности, и на любой отрезок времени от самого начала проецировалось как совершенство во времени недостижимое, ибо «человекам это невозможно» (Мк 10:27), но «все возможно Богу» (Там же).

Бог не смотрит ни во время, ни через время. Поэтому для него нет ничего происходящего или постепенно развивающегося, хотя бы и в стремлении к совершенству (ср. Мейстер Экхарт. Об отрешенности). Бог — в вечности, где нет времени, где все завершено, и совершенно, и совершенно. В том числе и Божие познание, становящееся Всезнанием, Всеведением.

5.4

Но только ли о познании [Богом] устройства мира идет речь?! О познании Богом через творение — через человека. «Я, Бог Израилев ... [сотворю все ¹] чтобы увидели и познали, и рассмотрели и уразумели {что рука Господня соделаала это, и Святыи Израилев сотворил сие}» (Ис 41:17–20). Как видим, вновь речь идет о творении с определенной целью: «Чтобы увидели и познали, и рассмотрели и уразумели».

Однако в этой идее остается некоторая незавершенность. Создать тварной мир, чтобы познать его через опять же тварного человека? Ясность такой цели не вполне доступна человеческому разумению. Единственная бытовая аналогия, которая оправдывает такую идею, заключается в том, чтобы познать, на что способен созидающий, познать свои силы. Но в отношении Бога такая аналогия выглядит, мягко говоря, не очень убедительно.

Вспользуемся поэтому мыслью, впервые высказанной Оригеном, о познании Богом Самого Себя (ср. О началах IV:35). Действительно, задачи человека как венца творения более грандиозны. Правда, величие сие может быть оценено только тем, кто хоть в какой-то мере знаком с символикой города: «Я создал землю и сотворил на ней человека... Я воздвиг его в правде и уровню все пути его. *Он построит город Мой*» (Ис 45:12–13).

У Исаии можно найти замечательную фразу: «Веди сыновей Моих издалека и дочерей Моих от концов земли, каждого кто называется Моим именем, *кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил*» (Ис 43:6–7). Самое замечательное для нашей темы прячется среди того, что в грамматике называется второстепенными членами предложения. Но для нас вовсе не второстепенным является факт, что речь опять-таки идет о тех, кого Бог сотворил, образовал и устроил ни для чего иного, как *для славы Своей*.

На символике славы и связи ее с известностью и знанием мы более останавливаться не станем. Но остановимся для иного, дабы спросить: О славе Божией перед кем, собственно, может идти речь? Если бы мы предположили, что Исаия говорит о славе Божией перед людьми, то получилась бы редкостная карикатура на Бога. Жану Эффёлю такое и не снилось. Получилось бы, что Бог сотворил, образовал и устроил человека ради Своей славы в глазах тех, кого сотво-

¹ Мы опустили порядочный кусок, заменив его словами, обобщающими объект познания. Читатель может самостоятельно проверить правомочность таковой замены.

рил. Иными словами, в этом случае Бога надо было бы заподозрить в самолюбовании: создать человека, чтобы среди него же и прославляться. По той же причине — хотя строгое изложение потребовало бы чуть более длинных рассуждений — не проходит и то объяснение, что-де Бог сотворил одного человека, дабы красоваться и прославляться перед другим.

Но тогда остается только один ответ: у Исаии говорится о славе Божией в Своих же собственных глазах. Памятуя о множественной связи славы с познанием (слава как известность и слава как сияние — свет — знание) мы можем заключить, что речь у Исаии идет о познании Богом Самого Себя через творение, через человека.

Поразмыслив над словами Исаии о еще одной стороне смысла славы, вспомним слова Иисуса бен Сира: «Для того Он и дал людям [неложное (ср. Прем 7:17)] знание, чтобы прославлял Его» (Сир 38:6).

Но это еще не все, что мы можем сказать в оправдание такого нашего вывода о цели сотворения человека. Для читателя, знакомого с нашими рассуждениями об именах Божиих, следующие фрагменты скажут весьма много. Хотя, конечно, надо помнить, что познание человеческое вовсе не абсолютно. Оно проходит долгий и мучительный путь сквозь заблуждения, ошибки и соблазны. Но как бы то ни было: «Я, Я Сам изглаживаю преступления твои *ради Себя Самого*» (Ис 43:25).

«*Ради имени Моего* отлагал Я гнев Мой, и *ради славы Моей* удерживал Себя от истребления тебя. Вот, Я расплавил тебя, но не как серебро; испытал тебя в горниле страдания. *Ради Себя, ради Себя Самого* делаю это, — ибо какое было бы нареkanie [на имя Мое]! славы Моей не дам иному» (Ис 48:9–11); «Он [Бог] подкрепляет душу мою, направляет меня на стези правды *ради имени Своего*» (Пс 22:3); «*Ради имени Твоего* води меня и управляй мною» (Пс 30:4).

«Я поступил [так] *ради имени Моего*, чтобы оно не хулилось» (Иез 20:9,14,22); «Не для вас Я сделаю это, дом Израилев, а *ради святого имени Моего*, которое вы обесславили у народов, куда пришли. И освящу великое имя Мое, бесславимое у народов, среди которых вы обесславили его, и узнают народы, что Я Господь» (Иез 36:22–23); «Господи! внемли и соверши, не умедли *ради Тебя Самого*, Боже мой, ибо Твое имя наречено на городе Твоем и на народе Твоем» (Дан 9:19).

Потому-то как особая похвала из Божиих уст звучат слова: «Для имени Моего трудился и не *изнемогал*» (Отк 2:3). Но не довольно ли цитат?!

Ведь к тем же выводам можно было прийти, даже вовсе не зная Библии. Существует Творец, Который уже потому только Творец, что существует творение. Творец и творение — принципиально различны, если только в таком различии можно говорить о принципах. Они просто не имеют ничего общего. Коль скоро у Творца существует Цель, то она не может заключаться в творении. Иными словами, цель не может быть самоцелью. Но раз цель творения не в творении, то творение осуществлено Творцом ради Себя Самого.

Но и этого мало. Оказывается, само спасение имеет целью нечто, о чем человек в своем эгоизме и не помышляет: «Он спас их *ради имени Своего...*» (Пс 105:8); «*Ради имени Твоего*, Господи, оживи меня; *ради правды Твоей* выведи из напасти душу мою» (Пс 142:11).

Одним словом, из всего сказанного явствует, что целью творения вообще и целью сотворения человека в частности является познание Богом Самого Себя.

После сказанного, вероятно, мнение Мейстера Экхарта уже теряет свою ценность, но все же заметим, что он также говорит и о познании Богом Самого Себя (О неведении), и о том, что «каждое творение делает свое дело ради какой-нибудь цели. Цель всегда первое в мысли и последнее в деле. И Бог во всех своих делах предполагает весьма благую цель — Себя Самого, и хочет привести душу со всеми ее силами к этой цели — к Себе Самому. Для этого творит Бог все Свои дела; для этого рождает Отец в душе Своего Сына, дабы все силы души достигали этой цели» (Там же).

Теперь мы, быть может, другими глазами взглянем и на слова Павла о говорении Богу: «Кто говорит на языке, тот говорит не людям, а Богу; потому что никто не понимает его, он тайны говорит духом» (1 Кор 14:2).

Все наши рассуждения в своем Послании к Автолику от начала до конца подтвердит Феофил Антиохийский (2 Авт 10):

Ничто не совечно Богу, но будучи Сам Себе местом, *ни в чем не нуждаясь* и существуя прежде веков, Он восхотел создать человека, *дабы им познаваем был*, и для него-то предуготовил мир.

Мы выделили курсивом слова, на которые следует обратить особое внимание, однако воистину каждое слово этого фрагмента заслуживает самого пристального внимания.

Именно тема нашего настоящего рассуждения дает ответ на вопрос о смысле слов Иисуса: «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф 18:18).

Сие, конечно же, не означает, что все спутанное на земле будет спутано на небе (о чем мы уже обмолвились ранее — см. II.VII.3, с. 686). Поэтому можно было добавить: «А что вы запутаете на земле, то на земле же и будете расхёбывать». Сказанное о связывании сказано об Истине, познаваемой человеком для Бога, об одном кодранте, который должно положить в сокровищницу храма Божия.

5.5

Да, Бог Всемогуш! В числе прочего Он Всемогуш и в том, чтобы Самого Себя познать. Но Он же и Бесконечен. Может ли Всемогушество познать Бесконечность? Ни философия, ни науки времен Пифагора и Эвклида, ни даже математика гораздо более поздних времен не могли ответить на этот вопрос, не рискуя превратиться в софистику*.

Ничего удивительного, что проблема познания Бесконечного при помощи Всемогушества ставила древних в тупик, кажущийся выход из которого оказывался ложью. К примеру, почитаемый нами Ориген (О началах III.5:2 и IV:35) писал так:

Спросим... может ли Бог... постигать всё или не может? Сказать, что не может,— очевидно, нечестиво. Если же... по необходимости [сказать], что Бог постигает всё, то, понятно, что это «всё» имеет начало и конец,— по тому самому, что оно может быть постигаемо. Ведь, что совершенно не имеет никакого начала, то вовсе не может быть постигаемо. В самом деле, где нет начала, там возможность познания настолько же бесконечно отдалается и отсрочивается, насколько разум будет простираться вперед...

