

VII

О МОЛИТВЕ

**Если двое из вас согласятся на земле просить
о всяком деле, то, чего бы ни попросили,
будет им от Отца Моего Небесного**

Евангелие от Матфея
48:19

**Мужья, обращайтесь благоразумно с женами,
дабы не было вам препятствия в молитвах.**

Первое послание Петра
3:7

К теме молитвы мы возвращаемся так же, как нам пришлось возвращаться к теме притчи, к теме рождения свыше и к теме символики. Это естественно уже хотя бы потому, что полноценного освещения вопросов, связанных с молитвой, трудно было ожидать от нашего первого труда. К тому же ныне мы знаем даже о языке притчи несравненно больше, нежели когда мы только брались за нашу работу.

Странности в теме молитвы — вот что дает нам дополнительную пищу для ума. Смотри, читатель: «Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного» (Мф 18:19). Нет, о молитве здесь нет прямого упоминания! Но у кого и «просить о всяком деле», как не у Отца Небесного?! То есть как ни крути, но речь идет-таки не о чем ином, как о молитве.

Впрочем, это несколько не помогает в разрешении смысла сказанного в Евангелии Матфея. Суди сам, читатель, приведенная цитата является ярким примером того, что лишь внешне может восприниматься как имеющее смысл. При чуть большем внимании к словам любой не совсем тупой (внешний) человек увидит, что эти слова Иисуса в передаче Матфея, будучи восприняты буквально или *просто*, являются не имеющим смысла абсурдом, а то и ложью. Действительно, неужели и вправду кто угодно из нас, стоит лишь собраться вдвоем, получит исполнение своих желаний, сколь дикими они ни были бы, сколько не противоречили бы учению любви и мира?! Положительный ответ на это вопрос может прийти на ум лишь только законченному фанатику и полному тупице.

Сия проблема ждет своего разрешения, и не стоит упрекать нас в том, что мы никак ее не очертили прежде. Вспомним — тема молитвы проявилась в нашем повествовании не иначе, как в связи с безмолвием. И молитва всегда рассматривалась нами как средство смирения и достижения безмолвия.

Даже при самом либеральном подходе мы можем принять только безмолвную молитву, как говорит об этом Климент: «*Неслышно и не шевеля губами*, мы говорим *молча*, восклицая внутренне. И Бог слышит всякую без исключения внутреннюю речь» (Strom VII.39:6). И далее: «Богу не нужно ждать, пока речь будет произнесена, чтобы понять ее, как это случается с переводчиками. Он понимает всю мысль разом. И все то, что нам сообщает речь, Богу говорит наша мысль, которая пришла нам в голову сейчас, но Ему была известна еще до сотворения мира.

Молитва, таким образом, произносится и *беззвучно*, только лишь силою внутренней концентрации нашей духовной природы для выражения мысли, неуклонно направленной к Богу» (Strom VII.43:4–5).

Приняв этот принцип, весьма трудно представить себе «двоих на земле», согласно и молча просящих о чем бы то ни было. Легко было бы представить хоть тьму людей согласно и вслух, хором просящих у Всевышнего. Но такая молитва — молитва скопом — бесполезна, и, как читатель знает по своему опыту, едва ли когда приводит к исполнению «чего бы ни попросили». Столь же просто представить двоих внешних человек, молча молящихся в одном месте и в одно время. Однако тут не все гладко.

В связи с одновременностью молитвы двух может возникнуть проблема временного согласования. Насколько допустимо отставание одного молящего от другого? На минуту? На секунду? На миллисекунду? Читатель, конечно же, понимает, что при такой постановке вопроса можно договориться до полного абсурда. Да и как удержать концентрацию на направлении молитвы к Богу, если двое станут концентрироваться на синхронности своей молитвы?!

Итак, молитва — вовсе не способ достижения и осуществления «чего бы ни попросили» внешние человеки. Да и что значит, «чего бы ни попросили»? А если просить бед «ближнему», который насолил нам? А если просить военной победы над другими «христианами»? Но это — лишь крайние случаи. Но в том-то и дело, что во многих «обычных» случаях двое и трое, и даже тысячи и сотни тысяч «из нас» соглашаются на земле просить у Отца Небесного о таких делах, о которых впору просить у духов злобы, если не у самого сатаны, ибо только он способен понять устремления сих многотысячных толп молящихся, идущих в погибель пространым путем (ср. Мф 7:13).

