

# VI

## АНТРОПОЛОГИЯ

Господи! Что есть человек?..

Псалтирь  
143:3

Оставит человек отца своего и  
мать свою, и прилепится к жене  
своей; и будут одна плоть.

Бытие  
2:24

**Х**од изложения открываемого нам учения требует выяснить вопрос того, что скрывается за символом дома. Сие необходимо сделать, памятуя о тех немногих словах Апостола Павла, которые дали нам возможность предварительно связать *человека* с символом дома (Евр 3:6), и именно с этой позиции мы должны подойти к следующей теме. То есть мы должны выяснить, что же есть человек.

Начнем мы, как может показаться на первый взгляд, неким отклонением от основного повествования. Определим связь между следующими Иисусовыми речениями, кои мы ставим рядом по признаку прямого, не завуалированного символического упоминания Царствия Божия (или Царства Небесного у Матфея):

«Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» (Мф 13:31–32; Мк 4:30; Лк 13:18);

«Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя *одну* драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Мф 13:45–46);

«Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем, идет и продает все, что имеет, и покупает поле то» (Мф 13:44).

Вышеприведенные речения мы ставим по одну сторону, а следующие — по другую:

«Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:21);

«Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и... все приложится вам» (Мф 6:33; Лк 12:31).

Прежде нежели предпринимать попытки делать какие-нибудь выводы из сказанного, будет совсем нелишне посмотреть, что обо всем этом говорят апокрифы. Во многих случаях неканонические Евангелия едва ли не дословно повторяют притчи и прямые повествования Евангелий канонических, причем наибольшее сходство притчи апокрифов имеют с Синоптиками\*, что, вообще говоря, ничуть не удивительно, ибо на то они и Синоптики. Мы не видим смысла дублировать апокрифическими притчами то, что имеется в канонических писаниях.

Однако в некоторых случаях попадаются заслуживающие внимания вариации, подобные таким:

«Царствие Отчее подобно торговцу, имеющему товары, который нашел жемчужину. Этот торговец — мудрый; он продал товары и купил себе *одну* жемчужину. Вы также — ищите его сокровище, которое не гибнет, которое пребывает там, куда не проникает моль, чтобы съесть, и где не губит червь» (Фома 76).

Или: «Царствие подобно человеку, который имеет на своем поле тайное сокровище, не зная о нем. И когда умер он, то оставил сыну, и сын не знал, он взял и продал его. И тот, кто купил, пошел сеять и нашел сокровище. Он стал давать деньги в рост, кому хотел» (Фома 109). (Стоит ли делать то замечание, что в рост дается не неверное богатство, а сокровище, подобное Царствию?)

По другую сторону можно с теми же замечаниями поставить фрагменты того же Фомы: «Если те, которые ведут вас, говорят вам: смотрите, Царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят, что Оно в море, тогда рыбы опередят вас. Но Царствие внутри вас и вне вас» (Фома 3). Однако!!! Оказывается, что Царствие *Небесное* — не в небе! Не в физическом небе — не там, куда благоговейно возводит глаза большинство возносящих свои молитвы Богу! Так, может быть, небо и Небеса — не совсем одно и то же?! А вдруг да и совсем не одно и то же?! Подождем с суждениями...

Другой фрагмент Фомы, содержащий призыв к поиску и обетование обретения искомого, можно было бы почтить чисто синоптическим, однако он сопровождается столь важным уточняющим замечанием, что мы не можем отказаться от этой ссылки на апокриф, хотя реальное значение этого замечания мы сможем оценить лишь спустя несколько глав: «Ищите и вы найдете, — те вещи, о которых вы спрашивали Меня в те дни, [и о которых] Я не сказал вам тогда. Теперь Я хочу сказать, но вы не ищите их» (Фома 92).

Не будет слишком смелым обобщением, если из всего вышесказанного мы вынесем следующее: внутри человека, «внутри вас», есть нечто малое, тайное, — некая жемчужина, некое сокровище, — которое можно и должно отыскать, несмотря на то, что сие сокровище мало, подобно горчичному зерну. Зато, будучи найдено, оно должно стать великим, подобно дереву.

Может быть, сделать этот вывод и трудно, но еще труднее найти сие малое, и быть в сем малом верным (Лк 16:10; Мф 25:21), познать сие малое, ибо «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12; Лк 16:16).

А разве не о том же усилии, не о той же работе говорится в известной притче: «Всякий, приходящий ко Мне и слушающий слова Мои и исполняющий их, скажу вам, кому подобен. Он подобен человеку, строящему *дам*, который *копал, углубился* и положил основание на *камне*; почему, когда случилось наводнение, и вода наперла на этот *дам*, то не могла поколебать его, потому что он основан был на камне. А слушающий и неисполняющий подобен человеку, построившему *дам* на земле [по Матфею *на песке*] без основания, который, когда наперла на него вода, тотчас обрушился; и разрушение *дама* сего было великое» (Лк 6:47–49; Мф 7:24–27).

Отметим уже знакомые нам символы, а также подтвердим то, что обнаружено нами ранее: дом можно строить на земле, символика которой открыта нами как вера. Однако вера может иметь глубоко скрытое твердое основание, но может оказаться и не основанной ни на чем, она может оказаться слепой верой без какого бы то ни было основания — на песке. По Матфею, дом неисполняющего был построен именно на песке. Действительно, дом может оказаться песчаным замком, подобным тем, что строят на пляже дети, — те самые, которые играли на свирели, а после удивлялись, что никто не плясал, те самые, что пели печальные песни, а потом недоумевали, что никто не рыдал.

Мы выделили слова «копал», «углубился», ибо они являются наиважнейшими новыми ключевыми образами. Также мы выделили слово «камень» (*πέτρος — némpoc*). Не связан ли этот камень с раскрытой нами символикой? А какие, собственно, основания в этом сомневаться?!

Внимательный читатель должен был отметить, что в этой главе мы использовали пока лишь евангельские заимствования, никоим образом не касаясь других новозаветных текстов. Конечно, было бы более чем странно, если бы эта тема оказалась вне освещения Апостолами. Вот что пишет Павел в послании к Тимофею: «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно; ибо так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя» (1 Тим 4:16). Итак, в числе прочего, Павел требует постоянного занятия вниканием в себя. Чуть иначе прозвучала та же мысль в послании к Коринфянам: «Испытывайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследовайте. Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?» (2 Кор 13:5). Ох, если бы толпы уверенных в праведности своей веры православных, католиков, лютеран, кальвинистов, англикан, баптистов, адвентистов, методистов, мормонов и всяких прочих свидетелей *читали* этот призыв Павла! А то ведь испытывают-то они себя лишь на предмет своего православия, католичности и прочее...

А не то ли это исследование себя, познание себя, вникание в себя, искание в себе, *копание* в себе, на которое не был способен неверный управитель? Ведь то, символом чего он является, — вещественные начала мира — способны к познанию лишь находящегося вокруг, вне человека, ввне его. И даже психологию — науку, само название которой, казалось бы, должно было характеризовать интровертное направление исследования, материализм свел к изучению реакций человека на те или иные внешние воздействия, коим образом наука о душе превратилась по сути в науку о рефlekсах.

Подводя промежуточный итог, соединяя в краткую формулу все вышесказанное, получаем такую заповедь: Ищите Царства Божия, которое — внутри вас. Понимание важности и незамеченности сего поиска объединяет две Иисусовы заповеди: «Блаженны алчущие и жаждущие правды; ибо они насытятся» (Мф 5:6) и «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф 7:7–8; Лк 11:9). Мы можем добавить замечание: стук в дверь естественно подразумевает вхождение вовнутрь и куда как более редко — выход наружу.

К удивлению читателя, пришедшего вместе с нами к этим выводам на основании канонических писаний, в апокрифических все сие преподносится прямо: «Познай то, что пред лицом твоим, и то, что сокрыто от тебя, будет открыто тебе. Ибо нет ничего тайного, что не станет явным» (Фома 5).

«Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и когда он найдет, он будет потрясен и, будучи потрясен... он будет царствовать над всем» (Фома 2). «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны, и вы узнаете, что вы — дети Отца живаго» (Фома 3).

Относительно последнего фрагмента мы должны сделать замечание аналогичное тому, что мы сказали, комментируя стих Павла из послания Коринфянам (1 Кор 8:3) в четвертой главе (с. 129–130). «Вы будете познаны»?! Кем же? — Ведь не Всеведущим же Богом, ибо Им вы познаны задолго до исполнения условий, поставленных Иисусом. И не другими людьми, — какая была бы от этого польза? А дело, очевидно, вновь в понимании природы и смысла греческого среднего залога. Конечно, здесь мы имеем дело с коптским оригиналом, но ведь его источником был также греческий текст. Что же касается коптского, то, как мы уже отмечали, он не имеет даже простого пассивного залога, так что сделать подобную ошибку было очень легко. Не «вы будете познаны», а «вам будет дано знание». Вот и все! Сравните результат с тем, что написано Павлом (1 Кор 8:3). Поэтому строка из Фомы должна читаться так: «Когда вы познаете себя, тогда вы получите познание, и вы узнаете, что вы — дети Отца живаго» (Фома 3).

Однако продолжим: «Тот, кто нашел самого себя, — мир недостойн его» (Фома 111);

«Ужели всем тем, кто всем обладает, не должно познать себя? Однако те, кто не познает себя, не будут наслаждаться тем, чем они обладают. Но лишь те, кто познал себя, будут наслаждаться сим» (Филипп 105).

Познание себя как цель вовсе не является еретическим призывом Дельфийского оракула. Климент в своем «Педагоге» пишет: «Прекраснейшей и важнейшей из всех наук несомненно является самопознание. Потому что, кто сам себя знает, тот дойдет до познания и Бога»<sup>1</sup> (Педагог III.1).

Итак, надобно копать и углубиться в себя! Надо познать себя! А что же есть внутри человека? Правда ли, что, познавая себя, человек дойдет и до познания Бога? Для внимательного читателя Павловых посланий начаток ответа на этот вопрос не станет недоразумением, ибо исполняющий, как мы недавно прочли, подобен человеку, «который [строя дом] копал, углубился и положил *основание* на камне» (Лк 6:48). А Павел пишет черным по белому: «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор 3:11). Вот сколько надо копать, вот до каких пор надо углубиться!!!

При сем невозможно удержаться еще раз повторить: «Испытывайте самих себя ... самих себя исследывайте. Или вы не знаете самих себя, что *Иисус Христос в вас?*» (2 Кор 13:5).

## 2

Отвлечемся еще немного. На протяжении почти всего повествования мы столько внимания уделяем теме познания, что отчетливо слышим обличительные голоса тех, кто хотел бы навесить на все наши рассуждения ярлык гностицизма.

Это удивительно, насколько необходимо людям все расклассифицировать, всему дать название и судить обо всем как к чему-либо относящемуся. Причем правило, по которому люди действуют, состоит в том, чтобы в той или иной незнакомой идее обнаружить всего лишь две или три черты, присущие некоему учению, которое «уже было в веках, бывших прежде нас» (Ек 1:10). Заклеймить незнакомое заржавелым клеймом. А затем перенести на сию незнакомую идею все недостатки и соблазны того известного с негативной стороны и раскритикованного учения, клеймо которого по произволу судей уже стоит на предлагаемой, неизвестной им хоть сколько-нибудь полно идее.

Но не абсурдно ли и не смешно ли ожидать от человека, крестящегося слева направо, признания исхождения Святого Духа от Иисуса Христа?! Однако люди поступают именно по такому правилу. И мы не очень рассчитываем, что наши оппоненты привыкли следовать совету Иустина Мученика: «По одному имени, помимо действий, которые соединены с именем, нельзя судить, хорошо ли что, или худо. Одно имя не может представлять разумного основания ни для похвалы, ни для наказания, если из самих дел не откроется что-либо похвальное или дурное» (Апологии I.4).

Все это мы говорим в надежде, что, встретив на страницах нашей книги призывы к самопознанию, читатель, отдающий должное роли познания в учении Христа, не будет переносить соблазны гностиков\* первых веков христианства на наш труд. С другой стороны, надеемся, читатель, относящийся с подозрением к гностицизму, не почтет гностической *нашу* работу.

<sup>1</sup> Мы охарактеризовали «Педагог» как произведение, относящееся к «младенческому» возрасту Климента (см. комментарий на с. 80). Однако читатель ни в коем случае не должен думать, что это свидетельствует о том, что Климент вообще ничего не знал, когда писал «Педагога».

Нисколько не защищая положений гностицизма как религиозной системы (а читатель, знакомый с историей религии и философии, сам поймет, о каких положениях идет речь), мы тем не менее должны признать, что в гностицизме как в методе нет ничего предвзятого, — ведь не отвергаем же мы любовь лишь потому, что тому же учит раджа-йога! Надо лишь сверять то познание, тот гносис, который человек способен получать через откровение, со словом Божиим.

Многие авторы, писавшие о раннем христианстве, не могли уйти от темы гностицизма и его взаимоотношений с ортодоксальным христианством. Причиной тому являлись в числе прочих и приводимые нами Евангелия от Фомы и от Филиппа. Мы смогли, однако, показать, что теми же свойствами, правда, в несколько менее явном виде, обладают и все четыре канонических Евангелия вкупе с апостольскими посланиями. Что же до Откровения Иоанна, то приходится лишь удивляться, как выглядящее столь «гностически» писание не оказалось в одной мусорной корзине с отстраненными апокрифами.

Гносис по-гречески означает знание<sup>1</sup>. «Знание вместо веры» — таково понимание его сущности критиками, а вернее, таково их непонимание, ибо оно извращает идею. Мы признаем познание как один из аспектов Христова учения. Однако критики готовы навесить ярлык ереси на любое учение тотчас, как они обнаруживают присутствие сего аспекта.

Читатель сам решит, насколько уместно еще раз привести слова Филиппа: «Наша земля есть вера, в которую мы пустили корень, вода есть надежда, которой мы питаемся, воздух есть любовь, благодаря которой мы растем, а свет есть знание, благодаря которому мы созрееваем» (Филипп 115).

Несомненно, что без веры, надежды и любви «знание надмевает» (1 Кор 8:1), но ведь мы говорим о таком познании, которое никоим образом не отвергает ни веры, ни любви, ни надежды. Мы говорим о таком гносисе, который никак не стремится стать главенствующей, а тем паче единственной основой.

В защиту знания можно привести не одну сотню фрагментов Священного Писания. Вот лишь некоторые из них: «Примите учение мое, а не серебро; лучше знание, нежели отборное золото; потому что мудрость лучше жемчуга, и ничто из желаемого не сравнится с нею. Я, премудрость, обитаю с разумом и ищу рассудительного знания» (Прит 8:10–12); «Истина обращается к тем, которые упражняются в ней» (Сир 27:9); «Помни завет Всевышнего, и презирай невежество» (Сир 28:8); «От юности твоей предайся учению, и до седин твоих найдешь мудрость» (Сир 6:18); «Любящий ее, любит жизнь» (Сир 4:13).

<sup>1</sup> Строго говоря, в греческом языке есть целый ряд наименований того, что на русский и другие европейские языки переводится одним словом — знание. Следуя Клименту (Strom II.76:1), следует различать:

- а) ἐπιστήμη (*эпистеме*) — знание положительное или научное, т. е. такое, которое основывается на доказательствах и не может быть опровергнуто никакими рассуждениями;
- б) ἐμπειρία (*эмпирия*) — знание опытное (эмпирическое), которое занимается изучением свойств чувственно воспринимаемых предметов;
- в) εἰδήςις (*эйдесис*) — теоретическое знание, предполагающее (экстраполирующее\*) свойства неизвестного по закономерностям вида (проявления) известного;
- г) σύνεσις (*синесис*) — знание, которое состоит в обнаружении взаимного соответствия отдельных частей, или в точном изучении взаимного соответствия между вещами в сферах практической мудрости и знания научного и в умении подвести их под одно определение;
- д) νόησις (*ноэсис*) — знание умозрительное, обращенное на то, что постигается лишь разумом;
- е) γνῶσις (*гносис*) — знание откровенное, проникающее в самую сущность предмета, или ведение о нем, согласное с его природой.

Итак, не признавая принадлежности нашего понимания сути вещей к классическому гностицизму, мы все же не можем обойтись без знания — гносиса, поэтому предлагаем читателю называть нашу систему взглядов нетрадиционным гностицизмом, точно так же, как ее можно было бы назвать нетрадиционным христианством. И в этом отражается наш взгляд на то, что христианство и гностицизм в истинном понимании не могут противопоставляться друг другу<sup>1</sup>.

Вероятно, стоит привести пример того, в чем наши взгляды несовместимы ни с традиционным христианством, ни с традиционным гностицизмом. Для этого чрезвычайно удачным является вопрос о так называемой *трихотомии*.

Одним из взглядов гностиков, вменяемых их оппонентами в вину, является трихотомия — деление всех людей на три категории или группы: *пневматиков* (πνευματικοί), в которых имеет перевес Божественный Дух, *психиков* (ψυχικοί), в которых смешивается духовное и материальное начало, и, наконец, *соматиков* (σωματικοί), или *гиликов* (ὑλικοί), с господствующим материальным началом<sup>2</sup>. Возможно и излишне делать такое добавление, но традиционное христианство не считает нужным подчеркивать какое-то деление людей.