...Если то, что содержит Сам Бог, имеет границы, то необходимо должен быть предел того, на какое количество ограниченного у Него достаточно сил.

Чего же странного, что эти мысли многими были суммированы как концепция Бога, как Существа выраженно самоограниченным и по всемогушеству, и по всеведению: «Если бы могущество Божие было бы безгранично, то оно по необходимости не знало бы Самого Себя, потому что по природе безграничное не познаваемо».

Такое и подобные мнения рождены полной беспомощностью древних в отношении бесконечных величин. Сия беспомощность засвидетельствована так называемым парадоксом Ахиллеса:

Ахиллес бежит вслед черепахе. Для того чтобы догнать ее, он должен прибежать туда, где черепаха находилась вначале. Однако пока он бежит, черепаха успевает уползти на какое-то расстояние. Ахиллес должен бежать на новое место. Однако черепаха опять успевает уползти. Ахиллес снова бежит, но черепаха *каждый раз* хоть на сколько-то уползает. Следовательно, Ахиллес никогда не догонит черепаху. Софизм?! Нет! — Неумение обращаться с бесконечно малыми величинами.

Единственный шанс решить проблему познания бесконечного при помощи бесконечных же сил был лишь у математики. Только она и только в сравнительно недавние времена научилась решать задачу такого деления бесконечности на бесконечность, чтобы в итоге не получалась неопределенность (непознаваемость).

Нам кажется, что следующие слова Филиппа имеют некое отношение к исследуемой сейчас теме: «Истина едина, [но] она является множеством, и [так] ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество» (Филипп 12).

Раздел математики, оперирующий с бесконечно большими (и бесконечно малыми) величинами, носит название математического анализа. Именно от него произошли дифференциальное и интегральное счисление. Подробно рассказывать сейчас о сути этой науки неразумно, ибо тому читателю, который не имеет о математическом анализе никакого представления, мы все равно не сможем ничего объяснить, а тот из читателей, кто знает, о чем мы говорим, должен был уже догадаться: Бесконечность Бога, разделенная на бесконечную сумму конечных (то есть ограниченных) способностей всей совокупной твари — задача, возможно, имеющая решение, отличное от неопределенности и непознаваемости.

Но раз она, возможно, имеет решение для человеческого разума, то уже ничто не мешает говорить и о том, что Бесконечный — ничем не ограниченный Бог — может познать Самого Себя через бесконечное же множество творения.

Канонические книги Нового Завета нигде не говорят о познании единства через множество *прямо*. Но что ж из того?! Священное Писание много о чем не говорит *прямо*. Попробуем найти на эту тему иносказание.

Мы уже не однажды, хотя и совсем в другом аспекте, упоминали эпизод с Марией и Марфой: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно» (Лк 10:41–42). Мы обращали внимание читателя, насколько искусно сокрыта в этих словах тайна высшей цели внешнего человека — Богопознания через обретение единства. Но разве тайна познания человеком *мудрости* устройства мира сокрыта здесь менее искусно? — «Ты заботишься и суетишься о *многом*». К тому же это едва ли не единственный случай, когда Иисус повторяет обращение по имени *два* раза: «Марфа! Марфа!»

В этой теме нелишне будет вспомнить и нечто похожее из Екклесиаста: «Люди пустились во *многие* помыслы» (Ек 7:29).

5.6

Обращаем внимание читателя, что мы намеренно игнорируем вопрос того, мог ли Всемогущий Бог *выбирать* между тварением и нетварением мира и человека в нем. Соответственно мы полностью игнорируем и проблему того, что если бы Бог не мог не творить мира, то есть если бы Он сотворил мир по необходимости, то оказывалось бы, что этим отрицается Его Всемогущество.

Подобного рода вопросы и проблемы относятся целиком к области софистики* и равнозначны вопросу, может ли Бог сотворить столь большой камень, что Сам же не сможет его

поднять¹. Можно предложить и другой софизм — не столь тупой: Может ли Всемогущий Бог Сам Себя ограничить? — Если нет, то Он не Всемогуц *a priori*, ибо изначально чего-то не может. Если же да, то Он не Всемогуц *a posteriori*, потому что в итоге Сам Себя ограничил².

На постановку таких вопросов существует запрет: О событиях в вечности — а тем более о последовательности событий: сперва Бог сидел и не творил мира (или был неограничен), а потом вдруг Ему, как смертному человеку, пришла мысль (откуда?!), и Он решил все-таки сотворить (или ограничить Себя) — непозволительно рассуждать так, как рассуждает человек о событиях и их последовательности во временном мире. Любая последовательность событий ассоциируется человеком со временем, и это-то и есть грубейшая ошибка.

Ошибка сия проистекает из образа мышления, представляющего антропоморфизм в самой завуалированной, а потому опасной, форме. Такой антропоморфизм хоть и не воображает Бога с руками и ногами, с глазами и устами, как у человека, хоть и не снабжает Бога человеческими эмоциями, однако приписывает Богу человеческую логику в принятии решений.

5.7

Итак, мы не перестаем предостерегать читателя от антропоморфических представлений о Боге. Начали мы, если помнит читатель, с весьма тривиальной мысли о том, что Богу нельзя приписывать и Его нельзя представлять в форме (морфосе) человека (антропоса). И вот от этой мысли мы мало-помалу перешли к рассуждениям, к которым весьма трудно применить термин антропоморфизма. Ведь мы говорили, что о Боге нельзя мыслить так, будто Он — человек. И хотя морфос-форма здесь ни при чем формально, это все же антропоморфизм по своей сути. Не будем объяснять, почему. Обратим внимание на другое.

Сколько бы мы ни предостерегали от антропоморфических соблазнов и камней преткновения, человек создан по образу и подобию Божию (ср. Быт 1:27). Ясно, что подобие не в количестве рук и ног, а образ, понятно, — не в образе мысли (ср. Ис 55:8).

Но в *чем-то* же человек подобен Богу!!! *Какой-то* Его образ человек в себе несет! И образ этот не мироточащая деревяшка в виде иконы...

Обременим читателя предельно простым логическим рассуждением: если **A** подобно **B**, то **B** необходимо должно быть³ подобно **A**. Иными словами, если человек создан по образу и подобию Божию, то в *чем-то* и Бог необходимо должно быть подобен человеку. Не руками,

¹ Сказанное представляет классический софизм. Если Бог не может сотворить такого камня, то он не Всемогуц *a priori*, ибо *изначально* чего-то не может. Если же Бог может сотворить столь большой камень, то Он не Всемогуц *a posteriori*, потому что *в итоге* чего-то не может. И при положительном, и при отрицательном ответе Бог оказывается не всемогущим. — А поднять над *чем*, собственно? Ведь если камень окажется больше Земли, то поднимать нужно будет уже саму Землю! Но ее-то Он, уж конечно, поднимет...

² Правду сказать, особенно в среде неокабалистов, существует совершенно ублюдочное представление, что для того, чтобы дать место творению, Бог как бы уступил ему часть Своего места, чем Сам Себя ограничил. Такое не надо критиковать, а лишь просто констатировать, но мы скажем пару слов. Во-первых, творение очень существенно связано с пространством, в то время как мыслить Творца в пространстве — нечто, граничащее со слабоумием. Во-вторых, Бог пронизывает собой творение без какой-либо нужды «сокращаться». Мы уже не говорим о том, что средой обитания любой части творения является время, тогда как Бог — в вечности, и никакого касательства ко времени не имеет даже отдаленно. Упомянутая логика напоминает утверждение, что, дабы вместить новый факт из физики, человек должен стереть в своей памяти нечто из своего знания музыки.

³ Быть может, существуют и другие логические системы, где это правило не действует. Быть может даже, что может существовать и такая логика, где $A \equiv B$, но одновременно $B \neq A$. Однако это лежит далеко за пределами действия принципа «Тора говорит на языке людей».

которыми творят дела; не ногами, чтобы попирать землю; не мозгами, чтобы ими шевелить... Но похоже, мы занимаемся поисками этого подобия апофатическим путем, понемногу отколу-пывая ложь от того, что потенциально содержит Истину. Оставим это занятие. Нам просто жаль времени. Подойдем к этому вопросу с другого конца.

В главе о страннолюбии (см. III.1, с. 445) мы дерзнули критиковать Гермеса Трисмегиста с его принципом: «Что внизу, подобно тому, что наверху; и, что наверху, подобно тому, что внизу». Тогда же мы отмечали, что отнюдь не все на небесах и внизу подчиняется сему правилу. И если бы Изумрудная скрижаль была права, то внизу не было бы места чудесам, кроме как для того чтобы поражать воображение верующих и обращать неверующих.

На небесах много такого, что не имеет и малейшего сходства с тем, что внизу. Поэтому формула Гермеса требует исправления: Что наверху, выражается через то, что внизу, либо подобием (притчей), либо чудом.