Но даже если просить и чего-либо «хорошего», мы не знаем, а только в соответствии со степенью нашего сознания решаем, правда ли, оно хорошо. Короче говоря, «мы не знаем, о чем молиться, как должно» (Рим 8:26).

Что же делать? — Молиться умом? Молиться духом? — Гм... а не в этом ли разгадка?! И не те ли это «двое из нас», из коих должно создать одного нового человека (ср. Еф 2:15)?! Не те ли это «двое», которые составляют пару внешнего и внутреннего человек?

Сие может восприниматься как догадка лишь до тех пор, пока внимательный читатель Климентовых Стромат не вспомнит: «Кто суть те двое или трое, собравшиеся во имя Христа с Господом среди них (ср. Мф 18:20)? Не указывает ли это на мужа, жену?.. Жена при этом соединена с мужем самим Богом» (Strom III.68:1).

Сей риторический вопрос Климента дает нам очередную возможность убедиться, что мы идем по правильному пути. Впрочем, вспоминая Климента в этом контексте, мы вновь спешим.

1.1

В предыдущей главе мы столь близко подошли к теме молитвы внутреннего человека, мужа, духа, что обойти ее невозможно. Полезно будет вспомнить некоторые истины, прежде нежели мы продолжим анализ речи Павла коринфянам, начатый нами в предыдущей главе, где он говорит о молящемся духе.

Подчеркнем, что дух здесь подразумевается человеческий, потому в Синодальном переводе он справедливо и написан со строчной буквы. Далее, при внимательном взгляде на следующий фрагмент видно, что он просто продолжает тему молитвы духа (человеческого) и что неверно писать здесь дух с прописной буквы, как бы предполагая эти слова сказанными о Духе Святом.

Итак, Павел говорит о немощи остающегося без плода ума внешнего человека и о молении духа: «Дух подкрепляет нас [внешних человек] в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но сам дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у духа» (Рим 8:26–27).

Памятуя о только что упомянутой синонимике понятий духа и мужа, обратим внимание и на такие слова: «Желаю, чтобы на всяком месте произносили молитвы мужи, воздевая чистые руки без гнева и сомнения» (1 Тим 2:8), а «жена да учится в безмолвии» (1 Тим 2:11). Последний фрагмент возвратит нас к исследуемому отрывку: если жены «хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих» (1 Кор 14:35).

Для лучшего понимания слов Павла о молитве духа на не оставляющих плода для ума внешнего человека (тайных) языках не найти лучшего примера, нежели молитва Господня. Да и можно ли найти другой пример, хотя бы и худший?

Не можем даже представить себе, что кто-то из читателей не знает эту молитву наизусть, но для подробного разбора приведем ее по Евангелию от Матфея (Мф 6:).

⁹Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое; ¹⁰да будет воля Твоя и на земле, как на небе; ¹¹хлеб наш насущный дай нам на сей день; ¹²и прости нам долги наши, как и мы простили должникам нашим; ¹³и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого. ¹⁴Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь.

Заметим, что двенадцатый стих исправлен нами по сравнению с Синодальным переводом¹.

1.2

⁹Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое...

9. Начать мы должны тем, что лобовое понимание молитвы Господней не оставляет особого плода уму внешнего человека. Первое свидетельство тому — форма обращения к Господу Богу, давшая молитве сей несколько менее официальное название: «Отче наш» (или *Pater noster* у католиков). Ведь такое обращение однозначно определяет божественное сыновство молящегося (внешнего человека) — единство Отца Христа и произносящего сию молитву: «Один у вас Отец, который на небесах» (Мф 23:9). Проще говоря, назвать Господа Бога Отцом может только сын или Сын, наследник имени Божия, сонаследник Христу (ср. Рим 8:17). Вспомним: «Ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал 4:7). Без плода для ума