Чтобы рассмотреть обоснованность указанного деления, нам придется еще раз сменить направление нашего исследования, что все же вернет нас в конце концов к той теме, от которой мы отвлечлись для того, чтобы сказать несколько слов о гностицизме. Итак, упоминание слов с греческими корнями «пневматики», «психики» и «соматики» не должно нас обескуражить, ибо по сути мы имеем дело с терминами, хорошо знакомыми нам по предшествовавшему анализу текстов Священного Писания: *психик* есть не что иное, как «душевный человек», *соматик* — плотский, а *пневматик* — духовный.

Сии три суть персонажи, упоминаемые Апостолом: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но *духовный* судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его?» (1 Кор 2:14–16);

«И я не мог говорить с вами, братия, как с *духовными*, но как с *плотскими*, как с младенцами во Христе... ибо вы были еще не в силах, да и теперь еще не в силах, потому что вы еще *плотские*... Ибо когда один говорит: „я Павлов“, а другой: „я Аполлосов“, то не плотские ли вы?» (1 Кор 3:1–4);

«Живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу о духовном. Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир» (Рим 8:5–6).

Может показаться, что мы доказываем именно существование *трихотомии*. Однако позволим заметить, что в указанных отрывках духовный человек противопоставляется как плотскому (1 Кор 3:1–4; Рим 8:5–6), так и душевному (1 Кор 2:14–16). Зато, к нашему удивлению, во всем Писании мы не находим и намека на различие плотского и душевного. Более того, Апостол Иаков практически стирает грань между плотским и душевным, ставя последнее на одну чашу весов с бесовским: «[Зависть и сварливость] не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская» (Иак 3:15). Столь же недвусмысленно отношение к душевному выражено в послании Иуды, который говорит о людях душевных, не имеющих Духа (Иуд 19). То есть

<sup>1</sup> На самом деле еще лучше было бы назвать наши взгляды христианским гносисом и взять за пример Климента. За подробным освещением этого вопроса мы можем отослать читателя не меньше, чем ко всему собранию книг под названием «Строматы». Александриец, впрочем, не считает нужным каждый раз добавлять к слову «гностицизм» определение «христианский». Для него существует истинный гносис и гносис лжеименный. Однако труды Климента отошли в христианстве на вторые и даже третьи роли. И ныне нужно, быть может, говорить уже, что есть истинное христианство и лжеименное христианство.

<sup>2</sup> Оба последних наименования не совсем удачны, но мы не имеем времени критиковать названия.



душевность и обладание дарами Духа Святого являются несовместимыми состояниями, и, будучи душевным, невозможно иметь Духа.

Вопрос таким образом существенно упрощается, сводясь к обладанию или непричастности Духу. Ибо плотское и душевное так же близки друг другу, как и оба далеки от духовного. Можно уподобить их льду, снегу и пару соответственно: хотя снег легче растопить, чем лед, он так же далек от состояния пара, как и лед. Другое сравнение — плотского человека можем уподобить углю, а душевного графиту, тогда как духовный подобен алмазу, при том, что все три суть разновидности одного химического элемента — углерода. Конечно, графит меньше пачкает руки, чем уголь, но в сравнении с алмазом он очень недалек от угля.

Изъяснение близости плотского и душевного нуждается в некоем примере, иллюстрирующем сказанное нами. В качестве такого примера можно рассмотреть две из десяти Моисеевых заповедей. Понимаем их пока без аллегорий. Так, седьмая заповедь гласит: «Не прелюбодействуй» (Исх 20:14). Сразу можно отметить, что сия заповедь безусловна — она устанавливает общий запрет: вообще не прелюбодействуй. И тот, кто не совершил сего *плотского* греха, ее исполнил. При этом сама седьмая заповедь ничего не говорит о возможном состоянии души исполнившего ее: с легкостью ли и радостью сделал он это, или же для усмирения плоти ему пришлось приковывать себя к камню или закапываться в землю? Теперь мы обращаем наши взоры на слова десятой заповеди: «Не желай жены ближнего своего» (Исх 20:17). Как видим, за исключением гипотетически почти абсурдного случая, если бы жена ближнего насильно склонила человека к прелюбодеянию, сия заповедь даже и не говорит о плотском грехе, грехе похоти, но о грехе *душевном*. Сии заповеди чрезвычайно близки одна другой, ибо в их буквальном понимании обращены одна к плотским, другая к душевным, но за буквой их стоит глубочайший духовный смысл, о существовании коего нам тем более стоит напомнить, что впереди читателя ждет изъяснение духовного смысла подобного рода запретов.

В отношении же греха, состоящего в нарушении означенных заповедей, надо сказать, что традиционное христианство без всяких сомнений считает гораздо более тяжелым грехом само прелюбодеяние, нежели одну только мысль о нем. И это только лишь один из примеров того, что самыми страшными и тяжелыми считаются грехи плоти. Менее тяжкими и легче искупаемыми считаются душевные грехи. Грехи же духовные считаются уже чем-то абстрактно-эфемерным, и разговоры о грехах в духе воспринимаются как попытка отвлечь внимание от более серьезных тем или, в лучшем случае, как разговор «за жизнь».

Между тем для того, кому открыт смысл духовного греха, ясна несоизмеримо большая опасность именно духовного блуда, ибо тот, кто блудодействует по плоти, оскверняет плоть свою, которая и без того греховна; тот, кто блудодействует в душе, оскверняет душу (которую можно спасти для вечной жизни); а тот, кто блудодействует духовно, оскверняет данный от Бога дух. Что же страшнее: осквернить то, что тленно и что и без того будет уничтожено (т.е. плоть) (ср. 1 Кор 15:50), или то, что вечно (дух)? Однако дабы соблюсти духовную чистоту, надо *знать* духовный смысл закона.

И да простит нам читатель очередной повтор, но плотские и душевные, с одной стороны, и духовные, с другой стороны, суть люди с качественно различающимися уровнями сознания, что влечет за собой различающееся понимание Слова Божия. Вспомните место, где Иисус, изъясняя отношения мужа и жены, сказал: «Не все вмещают слово сие, но кому дано». Он учит: «Есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые осклоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19:12). Пожалуйста, читатель, выбирай путь в меру своей способности вместить.

Однако не забудем, что Павел, освещая ту же тему — тему мужа и жены, говорил: «Если кто почитает себя пророком или *духовным*, тот да разумеет, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни. А кто не разумеет [ибо не является ни тем, ни другим, так как иначе уразумел бы], пусть не разумеет» (1 Кор 14:37–38). Но поскольку никто не хочет признаваться в своей плотскости или, что почти то же самое, душевности, то пусть тогда, выдавая свое плотское разумение за истинное, исполняет заповеди Господни буквально.

Не надо думать, что описанное представление о делении людей по сути на две категории мгновенно исчезло из ортодоксальной церковной среды, закончившись упомянутыми Иудой (не Искаротом), Иаковом и Павлом. Вот что пишет ученик Иоанна Богослова Игнатий Антиохийский: «Плотские не могут делать духовного, и духовные плотского, подобно как и вера дел, свойственных неверию, и неверие дел веры» (Еф 8).

Вернемся к Апостолу Иакову и посмотрим, что он пишет о душевных чуть далее: «Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете — и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете — и не имеете, потому что не просите. Просите и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Иак 4:2–3). Добавим, что когда человек, не имея и не разумея, прикидывается духовным и все разумеющим, то он никак не может получить ни духовности, ни разума, и, лишь осознав отсутствие в себе чего-то, он может последовать заповеди «Ищите, просите, стучите» (ср. Мф 7:7–8; Лк 11:9). Вот мы и вернулись к тому, от чего отвлеклись.

Некто спросит: А ну, как не найду? А что, как не дадут? А вдруг не отворят? Ответим словами Иисуса: «Никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» (Ин 6:65). Сие может быть истолковано в том смысле, что человек еще недостаточно собрал себе масла в светильник и сокровищ на небесах (Мф 6:20). Обращаем внимание читателя на то, что «с этого времени [после такого ответа Иисуса] многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин 6:66).

## 2.1

Основным вопросом, должным быть решенным тем или иным образом в первую очередь, но оставленным почти вовсе без внимания, является вопрос о тех тонких субстанциях, которые в христианстве принято называть душой (гр.  $\psi\chi\acute{\eta}$  — *психе́*; ивр.  $\text{נֶפֶשׁ}$  — *нефеш*) и духом (гр.  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  — *тнэума*; ивр.  $\text{רוּחַ}$  — *руах*<sup>1</sup>). Мы говорим «тем или иным образом», ибо сей вопрос может быть решен несколькими путями, в числе которых лишь одной из возможностей является введение догмы об их существовании. (Еще более простой способ — провозгласить, что то и другое суть одно и то же, но мы не собираемся вступать в бесполезные и суетные споры и распри с плотскими невеждами, верящими в плоскую землю, стоящую на трех китах.)

Начнем с души. Человеческий разум лишен прямой связи со всем тем, что принято называть душой, или, если хотите, сия тонкая субстанция не целиком, не вполне влияет на разум личности, с плотью которой она связана в физическом мире. В лучшем случае в некоторых крайних обстоятельствах человек неподдающимся описанию способом «чувствует» вред или крайне редко пользу, которую могут принести его душе те или иные его деяния. Чаше же человек, лишь уже соделав некое зло, испытывает определенное раскаяние, или угрызения совести, или внутреннюю опустошенность, посредством чего он способен подпадать под влияние души.

<sup>1</sup> Хотя для иврита такое соответствие ( $\text{נֶפֶשׁ}$  — душа;  $\text{רוּחַ}$  — дух) не очевидно, читатель вскоре убедится, что именно эта интерпретация является правильной.



Не требуется обладать богатой фантазией, чтобы представить себе ситуации, когда человек не способен сознательно определять степень вреда или пользы, которую те или иные его деяния могут принести его душе (по человеческому разумению говорим). Вообще-то говоря, и свою плоть человек не осознает, а лишь чувствует, но сие чувствование неизмеримо более развито, и к тому же оно не оставляет сомнений в ее реальности.

В связи с вышеизложенным в отношении души приходится признать, что человек вынужден обращаться за руководством к Закону или к духовному наставнику. С плотью ситуация чуть иная, ибо, за исключением явно патологических случаев, никто не станет спрашивать совета о том, можно ли жечь свою плоть огнем или резать ее ножом, «ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти» (Еф 5:29). Однако в отношении иного, например пьянства — вновь говорим по человеческому разумению, — человек столь же успешно не слушает советов. На такой случай слепоты разума в видении проблем души и высказана Иисусом известная формула: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф 16:26). Следует отметить, что в любом случае риторика Иисуса свидетельствует о непонимании человеком потребностей своей души, о том, что современный христианин в лучшем случае лишь слабо чувствует, но ни в коей мере не осознает самого наличия у себя души. Таким образом вопрос души по сути сводится не к осознанию, а к вере в существование у себя души. Лишь после утверждения сей веры становится возможным говорить о вечном существовании души и о ее судьбе после физической смерти человека. Лишь тогда становится уместным рассуждать о спасении души или же о ее муках в геенне огненной. А не приняв во внимание душу, нельзя вообще говорить и о Боге всерьез. И сие — еще одна причина, почему вопрос того, что есть в человеке, становится основным.

Эквивалентно ли понятие души разуму? — Конечно нет! — Нашим эмоциям и чувствам? — Тоже нет! — Нашей интуиции? — Опять нет! — Быть может, совести? — Вновь не вполне! *Так что же мы собираемся спасать?!*

Но если такие трудности встречаем мы в понимании проблемы души, то что же можно сказать о духе как о сверхтонкой субстанции, лежащей еще выше, в еще более труднопознаваемой области? Ведь даже среди богословов-традиционалистов есть такие, кто считает, что дух — это такая составляющая человека, которая не гибнет, но возвращается к Богу, даже если душа оказывается в геенне огненной.

Все, о чем мы рассуждаем, свидетельствует, что внутри человека есть очень многое, что требует познания. И если мы посмотрим в новом свете на вопрос: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф 16:26), то мы поймем, что выкупом за душу может быть не меньше, чем весь мир! И таким образом копание, углубления в себя — задача столь же, если не более, грандиозная, как и приобретение, познание, всего мира!!!

При сем скажем: человек стоит по собственному разумению перед выбором — либо приобретать, познавать окружающий мир за счет неизбежного вреда своей душе, либо познавать себя, выкупать свою душу ценою отказа от внешнего мира и всех богатств его. Сей мотив не должен остаться незамеченным при внимательном прочтении повествования о третьем по Матфею или о втором по Луке искушении Иисуса от диавола:

«И, возведя Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое. Иисус сказал ему в ответ: отойди от Меня, сатана; написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Лк 4:5–8; Мф 4:8–10). Таким образом, каждый познает либо того, «Кто в вас», либо того, «кто в мире» (1 Ин 4:4).

## 3

Впрочем, все наши рассуждения, с которыми мы ознакомили читателя, и вопросы, перед ним поставленные, в известной мере тщетны. Тщетность их констатирована еще Павлом, поставившим вопрос: «Кто из человеков знает, что в человеке, кроме *духа* человеческого, живущего в нем?» (1 Кор 2:11).

Поэтому обратимся к свидетельствам, имеющимся в Священном Писании. А Писание свидетельствует, и это заметно без особого таланта видеть и толковать притчи, о присутствии, наличии Высшего в человеке, о присутствии в человеке Бога. Эти свидетельства бывают косвенными: «Бог производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению» (Флп 2:13); «Да будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28), «Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор 12:6). А разве можем мы исключить из рассмотрения слова Творца: «Сотворим человека по образу Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил *его*; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:26–27). (Мы вынужденно забежим вперед, отмечая, что вариант прочтения последнего фрагмента по древнееврейскому оригиналу Первой книги Моисеева Пятикнижия гласит: «Сделаем человека в образе нашем, по подобию нашему... и сотворил Бог человека в образе *его*: по божественному образу сотворил он *его*; мужчиной и женщиной он сотворил их».)

Уже только перечисленного было бы достаточно, чтобы вынести идею о присутствии Божества в человеке. Полное доказательство, правда, заняло бы некоторое время, но нам нет необходимости упражняться в логике, ибо мы имеем более чем достаточно прямых свидетельств, кои касаются и Отца, и Сына, и Святого Духа в человеке.

Начнем со свидетельств присутствия *Бога-Отца* в человеке.

«Вы храм Бога живаго, как сказал Бог: *вселюсь в них и буду ходить в них*... И буду вам Отцем, и вы будете Моими сынами и дщерями, говорит Господь Вседержитель» (2 Кор 6:16–18);

«Дети! вы от Бога... ибо *Тот, Кто в вас*, больше того, кто в мире» (1 Ин 4:4).

А разве может быть обойдено вниманием следующее высказывание из того же послания:

«Если мы любим друг друга, то *Бог в нас пребывает*, и любовь Его совершенна есть в нас. Что мы пребываем в Нем и *Он в нас*, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего... Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге... Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и *Бог в нем*» (1 Ин 4:12–16). И тут не просто открывается тайна присутствия Божия в человеке, но и даются условия того. Мы и здесь не будем давать сколь-нибудь развернутого комментария о роли любви, будучи в надежде, что читатель понимает ее и сам, помня и о следствии отсутствия любви: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4:8).

Любовь является необходимым условием пребывания Бога в человеке. И если мы не забудем, что символом любви является масло, то мы увидим явную параллель Притче о десяти девах, из которых пять имели масло в светильниках своих и потому были взяты *внутрь*, а пять не имели масла-любви и посему были оставлены во тьме *внешней* (Мф 25:1–12). Тому же, кто нуждается в подробном комментарии на эту тему или до сих пор не вполне понимает, о какой именно любви идет речь, можно только посоветовать поискать чтиво полегче. И уж во всяком случае, такому читателю еще рано интересоваться тайными учениями.

Весьма интересно переплетается наша нынешняя тема с темой молитвы в Евангелии Филиппа:

«Войди в свой дом, закрой свою дверь за собою и молись своему Отцу, Который в сокрытом, то есть Тому, *Кто внутри всех*» (Филипп 69).

Все приведенные свидетельства о присутствии Бога в человеке взяты из Нового Завета. Это ни в коей мере не означает, что Завет Ветхий говорит о другом. Однако свидетельства Ветхого Завета не столь прозрачны — они суть скрытые свидетельства: «Господь, *Бог твой, Который среди тебя*, есть Бог ревнитель» (Вт 6:15). Мы называем это скрытым свидетельством, ибо «Бог среди тебя» может пониматься также как «Бог внутри тебя».

Теперь вернемся к Павлу и прибавим еще одно замечательнейшее высказывание, которого единственного хватило бы, чтобы показать и засвидетельствовать присутствие Бога, присутствие Отца, в человеке: «Один [есть] Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и *во всех нас*» (Еф 4:6).

Не удержимся повторить сие еще раз:

## Один Бог и Отец во всех нас!!!

### 3.1

Теперь обратимся к свидетельствам присутствия в человеке *Сына*, или *Христа*. «Пребудьте во Мне и *Я в вас*» (Ин 15:4), — завещает Сын.

В следующей выдержке пересекаются свидетельства присутствия в человеке и Отца и Сына: «Узнаете вы, что *Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас*» (Ин 14:20).