Зачем мы вновь вспомнили какого-то сомнительного для христианской мысли Гермеса? К чему мы клоним? — А дело в том, что Господь Бог — воистину *чудесное* явления. Любое Его проявление — чудо, не имеющее естественных подобий в мире. Кажется, что в отношении Бога уж никак не должен действовать принцип бытовых аналогий. В мире, как кажется, Ему нет подобия. Можно было бы ожидать, что Он и устроен чудно. Ничего подобного!!! По подобию Божию сотворен человек: «И сказал Бог: сотворим человека по образу [или в образе] Нашему [и] по *подобию* Нашему» (Быт 1:26). Слову «подобие» в иврите соответствует דְמוּת (*демут*), а в Септуагинте (см. тж. Иак 3:9) ὁμοίωσις (*жамииосис*), означающие более высокую степень сходства, нежели притча.

Но не будем залезать в грамматические дебри. Вспомним лучше, что весьма давно, еще при изложении антропологии (см. I.VI.8, с. 209) мы цитировали стих, говорящий о подобии человека Богу, по переводу с иврита: «По божественному образу сотворил он *его* [человека]; *мужчиной и женщиной* [זָכָר וּנְקֵבָה — *zāḥār vu-nekevā*] он сотворил их» (Брейшит 1:27). Такой перевод гораздо более связан, нежели Синодальный: «мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27).

Почему же? — Да потому, что множественное число «их», относящееся к мужскому и женскому, — одно! Человек-то (Адам) был один (Быт 2:18)! Один, как и Бог! И будет один, ибо тот же Адам — «есть образ будущего» (Рим 5:14).

Остановимся ненадолго для кратких рассуждений об образе и подобии. צֶלֶם (цэлем — образ) и דְמוּת (*демут* — подобие) — атрибуты, связывающие прах и пепел — человека — и Бога. В образе и подобии Божиим сотворен человек. Но чем отличается образ от подобия? Ведь явно не для поэтического украшения эти нерифмующиеся слова поставлены рядом. Значит, эти хотя и родственные по смыслу слова несут неодинаковую нагрузку.

Маймонид именно с образа и подобия начинает первую главу первой книги своего Путеводителя (Путеводитель I.1). Он обращает внимание, что слово צֶלֶם (цэлем) применяется к истинной сущности вещи, благодаря которой она становится тем, что она есть. Слово דְמוּת (*демут*) используется в отношении природы предмета.

В нашем повествовании, к примеру, земля является *образом* веры, вино — *образом* откровения, жена — *образом* внешнего человека... А является ли человек образом храма Божия или храм — образом (צֶלֶם) человека? — Нет, не является. Во всяком случае такие утверждения не обойдутся без дополнительных разъяснений. Однако человек и храм Божий *подобны* друг другу, и никаких принципиальных оговорок при этом делать не нужно именно потому, что слово «подобие» применяется там, где одна сложная система *образов* уподобляется другой сложной системе этими образами описываемых. Ну, например, «Кому уподоблю род сей? Он подобен детям...» (Мф 11:46), и далее следует весьма неоднозначный рассказ. Или «Царство Небесное

подобно зерну горчичному...» (Мф 13:31), и опять сравнительно длинное повествование. «Еще подобно Царство Небесное сокровищу...» (Мф 13:44), и вновь дело не органичивается простым определением.

Надеемся, читатель понял разницу между образом и подобием. Образ — способ описать что-то простое, подобие — способ описать сложное, состоящее из образов.

Но почему же эти слова стоят рядом в повествовании о сотворении человека? — Да потому, что человек изначально создан и простым и сложным. По *образу* Бога простым, неразделенным, единым. Но при всем при том потенциально делимым, сложным. Иными словами, пока из Адама не было изъято «ребро», он был и образом, и подобием Божиим.

Найти решение о подобии в «одном» правильно, но вместе с тем и слишком просто. У этой системы подобий есть продолжение. И Бог и человек в начале и в конце — одно. Но единство человека таково, что он содержит в себе их — мужчину и женщину [זכר ונקבה — *zaḥār vu-nekeḇā*] в нераздельном состоянии. Не представляет ли это собой другого подобия, *по которому* создан человек?! Иначе говоря, Бог-Отец не есть ли вместе с тем и Бог-Мать? Или, чтобы это не выглядело столь ошарашивающе, — не содержит ли в себе Бог нераздельно и мужское и женское начало [זכר ונקבה — *zaḥār vu-nekeḇā*] ?

Впрочем, упоминание о матери может вовсе и не быть столь диким, как кажется с первого взгляда. Вспомни, читатель, одну из первых цитат, которые мы приводили, дабы показать невозможность буквального понимания (см. I.I.3, с. 35): «Оставит человек отца своего и *мать* свою и прилепится к жене своей» (Быт 2:24). Повторим, что к моменту произнесения этих слов жена уже была сотворена, но никакой матери у человека-Адама не было и в помине. Адам просто-напросто не мог знать даже такого понятия, такого слова. У человека был только Отец. Это легко принять. Матери же у человека не было! Или же все-таки была?..

В конце концов к описываемому времени нам даже не известно, был ли разумен только что созданный человек, хотя бы мы и доверяли Оригену, утверждающему, что «Ум до некоторой степени родствен Богу» (О началах I.1:7). К этому месту повествования о сотворенном человеке можно точно сказать только три вещи: что он один; что он сотворен мужчиной и женщиной [זכר ונקבה — *zaḥār vu-nekeḇā*]; и что он сотворен по образу и подобию Божию.

Все это только наши вопросы и предположения. Однако именно они дают надежду объяснить, почему с первых слов Библии Бог фигурирует во множественном числе: אֱלֹהִים — *Элохîм*, а глагол при этом употребляется в единственном числе. Глагол употребляется в единственном числе, а говорит Бог о себе во множественном: «Сотворим ... по образу Нашему ... по подобию Нашему» (Быт 1:26).

Именно высказанные нами предположения дают надежду объяснить, почему сказано Ветхим и повторено Новым Заветом: «Я сказал: вы — боги (אֱלֹהִים — *элоḡим*)» (Пс 81:6; Ин 10:34).

И только наши предположения способны внести хоть какую-то ясность в слова Евангелия Фомы: «Иисус сказал: Там, где три бога, там боги. Там, где два или один, я с ним» (Фома 35)! Нужны комментарии? А их не будет. Может же читатель сам приложить какое-то усилие. Ведь «дони́не Царство Небесное *силою* берется» (Мф 11:12). А мы оставим только восклицательный знак. Ведь всё уже сказано.

Итак, ради совести читателя скажем осторожно: мы дерзнули предположить, что Бог содержит в Себе мужское и женское начало (זכר ונקבה — *zaḥār vu-nekeḇā*). Но если поверить Оригену, что наш ум родствен Богу, то не будет грехом чисто *умозрительно* (т.е. без участия внешних чувств) рассмотреть вопрос и о матери (и если Отца Небесного принято писать с заглавной буквы, то и Мать надо писать соответственно).

Итак, раз едва не в самом начале говорится, что «оставит человек отца своего и *мать* свою...» (Быт 2:24), то значит у человека (Адама) была, а, может быть, и есть некая загадочная Мать. Что же это может быть за Мать?

Первое, что приходит на ум,— София, Премудрость. Но не всегда первый напрашивающийся ответ правильный. Ведь Премудрость происходит от Бога. Премудрость говорит: «Я вышла из уст Всевышнего... Он произвел меня» (Сир 24:3, 10).

Можно попытаться искать ответа на этот вопрос в словах Павла: «вышний Иерусалим свободен: он — *матерь* всем нам» (Гал 4:26). Но здесь можно столкнуться с целым рядом хронологических проблем, которые будет не разрешить, даже помня о пророчестве Захарии: «Будет называться Иерусалим городом *истины*» (Зах 8:3). Однако в последнем слове — Истина — только догадка.

Но, может быть, есть и более убедительные доводы. На иврите слова **מָם** (*эм* или *им* — мать) очень близко к **אֱמֶת** (*эмет* — истина), тем более что **א** (*тав*) — буква самая «подозрительная», она самый частый участник всяких чередований...

Решение, что женское начало (**נִקְבָּה** — *некева*) в Боге — Истина, не встречает противоречий со стороны совести, ибо, коль скоро мужчиной и женщиной (**זָכָר וּנְקֵבָה** — *zaḥār vu-nekevā*) человек был сотворен по подобию Божию, то в этом подобии трудно усмотреть иную женскую «часть», нежели Истина. Заметим, что и в иврите (**אֱמֶת** — *эмет*), и в греческом это слово женского рода (ἀλήθεια — *алейейя*). Арифмологически единица — число Бога, но единица же — число Истины. Одно из имен Всевышнего — Бог Истины (2 Езд 4:40; Пс 30:6; Ис 65:16). Точку же в наших доводах ставит Иеремия: «Господь Бог есть Истина» (Иер 10:10).

Как ни странно, проверить наши выводы, сделанные на основании канонических текстов, мы не сможем лучше, чем с помощью апокрифических. Оказывается, у Филиппа черным по белому написано: «Мать — это Истина» (Филипп 110).

Казалось бы все ясно. Однако чуть позже в том же Евангелии встречается высказывание, исключаящее наше толкование: «Незнание есть мать» (Филипп 123).