¹ Двенадцатый стих по Синодальному переводу гласит: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим». При этом «прощаем» читается так, будто глагол этот стоит в простом настоящем времени (ἀφιέμεν — *афиэмен*). Между тем лучшие чтения (см. у Курта Аланда) дают глагол «прощать» в аористе (ἀφῆκαμεν — *афэкамен*), то есть на русский язык его надо переводить в совершенном виде, а, например, на английский как *present perfect*. На ту же тонкость обращает внимание и Толковая Библия Лопухина. Изменение совершенного вида глагола на несовершенный (ἀφῆκαμεν на ἀφιέμεν) не так безобидно, как может показаться на первый взгляд. Ведь одно дело, если мы понемногу прощаем, ожидая, что и наши долги будут прощены не сразу все, а постепенно. И совсем другое, если мы говорим, что уже простили. Речь не о том, что при этом мы ожидаем, что и наши долги должны уже быть прощены, а о том, что на самом-то деле мы ой как вряд ли сами уже простили, и таким образом оказывается, что мы заведомо лжем в молитве Небесному Отцу. Более подробный комментарий будет дан при рассмотрении этого места ниже.

произносящие сию молитву внешние человеки, абстрактно считающие Бога Отцом всех, по привычке повторяют, как попугаи: «Отче наш», а меж тем сынами себя не считают, впрочем, совершенно справедливо — рабами, еще куда ни шло... А представьте себе священника, только что прочитавшего Господню молитву и после говорящего: «Отпускаеши грехи *сыну* Божию Николаю...» — или: «Венчается *сын* Божий Петр...» — Абсурд! Причем именно абсурд, а вовсе никакая не антиномия.

Прибавим сюда слова Оригена: «Кто не состоит истинным чадом Божиим, должен страшиться называть Бога „Отцом“. ...Мы помедлим обращаться к Богу с этим именем, в случае если не состоим истинными Его чадами, дабы к прочим нашим грехам не обременить себя пред Богом грехом еще святотатства» (Ориген. О молитве 22). Серьезное предупреждение, что и говорить.

Можно заметить, что и сам Апостол Павел говорил о себе как о рабе (Тит 1:1). И надо понимать, что причиной этого является не одно лишь смирение Апостола, побуждавшее его судить себя много более резко, из-за чего Павел называет себя наименьшим из Апостолов и даже говорит о себе как о некоем изверге (1 Кор 15:8–9). Однако же сие самоуничижение Павла вовсе не отменяет и не обесценивает всех тех слов его, где он говорит о принятии Духа усыновления (Рим 8:15; Гал 4:5), о преображении «от славы в славу» (2 Кор 3:18) и других, которые читатель должен знать и без нашего напоминания. Как бы то ни было, Павел сам себя сыном нигде не называет.

Похожее замечание можно было бы сделать и в отношении Апостола Иакова, называющего себя рабом (Иак 1:1). Мотив Иакова, понятно, иной, и лучше всего ответить за него, чуть перефразировав его же слова: Что пользы, братия, если кто говорит, что он — сын Божий, а дел не имеет? (ср. Иак 2:14). Проблема не в том, как называть себя в *явных* посланиях другим, но кем чтить себя в *тайных* молитвах. И в речах Апостолов незримо присутствует: «Не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенлся; но стремлюсь, не достигну ли и я» (Фил 3:12). Вот бы все, произносящие «Отче наш» стремились с такой же силой!

Может быть, эти наши объяснения и хороши, но только в качестве упражнения в душевном истолковании, и над всеми этими обоснованиями нависают, грозя обрушить конструкцию смертоносных букв, слова Павла о Духе усыновления, «потому что вы приняли не духа рабства... но Духа усыновления, Которым взываем: „Авва, Отче!“ Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим 8:15–16). Или так: Если кто не родится свыше, от Духа, не может называть Бога Отцом (ср. Ин 3:2–7). А остальную часть молитвы может он произносить?!

Как же выбраться из всего этого клубка проблем?! Приходится признать, что ответить на все вопросы, мысля в рамках представлений о внешнем человеке как обо всем человеке, произносящем «Отче наш», не удастся.