Тот же мотив очевиден и в следующей выдержке, принадлежащей на сей раз опять Павлу: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает *вся полнота* Божества телесно [именно *телесно*, а не *плотски*], и вы имеете *полноту* в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти» (Кол 2:8–10). Заметим, что тут говорится не о некой части Бога — Бог не разделен на части, — но о всей Его полноте. Это наблюдение не оставляет места разного рода спекуляциям по поводу пресловутой «искры Божией» в человеке, о которой с воодушевлением говорят те, кто настаивает на Богоподобии человека, но не может вместить простой идеи о том, что Господь Бог всею Своею полнотою пребывает в нем.

В том же послании читаем далее: «*Христос в вас*, упование славы» (Кол 1:27). Подчеркнем, что сие открывается читателю Нового Завета как тайна, «сокрытая от веков и родов» (Кол 1:26), «о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена» (Рим 14:24–25).

«Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но *все и во всех*<sup>1</sup> *Христос*» (Кол 3:11).

<sup>1</sup> Синодальный текст читается несколько иначе: «все и во *всѣм* Христос» (гр. τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός). На настоящем этапе различие это кажется незначительным (и поэтому мы не видим необходимости пояснять исправление Синодального перевода в основном тексте повествования), но уже в ближайшем будущем оно окажется весьма существенным (и потому исправление все же лучше сделать раз и навсегда). С точки зрения греческого языка πᾶς как русское «все» (люди) не отличается от вообще «всего» (включая неодушевленные предметы). Πᾶς таким образом можно переводить и как «все», и как «всё». Однако что касается Христа, перевод не может быть произвольным. Если мы примем Синодальное чтение этих слов, то нам придется столкнуться с весьма значительными христологическими трудностями, связанными с идентификацией Христа и Логоса. С другой стороны, если все же Логос (или Слово) обитает во всем, то становится совершенно недопустимым употреблять слово «бессловесный» (ἄλογος) в отношении чего бы то ни было. Относительно настоящего исправления позже читатель поймет больше, а пока повторим лишь, что перевод «все и во *всех* Христос» не содержит ни малейшей ошибки.

Впрочем, мы зря ломаем копыя по поводу греческой грамматики. Выражение τὰ πάντα ἐν πᾶσιν у того же Павла встречается еще дважды: «*все во всех*» (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) (1 Кор 12:6). Это наблюдение подводит

«Христос,— как Сын в доме Его [Отца], дом же Его — мы, если только дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца» (Евр 3:6).

«Да даст вам [Отец]... крепко утвердиться Духом Его во *внутреннем человеке*, верую вселиться Христу в сердца ваши... дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Еф 3:16–19). В этих словах заключено много больше того, что являет собой тему нашего исследования в данный короткий момент. Предупредим читателя, что нам предстоит еще по крайней мере дважды вернуться к этим словам. Однако не будем торопить событий и продолжим наше исследование: «Не я живу, но живет *во мне Христос*» (Гал 2:20),— говорил Павел. В другом месте он использует оборот: «Христос в теле моем» (Флп 1:20).

После двух ссылок на Иоанна мы приводим свидетельства, принадлежащие только Павлу. Но это не должно внушать мысли о нашей пристрастности. Мы готовы сопроводить наш рассказ фрагментами Евангелий. Проведенное нами исследование символики светильника подготовило вывод, который согласно вписывается в канву нашего повествования. Речь идет о параллельном анализе нескольких речений. Напомним первое из них: «Светильник тела есть око; итак, если око твоё будет чисто, то и все тело твоё будет светло; а если оно будет худо, то и тело твоё будет темно. Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? Если же тело твоё все светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло все так, как если бы светильник освещал тебя сиянием» (Лк 11:34–36; Мф 6:22–23).

В настоящий момент наиболее важным в приведенном фрагменте является для нас то, что светильник имеется у каждого человека. Светильник, правда, способен давать свет лишь тогда, когда в светильнике хватает масла, чтобы ему не угаснуть. Но ведь мы помним и то, что «Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы» (1 Ин 1:5). И если в человеке есть свет, делающий светлым все тело, то что же это как не Христос? И при символически правильно понятых условиях (наличие масла) Христос являет Себя в человеке: «Я свет миру» (Ин 8:12; 9:5). «И свет во тьме светит и тьма не объяла его» (Ин 1:5).

Вывод яснее всего сформулирован у Фомы: «Ученики Его сказали: Покажи нам место, где Ты, ибо нам нужно найти его. Он сказал им: Тот, кто имеет уши, да слышит! Есть свет *внутри* человека света, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то — тьма» (Фома 24).

«Я — свет, который на *всех*» (Фома 77).

Доказывая факт пребывания Отца в человеке, мы приводили свидетельство, которое фактически противопоставляет внутреннее, где и обитает Бог, внешнему, где владычествует совсем иной: «Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире» (1 Ин 4:4). Тот же принцип справедлив и в отношении Сына: «Если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там,— не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно и избранных. Вот, Я наперед сказал вам. Итак, если скажут вам: „вот, [Он] в пустыне“,— не выходите; „вот, [Он] в потаенных комнатах“,— не верьте» (Мф 24:23–26).

черту под обсуждением. Добавим лишь, что и в другом месте того же послания должно быть «все во *всем* *всех*» (τὰ πάντα ἐν πᾶσι)» (1 Кор 15:28).

Заметим здесь, раз уж это приходится к слову, что указанный случай вовсе не является единственным, когда греческий текст может быть переведен на другие языки несколькими различающимися по смыслу способами. Выбор смысла в таких случаях определяется экзегетически. Читатель может помнить: весьма безумными выглядят такие переводы, как «вы будете познаны Всеведущим Богом».

Коль скоро мы столь часто в этой главе заглядываем в апокрифы, то позволим себе привести фрагмент и из Евангелия, которое мы лишь с большой осторожностью можем использовать даже как иллюстративный материал по причине неудовлетворительной сохранности дошедшего до наших дней текста. Речь идет об евангелии от Марии (Магдалины), фрагмент коего фактически повторяет только что сказанное: «Берегитесь, как бы кто-нибудь не ввел вас в заблуждение, говоря: „Вот, сюда!“ или „Вот, туда!“ Ибо Сын Человеческий *внутри вас*. Следуйте за ним! Те, кто ищет его, найдут его» (Мария 8:15–21).

Что, быть может, самое главное, и о чем мы должны будем и обязательно поговорим в дальнейшем — это явственно звучащий во всем Священном Писании мотив необходимости попадания *внутри*, в чем роль Христа неопределима и незаменима: «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется» (Ин 10:9).

Перечисление свидетельств о Сыне можно закончить вопросом все того же Павла (2 Кор 13:5):

Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?

### 3.2

Наконец, и присутствие *Святаго Духа* в человеке не может быть оставлено без внимания. И здесь Павел задает вопрос, не требующий ответа: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и *Дух Божий живет в вас?*» (1 Кор 3:16). Позже он продолжает свои вопросы: «Не знаете ли, что тела ваши суть *храм* живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» (1 Кор 6:19); «Храни добрый залог *Духом Святым, живущим в нас*» (2 Тим 1:14).

Но не один только Павел открывает тайну внутреннего присутствия Духа в человеке. «Или вы думаете, что напрасно говорит Писание: „до ревности любит *Дух, живущий в нас*“?» (Иак 4:5). Дух здесь, конечно, должно писать с заглавной буквы. Читателю, который не поленился заглянуть в Писание по ссылкам Иакова о ревности (ср. Исх 20:5; 34:14; Вт 4:24; 5:9; Иез 39:25; Наум 1:2; Иоил 2:18; Зах 1:14 и пр.) станет ясно, что он говорит не о каком-то отвлеченном духе, с которого хватило бы и строчной буквы, но именно о Духе Святом, живущим в нас.

Еще раз подчеркнем, что все сии свидетельства составляли прежде тайну, сокрытую от веков и родов, «ныне же открытую святым Его, которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей... есть» (Кол 1:26–27).

Следующий короткий параграф нашего исследования завершим, повторив:

Дух Божий живет в вас!

### 3.3

Приведя сии свидетельства, мы приходим к идее имманентности Бога человеческой душе. Идея сия не нова. Идея Христа в сердце находит место в сочинениях раннехристианских мужей послепостольского периода. Так, упоминавшийся нами Игнатий Антиохийский был настолько проникнут таковым духом, что создал в своих писаниях призванные сделать эту истину более очевидной неологизмы, называя христиан Феофориями (Богоносцами) и Христофориями (Христоносцами), за что и сам получил прозвание Богоносец.



Однако его высказывания в известной мере более осторожны, чем все приведенные свидетельства. Так, нам представляется, что в нижеследующем отрывке из его письма к Ефессянам слова «как бы» несколько обесценивают дальнейшее его утверждение — «действительно есть». Вот этот фрагмент: «Будем все делать, *как бы* Он Сам был в нас, чтобы мы были Его храмами, а Он был в нас Богом нашим,— как Он и *действительно есть*, и некогда явится пред лицом нашим, потому мы справедливо и любим Его» (Еф 15).

Прежде чем мы продолжим наше продвижение в исследовании того, что есть в человеке, мы хотели бы обратить внимание читателя на слова Павла о соблазне Иисуса Христа для иудеев (ср. 1 Кор 1:23). Подчеркнем, что Христос является соблазном для иудеев, много раз бравших *камни*, чтобы побить Его. Причем мы должны ясно понимать, что имя «иудеи» приложимо ко всем претендентам на роль исповедников единобожия, монотеизма. Ведь кроме иудеев, являвшихся монотеистами, все остальные народы, как мы уже отмечали, исповедовали политеизм. И христиане, как это ни парадоксально прозвучит, должны были бы также относиться к этой категории, используемой на протяжении всего Священного Писания.

И если кому-то непонятно, в чем же соблазн Христа для иудея-монотеиста, то приведенные выдержки должны рассеять сомнения. Действительно, монотеисту крайне трудно вместиť, что Бог, Которого он всегда представлял Единым, не разделяясь, оставаясь Единым, находится всею полнотою Своею в нем самом и во всех других людях.

Если читатель будет, как за соломинку, хвататься за представления *трехмерного* мира, подобно тому, как средневековая церковь хваталась за геоцентрическую космологию, то такой читатель неизбежно увидит в наших выводах пантеистические\* идеи. Вот тут-то и заключен соблазн для человека, не понимающего, что в вопросе о Боге нельзя оперировать привычными понятиями и представлениями трехмерного мира.

В самом деле, трудно объяснить неподготовленному оппоненту четырехмерную модель мира. Но давайте попробуем приобрести друзей богатством неправедным, и для понимания того, что есть высшее измерение, перейдем в воображаемый двумерный мир, моделью которого будет, к примеру, исчезающе тонкий лист бумаги. Жителю этого фантастического мира будет казаться, что более высоких измерений в его космосе нет. Он способен воспринимать лишь те изменения, которые происходят в известных ему двух измерениях, и не может различить изменений, происходящих в измерениях высших. Поэтому он не сможет заметить, если мы сложим его лист, его мир, его космос, гармошкой. Если же мы сделаем такую гармошку, а затем проткнем ее иглой, то житель того двумерного мира увидит появляющиеся одно за другим отверстия, коих будет множество, но ему и в голову не придет, что *все* отверстия суть результат действия одной-единственной иглы. Такое стало возможным благодаря преобразованию двумерного объекта в более высоком, не принадлежащем самому этому объекту, третьем измерении.

Теперь мы можем попытаться сделать подобное преобразование и с привычным для нас трехмерным миром. Правда, тут нам потребуется совершенно непривычное «здравому смыслу» и чуждое «традиционному богословию» четвертое измерение. И вот тут-то оказывается, что то, что в трехмерной картине видится рассеянным и беспорядочно разбросанным по всему миру кажущимся неподдающимся разумению образом, может оказаться в четвертом измерении чем-то единым, точно так же как и хаотически расположенные на листе бумаги точки на самом деле образованы одной иглой.

Мы сказали сейчас, что понятие четвертого измерения чуждо «здравому смыслу» и «традиционному богословию». Но так ли уж чуждо такое понятие библейскому языку? Взглянем, как выражается Апостол Павел в послании к Ефессянам, контекст которого заставит нас еще достаточно поговорить о себе: «постигнуть со всеми святыми, что *широта и долгота, и глубина и высота...*» (Еф 3:18). Не странно ли, что и он говорит о четырех...



Можем ли мы подобрать здесь иное слово, нежели «измерение»? Павел говорит не о чем ином, как о четырех *измерениях*! Однако даже если кто-то подберет лучший термин, это ничего не изменит по сути. Пусть будет другое слово, определяющее предмет того, о чем мы говорим. Важна суть, а не то, в какие слова человек пытается облечь истину.

Но какой бы термин мы ни подобрали, обратим внимание, каково направление сего четвертого измерения: в дополнение к обычным ширине, длине и высоте Павел говорит о *глубине*. Лишь слепота может оправдать нашу неспособность связать это измерение со словами «копал» и, особенно, «углубился».

Оставим притчу с гармошкой и иглой и отметим, что, несмотря на все соблазны иудеев по поводу многомерности, в книге великого Исаии мы находим стихи, которым могли бы позавидовать самые тайные из апокрифов: «Душею моею я стремился к Тебе ночью, и духом моим я буду искать Тебя во *внутренности* моей с раннего утра» (Ис 26:9). Не меньшего внимания достойны и слова Софонии: «Господь, царь Израилев *посреди* тебя... Господь Бог твой *среди* тебя, Он силен спасти тебя» (Соф 3:15–17). Мы уже не говорим о стихе Иезекииля: «И будет у них [или, как читают семьдесят переводчиков Септуагинты\* и Павел (2 Кор 6:16), *в них* (ἐν αὐτοῖς)] жилище Мое, и буду их Богом, а они будут Моим народом» (Иез 37:27).

Итак, мы собрали воедино свидетельства присутствия в человеке того, для чего традиционное христианство изобрело термин «трех ипостасей Божества» или «трех лиц Пресвятой Троицы».

Тем не менее сделанные нами выводы ни в коем случае не могут стать поводом к самообольщению в отношении божественности природы человека, ибо, несмотря на то что человек сотворен «по образу Божию» (Быт 1:27), мы не вправе забывать, что «водворяясь в теле, мы устранены от Господа... {Богу же мы открыты}» (2 Кор 5:6, 11). Сие отделение, устранение человека от Господа и определяет главную проблему человека в его жизни. Сие же отделение от Господа и затрудняет ее решение, требуя немалых усилий: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12).

По сравнению с величиной упомянутых у Матфея усилий уразумение только что изложенного, наоборот, не требует ни особых способностей, ни напряжений со стороны читателя. Посему призывы к исследованию себя (2 Кор 13:15), к вниканию в себя (1 Тим 4:16) легко объединяются с призывами к поискам Бога и Его Царствия (Мф 6:33; Лк 12:31). Вот как сформулировано это у Исаии: «Ищите Господа, когда можно найти Его; призывайте Его, когда Он *близко*» (Ис 55:6). А в Деяниях Апостолов мы находим последнюю заповедь в чрезвычайно тонко сформулированном виде: «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, *дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас*: ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян 17:26–28).

Обратим внимание: Бог не просто недалеко от кого-то одного конкретного среди нас, но недалеко от *каждого* из нас — ведь те слова сказаны Павлом вовсе не в христианском собрании. Бог недалеко и от православного, и от католика, и от иудея; Он недалеко как от австралийца, так и от гренландца, хотя расстояние между ними весьма велико. А такое может быть в единственном случае: если Он находится внутри каждого из нас. Здесь получает разрешение существующая для многих и по сей день проблема Иова: «О, если бы я знал, где найти Его... Но вот, я иду вперед, и нет Его, назад, и не нахожу Его; делает ли Он что на левой стороне, я не вижу; скрывается ли на правой, не усматриваю» (Иов 23:3–9).

Таким образом, на основании свидетельств Священного Писания мы показали, что Бог обитает внутри человека. Бог находится и в одном, и в другом, и в третьем... *в каждом* из нас. Заставит ли нас это открытие изменить понимание известнейшей Иисусовой формулы:

«В *доме* Отца Моего обителей *много*» (Ин 14:2)? Ведь каждый, в ком обитает Отец, потому и является Его обителью. Последняя мудрость имеет и продолжение, которое читатель без труда найдет в Евангелии от Иоанна, однако мы еще пока слишком далеки от возможности истолковать все следующие за приведенными слова, почему и ограничиваемся лишь сказанным.

## 4

То, с чего мы начали—проблема символики дома, не разрешена полностью, и это не позволяет нам закончить наше исследование того, «что в человеке». К тому же мы только что предупредили читателя, что в отношении одного из свидетельств вселения Христа в сердца верующих нам еще придется продолжить исследование того, «что в человеке». Итак, мы не останавливаемся в исследовании, но переходим к новому его аспекту—к Павлову учению о внешнем и внутреннем человеке, изложенном в нескольких посланиях.

Отметим, что нам, дабы не соблазниться по человеческому разумению, следует быть осторожными в употреблении понятий «внутреннего» и «внешнего», как о них речь пойдет ниже, и тех же слов со знакомым нам смыслом, когда речь шла о тех, кому дано знать тайны, и о «внешних», коим все бывает в притчах (ср. Мк 4:11).