Изясним и это. Конечно, Отец есть Бог, но Его-то человеку предопределено оставить (Быт 2:24). Человек перестает осознавать Отца, теряет свое сыновство. Его место, хотя человек не осознает и этого, занимает *другой* — обольститель. Иисус так и говорит: «Ваш отец диавол» (Ин 8:44). Точно также человек не осознает и Мать. Истину-Мать человеку предопределено оставить точно также, и Ее место соответственно занимает неведение, которое по-русски лучше назвать невежеством. Невежество есть в той же мере мать, как и отец — диавол. Истина в той же мере Мать, как и Бог — Отец.

Нашу позицию не может поколебать та навязчивая иллюзия, что Истине (**אֱמֶת**) противопоставлена ложь (**שֶׁקֶר** — *шекер*), которая сама — дочь, ибо у нее есть отец — диавол (ср. Ин 8:44). На самом же деле ложь никак не соотносится с Истиной, даже в виде антитезы. Просто ложь находит естественную почву в невежестве, кое и есть настоящая антитеза Истины.

На этом можно было бы и закончить наш «апокрифический» пассаж, но есть еще одна фраза, неизменно вызывающая трудности. На этот раз Фома: «Тот, кто не возненавидел своего [отца] и свою мать, как Я, не может быть моим, и тот кто [не] возлюбил своего свою мать, как Я, не может быть моим» (Фома 105; ср. Фома 60 и Лк 14:26!!!). Истолкуем это так: «Тот, кто не возненавидел своего отца-диавола и свою мать-неведение (невежество), как Я, не может быть Моим, и тот кто [не] возлюбил своего свою мать — Истину, как Я, не может быть Моим».

Как бы то ни было, в начале заповедано: «Оставит человек отца своего и *мать* свою...» (Быт 2:24).

И еще мы с читателем начинаем, наконец, понимать смысл ветхозаветной заповеди, весьма близкой к хуким*: «Наготы матери твоей не открывай: она мать твоя, не открывай наготы ее. Наготы *жены отца* твоего не открывай: это нагота отца твоего» (Лев 18:7–8)...

Если только напомнить, что «Истина не пришла в мир обнаженной» (Филипп 67)...

Говоря об Истине-Матери, мы ничего не пытались доказать. Да это и невозможно. Можно доказать только истину с маленькой буквы. Доказывать же Истину не только невозможно, но и бесполезно, ибо Она существует помимо всяких доказательств, и не станет лучше, ни от какого «доказательства». От «опровержения» Она не станет хуже.

5.8

Но это еще не все, что мы можем сказать об Истине.

Расскажем читателю еще одну назидательную притчу—даже мидраш. На самом деле с него можно было начать вещь наш труд. Напомним предварительно наш рассказ о том, как смысл слов иврита зависит от того, какой дух наполняет бездушные буквы—какие гласные перемежают согласные (см. II.I.5.2, с. 469). Еще мы напомним, что как-то высказались в том смысле, что правда у каждого своя (см. II.X.7.1, с. 822). Может быть, читатель вскоре взглянет по-новому на это наше заключение.

Слово *истина*—אמת (эмет)—замечательно для темы всей нашей книги. Но вместе с тем есть в иврите еще одно слово, только теоретически отличающееся неогласованным написанием от истины—אמא (амá). Мы говорим «только теоретически», ибо в неосновных формах, например, в притяжательных формах (смихút) אמא (амá) сразу же превращается в אמאת (амáт). Подчеркнем еще раз особо: אמא (эмет) может превращаться в אמאת (амáт)!

В сем нет никакого назидания, если не знать, что такое אמאת (амáт). Если же знать, то превращение эмет в амáт—просто катастрофа, правда, катастрофа весьма поучительная. Ибо אמאת (амáт) означает *рабыню*. И описанное катастрофическое превращение приходится наблюдать очень часто.

Повторим (I.V.7, с. 163), что Истина—אמת—самодостаточна независимо о языка, на котором мы пишем это слово. Она не зависит от мнений. Она вообще ни от чего не зависит. Она не станет лучше, если за нее проголосуют толпы. И Истине надо служить по одной-единственной причине: по одному тому только, что она—Истина.

Но не все так считают. Одни пытаются Истину «улучшить», не желая при этом понимать, что любая такая попытка даже из самых благородных побуждений приводит к игнорированию Истины как таковой и замене ее на истину чью-то, в притяжательной форме (смихут). Истина—אמת—превращается в чью то собственность, служанку, рабыню—אמאת. Искаженная Истина автоматически превращается в рабыню кого-то.

Но не все руководствуются благородными побуждениями. Иные откровенно желали бы, чтобы Истина им служила. Они, быть может, даже не осознанно исходят из того, что Истина должна быть поставлена им на службу. И тогда Истина сперва уменьшается до истины и затем сразу же становится рабыней, искажаясь при этом, как правило, до неузнаваемости.

Одним словом, надо служить Истине, а не пытаться сделать из нее служанку. Такой вот мидраш о наполнении мертвых букв духом.

5.9

Следующее рассуждение никак не может быть предложено в качестве доказательства. Оно не может даже занять места в риторическом обращении к читателю с целью хоть в малой мере склонить чашу весов сомнений читателя в пользу того, о чем мы говорим. Однако мы не хотели бы пренебрегать этим рассуждением, ибо оно может дать читателю дополнительную пищу для размышлений.

В IV главе нашей первой книги, анализируя слова Павла «Кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор 8:3), мы обнаружили, что чисто грамматически эта фраза построена так, что человек не является в Богопознании ни активным субъектом, ни пассивным объектом. Положение человека описывается при помощи специфического среднего залога — *medium*'а (ср. I.IV.5, с. 130).

Мы могли бы поставить кучу риторических вопросов типа: Случайно ли, что Павел, который был способен выразить свою мысль многими способами, в том числе при помощи активного залога (напр., «любящим Его Бог дает знание»), избрал именно *medium*? Но нет! Мы хотели бы, лишь чтобы читатель переосмыслил слова, которыми мы завершили толкование означенного стиха. Мы сказали буквально следующее: Человек есть *средство* (лат. *medium*) в познании Бога. Признаться, когда мы писали это, мы и не представляли, что это может значить хотя бы случайно. А может, не случайно?!

6

Теперь, когда цель творения обрела хоть сколько-нибудь отчетливые очертания, нам позволено поставить вопрос и о способе реализации этой цели. Когда есть ответ на вопрос «зачем», то следующий вопрос: «Как?» Сие «как» может быть вновь переформулировано в «зачем». Зачем человек создан так, чтобы нести в себе возможность и предрасположенность к разделению? Зачем эта возможность и предрасположенность были реализованы? Другими словами, ответив на вопрос о цели творения, мы ставим вопрос о цели грехопадения.

Поведа разговор на эту тему мы в очередной раз рискуем сделать наш труд мишенью для всех фанатиков и тупиц (что, повторим, одно и то же), возомнивших себя мудрыми и вздумавших метать в него стрелы своей глупости (ср. Маймонид. Путеводитель растерянных. Введение). Единственная надежда в том, что они не откроют случайно нашу книгу на этой странице...

Итак, вопрос о цели грехопадения может быть сформулирован более «привычным» образом: Почему Бог, могущий произвести в человеке и во всем человечестве любые угодные Ему мысли и чувства по Своему благоволению (ср. Флп 2:13), все-таки не сделал этого, а вместо этого «попустил нам совратиться с путей [Божиих], ожесточиться сердцу нашему» (Ис 63:17), попустил духу лжи войти в уста человека (ср. 2 Пар 18:22), «попустил [человеку] оскверниться жертвоприношениями» (Иез 20:26), наконец, попустил диаволу уловить человека в свои сети (ср. 2 Тим 2:6)?

Для кого говорил Исаия, делая предупреждение об особом внимании: «Приклоните ухо, и послушайте моего голоса; будьте внимательны и выслушайте речь мою. Всегда ли земледелец пашет для посева, бороздит и боронит землю свою? Нет; когда уравнивает поверхность ее, он сеет чернуху, или рассыпает тмин, или разбрасывает пшеницу рядами, и ячмень в определенном месте, и полбу рядом с ним. И такому порядку учит его Бог его; Он наставляет его... И это происходит от Господа Саваофа: дивны судьбы Его, велика премудрость Его» (Ис 28:23–29).

«Сеет чернуху»... Но... не о том же ли Притча о плевелах: «когда {же} люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел» (Мф 13:25)? Можно ли без этого обойтись? Но ведь нет! «Ибо надобно придти соблазнам» (Мф 18:7)...

Итак, грехопадение — следующая за творением серьезная проблема. Неужели человек был не в состоянии выполнить тех задач, ради которых он был сотворен, не будучи разделен? не пав? Ведь не был же он слеп! Он мог видеть и воспринимать все непосредственно.

Да! Безусловно! Но он не был бы способен *познавать*! Взять за пример хотя бы свет и тьму. Физические свет и тьму! Даже бессловесные животные *видят*, когда светло, а когда темно, и в зависимости от этого либо засыпают, либо выходят на охоту. Но способны ли они хоть как-то познать эти свет и тьму? Ведь «познать» означает иметь хоть какое-то представление о причинах света и тьмы и о последствиях их. Ничего этого бессловесная тварь не может. Тут мы в очередной раз вспоминаем Оригена: «Иное дело видеть и иное знать» (О началах I.1:8; см. II.4.5.3, с. 591).