Здесь весьма уместно заметить, что молитва имеет еще одну странность. А именно: по непонятной причине она читается от первого лица *множественного* числа — «мы», «нас», «нам», «наш». Существующие же комментарии, пытающиеся эту молитву истолковать, несколько не изменились бы, будь молитва произнесена от первого лица *единственного* числа — «я», «меня», «мне», «мой». Но ведь должен же быть смысл во множественном числе. И смысл этот должен быть иной, нежели, что за компанию с другими богохульниками назвать Бога Отцом — не страшно.

И вот если мы вспоминаем о молящемся духе, о двух — внешней и внутренней — составляющих человека, то ответ не то чтобы является сам собой, но путь разрешения всех проблем становится ясно очерчен.

И на этом пути мы начинаем отчетливо понимать, что положение о превращении раба в сына главным образом относится ко *внутреннему* человеку, начиная с того момента, когда искупительною жертвою Христа завеса в храме разрывается сверху донизу. И тут мы должны безусловно писать Дух уже с заглавной буквы, ибо «Дух Тот есть Сын Божий» (Ерм. Пастырь III.9:1).

Как то написано в послании к Галатам, «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва, Отче!“» (Гал 4:6). «Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас? Разве только вы не то, чем должны быть?» (2 Кор 13:5). Посему и молитва сия — воистину молитва Господня. Внешние же человеки не могут творить ее — они могут к ней лишь смиренно присоединиться в согласии с Духом, вопиющим: «Авва, Отче!». Чем смиреннее, тем лучше. И если смирение достигнет меры полного безмолвия, то это вряд ли заслужит порицания.

Теперь мы переходим к тому, что Бог-Отец назван сущим на небесах. На настоящей стадии нашего познания мы уже не можем позволить себе удовлетвориться тем естественным замечанием Оригена, что слова «сущий на небесах» показывают, «что Бога надо искать в лучших частях творения Его» (Ориген. О началах II.4:1). К этому мы должны обязательно прибавить, что «Царствие Божие [или *Небесное*] внутри вас есть» (Лк 17:21). Для читателя, хотя бы поверхностно знакомого с нашим изложением антропологии, и без нынешних наших пояснений ясно, что это за лучшие части Божия творения. Но мы все-таки добавим еще одну строку, которая лишней раз напомним нам, что Бог — Отец именно *всех*: «один Бог и Отец всех, Который ... во *всех нас*» (Еф 4:6).

Однако мы пока не изъясняем всего смысла слов о пребывании Бога на небесах. Покуда мы поведем речь о воле Божией на небесах, возьмем сию обязанность у читателя в долг, тем более что о долгах нам также предстоит разговор. Но даже с неполными объяснениями ясно, что должное осмысление одной только строки обращения к Богу из молитвы Господней несравненно более ценно, нежели непрерывное перебирание четок тем, кто не понимает смысла. Впрочем, даже бессмысленное повторение этой молитвы более ценно, нежели мирская суета.

1.3

Теперь нам можно перейти от обращения к первому из семи прошений: «Да святится имя Твое». Впрочем, не вполне, ибо для этого нам следовало бы лучше понять, что же стоит за словами об имени Отчем. Можно было бы и тут пуститься в душевное искательство с упоминанием всех известных (а часто и богохульных) имен Божиих. Мы этого делать не будем, заметив лишь главное: каждое из известных имен Божиих означает какое-либо Его качество. Вот лишь некоторые из них: Сущий, «Я есмь Тот, Кто Я есмь» или Тот, Кто дает бытие (ср. Исх 3:14), Всевышний (ср. Пс 82:17), Всемогущий (Быт 17:1), Вседержитель (Иов 8:3), Святый (Ис 57:15), Спаситель (Пс 26:9), Ревнитель (Исх 34:14). Имена Его можно множить. Их можно перечислять на языке оригинала... Однако еще раз обратим внимание: каждое имя Божие представляет некоторое качество или свойство, описывает некие Божии черты. Если о чертах можно говорить в отношении Того, Кого нельзя очертать.