Возвратимся к посланию Апостола Павла к Ефесянам, в коем он намеревается «открыть всем, в чем состоит *домостроительство* тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге» (Еф 3:9). Что же это за домостроительство? Ведь слово это, несмотря на кажущуюся простоту, ничего не объясняет читателю. На самом же деле едва ли возможно предложить другое греческое слово, которое было бы более знакомо читателю, ибо читатель слышит его много раз на день. Оно и звучит по-гречески похоже: *οἰκονομία* (*икономия*). *Эконо́мия!* Сия-то эконо́мия буквально переведена на русский язык как *домостроительство* (см. I.IV.6, с. 139). Будучи связано с символом дома, слово это становится для нас весьма важным.

Какое домостроительство имеет в виду Павел? Сие естественным образом следует из притчи о человеке, строящем дом на камне (Лк 6:47–49), для чего ему пришлось копать и углубиться.

В этой-то связи Павел и уповает: «Да даст вам [Отец], по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во *внутреннем* человеке» (Еф 3:16–17), «дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Еф 3:19).

В послании к Римлянам, говоря о законе, в контексте с которым мы рекомендуем читателю ознакомиться самостоятельно, Павел пишет: «По *внутреннему* человеку нахожу удовольствие в законе Божиим» (Рим 7:22).

А вот еще одно упоминание того же понятия в послании к Коринфянам: «Если *внешний* наш человек и тлеет, то *внутренний* со дня на день обновляется» (2 Кор 4:16).

Все эти высказывания прямо указывают, что создание, называемое человеком, по сути состоит по крайней мере из двух составных частей—из определенно противопоставленных один другому внутреннего и внешнего человеков.

После упоминания о непрерывном («со дня на день») обновлении внутреннего человека будет уже непростительной небрежностью не сопоставить сказанное Павлом с уникальной Марковой притчей: «Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю; и спит, и встанет ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он. Ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе. Когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва» (Мк 4:26–29).

Зная об обновлении внутреннего человека, мы можем осмысленно комментировать эту притчу с пониманием того, что речь идет о некоем процессе *внутри* человека (как и Царствие

Божие, подобие коего приведено у Марка, находится внутри человека), хотя внешний человек, будучи подвержен тлению, и не знает о сем процессе. Развитие внутреннего человека и тление внешнего проистекают раздельно — внешний человек отделен от внутреннего. Тем не менее разделение это не вечно и завершается жатвой. На настоящем этапе мы не сможем еще оценить всей глубины мудрости, заключающейся в том, что при наступлении жатвы, «когда созреет плод» внутри, человек посылает серп сознательно (и немедленно). Мы даже не можем быть абсолютно уверены относительно личности жнеца и взаимоотношениях жнеца и сеятеля. И мы не настаиваем на том, что делает это жнец по своему произволу. Но, как бы то ни было, мы видим из притчи, что грядет и момент единения — устранения разделения.

С темой внутренней разделенности человека косвенно связан призыв Иисуса: «Да будут все едино» (Ин 17:21). Разве можно призывать к принятию Духа усыновления (Мф 5:45; Рим 8:15) Того, Кто уже является Сыном? Не глупость ли призывать к совершенству (Мф 5:48) того, кто и так совершен? Возможно ли призывать к единству того, кто уже и без того един? Посему изначальное состояние, из которого можно прийти к единению, есть не что иное, как состояние разделенности, и мы показали, что разделенность эта есть разделенность на внешнее и внутреннее.

Апокриф точно и лаконично говорит о сем разделении внешнего и внутреннего: «Каждый будет разорван [или *разделен*] в своей основе от начала» (Филипп 10).

Коль скоро мы упомянули призыв Христа к единению, то сие сто́ит сопроводить несколькими словами. Комментария заслуживает простецкое понимание слов Иисуса о всеединстве. Ведь едва ли не всеми они толкуются как призыв к всемирному или, если будет угодно, к вселенскому, католическому, единству христиан, нечто вроде лозунга: «Христиане всех стран, соединяйтесь!» И это даже стало своего рода девизом экуменического движения.

Пусть! Представим себе, что призыв Иисуса «Да будут все едино» (Ин 17:21) надо понимать, как понимает его толпа. «Да будут все едино» — представим себе, что такое возможно буквально. Не получится ли в итоге, что будет одна вера и один народ, имеющий буквально одни мысли (ср. Флп 2:2)? Превосходно! Но не то же ли самое было перед попыткой возведения Вавилонской башни — столпотворением (Быт 11:1)?! Вспомни, читатель мудрый, чем это закончилось: «И сказал Господь: вот, один народ... и не отстанут они от того, что задумали делать; сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле... Посему дано ему имя: Вавилон» (Быт 11:6–9).

Впрочем, мы неурочно упоминаем Вавилон. Но как бы то ни было, буквальное понимание всеединства заставляет вновь и вновь повторять все тот же вопрос (Мф 11:16):

### Кому уподоблю род сей?

И то сказать, «Ничто не способствует разделению христиан более, чем разговоры о христианском единстве» (Конор О'Брайен) — слишком большие деньги находятся в обороте, и слишком много амбиций и честолюбия там, где деньги, казалось бы, не играют роли.

Предположим тем не менее опять, что Писание надо понимать буквально. Но будем тогда и остальное понимать буквально же: «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Мф 10:35). А если отец и сын, мать и дочь, невестка и свекровь — христиане?! Быть ли им едиными по Иоанну или разделенными по Матфею? Или им быть разделенными по Луке: «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но

*разделение*; ибо отныне пятеро в одном доме станут *разделяться*, трое против двух, и двое против трех: отец против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк 12:51–53).

Как видите, согласовать буквальное понимание этих двух высказываний весьма проблематично. Следовательно, буквального смысла ни в одной из сих фраз искать не приходится. Иначе говоря, и разделение двух против трех, и то, на чем мы сейчас концентрируем внимание, — *единение всех по образу единства Христа с Отцом — надо понимать не первым напрашивающимся образом.*

#### 4.1

Мы уделяем весьма много места изложению этой темы Павлом и даже назвали предмет сего повествования Павловым учением о внешнем и внутреннем. Действительно, во многих случаях он почти незаменимо помогал и будет еще помогать нам в расшифровке символики Писания. Однако не надо думать, что в Евангелиях теме внешнего и внутреннего не нашлось места, хотя там она и в большей степени скрыта символикой. Попробуем прочесть следующие отрывки, вкладывая в них только что понятый смысл внешнего и внутреннего.

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете *внешность* чаши и блюда, между тем, как *внутри* они полны хищения и неправды» (Мф 23:25);

«Ныне вы, фарисеи, *внешность* очищаете, а *внутренность* ваша исполнена хищения и лукавства. Неразумные! не Тот же ли, Кто сотворил *внешнее*, сотворил и *внутреннее*?» (Лк 11:39–40);

«Фарисей слепой! очисти прежде *внутренность* чаши и блюда, чтобы чиста была и *внешность* их. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые *снаружи* кажутся красивыми, а *внутри* полны костей мертвых и всякой нечистоты. Так и вы *по наружности* кажетесь праведными, а *внутри* исполнены лицемерия и беззакония» (Мф 23:26–28).

Отметим тут, что нас не должна смущать картина несовершенства внутренности, ибо если бы внутренний человек был изначально совершен, то куда было бы ему и совершенствоваться, «со дня на день» обновляясь.

Уже само введение понятий внешнего и внутреннего подразумевает различие, разделение их некоторой преградой, преодоление которой предполагает возможность войти внутрь. Понимание этого сразу дает новое истолкование таких слов: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам, ибо сами не входите, и желающих войти не допускаете» (Мф 23:13); «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли, и входящим воспрепятствовали» (Лк 11:52).

Сделаем два неравноценных замечания, во-первых, обратив внимание читателя на грубую (а, быть может, и намеренную) ошибку перевода: в греческом оригинале вместо слова, стыдливо переведенного как разумение, стоит слово γνῶσις — знание, и Иисус обличает законников в утаивании не ключа разумения, но ключа знания. Во-вторых, войти можно лишь *внутрь* чего-то. Но ведь и «Царствие Божие *внутри* вас есть», хотя и затворено фарисеями и законниками человекам. Итак, отобрав у них ключ знания, можно сим ключом отворить Царствие Божие и войти внутрь. Надеемся, что читателю и без пространных пояснений понятно, что фарисеем и законником, затворяющим Царствие Божие человекам, отнимая у них знание, можно быть, и с пеной у рта проповедуя Христа, и именно по этой причине, а не по какой другой, Иисус более остальных обличает именно фарисеев, хотя, как может показаться, Он мог бы искать их под-  
держки в некоторых положениях Своего учения.

Соединяя вместе результаты достигнутого нами к данному этапу исследования, скажем, что Писание открывает наличие в человеке внешнего, внутреннего, а также Бога. Заметим, что Бог отличен и от внешнего, и от внутреннего уже тем, что Он не может ни тлеть, как внешний, ни обновляться, подобно внутреннему, ибо «Бог ... не сын человеческий, чтоб Ему изменяться» (Чис 23:19); у Него нет «изменения и ни тени перемены» (Иак 1:17).

## 5

Вспомним теперь о символике человека как храма, о чем мы уже говорили: «Вы *храм* Божий» (1 Кор 3:16); «Тела ваши суть *храм* живущего в вас Святого Духа» (1 Кор 6:19); «Он говорил о *храме* тела Своего» (Ин 2:21). И тут, кто с удивлением, а кто с уверенностью в ожидаемом (ср. Евр 11:1) обнаружит, что описания храмов тоже содержат понятия внешнего, внутреннего и, забегая вперед, внутреннейшего.

Ветхозаветные описания храмов — тема весьма обширная. В качестве примера мы можем сослаться на описание видения храма пророком Иезекиилем, занимающее восемь глав его книги (Иез 40–47). Сие может стать основой не одной короткой главы в нашей книге, но много-томного исследования. Посему мы на данном этапе ограничимся лишь тем, чем ограничился Новый Завет, приведя тем не менее пояснения из Пятикнижия.

Скиния — прообраз храма Бога Всевышнего. Она представляла собой шатер, устроенный Моисеем по повелению Божию в пустыне для богослужений. *Вне* скинии собирался весь водимый Моисеем израильский народ, «все общество» (Лев 8:3–4), почему она названа «скинией *собрания*» (Исх 27:21; 29:44; 31:7; 40:6,32,34; Лев 8:35; 16:16–17; Чис 4:28; 11:16; 16:42–43; 17:4; 2 Пар 24:6). Пусть читателя не удивляет та наша тщательность, с которой мы перечисляем ссылки, единящие скинию с *собранием*, — сим мы закладываем фундамент наших дальнейших изысканий.

Заметим далее, что *внутреннее* пространство скинии *отделено* от остающегося *вовне* ее *покрывалами* (Исх 26:1–14; 36:8–19): «Соединил одно покрывало с другим, и стала скиния *одно* целое» (Исх 36:13) — и *завесою* (Исх 26:36; 35:15; 36:37; 40:5). И еще раз заметим, что «*вне* завесы Аарон и сыны его» (Исх 27:21; Лев 24:3); «и они не должны подходить смотреть святыню, когда *покрывают* ее, чтобы не умереть» (Чис 4:20).

Прибегнем, как мы уже многократно и делали, к изъяснениям Апостола Павла, ибо большей помощи мы не сможем ожидать ни от кого из новозаветных толковников. В послании к Евреям Павел обращает свой взор к скинии: «Устроена была скиния первая, в которой был светильник, и трапеза, и предложение хлебов, и которая называется „святое“» (Евр 9:2). У читателя не должно вызвать больших недоумений символическое содержание первой скинии, скрытой завесой. На самом деле в скинии было две завесы: первая — внешняя и вторая завеса внутри. Читаем дальше: «За вторую же завесою была скиния, называемая „Святое-святых“, имевшая... о чем не нужно теперь говорить подробно» (Евр 9:3–5). Ну, Павлу виднее — не нужно, так не нужно, — и мы не будем говорить о содержании второй скинии подробно.

Однако подведем теперь некий промежуточный итог. Прообраз храма Бога Всевышнего представляет собой *внешнее* пространство или двор для *собрания* всего общества, отделенный от *внутреннего* помещения *покрывалом* или *завесою*. Далее, *внутри* *внутреннего* помещения было *отделенное* второй *завесой* еще более внутреннее, *внутреннейшее*, самое святое. А разве не к таким же выводам пришли мы, изучая тему того, «что в человеке»?!

Ведь и там мы нашли и внешнего человека, и внутреннего, а чуть раньше показали и присутствие Святого в человеке.



Перенесем теперь символику храма-скинии на антропологию и скажем, что внешний человек отделен от внутреннего некой завесой. Но обновляющийся день ото дня внутренний человек не есть еще Бог, Который и без того совершен, и в ветхозаветной символике он, в свою очередь, отделен второю завесой от обителя Бога — от внутренней, «Святого святых».

## 5.1

Теперь дерзнем задать вопрос: А не та ли это завеса, что «раздралась надвое, сверху донизу» (Мф 27:51; Лк 23:45), когда Иисус распятый испустил дух? Изложение Апостола Павла свидетельствует, что по этому вопросу не может быть двух мнений, ибо Павел же повелевает: «Имея дерзновение входить во святилище [или Святое святых] посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через *завесу*, то есть плоть Свою» (Евр 10:19–20).

Не стоит труда показать, что завесой, оказавшейся разорванной искупительной жертвой Христа, является вторая завеса, отделявшая внутреннее от внутреннего, «Святое святых» от «святого». Следует сие хотя бы из того, что если бы разорванной оказалась первая завеса, это означало бы устранение преграды между внешним и внутренним. Это означало бы падение первой скинии. Однако Павел пишет: «Дух Святой показывает, что еще не открыт путь во святилище [Святое святых], доколе стоит прежняя [то есть первая, внешняя] скиния. Она есть образ настоящего времени» (Евр 9:8–9).

Здесь следовало бы добавить, что при сохранении внешней завесы какие бы то ни было изменения во внутренней структуре храма останутся утаенными от внешнего наблюдателя. Второе замечание касается связи между распятием Иисуса Христа и разрывом (внутренней) завесы в храме. Несмотря на употребленный Синоптиками\* возвратный глагол (раздралась), завеса оказалась разорванной вовсе не сама по себе, как можно было подумать, но именно как следствие распятия Христа по плоти. Для доказательства этого мы можем сослаться на несколько фрагментов Нового Завета (напр., Еф 2:14; Евр 5:7), однако острой необходимости заниматься этим у нас пока нет.

Итак, Христос открыл путь из святого в Святое святых, устранив разделяющую преграду. После Его жертвы храм имеет новое, «не таковое» устройство (ср. Евр 9:11). Он состоит уже только из двух частей, разделенных лишь одной завесой. Говоря о новом устройении храма, мы не можем не отметить, что православная церковь в большей мере, католическая в меньшей сохранили в букве своих традиций сии образы. Их храмы состоят не из трех, как у иудеев, но из двух частей — помещения для собрания всего общества и отделенного от него святилища, куда не имеют права заходить женщины. Таким образом, ни мало не заботясь о смысле разумения сего, Восточная и Западная церкви соблюли *тайну веры* в чудесное превращение человека, достигнутого крестной жертвой Христа. Вот вам и «соль земли» (Мф 5:13)!

Что же до того, что в алтарную часть христианских храмов не пускают женщин, то, будучи бессмысленным по букве, такой запрет имеет глубочайший смысл в образном понимании, и его читатель поймет вскоре.

Но почитаем еще раз: «Доколе стоит скиния»... Значит, не вечно стоять скинии, являющей собой образ настоящего времени! Ведь грядет и новое время, коего образ будет иным! И тогда, когда падет прежняя скиния, отверзется, откроется путь во святилище, во Святое святых, описание чего дано в Откровении: «Вот, отверзся храм скинии свидетельства на небе» (Отк 15:5); «И отверзся храм Божий на небе, и явился ковчег завета Его в храме Его; и произошли молнии и голоса, и молнии, и землетрясение, и великий град» (Отк 11:19).



Однако не торопим ли мы события? Остановимся и не будем ускорять естественный ход повествования, ибо устремиться к образу грядущего времени мы можем, лишь познав образ времени настоящего.

Справедливость требует признать, что нижеследующее является наиболее важным апокрифическим фрагментом из всех цитированных до настоящего времени:

«Чертог брачный сокрыт. Это святое в святом. Завеса утаивала сначала, как Бог правит творением. Но когда завеса разорвется и то, что внутри, откроется — станет пустынным тогда дом сей! Более того, он будет *сокрушен*... Поэтому завеса разорвалась ни только вверх, ибо тогда было бы открыто только тем, которые принадлежат вышине, ни только вниз она не разорвалась, ибо тогда было бы явлено только тем, которые принадлежат низу. Но она разорвалась сверху донизу. Верх открыт нам, которые внизу, чтобы мы вошли в сокровенное истины<sup>1</sup>. Это действительно то, что почитаемо, то, что сильно. Но мы проникаем туда путем символов презираемых и вещей слабых. Но презираемы они пред лицом славы совершенной. Есть слава — выше славы, есть сила — выше силы. Поэтому совершенство открыто нам с сокровенным истины. И святое святых открылось, и чертог брачный призвал нас внутрь» (Филипп 125).