Но до сих пор мы говорили о физических свете и тьме. А что с духовными их соответствиями? Но и в духовной сфере «видеть» в смысле непосредственного восприятия не означает «знать» в смысле результата познания. Для того чтобы познавать, необходим рассудок, ум, разум. Правильно! Но на что способен был бы разум, если бы человек был лишен способности рассуждать, разделять, отделять истину от лжи, добро от зла? Так вот, оказывается, разум должен быть облечен сознанием. Оказывается, рассудок ничего не стоит без способности отличать добро от зла! Собственно, без этой способности он перестает быть рассудком.

Иными словами, для выполнения своей задачи, реализации Божией цели человек не имеет пути иного, нежели вкушение от древа познания добра и зла. А для этого нужен змей-искуситель — *диавол*. Только при его участии человек обретает способность к различению добра от зла, разделению истины от лжи, правды от правдоподобия.

«Бог восхотел, чтобы человеческий разум открывал [вещественные движущие силы природы] самостоятельно и постепенно. Но каким бы отсталым ни было разумное существо, как бы ни были ограничены его способности, оно всегда имеет некоторое понятие о начале, побуждающем его действовать. Чтобы размышлять, чтобы судить о вещах, необходимо иметь понятие о добре и зле. Отнимите у человека это понятие, и он не будет ни размышлять, ни судить, он не будет существом разумным ... Эта-то несовершенная идея ... составляет всю сущность разумного существа» (Чаадаев. Философические письма III).

Самый же сильный довод заключается не в речах людей. Напомним в очередной раз слова Апокалипсиса: «И он сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их, и что *никому нельзя будет ни покупать, ни продавать*, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» (Отк 13:16–18).

Ведь символический смысл купли-продажи, торговли, как раз и заключается в приобретении неверного богатства, познания устройства мира внешним образом. И в отсутствие разделения, как видим, это невозможно.

Русскоязычный читатель рискует соблазниться тем, что человеческое число зверя (причем не в одном только Синодальном переводе) накладывается на чело и правую руку лишь в некоем неопределенном будущем, при конце света. Но это не так. Весь этот фрагмент стоит в настоящем времени, а некоторые глаголы даже в аористе, но никак не в будущем: «И он ~~сделает~~ то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено ~~будет~~ было [аорист] начертание на правую руку их или на чело их, и чтобы ~~никому нельзя будет~~ никто не мог

ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти ... число человеческое; число ... шестьсот шестьдесят шесть» (Отк 13:16–18). Вот как, оказывается, тройное разделение приносит плод Богу.

В который уже раз вспомним Притчу о талантах: «Получивший же один талант пошел и закопал его в землю и скрыл серебро господина своего» (Мф 25:18). Надеемся, читатель помнит и продолжение: «Подошел и получивший один талант и сказал: господин! я знал тебя, что ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал, и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое» (Мф 25:24–25). Иными словами, раб, обладавший единством был органически неспособен принести прибыль, неспособен познавать... В известном смысле он был предопределен оставить своего господина без прибыли.

Сокращая наши речи, заключаем: Если бы человек остался неразделен, если бы он не пал, то внешний человек так и остался бы неспособен ни покупать, ни продавать, чтобы принести прибыль Богу. А внутренний человек остался бы неспособен дать внешнему в рост, и все человечество в итоге оказалось бы подобно тому лукавому и ленивому рабу, который, получив один талант, так и не смог никакими способами получить прибыль (ср. Мф 25:14–30). Только участием диавола человек обретает способности к анализу — к анализу истинности, к анализу причин, к анализу следствий, к анализу своих ошибок наконец. Весь путь к истине проходит для человека исключительно через различение, разделение, отделение ошибок и лжи от правды и истины. Другого пути познания устройства мира для человека нет!!!

Особо отметим, что знамение разделения наложено человеку на *правую* руку. Именно в правую свою руку стремится человек заполучить истину, а вместо этого имеет ложь, и лишь праведный догадывается спросить: «Не обман ли в правой руке моей?» (Ис 44:20).

Такой путь познания имеет место во всех областях человеческого знания: в астрономии — от плоской земли, находящейся в центре Вселенной, с Луной и Солнцем, вращающимися вокруг нее, к искривленному пространству-времени Миньковского; в физике — от буквально понятых стихий земли, воды, воздуха и огня к квантам и кваркам; в химии — от буквального философского камня и флогистона к таблице Менделеева и конформерам; в медицине — от кровопусканий как панацеи от всех болезней к микрохирургии... в богословии, наконец...

Кстати, о богословии. Если бы соборная догматика христианства действительно находилась бы под патронажем Духа Святого, то она, хоть и развивалась бы постепенно, формировалась бы как результат последовательных положительных утверждений, никоим образом не опровергающих предыдущие и даже не зависящих от предыдущих. Вместо этого мы и в богословии видим путь постоянной борьбы против ложных мнений и опровержений ересей и еретиков. Более того! Догматика христианства — даже если предположить ее истинность — развивалась, если только позволительно говорить о развитии, — как и астрономия с химией, — *благодаря* ложным мнениям. Разве *Святой* Дух водит сим познанием?! Почему же он ведет себя, как диавол?!

Homo est err, — как сказал мудрый. На русский язык это почему-то перевели как «Человеку свойственно ошибаться». Да нет же! Человеку не *свойственно* ошибаться — он только и делает, что ошибается на каждом шагу, а к истине приближается только благодаря своим ошибкам. Человек — это сплошная ошибка! Ошибка — это способ существования человека, а вовсе не его «свойство»!

Даже для Павла нет исключения, «как написано: нет праведного ни одного» (Рим 3:10); «все согрешили» (Рим 3:23). Потому он и пишет о том же, хотя и другими словами: «Наша неправда открывает правду Божию... Верность Божия возвышается моею неверностью к славе Божией {за что еще меня же судить, как грешника?}» (Рим 3:5,7).

Будь то катафатически или апофатически, человек познает истину не непосредственно, но только через ложь, лишь по противопоставлению лжи. И разве не естественно при этом назвать диавола лжецом и отцом лжи (ср. Ин 8:44)?! В результате правда, очищаясь от ошибок, превращается в истину. Неужели это не напоминает процесс очищения огнем всего того, что проходит через огонь (ср. Чис 31:23)?!

Клоним мы к тому, что разделенность человека является едва ли не единственным путем, каким человека можно было сделать человеком разумным, человеком познающим, человеком, выполняющим задачу, на него возложенную Богом. Во всяком случае, по человеческому разумению невозможно предложить пути лучшего.

Виновником, точнее, исполнителем задачи разделения является, понятное дело, диавол. Но как же человеку судить диавола за то, что тот исправно выполняет свою роль, хотя бы даже это и было связано для человека с известными издержками? И человеку ли судить о мере этих издержек? Кому какое дело, выполняет ли человек свою задачу с радостью и в мире, или проклиная диавола и всю дорогу пытаясь поразить его в голову (ср. Быт 3:15)?!

Мы упомянули катафатический и апофатический пути познания, но помимо них есть ведь еще и откровение Духом — путь непосредственного познания, никоим образом не связанный с различением и разделением. Да, есть! Но и тут незадача. Ведь надо *различить* откровение Духа Святаго, от откровений духов нечистых. Куда ни кинь, всюду клин... Оказывается, даже в общении с Духом Святым не обойтись без различения — разделения, не обойтись без разделителя — диавола...

Но мало духовного разделения внутри человека. Оказывается, что для познания устройства мира (Прем 7:17) необходимо оставление мужем «жены юности» (Ис 54:6; Иоил 1:8), «первой любви» (Отк 2:4). Об этом и слова Малахии: «{Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей, против которой ты поступил вероломно, между тем как она подруга твоя и законная жена твоя.} Но не сделал ли того же один, и в нем пребывал превосходных дух? что же сделал этот один? *он желал получить от Бога потомство*» (Мал 2:14–15). То есть для того, чтобы получить потомство — дела познания устройства мира, дозволительно и даже необходимо оставить «жену юности». Да и с точки зрения внешнего человека — как бы он мог познавать устройство мира, будучи постоянно обращен внутрь, от мира.

Понятное дело, для познания Бога блудодеяние становится непреодолимой преградой, и к «жене юности» необходимо вернуться, дабы искать через нее спасения. Об этом мы написали не одну сотню страниц...

Далее наступает интересный поворот. Человек, выполнивший свою задачу, достоин награды. Для этого и существует спасение. Но человек спасшийся ушел бы из сетей диавола. Диавол же, естественно, в меру возможного не собирается так просто освобождать человека, стремясь как можно дольше сохранить его в разделенном состоянии. Диавол таким образом оказывается противником делу спасения, соответственно обретая второе имя — сатана.

6.1

Итак, сатана... Одиозный персонаж Писания, что и говорить. Но и странный. Странность же состоит в том, что он, как правило, лишь упоминается в третьем лице. *Лично* же он появляется на страницах Библии лишь два раза: в сцене искушения Иисуса в пустыне (Мф 4:1–11; Лк 4:1–13) и в книге Иова, причем тут его явление описывается не десятком стихов, а занимает значительно больше места. Но не будем заниматься подсчетами. Не будем также настаивать, что раз сатана пришел предстать пред лицом Господа между сынами Божиими (Иов 1:6), то и он сын Божий.