Сие наблюдение, впрочем, справедливо и для человеческих имен, более того — нередки случаи, когда в библейской истории в зависимости от перемены качеств менялись и имена людей. Взять хотя бы некоего гонителя христиан Савла, после обращения своего переименовавшегося Павлом и ставшего Апостолом, или Аврама, переименованного Богом в Авраама, или Симона, ставшего впоследствии Кифой, Камнем, Петром.

В последнем случае мы привели три версии одного имени: арамейскую, русскую и греческую. Заметим еще раз, что весьма маловероятно, чтобы Иисус проповедовал евреям по-гречески. Поэтому же весьма сомнительно, чтобы Иисус нарек рыбака Симона именно по-гречески: Петром. Тот же факт, что Петр с тем же смыслом именуется в Писании и Кифой (Ин 1:42; Гал 2:9), говорит нам о том, что совершенно не важно, как какое имя звучит на каком языке. Важно, что имя означает. И что символизирует...

Однако «Бог... не сын человеческий, чтоб Ему изменяться» (Чис 23:19) — неизменны и имена Его в соответствии с Его качествами. Открытие же этих качеств означает познание его имен. Или имени, если под именем мы будем брать всю полноту совокупности этих качеств. А поскольку «Господь Бог есть Истина» (Иер 10:10), то открытие свойств Истины и будет работой во имя Бога или ради имени Его. Именно так мы понимаем слова из Откровения: «Для имени Моего трудился и не изнемогал» (Отк 2:3); «Содержишь имя Мое» (Отк 2:13). Или даже так: «Дам ему [побеждающему] белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Отк 2:17). Без страха добавим: и никогда не узнает, пока сам не получит от Дающего. И означает сей стих Откровения, что побеждающему Бог открывает Свое качество, новое для получающего. Сего качества действительно «никто не знает, кроме того, кто получает», ибо качество это невозможно передать внешним образом — просто потому, что в человеческом языке нет понятий, хоть сколько-нибудь близких к тому, что предполагает описание. Так и Соломон пишет о *несообщимом* имени Божиим (Прем 14:21). Заметим — не о неведомом, и не непознаваемом, но именно о несообщимом имени.

Интересный фрагмент об имени Отчем ожидает нас в Евангелии Филиппа: «Единственное имя не произносится в мире — имя, которое Отец дал Сыну. Оно превышает всего. Это — имя Отца. Ибо Сын не стал бы Отцом, если бы Он не облачился во имя Отца. Те, кто обладает этим именем, постигают его, но не произносят его. Те же, кто не обладает им, не постигают его» (Филипп 12).

Теперь нам надо изъяснить смысл глагола «святиться». Смысл сей достаточно загадочен уже хотя бы потому, что трудно представить, чтобы человек или кто другой мог принизить или умалить святость Божию. Но совершенно невозможно понять и то, каким образом человек мог бы святость Божию увеличить. Впрочем, мы допускаем ошибку, говоря здесь о святости Божией. Будем внимательны: речь не идет о том, чтобы Отец Сам святился — ни один человек в отдельности, ни все человечество вместе взятое, включая содомлян, египтян, вавилонян, тирян, сидонян и даже жителей Нового Иерусалима, действительно не сможет святости Самого Бога ни уменьшить, ни увеличить. Речь идет о святости *имени* Его.

Так можно ли представить, чтобы кто-то мог осквернить имя Его? Оказывается, что на святость имени Отчего посягнуть может даже отдельный человек. Как это может быть?.. — А как это сделали николаиты?!

Дабы окончательно изъяснить место об освящении имени Божия, легче всего пойти по пути выяснения смысла противоположного действия. А таким противоположным действием является хуление или поругание. Например, «имя Божие хулится у язычников» (Рим 2:24) — сие просто означает, что язычники приписывают Богу ложные качества. То же мы сказали и по поводу имен богохульных. Прибавим, что начертаны сии имена на десяти головах выходящего из моря зверя (Отк 13:1). (Читатель, надеемся, еще не успел забыть символику животных.)