Таковы образы отделенных завесою внутреннего и внешнего.

## 5.2

Необходимо обратить внимание читателя, что приведенное выше являет собой не буквальное описание жилища Бога, но символическую структуру *человека*. Буквальное же понимание храма Божия как возведенного для собраний и богослужений руками людей строения на мельчайшие осколки разбивается о библейские свидетельства.

«Небо и небо небес не вмещают Тебя [Бога], тем менее сей храм, который я построил» (3 Цар 8:27); «Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорит пророк: Небо — престол Мой, и земля — подножие ног Моих. Какой дом созиждете Мне, говорит Господь, или какое место для покоя Моего? Не Моя ли рука сотворила все сие?» (Деян 7:48–50); «Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам давая всему жизнь, и дыхание, и все» (Деян 17:24–25).

Только что приведенные фрагменты ни в коей мере не входят в противоречие с тем, что «Господь — во святом храме Своем» (Авв 2:20; Мих 1:2; Пс 10:4). Напротив, сие речение есть еще одно подтверждение местоположения обители Бога именно внутри человека. Необходимо строго различать между *рукотворенным* храмом, где Бога быть не может, и *нерукотворным*, святым храмом Божиим, коим и является человек. Окончательно расставить акценты, не оставляя в сем вопросе и тени сомнения, помогает нам вновь Павел. Конечно, и мы повторим это еще раз: Господь пребывает во святом храме Своем, и «храм Божий свят; а этот храм — вы» (1 Кор 3:17).

В отношении же рукотворенного храма мы можем добавить сарказма Климента. Конечно, он говорит о египетских храмах, но, может, кто-то узнает в описании Климента и что-то более близкое, причем совсем не обязательно вспоминать собор Св. Петра в Риме или храм Христа Спасителя в Москве: «У этих [египтян] портики храмов и предхрамные пространства, равно как священные рощи и луга, очень тщательно содержатся; дворы обставлены рядами колонн; стены

---

<sup>1</sup> По другому чтению: *Те, которые принадлежат вышине, открыли нам то, что принадлежит низу*, и т. д.

блещат от редких камней и художественных картин, и нет на них никаких недостатков; храмы блистают золотом, серебром и электром и сияют разнообразно отливающими камешками из Индии и Эфиопии; внутренность завешена златотканными завесами. Но если ты проникнешь в глубину обстроенного пространства, если будешь добиваться еще возвышеннейшего зрелища и станешь искать в храме изображения бога и если потом священник или другой какой иерей, из принадлежащих к ведомству храма, серьезно высматривая и гимн {на египетском языке} распевая, завесу немного приподнимет, чтобы бога показать, тогда должны мы громко при виде идола расхохотаться. Не бога, которого искали, найдете вы там...» (Педагог III.2).

И Климент (Strom V.76.1), и Ориген (Против Цельса I.5), не сговариваясь, приводят как пример слова Зенона (Киттейского) (ок. 340–260 до Р.Х.), основателя стоической школы, ссылаясь на него как на авторитет: «Нет необходимости создавать [рукотворенные] храмы. Храм ведь не есть что-то действительно очень достойное, и его не стоит называть святым. Потому что ничто не может быть достаточно достойным и святым из того, что создано руками ремесленника» (Зенон. Политейя).

Подобные высказывания можно множить и множить. Однако мы ограничимся сказанным, ибо в обоснование бесполезности рукотворенного храма мы сказали уже достаточно, и повтора лишь заставят нас вновь и вновь возвращаться к теме идолопоклонства...

Если читатель в достаточной мере понял, что же является *домом*, жилищем, Господним, то фрагмент, на который мы, быть может, слишком еще рано обращаем теперь внимание, должен заставить очень глубоко задуматься: «И дивилась вся земля, следя за зверем, и поклонились дракону, который дал власть зверю, говоря: кто подобен зверю сему? и кто может сразиться с ним? И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно, и дана ему власть действовать сорок два месяца. И отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его, и жилище Его, и живущих на небе» (Отк 13:3–6).

Заодно можно поразмышлять и о человеке греха, сыне погибели, который сядет *в храме Божиим*, как Бог, выдавая себя за Бога (ср. 2 Фес 2:3–4).

Не меньше *тищи* для размышлений дает необходимость переосмысления следующей символики: «Когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на *святом месте*, — читающий да разумеет [!!!], — тогда...» (Мф 24:15).

Но не будем прерываться на столь угрожающей ноте. Предварительно исправив ошибку, почитаем такое: «Взглянул я, и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечесать, из всех племен и колен, и народов и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем *в белых одеждах*... Сии облеченные в белые одежды кто, и откуда пришли?.. это те, которые пришли от великой скорби; они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца. За это они пребывают перед престолом Бога и служат Ему день и ночь *в храме* Его, и Сидящий на престоле поставит свою скинию над ними» (Отк 7:9–15).

## 6

Нам следует предвидеть одно сомнение, могущее зародиться у кого-то из читателей. Мы говорим о пребывании Бога и Христа в человеке как о непререкаемой истине, и в то же время замечаем, что любовь является необходимым условием этого. Но и помимо наших оговорок никуда не деться от библейских строк о вселении Христа в сердца верующих в него (ср. Еф 3:16–19). Ведь само это словосочетание подразумевает, что до вселения Христа Его как будто и не было в сердце. Ибо какое же вселение, если Он вечно пребывал внутри?

Действительно, Священное Писание, свидетельствуя об Отце и Сыне в человеке, часто ставит определенные условия такового пребывания. Возьмем за пример Иоанна, полагающего четкие границы, определяющие условия пребывания Бога в человеке: «Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас. Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего... Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге... Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4:12–16).

Павел также ставит очевидные условия пребывания Христа в человеке: «Христос — как Сын в доме Его [Отца], дом же Его — мы, если только дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца» (Евр 3:6).

Надо всеми этими вопросами довлеет еще одна проблема, по сравнению с которой все вышесказанное почти детская загадка. Проблема заключается в некотором, мягко говоря, несогласии этого положения со словами из Евангелий: «Лисицы имеют норы и птицы небесные — гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф 8:20; Лк 9:58). Как же так? Лисицы имеют норы, а у Сына Человеческого, получается, *дома* нет? И как быть с тем, что мы-то и должны были бы быть Его домом?

Добавим еще, что наши рассуждения имеют своей темой главным образом вселение *Христа* в сердце, а между тем и в отношении Бога-Отца существуют касающиеся данного аспекта поводы к соблазну. Мы говорим о том, что во многих речениях, описывающих условия пребывания Бога внутри человека, наличествует явная сослагательность: «*Если* мы любим... то Бог в нас пребывает» (1 Ин 4:12); «Дом же Его [Бога] — мы, *если только*...» (Евр 3:6). И эти-то «если» могут смущать чьи-то сердца, понуждая строить обратные силлогизмы<sup>1</sup>, как бы допускающие, что Бог пребывает в человеке вовсе не так безусловно, как настаиваем мы, а только при определенных условиях.

В глубине помышлений некоторые люди держат ту идею, что в них-то Бог, конечно, есть, причем «мы» в их понимании — это те, кто посещают ту или иную «истинную церковь». А в других, по крайней мере многих, — Его нет. Как бы то ни было, те, кто имеет Бога в сердце, лучше остальных, а остальные соответственно хуже и потому заслуживают осуждения, хотя сами слова осуждения могут оставаться в устах таких людей произнесенными. Так суждение незаметно обращается в осуждение.

Нам стоит обратить внимание, что то, в какую церковь ходит тот или иной человек, может служить лишь формальным, причем весьма ненадежным путем решения проблемы. И тут мы должны заметить, что даже православная церковь считает, что не все, кто посещает ее службы, могут считаться истинными православными. То же можно сказать и о католиках, и о протестантах — то есть не все, формально принадлежащие какой-либо конфессии, могут считаться истинными последователями соответствующего учения. С другой же стороны, некоторые люди, даже и вовсе не посещающие собраний (екклесий-церквей), все же причисляются зачастую не только к верным, но даже и к святым — возьмите пустынников и отшельников. Или затворников.

Что же мы хотим всем этим сказать? Да то, что положение о посещении определенного рода помещений собраний не имеет взаимного соответствия с имманентностью Бога человеку. То есть пребывание Отца и Слова в человеке не определяется формальными признаками. Так как же нам быть?..

---

<sup>1</sup> Напомним, что в логике обратный силлогизм не автоматически следует из прямого, но требует доказательства, которое вовсе не всегда удастся построить.

В разрешении этого вопроса мы вновь должны будем обратиться к Павлу — а именно к тому эпизоду Деяний Апостолов, где он держит речь перед слушателями в Ареопаге. Обращаясь к сим «ареопажитам», Павел говорит о Боге, что «Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17:27–28). Причем очевидно, что Павел имеет в виду не одних только братьев по вере, — на это указывает то, что Павел, говоря афинянам вышеприведенные слова, упоминает «весь род человеческий» (Деян 17:26). Может быть, Павел говорит так, потому что все слышавшие его, подобно некоторым мужам, среди которых были «Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ними» (Деян 17:34), уверовали и обратились в результате его речи? Пожалуй, такое предположение не будет соответствовать действительности: «Одни насмехались, а другие говорили: об этом прослушаем тебя в другое время» (Деян 17:32). И тем не менее ко всем им и ко всему роду человеческому относится тот факт, что Бог недалеко от каждого из нас, ибо Он и Его Царство — внутри нас.

Итак, Павел свидетельствует, что Бог пребывает даже и в тех, кто — а таковы афинские ареопажиты — никакого даже формального отношения к христианской церкви не имеет. Не будет чрезмерно трудной задачей показать то же в отношении Слова-Христа. Ведь коль скоро Бог пребывает внутри, то посредник между Им и человеком (ср. 1 Тим 2:5) не может быть снаружи, вовне. Апостолу Павлу принадлежат такие слова: «Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во *всем* всех Христос» (Кол 3:11, см. прим. на с. 181). Мы хотели бы сии слова перефразировать, сказав так: Нет ни православного, ни католика, ни протестанта, ни христианина, ни иудея, ни даже безбожника, но все и во всех Христос. Однако нам никуда не деться от мыслей, выраженных словами Иоанна и самого Павла, в коих сквозит условность пребывания Бога внутри:

«Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает» (1 Ин 4:12); «Христос — как Сын в доме Его [Бога]; дом же Его — мы, *если только* дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца» (Евр 3:6); «Да даст вам [Отец]... крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верую вселиться Христу в сердца ваши... дабы вам исполниться всею полнотою Божию» (Еф 3:16–19). Сии фрагменты ясно указывают на *условия* наличия надежды (упования) и веры, и сие говорит о том, что вселению Христа в сердце — «утверждению Духом Его во внутреннем человеке» предшествует состояние как бы отсутствия Христа в сердце человека, внутри его.

Более того, из некоторых слов Самого Иисуса, казалось бы, можно было сделать ложный вывод, что и Бог пребывает не в каждом человеке: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам... Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14:21–23). То есть Отец и Сын некогда придут к человеку сотворить обитель при условии, если тот исполнит заповеди.

Не будет лишним вспомнить сии определяющие заповеди: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; На сих двух заповедях утверждается закон и пророки» (Мф 22:37–40); «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, и вы да любите друг друга» (Ин 13:34; 15:12,17). Как видим, речь опять идет о любви. И эти условия пришествия Отца и Сына ничем не отличаются друг от друга. И в этом нет ничего странного.

Однако прочтем еще раз: «Мы придем к нему и обитель у него сотворим». Ведь это — обетование *будущего* блага. То есть сие еще только некогда будет, а до тех пор обители Отца и Сына как бы и нет в человеке. При сем мы отметим и еще одно кажущееся противоречие, заключа-

яющееся в том, что Иисус говорит, что некто, любящий Христа, получает еще только обетование о возлюблении его Отцем. И в другом месте Иоаннова Евангелия встречаются слова со столь же соблазнительным смыслом: «Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня» (Ин 16:27), то есть Отец любит постольку, поскольку мы любим Христа.

Из всего сказанного кто-то из читателей Библии может вынести ложное мнение, что якобы было время, когда Отец не имел к нам любви, ибо любовь Отца по этим буквально понятым словам опять обусловлена любовью нашей ко Христу. Однако до явления Христа требовать от кого бы то ни было любви несколько безрассудно. Так не появилась ли любовь Божия к нам — впрочем, пусть не ко всем, но только к немногим — лишь после прихода Сына? Неужели же в ветхозаветное время Бог нас не любил?

Напомним тут, что учения, не имеющие в себе основоположения о любви Божией к Своему творению, связаны нами в одной из предыдущих глав с образом удушения. Но неужели же писанное рукою Иоанна может быть запрещенной в пищу удушениями?! Никак! Ведь сам же Иоанн пишет: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиротворение за грехи» (1 Ин 4:9–10). Совершенно согласно с этими словами и писанное Павлом: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим 5:8). Итак, что же? Бог *уже* тогда возлюбил нас, когда мы были грешниками и не любили Сына Его, или *еще только* возлюбил нас в некоем неопределенном будущем, и то при условии, что мы возлюбим Сына Его? Ответ на сей вопрос нам тоже надо дать, но главным мы все же будем считать вопрос о том, что значит сотворение Отцем обители в нас.

Иными словами, принцип добросовестности (см. I.I.6, с. 46) требует от нас разрешить сию проблему. Для этого нам нужно будет вспомнить, что меры «объективности» существования чего-либо, меры «реальности» наличия сего нечто весьма существенным образом различаются в мире сем и на небесах. И если с известными оговорками можно принять понятие объективности и реальности в пресловутом определении, считающим материю *объективной реальностью*, данной нам в наших ощущениях, то для Царства Небесного (а для кого-то и для геенны огненной) привычка, выработанная в человеке миром, оказывается бесплодной. Ведь человек не сможет при помощи привычных пяти чувств проверить реальность и объективность чего-то в Отчем доме. Но разве реальность определяется чувственно? Разве истина определяется на ощупь? Да и то сказать: Существует ли Чайковский для глухого? Существует ли Пикассо для слепого? Ведь даже материя существует «независимо от наших ощущений» о ней и от нашего «сознания». А последнее означает не что иное, как что те самые пять чувств частенько обманывают человека и вводят его в заблуждение.

Да, в Царствии Божием ничего нельзя пощупать, понюхать или полизать... Однако там существуют совсем другие понятия: любовь, надежда, вера! Оказывается, что и в веке сем эти понятия не совсем чужды нам. И тут становятся ясны отличия критериев истинности, имеющих место в Царствии Божием, от критериев реальности и объективности мира сего. Вот они:

– «Кто не любит, тот не познал Бога... [только] если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает» (1 Ин 4:8–12);

– Кто не надеется, что найдет Бога через Христа — а «Христос в вас» Сам по Себе уже надежда, «упование славы» (Кол 1:27), — тот не найдет и Отца;

– Кто не верит, что Бог и Слово Его — в нем, нет такому человеку пользы в том, что на самом деле Бог все же в нем.



Итак, при отсутствии восприятия, основанного не на пяти чувствах века сего, материального мира, но основанного на критериях веры, надежды, любви, хотя Бог и Христос пребывают внутри человека, Его и Слова Его для него как бы и нет в нем. Потому-то и говорится о необходимости *любви* (1 Ин 4:12); и потому-то как о способе восприятия Христа в сердце своем говорится: «*верую* вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина, и высота и уразуметь любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Еф 3:17–19); потому-то говорится о незаменимой роли надежды или, как еще представляется то же понятие в русскоязычной Библии, упования: «Дом {же} Его [Бога] — мы, если только дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца» (Евр 3:6).

В терминологии мира сего и в связанных с ним философских системах сложилось представление, ставящее знак равенства между тем, чем человек воспринимает физический мир — пятью чувствами, — и вообще чувственным восприятием. Все, связанное с чувственными процессами отнесено потому к внешнему миру и его взаимодействию с той частью человека, которая называется личностью. Напротив, все, что выходит за рамки известных пяти чувств, относится к некоему «сверхчувственному», чуть ли не к экстрасенсорному. Однако будет весьма оправдан вопрос: а страх, зависть, ненависть, отчаяние и, с другой стороны, любовь и надежда — разве не тоже чувства? Неужели же они, в особенности те, что находятся в верхней части нашего списка, являются качествами, присущими не обычным людям, но лишь неким «экстрасенсам»?

Наверное, ни один из читателей не станет спорить, что любовь, да и надежду тоже, надо без сомнения отнести к чувствам. Но последние не относятся к чувствам, определяющим меру взаимодействия человека с внешним миром, — их нельзя охарактеризовать количественно, как мы делаем это с громкостью, яркостью, теплотой... Но они-таки определяют меру взаимодействия человека с тем, что лежит вне мира, с тем, что есть внутри нас.

Мы говорим о любви и надежде, но в дополнение к ним уже сами собой просятся и вера и мудрость, хотя в их отношении надо сделать некоторые замечания. О любви и надежде мы считаем естественным употреблять сравнительные степени: и любви и надежды может быть больше или меньше, равно как справедливо говорить о сравнении их с точки зрения чистоты. Но и в отношении мудрости подобный же подход не вызывает сомнений, ибо и знание может отличаться количественно (больше — меньше) и качественно, как более или менее истинное. Однако же в отношении веры мы также показали, что и она не дискретна, и качественные ее характеристики подобны. И все же не вполне доказанным кажется, можно ли и веру со знанием относить, подобно любви и надежде, к чувствам.