Однако важности фигуры сатаны в книге Иова никто не станет отрицать. Сделав такое замечание,

6.2

Здесь, как нам кажется, уместно еще одно рассуждение. На абсолютной его уместности, впрочем, мы не смеем настаивать. Но раз уж мы дотянули почти до самого конца, не найдя ему места, то лучше поздно, чем никогда...

Итак, если бы диавол не был сатаной, противником делу спасения, то — тривиальный даже для младенца вывод — человеку было бы гораздо проще спастись. Но вместе с тем человеку было бы гораздо легче уйти от решения своей главной задачи — познания вещественных движущих сил природы и от познания вообще. Поняв это, мы будем весьма близки к возможности ответить и на другой вопрос, хотя он-то должен показаться и вовсе неуместным.

Вопрос этот чаще всего формулируют так: Зачем Бог сделал простые вещи сложными, обратил явное в тайное? Для чего было облекать Истину в одежды аллегории? Зачем «поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт 3:24)? Почему обо всем нельзя было поведать открыто, не вводя человека в искушение?

А вот потому-то и нельзя. Роль диавола как противника оказалась бы в этом случае сведена почти к нулю. Привязанность человека к миру сему в свою очередь ослабла бы без меры. А в результате человек просто не был бы способен выполнить своей задачи познания...

Далее в деле диавола наступает еще один интересный поворот (впрочем, о нем мы уже говорили). Являясь источником того самого зла для человека, которое мы так жеманно назвали издержками, сатана гонит человека от мира к Богу, порождает у человека стремление обратиться — роль опять же не такая уж постыдная.

А в итоге «Все в свое время признано будет хорошим» (Сир 39:41), «И ничего уже не будет проклятого» (Отк 22:3).

Понял ли читатель теперь, почему в свое время мы обронили: «Нам ли судить диавола?!» Понял ли читатель теперь, почему бен Сира́ сказал: «Когда нечестивый проклинает сатану, то проклинает свою душу» (Сир 21:30)? Заметим, что Иисус Сирахов никак не коснулся ситуации, когда сатану проклинал бы праведный... Это нонсенс! Иначе сказать: Тот, кто проклинает сатану — нечестив.

Так или иначе, диавол, сатана, Люцифер, Вельзевул, Велиар, дракон, вечный змей и как там его еще — существенная часть мироздания.

Попросим теперь читателя обратить внимание: мы только что упомянули слово «змей» в качестве одного из имен диавола. Еще попросим вспомнить проблему, которую мы поставили под занавес главы о священстве (см. II.Ш.9.1, с. 566): Какой помощник человеку из змея? И вот теперь мы весьма близки к разрешению этого вопроса.

Только благодаря змею человек становится способным к какому бы то ни было различению — не только добра и зла, но и правды от лжи. Иными словами, благодаря змею человек становится обладателем сознания как меры познания добра и зла и разума в качестве инструмента отличения истины от лжи и правды от правдоподобия. В мироздании змей выполняет должную роль. Но что такое «должное»? Его роль добра или зла? хороша или плоха? Да ведь должное никак не может быть плохим. Разве плохо выполнить должное? Ну и под занавес этого раздела: «Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым» (Мф 12:32).

Чего же тебе еще надо-то, читатель?!

6.3

Чего же еще? Если только ответить на вопрос, который, возможно, встал перед читателем тогда, когда в теме молитвы Господней мы связали грех с долгом. Дело в том, что с тех пор так и осталось непонятым, когда же человек стал Божиим должником. Впрочем, не будем навязывать этого вопроса тому из читателей, кто его не поставил самостоятельно. Пусть все идет своим чередом.

Естественный же ход рассуждений *на настоящем этапе* таков. Познавая устройство мира в частности, да и познавая вообще, человек делает это, как мы только что отметили, исключительно через соблазны, ошибки и ложь. Все эти ошибки, что для нас еще со времен истолкования Притчи о неверном управителе естественно представляют собой не только долг, подлежащий искуплению, но и грех в самом навязчивом смысле этого слова.

При этом нам не следует забывать недавний вывод о познании творением единства через множество. Потому-то даже отдельно взятый человек имеет *множество* мыслей и замыслов (ср. Прит 19:21), ибо диавол выполняет свою задачу исправно. Если же взять всю совокупность творения, то *множество* помыслов оказывается бесчисленным. Каждому помыслу соответствует свой грех, и грехов также оказывается бесчисленное *множество* (ср. Сир 5:6; Иак 5:20).

То, что мы сейчас говорим, ни у кого не вызывает вопросов и не нуждается ни в каких доказательствах. Сие воспринимается как аксиома: Бог праведен, а всякий человек лжив и грешен и лишен славы Божией (ср. Рим 3:4, 23).

Но если грех эквивалентен долгу, то аксиома получается только тогда, когда мы поймем, в какой момент человек стал Божиим должником. В конце концов человек ничего не брал у Бога в долг, если только не иметь в виду Притчу о талантах...

И имени христианина по Филиппу (см. II.XI.4.7, с.854)... Но это не совсем тот случай...

Но и Притчей о талантах нам не отговориться. А даже если бы и так, нам не ответить на вопрос, какой именно момент библейской истории знаменует собой превращение человека в должника.

Ответом же на этот вопрос вполне является эпизод вкушения Адамом и его женою от древа познания добра и зла. Лишь только это произошло — Адам взял на себя (говорим по человеческому разумению) задачу познания, — он тут же и стал не только грешником против заповеди, но и *должником в познании*.

Заметим вновь, что и вкусить от древа познания человека соблазнил змей. Неужели такое могло случиться, если бы Господь не попустил (ср. Ам 3:6)??? Так что змей становится еще и «виновником» *первородного долга* — чем не богословский термин? — и главным исполнителем плана грехопадения...

6.4

Справедливость требовала бы, чтобы мы преподнесли следующее рассуждение об обрезании как факультативный апокрифический материал. Но мы сделаем исключение и представим его в теле основного повествования.

Мы дважды (I.V.2, с. 151 и II.V.4.1, с. 633) приводили слова Фомы: «Ученики сказали Ему: Обрезание полезно или нет? Он сказал им: Если бы оно было полезно, их отец зачал бы их в матери

обрезанными. Но истинное обрезание в духе обнаружило полную пользу» (Фома 53). А между тем сии слова рождают новый вопрос. Хвала читателю, который его увидел.

Речь у Фомы идет о двух обрезаниях — об обрезании по плоти и обрезании истинном, духовном, причем плотское обрезание есть лишь образ обрезания истинного. Мы не открываем читателю ничего нового. Мы лишь повторяем хорошо известное старое.

Итак, если бы обрезание по плоти было полезно, их отец зачал бы их в матери обрезанными. Иными словами, в плотском обрезании нет иной пользы, кроме сохранения образа истинного обрезания. Прописная для нас с читателем истина. Не так ли?!

Но давайте сформулируем сказанное иначе: Зачем или почему Отец не зачал их в матери их обрезанными *истинным* обрезанием, коль скоро истинное обрезание в духе обнаружило полную пользу? Но ведь не зачал! А тем временем истинное обрезание в духе обнаружило-таки полную пользу! Значит, была *польза*, некий смысл, чтобы создать человека изначально необрезанным истинным обрезанием! Какая?

Но ведь все просто. Если бы Отец зачал бы их в матери обрезанными истинным обрезанием по духу, то человек опять-таки оказался бы лишен возможности познавать...

7

Вернемся к некоторым вопросам, связанным с иносказаниями о том, что входит в чрево. Мы намеренно избегаем термина «символика пищи», ибо существует и нечто такое, что формально относясь к тому, что может войти в чрево, пищей никак не может являться. Конечно же, мы намекаем на *яд*. В начале нашего повествования (см. I.IV.5.2, с. 137) мы говорили о яде как о символе лжеучения. Хотя мы тогда и сделали оговорку, что наше определение несколько упрощено, мы обязаны на нынешней стадии пути признать, что оно никуда не годится.

Заключение о лжеучениях в отношении яда крайне неудовлетворительно. Мало ли бывает сравнительно безобидных лжеучений?! «Все, входящее ... в чрево ... извергается вон» (Мф 15:17), — и только-то печали! А безобидных ядов не бывает.

Яд опасен для жизни. Причем в нашем контексте речь идет не о брэнной жизни в веке сем, но о жизни вечной, о спасении. Яд — образ таких учений, которые закрывают вкушившему их и без того тесные врата к спасению и кратчайшим путем ведут в погибель (ср. Мф 7:13–14). Вот какую опасность несет в себе яд!

В начале нашей книги мы, мягко говоря, неохотно приводили примеры. Теперь же ситуация иная. И по крайней мере, одно учение, полностью подпадающее под категорию яда, мы с читателем знаем. Это теория принципиальной непознаваемости Бога, сочиненная анонимом, воспользовавшимся авторитетом Дионисия Ареопагита. Человек, принявший сей яд — идею о невозможности познать Бога — теряет всякие шансы ко спасению, ибо нет иного спасения, кроме совершенного Богопознания.

И все было бы безнадежно, если бы не то, что истинно уверовавшего сопровождает знамение: если что смертоносное выпьет, не повредит ему (ср. Мк 16:17).