Но хотя нам лишь кажется очевидной принадлежность веры со знанием к чувствам небесным, мы не считаем необходимым скрупулезно сие доказывать. Ибо главным для нас является не чувственность или нечувственность способа осознания реальности и объективности или же истинности чего бы то ни было, но главной для нас является сама истинность. А вот тут-то роль мудрости и знания вряд ли будет нуждаться в иных комментариях, кроме как упоминание о том, что «верую познаем» (Евр 11:3).

Если читатель правильно понял, *что* мы столь пространно пытаемся изъяснить в этой главе, то справедливость постановки вопроса о роли веры и мудрости в задаче отыскания Бога через Христа внутри человека, а для начала вопроса осознания пребывания Бога в человеке, станет несомненной. А разве сомнение не колеблет веры: «Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?» (2 Кор 13:5)?

Что же скажем *мы* по поводу условности пребывания Бога в человеке? Представим себе Бога и человека — причем человека, не всегда бывшего достойным подражания примером.



Допустим, что они сперва существовали раздельно, то есть что Бога поначалу не было в человеке. Затем, после определенного времени, после исполнения необходимых условий, Бог оказывается в сердце человека, то есть тут они оказываются существующими совместно (но, конечно, еще далеко не едино). Иными словами, по человеческому разумению имеет место две пространственно-временные ситуации: *до* некоего момента — разделение (в пространстве), *после* же — совмещение. Бог как бы вселяется в дом Свой.

Для человеческой логики все эти «до» и «после» незаменимы и неизбежны, а для того, кто может взглянуть на ту же картину — не скажем по Божью разумению, но пусть хотя бы просто, — нешаблонно, для того эти «до» и «после» как бельмо на глазу. Нет для Бога ни «до», ни «после»; ни «вчера», ни «завтра»; нет ни прошлого, ни будущего времени. И вообще для Бога не существует времени — Он вечен и пребывает в вечности, а не во времени. Потому-то по высшему разумению невозможно в отношении Бога говорить о том, что было «до» и что «после». Даже если другим участником этой истории и является человек, на собственной шкуре испытывавший эти «до» и «после». Так что же, неужели получается, что такой человек не может говорить о вселении Бога и Христа в свое сердце?

Мы не можем найти ничего лучшего, нежели привести следующий пример. Земля вращается вокруг своей оси, и именно это определяет условия смены дня и ночи. Однако удобнее говорить о восходах и заходах солнца, как бы представляя Солнце вращающимся вокруг Земли. И, что самое важное, такая терминология удовлетворяет в своей точности и истинности даже профессора астрономии. Потому-то, несмотря на вечное присутствие в человеке Бога и Христа, мы вслед за священными авторами будем считать правильным и точным говорить о вселении.

Одним словом, для человека, не обладающего верой, надеждой, любовью и знанием, Бога нет внутри — Он существует абстрактно и где-то вовне, точно так же как Чайковский для глухого или Пикассо для слепого. И в отношении такого человека, действительно не скажешь лучше, чем «Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф 8:20; Лк 9:58).

Заметил ли читатель, что пока мы вели разговор о непротиворечивости понятий вечности Божией обители в человеке и вселении Христа в его сердце, мы фактически изъяснили и возможные недоразумения, связанные с ложным и потому противоречивым представлением, что де Бог не любил нас до тех пор, пока мы не возлюбили Христа. Как там было сказано? «Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое; и Отец Мой возлюбит его». Но скажите, кто может почувствовать чью-либо любовь к себе? Или так: Может ли почувствовать чью-то любовь к себе тот, кто ни малейшего представления не имеет, что такое любовь?

Одним словом, Божия к нам любовь существовала всегда, столько же, сколько существует Сам Бог, ибо Он и есть любовь. И если мы внимательно прочитаем приведенные нами выше свидетельства о времени возлюбления нас Богом прежде пришествия Сына Его (1 Ин 4:9–10; Рим 5:8), то увидим, что и вечность этой любви свидетельствована в них Апостолами между строк. Иначе Иоанн не употребил бы слова «открылась», но сказал бы «явилась» или «возникла». Ибо в том-то и дело, что сия любовь пребывала вовек и только лишь для нас открылась в том, что Бог послал в мир Сына Своего. Подобным же образом и Павел пишет не о возникновении или зарождении любви Божией к нам, но говорит, что Бог только доказывает Свою любовь, а существовала Его любовь к нам вечно. Но не любя сам, человек не мог ничего знать об этой Божественной любви, и для него она как бы и не существовала, и не было ему в Божественной любви ни радости, ни пользы. Тогда же, когда человек научается любить сам, тогда, познавая, что есть любовь, возрастая в ней, он становится способен чувствовать и любовь Божию к себе. Для него открывается, что Бог возлюбил его... Потому-то Павел и уповает:

«Да даст вам [Отец] ... *уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею*» (Еф 3:16–19). Ибо уразуметь Христову любовь можно лишь достигнув такой любви самому.

Иными словами, человек способен ощутить любовь к себе самому только в соответствии с той любовью, кою имеет в себе. Его собственная любовь является верхним ограничителем той любви, которую он может почувствовать к себе.

Вопрос «объективности» восприятия человеком любви *к себе* соответственно уровня любви, которую человек имеет *в себе*, находит свое отражение в проблеме, ничего общего с богословием не имеющей. Скорее эта проблема может быть отнесена к области психологии. Читателю, быть может, будет интересно узнать, что слово «любовь» не может быть *просто* переведено на греческий.

Чтобы не раздувать наше повествование, ограничимся лишь кратким замечанием, что в греческом языке существуют три разных слова для обозначения того, что в русском, да и едва ли не во всех остальных языках, упрощено до просто «любви». Все три греческих слова означают разную любовь в соответствии с тремя качественно различающимися ее уровнями. Низший уровень любви, известный всем, — *эрос* (ἔρως). Более высоким уровнем является *φιλία* (φιλία); такая любовь уже лишена мотива плотской страсти. Именно это слово нужно было бы употребить, если бы читатель хотел выразить свою любовь, скажем, к Моцарту. Наконец, высшим типом любви является *агапэ* (ἀγάπη), именно сие слово фигурирует в призывах Иисуса. Не будет большой ошибкой, если мы охарактеризуем эрос как плотскую любовь, хотя и не обязательно имеющую сексуальную окраску, но имеющую тем не менее элемент страсти; филию, в свою очередь, можно назвать душевной любовью; ну а агапэ — любовью духовной.

Человек, имеющий в себе высший тип любви — агапэ, узнает, чувствует эту любовь, когда он становится ее объектом. Но ведь есть и люди, не могущие подняться выше любви-эроса. Такой человек, становясь объектом даже высшей любви, в себе находит отклик лишь на уровне любви эротической. Иными словами, ему кажется, что его любят на уровне только этой, ему знакомой любви. И отклик его, естественно, может лежать в довольно широких пределах: от стремления всем своим существом ответить взаимным эросом до абсолютного неприятия и желания всячески избежать кажущихся претензий.

Мы, впрочем, вовсе не ставили своей задачей изучать или объяснять рефлексии внешнего человека, поэтому возвратясь к более интересующим нас темам, подведем некоторый итог: Бог на самом деле, истинно, пребывает внутри человека, внутри «каждого из нас» (Деян 17:27), но без веры, надежды, любви, знания вести подобные разговоры по меньшей мере безрассудно.

Вспомним слова Павла: «Жена... спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 2:14–15). Вспомним не для того, чтобы тотчас разрешить загадку спасительного чадородия, но дабы обратить внимание на среду, в которой должно пребыть жене: вера, любовь, святость, целомудрие. Причем первые два понятия уже не нуждаются в наших комментариях. Что касается святости, то ее более чем легко связать с надеждой, ибо мы и ранее говорили, что святость сама может пребывать только в надежде, и пребывание в безнадежности — грех, и для святости — гибель. Таким образом, пребывание в святости неизбежно должно быть и пребыванием в надежде. Что же до целомудрия, то и тут надобно не ограничивать свой взгляд шорами языковых шаблонов, но взглянуть на корни этого слова: цело-мудрие. Ведь это-то и есть мудрость. Но не какая попало мудрость, но именно истинная, цельная, происходящая от целого.

## 7

Упомянув жену, которая должна спастись через чадородие, мы подошли к последней и самой сложной системе символов, имеющих отношение к тому, что есть в человеке. Система эта является самой сложной с точки зрения того, как вместить, принять ее, а не с позиции механической расшифровки, которая как раз является весьма простой. Эта система — система символики мужа и жены, брачного чертога, встречающаяся во многих местах Священного Писания. Приведем интересующие нас отрывки (1 Кор 11:3–16 и 1 Кор 14:34–36), после чего попытаемся подобрать ключ к сказанному.

Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос; жене глава — муж; а Христу глава — Бог. Всякий муж, молящийся или пророчествующий с покрытою головою, постыжает голову свою. И всякая жена, молящаяся и пророчествующая с открытою головою, постыжает свою голову; ибо это то же, как если бы она была обрита. Ибо если жена не хочет покрываться, то пусть и стрижется; а если жене стыдно быть остриженной или обритой, пусть покрывается. Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. Посему жена и должна иметь на голове своей знак власти над нею, для Ангелов. Впрочем, ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога. Рассудите сами, прилично ли жене молиться Богу с непокрытою головою? Не сама ли природа учит вас, что если муж растит волосы, то это бесчестье для него; но если жена растит волосы, для нее это честь: так как волосы даны ей вместо покрывала? А если бы кто захотел спорить, то мы не имеем такого обычая, ни церкви Божии.

Жены ваши в церквах да молчат; ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, то пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви. Разве от вас вышло слово Божие? Или до вас одних достигло?

Сразу после этих слов идет фраза, которая должна бы насторожить того, кто попытался понять сказанное буквально: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что пишу вам; ибо это заповеди Господни. А кто не разумеет, пусть не разумеет» (1 Кор 14:37–38). Иными словами, если кто не увидел, что речь идет о чем-то сокровенном, то пусть понимает сказанное буквально, а тот, кто почитает себя за духовного, должен понять символику сказанного. Впрочем, мы столько раз обращались к этой теме, что читатель, согласный с нами, уже досадует на подобные повторы; тот же, кто не может понять столь простого принципа, все равно не поймет, сколько ни повторяй одно и то же.

Ради плотских порассуждаем тем не менее о буквальном смысле приведенных из послания к Коринфянам отрывков. На первый взгляд оба эти фрагмента могут быть истолкованы с позиций фундаментализма, однако уже чуть более тщательный анализ текста вынуждает отказаться от разумения по букве.

Во-первых, бросается в глаза: «ни муж без жены, ни жена без мужа». Это звучит явным диссонансом тому, что говорит Павел в том же послании к Коринфянам чуть ранее: «Безбрачным

же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. {Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться}» (1 Кор 7:8–9). И как теперь быть с теми, кто дал обет безбрачия?

Во-вторых, отдадим себе отчет, что указания, кому следует обрезать волосы и как требуется покрываться, дает тот же человек, который сам о себе говорит: Бог «дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3:6) и учит: «Если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: „не прикасайся“, „не вкушай“, „не дотрагивайся“ {того} что все истлевает от употребления}, по заповедям и учению человеческого? Это имеет только вид мудрости» (Кол 2:20–23).

Неужели же буквального исполнения указаний об уходе за волосами требует тот же самый человек, который увещевает: «Так ли вы несмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью?» (Гал 3:3). Теперь мы спросим: Приближает ли нас к Богу вид волос и убранство их? Мы добавим и такой вопрос: Если бы мы все понимали буквально, и в том числе, что «пища не приближает нас к Богу» (1 Кор 8:8), то не с большим ли правом нужно было бы сказать, что и уборы головы не приближают нас к Богу?

В-третьих, отмечая, что для нас, конечно, не вызывает сомнений подчиненное, более низкое стояние мужа в сравнении со Христом, спросим: если жена занимает столь же униженное положение по отношению к своему мужу, как и муж стоит ниже Христа, так что ей и говорить нельзя, а должно молчать и учиться только у мужа, а также столь тщательно в буквальном смысле покрываться (хорошо еще, что не в паранджу<sup>1</sup>, как у мусульман), то — это ли то бремя для жены, которое легко, и то ли это иго, которое благо, как сказал Иисус: «Иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф 11:30)? И в большей или в меньшей степени сие справедливо в отношении жены по сравнению с мужем? И почему муж и жена несут разные бремена?

В-четвертых, отмечая, что Павел вовсе не возбраняет христианским женам иметь мужей-нехристиан (1 Кор 7:12–14), спросим и об этом: Чему может научиться дома жена, спрашивая у мужа идолопоклонника или безбожника?

В-пятых, обратим внимание на фразу: «Если жена не хочет покрываться, то пусть и стрижется», но не как на страшную угрозу, страх перед которой является решающим побудительным мотивом к покрыванию голов женами, но как на альтернативу покрывания головы: не хочешь покрываться — пожалуйста, но тогда стригись! И теперь зададим еще один вопрос: Почему ни одной конфессией не воспринято это позволение, хотя бы на уровне буквы? Почему в некоторых конфессиях (в тех, где это указание Павла хоть во что-то ставят) осуждают тех жен, которые пусть и по незнанию последовали (по букве) совету Павла?

И наконец, мы должны коснуться смысла слов Павла о неестественности для мужа растить волосы: «Не сама ли природа учит вас, что если муж растит волосы, то это бесчестие для него» (1 Кор 11:14). В чем же сие противно природе? С точки зрения буквы с Павлом едва ли можно согласиться. А если вспомнить историю Самсона и то, какую роль играли волосы на его голове (Суд 16:1–31), то у читателя и вовсе могут зародиться сомнения по поводу разумности сказанного. Впрочем, Самсона можно было не вспоминать. Писание ни при чем, ибо Павел вовсе не ссылается на Писание, а говорит о самой природе. Но и в *природе*, как ни старайся, невозможно отыскать хотя бы намек, подтверждающего положение Павла о бесчестии мужа, растящего волосы.

---

<sup>1</sup> Впрочем, небезызвестный Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан\* одел бы всех женщин и в паранджу.

Если таковые подтверждения и найдутся, то только в виде ссылок на культурные условия, обычаи или человеческие законы. Но в нашем случае таковые возможные ссылки не смогут оказать нам хоть сколько-нибудь существенной помощи. Ведь Павел-то говорит о *самой природе*. Сама природа может учить, к примеру, об исключительных свойствах света или о том, что луна всегда повернута к земле одной стороной. В крайнем случае сама природа научит, что пригодно в пищу, а что нет. Но *как* природа учит о позоре для мужа, если он растит волосы?! Никак! Да ровным счетом никак!!!

И *эти* слова Павла оказываются бессмысленными по букве. Другое дело — сокровенный, духовный, символический смысл. И тут-то вполне может стать, что растить волосы воистину противно естеству мужа, *самой природе*.

Итак, раз мы не можем найти удобовразумительного смысла по букве, то попытаемся проникнуть в смысл, который должны уразуметь те, кто почитает себя пророками или духовными. Для этого нам нужно попытаться почитать приведенные фрагменты, пытаясь опознать хотя бы ту символику, которая уже в некоторой степени не чужда нашему разумению. Таковых знаковых символов мы видим несколько.

Первым, не по порядку поступления, но по логике истолкования, мы поставим то, что женам полагается спрашивать о том, чему они хотят научиться не в каком ином месте, а *дома*, строя который человек копает, углубляется, чтобы положить твердое основание (ср. Лк 6:47–49). Вторым символом мы приведем *пострижение* волос женами. Пусть читатель сам судит, имеет ли таковой символ нечто общее с истолкованной нами в прошлой главе заповедью Третьей книги Моисея: «Не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей» (Лев 19:27), которая чуть позже повторена в несколько ином виде: «Они не должны брить головы своей и подстригать края бороды своей» (Лев 21:5). Так растить волосы или все-таки стричь?! И чему же все-таки учит сама природа?..

Ведь если борода является внешним признаком совершенства, если она собственно и символизирует мудрость (сходящую свыше), то образ волос, вне зависимости от дальнейших относительно их указаний, должен быть чем-то родственным. Согласно принципу бытовых аналогий заметим, что волосы, о коих идет речь сейчас, — волосы на голове — вполне приличествуют женам и даже тем самым детям, которые играли на свирели и огорчались, что никто не пляшет, пели печальные песни и удивлялись, что никто не плакал (ср. Мф 11:16–17). Иными словами, волосы, не относящиеся к бороде, в отличие от мудрости, сходящей свыше, должны означать мудрость века сего. А мы сказали достаточно и об этой сомнительной мудрости, и о способе от нее избавиться.

Все это справедливо тем в большей мере, что третье ключевое слово в нашем поиске нельзя даже назвать символом, ибо оно явно и прямо связано с темой смирения. Мы говорим о фразе: «Жены ваши в церквах да *молчат*».

В дополнение к сказанному о пострижении волос скажем, что у пострижения волос есть очень близкий символик внутрененного молчания смысл, употребимый в равной степени по отношению к обоим полам. Мы говорим о горе и скорби, без коих невозможно покаяние и обращение: «Господь Саваоф... призывает вас в этот день плакать и сетовать, и *остричь волосы*, и препоясаться вретисцем» (Ис 22:12); «*Сними с себя волосы, остригись, скорбя*» (Мих 1:16); «*Остриги волосы твои и брось, и подними плач на горах*» (Иер 7:29). Как видим, острижение волос — более чем существенный символ плача и покаяния (Иов 1:20; Ис 15:2; Иер 48:37–38).

Читатель мог заметить, что острижение волос имеет смысл очень близкий к символик внутрененного безмолвия и отказа от мудрости века сего. В символическом смысле оно почти неразлично близко к смыслу истинного обрезания, обрезания в сердце (установление



внутреннего мира и отказ от плотских помышлений), хотя буква и не связывает их никак. Едва не единственное отличие состоит в том, что обрезание относится только к мужскому полу, в то время как пострижение волос на голове—символ, одинаково осмысленный для обоих полов. Потому-то мы только сейчас вспомнили об обрезании истинном. Но лишь только разговор заходит об острижении волос мужем, обрезание становится ему синонимично.

Дальнейшие наши рассуждения необходимо предварить словами из книги великого Исаии, которые весьма недвусмысленно изъясняют смысл символики покрывания голов и его следствие: «Навел на вас Господь дух усыпления, и сомкнул ваши глаза, пророки, и *закрыв ваши головы*, прозорливцы. И всякое пророчество для вас то же, что слова в запечатанной книге, которую подают умеющему читать книгу и говорят: „прочитай ее”; и тот отвечает: „не могу, потому что она запечатана”. И передают книгу тому, кто читать не умеет и говорят: „прочитай ее”; и тот отвечает: „я не умею читать”» (Ис 29:10–12). Как видим, закрывание или покрывание голов поставлено в один ряд с усыплением, лишением зрения и — мы не сделаем большой ошибки, если добавим от себя — с лишением слуха, *необрезанностью* ушей, да и сердца тоже. Иными словами, все это представляет ту самую предосторожность, благодаря коей «не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют» (Дан 12:10).

Посему мы не можем не обратить внимания на необходимость для жены носить *покровы*, которые она тем не менее может снять, если обрежет волосы свои. Последний символ — самый новый из тех, с которыми мы ознакомились в Павловых посланиях — побуждает нас к анализу возможности связать персонажей Павловых посланий меж собой, отыскать параллели, с одной стороны, между символическими парами внутреннего и внешнего человека, и мужа и жены — с другой.

Это тем более следует сделать, что, подобно тому, как строение описанной Моисеем и Павлом скинии явилось точной копией структуры человека, точно так же и между иерархическим подразделением храма и иерархической структурой, связующей с Богом мужа и жену, существует соответствие, которое трудно не заметить.

Приведем очевидные иерархии в восходящем порядке:

внешний двор — святое (первая скиния) — Святое святых (Святилище или внутренняя скиния);  
внешний (тлеющий) человек — внутренний (обновляющийся) человек — Бог (во всех); и  
*жена*, — которой глава *муж*, — которому глава *Христос* — во главе с *Богом*.

Мы видим полное подобие символических систем.

Что же скажем?

Дерзнем проявить подобия между внешним человеком и женой, между внутренним человеком и мужем.

Точность нашего изложения требует признания, что мы не сможем исчерпывающе толковать символику мужа и жены, покуда не определим нагрузку, несомую словом «церковь», ибо женам следует в первую очередь молчать именно в *церквах*. Однако на данном этапе наших изысканий мы еще не в силах разъяснить, символом чего является церковь, но это, впрочем, не означает, что нам вовсе нечего сказать по этому вопросу.

Дело в том, что в оригинальном тексте, равно как и в переводах на многие иные языки, вместо этого слова используется термин «*собрание*» (*ἐκκλησία* — *еккlesia*). Сие может облегчить читателю восприятие нашей экзегетики. Итак, будем пока понимать церковь или собрание как среду, где может, но не должно происходить общение жен, в отличие от *дома*, где она может учиться у мужа, а в дальнейшем уточним сие понятие.



В заключение напомним положение Павла о противоестественности длинных волос у мужа (1 Кор 11:14), буквальную сомнительность коего мы отмечали выше. В этой связи заметим, что само существование внутреннего человека представляется даже по прошествии двух тысячелетий со времен Иисуса Христа великой тайной. Сия тайна открывается из Нового Завета как результат размышления о законе Всевышнего, углубления в тонкие обороты и загадки притчей и исследования сокровенного смысла изречений (ср. Сир 39:1–3). Но ни повседневный опыт, ни сама природа никоим образом не свидетельствуют и не учат человека о существовании внутреннего. А если не так, то зачем Павел вопрошал: «Кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (1 Кор 2:11). Иными словами, внешний человек ни в малой степени не догадывается о наличии в себе некоего внутреннего. Почему?

Потому ли только, что внутренний человек отделен от внешнего плотной завесой, непроницаемой преградой? Или еще и потому, что естественным, *природным*, свойством внутреннего человека является его *безмолвие*?

Мы далеки от мысли, что в последнем риторическом вопросе заключен окончательный ответ о том, каким образом *сама природа* учит о естественности молчания внутреннего человека. На настоящем этапе исследования мы еще очень мало можем сказать о внутреннем человеке. Слава Богу, мы смогли открыть сам факт его существования. И то, что мы сказали о его безмолвии, призвано скорее оправдать Павла в глазах буквалистов и убедить читателя в наличии сокровенного смысла в его словах о бесчестии растящего волосы мужа, нежели дать сим словам исчерпывающее истолкование.

Итак, что же мы получим в итоге расшифровки приведенных фрагментов? Попробуем изложить результат в том же порядке, как и у Павла.

Внутреннему человеку глава — Христос, внешнему человеку глава — человек внутренний, а Христу глава — Бог<sup>1</sup>. Если внутренний человек отделяет себя от Христа, то делает постыдное, ибо наносит себе вред. Если внутренний человек отделяет себя от Христа, он уничивает Христа. Внешний же человек, коль скоро не хочет быть отделенным завесой ли или покровами, обязан совершить истинное обрезание в сердце, не по букве, а по духу. Если же сей внешний человек не готов к истинному обрезанию, то он обречен на изоляцию от источника вечной жизни покрывалами и завесой. Итак, внутренний человек не должен покрывать головы, так как он — слава и образ Божий, а внешний человек — слава, сияние, отражение внутреннего. И не внутренний человек от внешнего, но, наоборот, внешний человек от внутреннего, и не внутренний создан для внешнего, но внешний для внутреннего. Впрочем, внешний и внутренний человеки не могут существовать сами по себе: ни внешний без внутреннего, ни внутренний без внешнего. Ибо как внешний человек от внутреннего, так и внутренний через внешнего, оба же они — от Бога. Не естественно ли для внутреннего человека пребывать в покое, хранить мир (быть обрезанным)? Не сама ли природа учит, что если он не обрезан, не хранит мир, проявляет себя, то это бессмысленность. Но у внешнего человека все иначе: необрезанность образует завесу. Если кто не может вместить сего, а вместо того будет препираться о мнениях, то мы не станем с ним бесполезно спорить, ибо имеющему разумение дано будет и прибавится, а у неимеющего отнимется и то разумение, которое он имеет (ср. 1 Кор 11:3–16).

Для устранения отделения от внутреннего внешний человек должен установить внутреннее безмолвие, мир, ибо он должен подчиниться человеку внутреннему. Если же внешний хочет чему-нибудь научиться, то пусть обращается *внутрь*, пусть *обратится*. (Пусть читатель не

<sup>1</sup> Заметим тут, что если Христа понимать не как Сына Божия, но как Бога-Сына, единосущного Отцу, чему учит предание, то последняя часть высказывания Павла становится анекдотичной: Христос — Сам Себе глава.

судит нас строго за последнюю тавтологию.) Если кто понял изложенное так, то может почитать себя имеющим разумение; тем же, кто не может понимать иносказаний, не препятствуйте им стараться истолковать и пытаться исполнять сие буквально (ср. 1 Кор 14:34–38).

Повторим, что вторая (внутренняя) завеса разрывается искупительной жертвой Христа, что подразумевает объединение внутреннего и внутреннейшего. Христос, разорвав вторую, внутреннюю завесу, стал Посредником между мужем и Богом. В последней символике сие означает, что муж не имеет права покрывать голову. Прежде же того муж был полностью изолирован от Всевышнего, голова его была покрыта, а на языке символики сие звучало как ветхозаветная заповедь: «Голов ваших не обнажайте» (Лев 10:6).

К этому моменту мы должны осознать принципиальное различие между ветхозаветными заповедями и тем, что говорится в Новом Завете. Для ветхого времени естественно (т. е. «сама природа учит»): «Они не должны брить головы своей» (Лев 21:5); «Не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей» (Лев 19:27), ибо муж, не говоря уже о жене, отделен от Бога. Природа же, естество нового времени таково, что не только мужа учит не растить волосы, но и женам дает принципиально новые возможности снять покровы (отделяющие ее от мужа) — пострижение волос, бритье головы (ср. 1 Кор 11:6).

Это не значит, что заповеди Ветхого Завета, касающиеся волос на голове, нам более не интересны. Прочитаем еще раз: «Не стригите головы вашей кругом [или *краев волос вокруг головы вашей*], и не порти края бороды твоей» (Лев 19:27). Читатель не замечает никакой странности? Ну же! Ведь первая часть ее обращена ко множественному числу<sup>1</sup>: «Не стриги *те* головы *вашей* кругом», а вторая часть дана в единственном числе: «Не порти края бороды *твоей*». Не наводит ли это на размышления, что первая часть имеет в виду внутреннего, и внешнего человека, а вторая — только внутреннего? Ну, если не наводит, то...

На этом можно было бы поставить точку и начать подводить итоги. Однако у Павла есть еще несколько фрагментов, касающихся сей темы. Главный из них — из послания к Ефессянам (Еф 5:22–33):

Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу; потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею ни пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны любить мужья своих жен, как свои тела; любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь; потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа.

Как видим, что бы ни скрывалось под образом Церкви (расшифровка коего только еще ждет нас далеко впереди), этот символ играет важнейшую роль и в этом фрагменте. Но прежде чем

<sup>1</sup> Вежливое — на «вы» — обращение к одному лицу полностью исключено не только в древнем, но и в современном иврите.

мы продолжим наши комментарии, отметим, что все уподобления в исследуемом отрывке, связанные с сим понятием, находятся в подчиненных придаточных предложениях. Дерзнем посему, как промежуточный этап исследования, привести сей отрывок без притчей о Церкви.

Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены. Мужья, любите своих жен. Так должны любить мужья своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа.

Полученный при помощи такого преобразования фрагмент так напоминает только что разобранные нами выдержки из послания к Коринфянам, что можно было бы оставить всю сию экзегетику читателю для самостоятельного упражнения, тем более что толкование последнего фрагмента недвусмысленно перекликается с идеей уже разобранного материала — «ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога» (1 Кор 11:11–12)<sup>1</sup>.

Однако в этом фрагменте содержится тайна, раскрытие которой не терпит и намек на произвол спекуляции: «Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. *Тайна сия велика* [!!!]; я говорю по отношению ко Христу и Церкви».

Кто-то может подумать, что лишь та тайна велика, которая касается взаимоотношений Христа и Церкви, однако более справедливо положение, что коль скоро нечто низшее (отношения между мужем и женой) построено по подобию содержащего тайну высшего (отношения Христа и Церкви), то и само низшее (отношения мужа и жены) тоже должно нести в себе тайну, в особенности при понимании символики, вложенной в понятия мужа и жены. А если не так, то либо не будет подобия, либо не будет тайны в высшем. Итак, символический смысл того, что «оставит человек [муж] отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое *одна* плоть», составляет великую тайну, не имеющую отношения к браку земному.

В отношении же уподоблений, связанных с церковью, мы должны сделать следующие замечания. Во-первых, написание слова «Церковь» с заглавной буквы не совсем корректно по причине, которую мы рассмотрим позже. И в иноязычных изданиях можно встретить наряду с синодальным вариантом — «глава Церкви» — и вариант «Глава церкви», и даже «Глава Церкви». Все это системотворчество, на открытом нами языке символов характеризуется тем, что жены пытаются учить, не обрезая своих волос.

Во-вторых, нужно отметить, что слова «славная Церковь, не имеющая пятна, или порока, или чего-либо подобного», определения «святая и непорочная» едва ли относятся к какой-либо из существующих ныне конфессий, едящих свой хлеб и одевающих в свое одеяние, но лишь называющих себя именем Христовым (ср. Ис 4:1).

<sup>1</sup> Читатель может себе представить: Внешний (человеческий), повинуясь своим внутренним, как Господу, потому что внутренний может себя превратить. Внешний (человеческий), любящий свою жену, как самого себя, а жена да боится своего мужа. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. *Тайна сия велика* [!!!]; я говорю по отношению ко Христу и Церкви. Кто-то может подумать, что лишь та тайна велика, которая касается взаимоотношений Христа и Церкви, однако более справедливо положение, что коль скоро нечто низшее (отношения между мужем и женой) построено по подобию содержащего тайну высшего (отношения Христа и Церкви), то и само низшее (отношения мужа и жены) тоже должно нести в себе тайну, в особенности при понимании символики, вложенной в понятия мужа и жены. А если не так, то либо не будет подобия, либо не будет тайны в высшем. Итак, символический смысл того, что «оставит человек [муж] отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть», составляет великую тайну, не имеющую отношения к браку земному.

В-третьих, хотя сей комментарий и несколько запоздал, мы должны сказать, что если бы мы воспринимали понятия мужа и жены по плоти, то есть буквально, то довольно трудно было бы представить себе такой плотский брак, который строился бы по небесному подобию святости и непорочности. А ведь такая проблема возникает не только из анализа последнего отрывка, но и из других текстов, описывающих отношения мужа и жены. И тут нам предстоит столкнуться с еще одной тайной, связанной с сей символикой: «Жена да учится в *безмолвии*, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем *спасется через чадородие*, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 11:15).

Первая часть сего фрагмента нам, знакомым уже с предыдущими, не дает почти ничего нового. Что же касается второй, то она должна убедить даже самых упрямых приверженцев буквального понимания понятий мужа и, в особенности, жены. Таких толковников сейчас самое время просить: Научите человеческих жен чадорождению при одновременном сохранении целомудрия и святости!!! Если же средой святости и целомудрия, потребной для спасения, считать освященный церковью плотский брак, то куда же денется тот самый первородный грех, о котором говорит Павел, вспоминая Адама с Евой, и который не позволяет жене ни властвовать, ни учить? Или сей грех снимается с жены с рождением первого чада? И если нет, то сколько раз жена должна чадородить?

В отношении второй части этого фрагмента мы можем задать и еще один вопрос: Чем заняты ваши монахини в монастырях, и через какого рода чадородие собираются спастись они? Или они верят, что зачнут непорочно? Или, быть может, они спасены уже своим монашеством, и к ним уже не относятся слова, что «все согрешили» (Рим 3:23, ср. Пс 11:2; Ек 7:20)?

В заключение приведем фрагмент, принадлежащий другому Апостолу, коим на сей раз будет Петр, ходивший, в отличие от Павла, след в след со Христом во плоти: «Также и вы, жены, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были, когда увидят ваше чистое, богобоязненное житие. Да будет украшением вашим не *внешнее* плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный [*внутренний*] сердца человек в нетленной красоте кроткого и *молчаливого* духа, что драгоценно пред Богом» (1 Пет 3:1–4).

Заметим, что словосочетание «*внешнее* плетение волос» ясно говорит в пользу необходимости духовного понимания, поскольку по плоти слово «внешнее» можно проглотить только с наскока. Оно не может нести никакой даже метафорической или поэтической нагрузки. Неужели бывает еще и «*внутреннее* плетение волос»?

## 7.1

Оставим почти целиком толкование и последнего фрагмента читателю имеющему, дабы ему прибавлено было. Пусть читатель обратит особое внимание на слова «внешнее плетение волос». Заметим все же, что Петр, говоря о том же, что и Павел, называет внутреннего человека сокровенным человеком *сердца*. Помня, как часто встречалось сердце в цитированных нами ранее фрагментах Писания, — одно обрезание в сердце чего стоит, не говоря уже о заповеди возлюбить Господа в первую очередь «всем сердцем» (Мф 22:37; Мк 12:30; Лк 10:27), — это замечание обязывает нас к очень многому.

Здесь не может быть места ни спекуляциям, ни риторике, ибо Петр недвусмысленно показывает, что путь от внешнего ко внутреннему пролегает именно через сердце. Иными словами,

внешний человек если и может найти своего внутреннего, то только в сердце своем. Именно в сердце внешний и внутренний человек соприкасаются.

И в той мере, в коей мы поймем отделение внутреннего от внешнего некоей завесой, гораздо более осмысленными становятся слова Иоила: «Раздирайте сердца ваши» (Иоил 2:13). Однако не будем торопиться раздирать сердца наши прежде времени, ибо мы только-только начали понимать, что есть человек, и до брачного пира нам предстоит еще долгий путь. Дерзать на этом поприще нам еще рано. Более пока уместен страх Божий: как бы не оказаться на месте гостя без брачных одежд (ср. Мф 22: 1–14). Никакое молчание нас не спасет.