7.1

С самого начала нашего повествования об основах символики (I.III.2, с. 79) мы вслед Павлу подчеркивали известное различие между пищей младенцев и совершенных: «Всякий питаемый молоком несведущ в слове правды, потому что он младенец; твердая же пища свойственна

совершенным» (Евр 5:13; ср. 1 Кор 3:2). С молоком — пищей несведущих в слове правды младенцев — первыми началами слова Божия (ср. Евр 5:12) — у традиционного христианства все в порядке. Но что же с твердой пищей совершенных? Где в традиционном христианстве то, что свойственно совершенным и что следовало бы прятать от младенцев?

По некоторым признакам — чрезвычайно затрудненное переваривание — в принадлежности к твердой пище можно было бы заподозрить «Ареопагитики», однако теперь читателю уже ясно, что трудности с пищеварением, вызываемые апологией мрака, связаны со смероносным ядом, который эти теории содержат.

Быть может, тогда учение о нераздельности и неслиянности — твердая пища? Быть может, учение о Троице свойственно совершенным? Но ведь мы говорим о *пище* — о том, что входит в чрево. А чрево символизирует собой разум человека... Но ведь учение о Троице ничего общего с разумом не имеет. Тайна Троицы ни при каких обстоятельствах не может быть постигнута разумом. Говоря иносказанием, сия пища не может быть вмещена в чрево. Да такое учение и не пища вовсе. Она не предназначена для чрева... ну в точности, как камень.

Тертуллианова «логика», почитающая, что чем абсурднее, тем правильнее (см. I.П.5, с. 70), и чем нелепее, тем достовернее (см. II.VI.2, с. 656), также никак не годится на роль пищи совершенных, но только на роль пищи неразумных, играющих на свирели и поющих печальные песни (ср. Мф 11:16), желающих при этом, чтобы из приняли за взрослых. Традиционная христология с ее пресловутым единосущием тоже не тянет на твердую пищу совершенных. Уж слишком там все просто. Вряд ли это стоило держать вдали от младенцев.

Что же скажем? Где же твердая пища традиционных христиан? Хватаемся за последнюю соломинку. Быть может, учение об иконопочитании потянет на твердую пищу? Но и там, хоть и встречаются какие-то твердые крупинки, но от вкуса *молока* никак не избавиться ни в традиционной христологии, ни в учении Иоанна Дамаскина. Об Иринее даже говорить не стоит. Последнее выделенное нами слово напоминает не о твердой пище, а совсем о других аналогиях.

7.2

Новозаветные уложения касательно чистой и нечистой пищи весьма значительно отличаются от Ветхого Закона. Сказано: «Для чистых все чисто» (Тит 1:15); «нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим 14:14). И уж если чувствам следует приучиться *против* различия добра и зла (см. II.X.3.1, с. 802), то и подавно нужно приучиться против различия чистого и нечистого. Мы только повторяем сказанное в повествовании об этике. Но нам необходимо добавить и то, чего тогда мы не могли сказать.

Несмотря на значительнейшие изменения в разумении Закона, Иаков говорит, что «угодно Святому Духу... не возлагать... никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины...» (Деян 15:28–29; Деян 15:20). Иными словами, какие-то запреты все-таки остаются в силе, причем у читателя не должно быть сомнений ни в одном, ни в другом, ни в третьем. Дерзнем добавить в список минимальных ограничений по поводу пищи еще и четвертое. В отношении сего четвертого существует троекратно повторенный запрет не только на вкушение, но и на приготовление, даже если пища, о которой мы поведем речь и будет выглядеть аппетитно.

Читатель мудрый мог догадаться, что речь опять пойдет о козленке в молоке. Действительно, ведь мы так и не разрешили этой загадки. Впрочем, надеемся, наши предыдущие рассуждения на тему хуким* и страннoлюбия (см. I.5.1, с. 466 и I.5.3, с. 470) не были вовсе бесплодны. Не будем поэтому заново приводить доводы в пользу того, что с новозаветной Пасхой сия заповедь должна

звучать как «Не вари Агнца в молоке матери его — жены».

Надеемся также, читатель мудрый не мог удовлетвориться таким истолкованием, когда мы сказали бы, что следует просто новым способом оценить запрет на смешение пищи младенцев и совершенных. Для младенцев сей запрет и без того естествен и понятен: младенцам не положена твердая пища. Однако очевидно, что запрет сей распространяется не только на тех, кому по незрелости своей следует вкушать только молоко с медом. Совершенным также заповедано готовить такую пищу. Почему же? Неужто у них случилось бы несварение желудка?! Или какая другая неприятность с пищеварением?

А болезнь, вызванная такой пищей велика! Едва ли меньше, чем от употребления в пищу крови, удушения и идоложертвенного (ср. Деян 15:29; 21:25), хотя, как кажется, ни к одному из указанных разновидностей запретной пищи она не относится. И тем не менее это одна из самых опасных разновидностей запретной пищи.

По завершении рассказа о Христе и антихристе уже не требуется приводить долгих объяснений о необходимости заклания Агнца *вовне*, дабы принять Его *внутри*. Агнец внутри — истинный Христос. Истинный Господь внутри тебя, читатель. Младенец мужского пола, рожденный от жены и от Духа. Рожденный, сбереженный в Египте, распятый вовне и воскресший в сердце. Не в душе, не в разуме, не у внешнего человека. В обоснование сего надо либо написать сорок страниц, либо ничего. Выберем последнее, пожалев о читателе, которому это до сих пор не понятно.

А молоко жены? Оно — начатки учения младенцев (см. I.III.2, с. 80) об истории внешнего Господа, Иисуса из Назарета. Молоко жены — благовестие, воспринятое *без мудрости*, в иринеевской *простоте*, — как написано. Такой и подобает быть пище младенцев. Молоко — не спасение. Оно — лишь начаток учения о его возможности. Оно — та пища от которой младенцу еще только предстоит возрасти во спасение (ср. 1 Пет 2:2). Молоко — новозаветное повествование в самой примитивной, доступной для восприятия тем, для кого стать образом Марии (см. II.IX.10.1, с. 787) — та часть пути, которая уходит за горизонт.

Молоко не годится для насыщений любого чрева — оно не решает большого числа проблем. И тут совершенные подкладывают в него логику нелепиц и догматы, представляющие собой «тайнство»...

В чем же сугубая опасность нарушения заповеди «Не вари козленка в молоке матери его»? Почему сей запрет повторен трижды (Исх 23:19; 34:26; Вт 14:21)? Опасность весьма и весьма велика. Читатель обязан отдавать себе отчет, что если Господь в сердце будет восприниматься в иринеевской простоте, без мудрости вознесенного на знамя змея, то Он *неизбежно* обернется зверем из земли — (душевым) Антихристом, а тот заставит поклоняться зверю из моря — Антихристу по плоти. Миллионы не послушались этой заповеди и от безобидного молока возросли до антихристианства. И возглавляли эти миллионы такие «великие» «христианские» умы, как Афанасий Александрийский, Августин Аврелий, Иоанн Златоуст... Помоги, Боже, их душам и слепым душам тех, кто взял в поводыри сих слепцов!..

8

Так что же делать, чтобы Христос, вселяющийся в сердце *верой*, не обратился Своей противоположностью, зверем из земли, Антихристом? Как *верить*, что в сердце вселится истинный Христос, истина и жизнь (ср. Ин 14:6), а не сын погибели?

Попробуем ответить на эти вопросы.

Во Втором послании к Коринфянам Апостол Павел высказывает очень странную мысль: «Всегда носим в теле мертвость [Господа] Иисуса» (2 Кор 4:10). Только ослеплением ума, произведенным незадолго до этого упомянутым у Павла богом века сего (2 Кор 4:4) можно оправдать связывание этих слов с темой смерти для греха (ср. Рим 6:1–23). Контекст сих загадочных слов Павла совсем иной, Павел говорит о *мертвом* Иисусе в нас!

Но как же так?! Не тот же ли Апостол вопрошает и не в том же ли послании: «Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?» (2 Кор 13:5)? И колоссянам он пишет почти теми же словами: «Христос в вас, упование славы» (Кол 1:27), «и вы имеете полноту в Нем» (Кол 2:10); «все и во всех¹ Христос» (Кол 3:11). Что же польза от постоянного ношения в себе мертвости Иисуса? И каков смысл полноты Божией полученной через мертвого Христа? Чему научит мертвый Иисус, пусть даже Он всею полнотою пребывает в нас? Разве не связана мертвость более с погibelью, чем с жизнью? Это лишь малое число вопросов, могущих возникнуть у того, кто жаждет, чтобы Бог, по богатству славы Своей, дал верою вселиться Христу в сердце его (ср. Еф 3:16–17). Но все это только в том случае, если глаза его не будут удержаны...

Если же быть чуть более внимательным, то можно заметить вопиющее противоречие: с одной стороны — «Всегда носим в теле *мертвость* (*νεκρωσις*, *некросис*) Иисуса» (2 Кор 4:10), то есть (внутренний) Иисус мертв, а с другой — «{уже не я живу, но} *живет* во мне Христос» (Гал 2:20), то есть (внутренний) Иисус жив. Эти формулы взаимно исключают друг друга с точки зрения рассудка и здравого смысла.