## 7.2

У Петра можно выделить еще один замечательнейший фрагмент: «Вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим *сосудом*, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1 Пет 3:7). Даже ознакомившись предварительно с темой молитвы, мы на настоящей стадии нашего исследования не сможем понять все его значение, но в теме антропологии он более чем уместен.

Хотя Синодальный перевод вряд ли можно считать удовлетворительным, исправлять его мы не собираемся. Но внести некоторые пояснения будет не лишним.

Итак, Петр дает указание мужьям воспринимать (*κατὰ γυνῶσιν*) жен как немощнейший сосуд. Обратим внимание, что жены уподобляются сосудам, причем Петр употребляет слово *σκεῦος* (*скейос*).

Прежде всего отмечаем, что в большинстве случаев *σκεῦος* несомненно означает *сосуд*. Например: «сосуд (*σκεῦος*), полный уксуса» (Ин 19:29); «все сосуды (*σκεῦος*) Богослужebные» (Евр 9:21); «как сосуды (*σκεῦος*) глиняные, они сокрушатся» (Отк 2:27). К слову сказать, в том же значении можно употребить и другие слова: «взяли масла в сосудах (*ἄγγεϊον*) своих» (Мф 25:4); «сосуд (*στάμνος*) с манною» (Евр 9:4), но и ими список не ограничивается.

Здесь надо заметить, что пустой, не предназначенный быть наполненным сосуд — совершенно бесполезная вещь, возможная изукрашенность которой напоминает «внешнее плетение волос» (1 Пет 3:3; 1 Тим 2:9). Сосуд — такой предмет обихода, само предназначение коего в том, чтобы хранить в себе некое содержимое: воду, масло, уксус... Никакое такое содержимое не может быть сохранено без содержащего (сосуда).

Заметим еще и то, что *σκεῦος* — не совсем тот сосуд, как мы понимаем это в русском языке. Тот же Петр «видит отверстие небо и сходящий к нему некоторый сосуд (*σκεῦος*), как бы большое полотно, привязанное за четыре угла и опускаемое на землю; в нем находились всякие четвероногие... Это было трижды; и сосуд (*σκεῦος*) опять поднялся на небо» (Деян 10:11–16). Позже, говоря об этом, Петр повторяет, как «сходил некоторый сосуд (*σκεῦος*), как бы большое полотно, за четыре угла спускаемое с неба» (Деян 11:5). Сие слово с иным оттенком звучит и у Синоптиков: «Никто, войдя в дом сильного, не может расхитить вещей (*σκεῦος*) его» (Мк 3:27; Мф 12:29; ср. Лк 17:31). И уж совсем не имеет ничего общего с сосудом, как это слово используется в русском языке, такое: «Чтобы не сесть на мель, спустили парус (*σκεῦος*)» (Деян 27:17). Добавим при этом, что глагол *σκευάζω* (*скиáзо*) означает «снаряжать», «оснащать».

Итак, в отличие от *ἄγγεϊον* и *στάμνος*, которые означают просто сосуд как кувшин, горшок или чашу, *σκεῦος* — сосуд в смысле тары, оснастки, а то и такелажа. Любой такой сосуд и предназначен для хранения содержимого. Он существует совместно с содержимым.



Теперь обратим внимание на слово (*συνοικοῦντες* — *живущие вместе, сожительствоющие*), говорящее о совместном проживании, да еще в одном доме (*οἶκος*)! Что же получается? Жена — то, что содержит в качестве сосуда нечто, вместе с чем она существует совместно в одном доме.

Да ведь то, чему она служит сосудом, «оснасткой», содержимое ее слабейшей тары и есть внутренний человек, муж!!! «Не муж создан для жены, но жена для мужа» (1 Кор 11:9). Точно так же и сам муж служит сосудом для Бога. Потому-то Павел и говорит: «сокровище сие мы носим в глиняных сосудах (*σκεῦος*)» (2 Кор 4:7), и призывает «чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд (*σκεῦος*) в святости и чести» (1 Фес 4:4)...

### 7.3

Не так давно, открывая связь между мужем и внутренним человеком, между женой и внешним, мы приводили три параллели подобий. Повторимся: внешний двор храма — святое — Святое святых; внешний человек — внутренний человек — вся полнота Божества в человеке; и жена — муж — Христос и Бог.

Однако сии параллели можно смело дополнить еще одной. Читатель, надеюсь, еще не забыл наши рассуждения по человеческому разумению о тех бесспорно принятых традицией субстанциях, из коих состоит человек, — о душе и о духе. Иначе говоря, еще одной иерархией, *полностью* соответствующей трем упомянутым, является такая: душа вкупе с плотью — дух человеческий — Бог.

Но ведь признание соответствия всех четырех иерархий обязывает ни больше ни меньше, как к признанию соответствия жены душе, а мужа духу. В пользу этого заключения говорит и такой, казалось бы, малозначительный факт, что душа — женского рода, а дух — мужского. Мы, понятное дело, говорим о греческом языке, ибо что какого рода в русском или каком другом языке может интересовать только филологов. Ну еще, может, шовинистов от «эзотерики»...

Читателю может быть небезынтересно, что Климент, который предупреждал, что о некоторых вещах он лишь слегка намекает и, подробно раскрывая одно, другое удостаивает лишь упоминания, как бы вскользь, без отчетливой привязки к контексту упоминает о *женственности души* (Strom VII.36:3). Подобным образом и Мейстер Экхарт намекает: «„Женщина“ — вот самое благородное имя, которое можно дать душе» (О девственной женщине).

Филипп в довольно сложном контексте, который мы не считаем нужным воспроизводить, также говорит о душе как о существе, обитающем в форме женщины (Филипп 61). Там же он говорит и об отделении души, подобном отделению женщины от мужчины.

Однако, несмотря на то что понятия души и духа намного более знакомы читателю, мы предпочтем не пользоваться ими без крайней необходимости. Причиной является то, что в силу чрезмерной частоты употребления и безмерной суеты, сопутствующей их упоминаниям, термины души и духа обросли огромным числом ложных или искаженных атрибутов и навязчивых ассоциаций, не имеющих ничего общего с тем, что говорят о них священные тексты.

Итак, «Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признавайте дерево худым и плод его худым» (Мф 12:33), то есть хотите — признавайте духовный смысл, но тогда принимайте и его плоды; если же вы понимаете Писание буквально, то или исполняйте буквально, или вам придется отвергнуть самое Писание.

## 8

Читатель, воспринявший нашу экзегетику символики мужа и жены как субстанций, образующих по Божью замыслу существо, называемое человеком, получает, как мы уже говорили, в свои руки ключ, при помощи коего может *совершенно новыми* глазами взглянуть на такой объем библейского материала, одно перечисление которого является в рамках нашей работы почти невыполнимой задачей. Например, оказываются устраненными любые сомнения, вызванные приведенным в начале этой главы фрагментом Торы: «И сотворил Бог человека (אָדָם — *ša'adam*, ед. ч.) в образе *его*: по божественному образу сотворил он *его*; мужчиной и женщиной он сотворил их» (Брейшит 1:27); «Бог сотворил человека (אָדָם — *ša'adam*, ед. ч.) — по божественному подобию создал *его* мужчиной и женщиной; Он сотворил их и благословил *их* и назвал *их* человек (אָדָם — *ša'adam*, ед. ч.) — в день сотворения их» (Брейшит 5:1–2). То есть сотворенный человек *один* содержит в себе *их*: мужчину и женщину, и именно этот-то человек, состоящий из мужа и жены, имеющий в одной плоти и внешнего человека и внутреннего, только и может претендовать на божественное подобие.

Поняв эту великую тайну — тайну того, что человек содержит в себе и мужчину и женщину как по плоти нераздельные в этом мире, в веке сем, части, мы сможем разрешить еще одно кажущееся противоречие Священного Писания. Сие противоречие заключается в несоединимости двух библейских эпизодов. Согласно первому в шестой день сотворил Бог мужчину и женщину (Быт 1:27). Но чуть позже оказывается, что сотворенная женщина невеста куда подевалась, ибо Господь говорит: «Не хорошо человеку быть *одному*» (Быт 2:18), а далее происходит и вовсе нечто неудобопонятное: будто забыв описанное о Нем в первой главе книги Бытия, заново «создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку» (Быт 2:22). Подобный «казус» с Создателем дал многочисленные поводы для негативной критики не просто богодухновенности, но вообще разумности Торы и всей Библии.

Мы, однако, устраняем всякую возможность для критики подобного рода, ибо Творец не ошибся, «заново творя» жену; не ошибся и Моисей, записавший сие. Все дело в том, что начиная с момента, описанного в двадцать седьмом стихе первой главы, и вплоть до восемнадцатого стиха второй главы первой книги Моисея мужчина и женщина составляли *одно* — целое, нераздельное во всем, и прежде всего в духе. Что же касается единства во плоти, то о нем пока столь же преждевременно говорить, сколь рано говорить о самой плоти.

Далее же Господь Своей Высочайшей Премудростью решает, что «не хорошо человеку быть одному». С тем, что происходило далее, мы предлагаем ознакомиться по версии перевода с иврита: «Тогда навел Господь Бог глубокий сон на человека, и [когда] тот уснул, взял одну из частей [человека], а плоть замкнул. И создал Господь Бог из той части, которую взял у человека, женщину, и привел ее к человеку. Потому оставит мужчина отца своего и мать, и прилепится к жене, и станут [они] единой плотью» (Брейшит 2:21–24). При этом обращаем внимание читателя на то, что «ребро» в оригинальном древнееврейском варианте и ни какое не ребро вовсе, а некая часть, составлявшая первоначально единое целое с Адамом, а впоследствии ставшая «материалом» для сотворения из нее Евы — внешней части того, чем на самом деле является человек.

Отметим последнее. Хотя введение понятия части почти автоматически вызывает у читателя ассоциацию с нецелостностью, Бог определил жене и мужу быть *одной* плотью. Он не разделял их. Разделение является задачей совсем иного персонажа Священного Писания. Но даже и после такого разделения мы не можем воспринимать мужа и жену буквально, но как субстанции, образующие Божию тварь, которую мы привыкли называть человеком.

Читателю, укорененному в традициях христианского идеала семьи и брака, естественным представляется требование мужу и жене быть одной или единой плотью. Но как же быть с этим заветом в древнем иудаизме, допускавшем многоженство? Царь Соломон имел семьсот жен, не считая наложниц; патриархи Авраам и Иаков были многоженцами. Как же можно говорить об одной плоти? — А по букве и не нужно об этом говорить — другое дело в духе, но эта тайна открыта нами: муж (т. е. внутренний человек) и жена (внешний человек) — одна плоть.

Обратим внимание читателя на то, что в истории с вкушением первочеловеком от древа познания добра и зла муж-Адам не входил в прямой контакт со змеем-искусителем, и Творец не в первую очередь ставит ему в вину запретный плод, но говорит: «За то, что ты послушался голоса жены твоей» (Быт 3:17). Вот этого-то Адаму и не следовало делать, все же остальное грехопадение является лишь следствием первого поступка. С другой стороны, Творец говорит: «Вражду положу между тобою [змеем] и между женою» (Быт 3:15), но о вражде между мужем и змеем нет ни слова.

Может ли сие научить нас чему-то? Есть ли в этом какой-то смысл? Все очень просто: Бог — внутри, противник — снаружи (ср. 1 Ин 4:4). Внутренний человек (муж) может контактировать с сатаной только через внешнего (жену). И потому-то между мужем (внутренним человеком) и дьяволом нет вражды.

Мы считаем полезным рассмотреть еще два примера расшифровки сей символики, которым нужно предпослать замечание о том, что ту же образную нагрузку, что и муж с женой, несут, — правда, с поправкой на степень зрелости, — юноша и девица, отрок и отроковица: «Говори, юноша, если нужно тебе, едва слова два, когда будешь спрошен. Говори главное, многое в немногих словах. Будь, как знающий и, вместе, как умеющий молчать... и, когда говорит *другой*, ты много не говори» (Сир 32:9–11).

Как понимает читатель, сей фрагмент имеет наипрямее отношение к только что сказанному, ибо внутренний человек не должен говорить, не будучи спрошен, тогда, когда говорит упомянутый другой, внешний, и лишь тогда, когда он умолкает, тогда начинает говорить юноша, внутренний человек. Да и то: «едва слова два». И тот, кому хоть раз удавалось услышать неизреченные слова, оценит глубину сказанного о mnogой мудрости в немногих словах, ибо неизреченное воистину немногословно.

Ранее нам встречалась и такая формула: «Хлеб одушевит язык у юношей, и вино у отроковиц» (Зах 9:17). Начав со второй части сей мудрости, мы должны еще раз отметить незаменимую в развитии внешнего человека роль откровения, образом коего, как мы выяснили, является вино. Более чем часто рядом с вином стоит, как и в данном случае, хлеб, более потребный для насыщения внутреннего человека. Последнее утверждение должно удивлять нас не больше, нежели Павлова формула: «По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию» (Рим 7:22). Ибо символ, связанный с мужским началом, соответствует внутреннему, непознанному человеку. Последнее Павлово высказывание, кажущееся новым, по сути является чуть более высокой степенью изъяснения пророчества Иеремии: «Вложу закон Мой во *внутренность* их» (Иер 31:33).

Чем же обусловлено именно такое распределение ветхозаветной свхаристии: хлеб — внутреннему человеку, а вино — внешнему? Все объясняется весьма просто. Внешний человек, могущий научиться только лишь через вопрошание у мужа, внутреннего человека, в одиночку не способен к истинному восприятию слова Божия, ибо «о сем надобно судить духовно» (1 Кор 2:14), для чего необходимо откровение-вино, получаемое женой (или отроковицей) Духом Святым. Сказанное должно убедить читателя, что потребность в вине-откровении неизмеримо выше у внешнего человека, нежели у внутреннего.

С другой же стороны, внутренний человек обладает не конкретными формулами закона, могущими быть истолкованными и приложенными тем или иным образом, а некими истинами, существующими в форме (если только, говоря об абсолютном, позволительно вести речь о форме) неизреченных слов, «которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12:4). Конкретизация их, облечение в словесную форму, приемлемую для понимания внешним человеком, требует хлеба-учения, знания слова Божия. Кроме всего того, общее познание добра и зла внутренним человеком осуществляется им, внутренним человеком, через жену, внешнего человека, который служит посредником для научения. Посему ценность хлеба для внутреннего человека определенно повышена по сравнению с желанием внешнего. Таким образом все вновь встает на свои места. И даже в полном безмолвии трудно жене ждать научения «дома у мужа», трудно внешнему человеку стараться услышать голос внутреннего человека, ежели язык его будет оставаться неодошвенным без хлеба.

А вот еще фрагменты, взятые почти наугад из книги премудрости Иисуса Сирахова: «Кроткая жена — дар Господа» (Сир 26:17), — истолкование сего тривиально.

«Досада, стыд и большой срам, когда жена будет преобладать над своим мужем» (Сир 25:24) — вариант того, чему учил и Павел.

«От жены начало греха, и через нее все мы умираем» (Сир 25:27) — как нетрудно видеть из контекста, повествование ведется не о Еве, но, даже в предположении о первородном грехе мы вынуждены признать невозможность буквального понимания сего.

«Соглашусь лучше жить со львом и драконом, нежели жить со злою женою. Злость жены изменяет взгляд ее и делает лице ее мрачным, как у медведя. Сядет муж ее среди друзей своих и, услышав о ней, горько вздохнет. Всякая злость мала в сравнении со злостью жены; жребий грешника да падет на нее» (Сир 25:18–21). Эти стихи мы оставим без комментария.

«Друг и приятель сходятся по временам, но жена с мужем всегда» (Сир 40:23) — при буквальном понимании это либо тавтология, либо бессмыслица.

«Счастлив муж доброй жены, и число дней его — сутубое [т. е. удвоенное]» (Сир 26:1) — а сие и вовсе не только убеждает нас в наличии иносказания, но и ставит перед нами новый вопрос, так же как и следующее:

«Если есть на языке ее [жены] приветливость и кротость, то муж ее выходит из рядов сынов человеческих» (Сир 36:25).

Напоследок заметим, что представленная система символов дает ключ и к уникальной книге, каковой является Песнь Песней, которую рекомендуем прочитать, имея в виду новый смысл мужа и жены, жениха и невесты.

Итак, вернувшись к главному вопросу этой главы, к вопросу символики дома, обратим внимание, скольких обитателей дома мы открыли, — оказывается, дом это не просто механический символ человека, но в доме том живут муж и жена. Мы, правда, никак не приближались к вопросу о возможности существования в доме детей. Но не указывают ли нам и на правомочность этого вопроса, и на путь его решения те самые слова Павла, которые всех ставят в тупик «Жена... спасется через *чадородие*, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 2:14–15). Однако не будем пока касаться этой проблемы.

Кто-то из наших читателей, это ясно видно, надменно усмехается, вопрошая: это ли ваши обещанные «тайны»? — Да, то, что мы успели рассказать в настоящей главе — громадная тайна, хотя и кажется, что величие ее не страшно познать. Однако читатель увидел лишь самую верхушку айсберга, который, будучи увиден целиком, заставит содрогнуться и многое перевернет. Ибо следствия символики сей воистину громадны.