Да! Но только это-то и есть случай, когда за словами Павла скрывается глубоко потаенная истина, и поскольку два его высказывания находятся в столь вопиющем противоречии, то можно быть уверенным, что за ним сокрыта наиглубочайшая мудрость духа. Как видно, принцип Маймонида справедлив не только для притчей.

Почитаем слова Апостола полностью, обратив внимание на придаточное предложение, описывающее цель: «Всегда носим в теле мертвость (*νεκρωσις*, *некросис*) [Господа] Иисуса, *чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем*» (2 Кор 4:10). Да ведь это все объясняет! Чтобы жизнь Иисусова открылась в теле нашем, дабы Бог, по богатству славы Своей, дал верою вселиться Христу в сердце наше, Иисусу Христу необходимо умереть, стать мертвым. Иисус Христос может войти в наше сердце только *мертвым*. Если Его насильно вселять *живым*, то в сердце вместо Христа войдет зверь из земли.

И потом: ведь вселение Христа осуществляется *верой*, но «что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его? ... вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак 2:14, 17) (см. I.IV.3.1, с. 221). Можно ли счесть всех, споткнувшихся об этот камень? Они старались верить, как могли, но истинный Христос не подавал у них в сердце ни малейших признаков жизни, — проверка делами не проходила. Значит, вера была суетна, а то по словам Иакова и вовсе мертва?

Да, ибо надо *знать*, во что верить.

Попробуем разобраться в том, что *можно знать*. Павел пишет: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» (Рим 6:3). Но мы знаем только два крещения: водою и Духом Святым (ср. Лк 3:16; Деян 1:3). Первое не подходит, так как Сам Иисус проходил у Иоанна *водное* крещение, а не крещение в Самого Себя. Идентификация же последнего с крещением во Христа Иисуса потребует поставить знак тождественного равенства между Духом Святым и Иисусом Христом, чего мы также сделать не можем. Так что же? Неужели Павел говорит еще и о третьем крещении? Где о нем хоть слово в Евангелиях?

Не будем ломать себе голову. У этой проблемы есть и еще одно решение — очень простое.

Решение это заключается в том, что главное значение глагола βαπτίζω (*бантίζо*) — «погружать». Причем погружаться можно не только в воду для омовения, но и в вино, и в богатство, и в долги. Так что переводчикам (не только русским) вовсе не следовало без разбора использовать при переводе этих слов Павла значение «крестить».

Имея в виду главный смысл значения глагола βαπτίζω, перечитаем Павла: «Неужели не знаете, что все мы, *погрузившиеся* (βαπτίζω) во Христа Иисуса, в смерть Его *погрузились* (βαπτίζω)?» (Рим 6:3). Заметим, что такое прочтение полностью согласно со словами коринфянам: «Всегда носим в теле мертвость Иисуса» (2 Кор 4:10). Продолжения речей Апостола также полностью согласны друг с другом — коринфянам: «чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем» (2 Кор 4:10), и римлянам: «дабы... нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6:4).

Теперь еще раз перечитаем слова Павла полностью: «Неужели не знаете, что все мы, погрузившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его погрузились? Итак мы погреблись с Ним погружением (βάπτισμα — *баптисма*) в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены [лучше, *срослись*] с Ним подобием смерти Его, то будем [сросшимися] и воскресением, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним» (Рим 6:3–6).

Последнее обоснование чрезвычайно важно: Если (имея *мертвость* Иисуса) мы срослись с Ним подобием смерти Его, то сростемся и воскресением. Будет совсем нелишне заметить, что в отношении смерти Павел говорит о подобии, но в отношении воскресения нет слов о подобии — воскресение истинно. И правда, что нам за польза от *подобия* воскресения.

Сделав подобное исправление в другом месте, читаем: «Быв погребены с Ним в *крещении* погружении (βάπτισμα) [в смерть], в Нем вы и совоскресли» (Кол 2:12). Много более понятными становятся и такие слова: «Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею» (1 Кор 6:14).

Иными словами, верою в сердца ваши должно вселиться Христу *мертвому*. Вот во что нужно верить! Такая вера проста, ибо Христос при этом не подает у вас в сердце ни малейшего признака жизни... А дальше надо лишь уповать, что «{если ... Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то} Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим 8:11). И «блаженны мертвые, умирающие в Господе» (Отк 14:13).

Вот как все просто! И «для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Флп 1:21).

Теперь еще раз перечитаем слова Павла полностью: «Неужели не знаете, что все мы, погрузившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его погрузились? Итак мы погреблись с Ним погружением (βάπτισμα — *баптисма*) в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены [лучше, *срослись*] с Ним подобием смерти Его, то будем [сросшимися] и воскресением, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним» (Рим 6:3–6).

И если бы воскресение относилось к одному человеку только, то восклицание пророка Осии, повторенное Павлом: «Смерть! где твое жало?!» (Ос 13:14; 1 Кор 15:55), — теряло бы свою риторическую восклицательность и обращалось бы просто вопросом любопытного. Ибо смерть Христа воистину спасительна, если только мы сможем погрузиться в смерть с Ним сросшись.

В нашей теме чрезвычайно интересен Филипп. Некоторые из его высказываний знакомы читателю, иные же мы приведем впервые. Прежде они казались весьма темными. Приведем их все, снабдив нашим комментарием (курсивом): «Если мертвый наследует живое, он не умрет. Но тот, кто мертвый [со Христом], будет жить более!» (Филипп 3); «Человека принесли в жертву Богу мертвым [со Христом], а он стал живым» (Филипп 14).

«Те, кто говорит, что Господь умер изначально и Он воскрес, заблуждаются, ибо Он воскрес

изначала и Он умер [для нас]» (Филипп 21).

«Кто говорит, что они умрут сначала и воскреснут, — заблуждаются. Если не получают сначала воскресения, будучи еще живыми, [то], когда умирают, не получают ничего» (Филипп 90); «Надо воскреснуть в этой плоти, ибо *всё в ней*» (Филипп 23); «Пока мы в этом мире, нам следует приобрести себе воскресение» (Филипп 63).

В дополнение заметим, что наша оговорка, что мертвость Иисуса из послания коринфянам не связана с темой смерти для греха, *по сути* справедлива и в отношении послания к Римлянам (Рим 6:1–23), хотя *по букве* это и не так. Мы клоним к тому, что тема смерти для греха имеет смысл только в контексте того, что мы «всегда носим в теле мертвость Иисуса» (2 Кор 4:10). Ибо без погружения в смерть Иисуса (ср. Рим 6:3), без слияния, сращения с Ним в подобии смерти, любые потуги избавиться от греха, являются по меньшей мере пустыми хлопотами, в худшем же случае оказываются фарисейством.

Под занавес темы мертвости Иисуса в теле нашем (ср. 2 Кор 4:10) обратим внимание, что наши рассуждения дают ключ к пониманию отрывка Откровения: «И Ангелу Сардийской церкви напиши: так говорит Имеющий семь духов Божиих и семь звезд: знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты *мертв* (*νεκρός, некρός*). Бодрствуй и утверждай прочее *близкое к смерти*» (Отк 3:1–2). Правду сказать, относятся эти слова к внутреннему человеку, стоящему на пороге пятого посвящения.

8.1

Итак, повторим: тема смерти для греха имеет смысл только в контексте того, что мы «всегда носим *в теле* мертвость Иисуса» (2 Кор 4:10), — именно *в теле*. А мы надеемся, читатель не забыл наших рассуждений о теле (II.VIII.2.2, с. 719).

Что же представляет собой тело, в котором всегда (должна быть) носима мертвость Иисуса? Напомним, что тело спасения мы определили как единое тело (Единого) мужа вкупе с телами предназначенных ко спасению жен (см. II.VIII.6, с. 731). Но сейчас речь идет о теле, в котором мертвость Иисуса. Воскресения Единого Мужа еще только грядет, Он мертв в нас. Не подает признаков жизни и внутренний человек, муж. Он тоже мертв и тоже ожидает воскресения со Христом. Что остается от тела человеческого? Один погрузившийся в смерть Христа, но пребывающий в («живой») плоти внешний человек, жена.

Однако мы знаем, что еще одно имя внешнего человека, жены, — душа. Но душа в мертвом теле не может быть живой. Это она погружается в смерть Христа. Душа *гибнет, теряется*.

До сих пор в рассуждениях о мертвости Иисуса в теле мы опирались только на Павла. Заглянем теперь в Евангелия: «Кто хочет душу свою сберечь [*σῶζω — сόзо — спасти*], тот потеряет ее; а *кто потеряет душу свою ради* [или *по причине*] *Меня, тот сбережет* [*σῶζω — спасет*] *ее*» (Лк 9:24; ср. Мк 8:35 с теми же комментариями); «Кто станет [сберегать] душу свою, тот погубит ее; а *кто погубит ее, тот оживит ее*» (Лк 17:33); (ср. тж. Мф 10:39; Ин 12:25).

Об этих строках мы писали во младенчестве (I.X.3, с. 307), что душа должна быть очищена путем уничтожения индивидуальности и таким образом губится... А на самом деле ничего очищать, оказывается, не надо.