Итак, не вызовет и малейшего сомнения, что «люди безумные хулят имя Твое» (Пс 73:18), но это их собственная беда, ибо, как мы помним, «Бог поругаем не бывает» (Гал 6:7). Читатель, наверное, уже и без особых замечаний вспомнил, что такие происходящие из апофатического богословия названия, как «непознаваемый» и «неведомый», в применении к Сущему суть богохульные имена. Если неизменным качеством Бога считать то, что Он окутан во Мрак, или даже если просто писать мрак с заглавной буквы, то это тоже оказывается богохульством. В анализе псевдоареопагитизма мы открыли многое и другое бесчестящее и бесславящее имя Его, что не хочется и повторять.

«Нераздельность» и «неслиянность», кои качества предлагаются постановлениями человеческих собраний, также не имеют никакого отношения к освящению имени Божия. Катафатическое арианское* «подобносущие» Отца и Сына, равно как и николаитское «единосущие» также весьма мало способствуют святости *имени* и Отца и Сына.

Какая же святость в абсурде и неурочности ума? К освящению имени Божия не имеют отношения даже те суждения о Боге, которые пытаются сделать Бога большим, нежели Он есть. Читатель должен помнить псевдо-Дионисиево «сверхсущие».

«Вообще говоря, недостойные представления о Боге не позволяют сохранить почтения к Нему в гимнах, рассуждениях, текстах и мнениях и приводят к унижительным и непотребным идеям и воззрениям. Поэтому восхваление во многих случаях ничем не отличается от хулы» (Климент. Strom VII.38:1).

Однако нашей нынешней задачей вовсе не является обличение безумцев, но изъяснение слов молитвы Господней. Но теперь, надеемся, читатель уразумел, что есть освящение имени Отца, ибо свято только то, что праведно и истинно. Ложное же и нечестивое со святостью никогда не имело ничего общего.

Итак, Бог Сам по Себе недоступен ни для поругания, ни для освящения человеком. Но имя Его бывает хулимо (ср. Пс 73:18; Рим 2:24). И мы знаем, каким образом. Но если, приписывая Богу ложные качества, человек способен хулить имя Божие, то, изглаживая ложь и отыскивая истинные качества Бога, человек должен способствовать прославлению и освящению имени Божия. То есть речь вновь идет о Богопознании. «Когда мы произносим: „да святится имя Твое“, это значит: Тебя, единого, да познаем» (Мейстер Экхарт. Liber Benedictus, I.II). Познаем не катафатическим исследованием (ср. Иов 11:7) или апофатическим погружением во мрак неведения, но познаем *истинно*.

Стоит особо отметить, что речь об освящении имени Божия — истинном Богопознании — формулируется в виде прошения. Но ведь в том-то и дело, что истинное Богопознание возможно не благодаря делам человеческим, но в той степени, в какой Бог Сам со-*благо*-волит дать (ср. 1 Кор 8:3) и открыть (ср. Иер 11:18) знание.

2

⁹ ... да приидет Царствие Твое.

Переходим к словам второго прошения: «Да приидет Царствие Твое». Однако... легко сказать, в особенности если не применять ума, если молиться не умом, а каким-нибудь другим местом, вот хоть языком, который «в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны» (Иак 3:6).

Да в чем же дело? — А в том, что конец всего должен наступить еще до прихода Царствия: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам» — заметим, не придет, но всего лишь будет проповедано, — «и тогда придет *конец*» (Мф 24:14). И вопрошая о скором приходе Царствия Божия на земле, молящий вроде вопрошает о конце света и Страшном суде. А, собственно, почему «вроде»?! Читаем же мы в Дидахе*: «Да преидет мир сей» (Дидахе 10:6)! И это при том, что традиционное христианство настаивает на своей решимости как можно более отдалить конец света, мотивируя это тем, что тем большее число будет спасено. Да, большее число будет спасено. Но тем больше возрастет число погибших. И чем дальше, тем больше оно возрастет. Но не будем утверждать, что на самом деле мотивом молитв об отдалении конца является страх перед Страшным судом...

Тут даже такой столп традиционного христианства, как Блаженный Августин, начинает нести полную околесицу: «Желаем, да приидет Царствие Божие. Придет оно, хотя бы мы и не желали того. Значит, надо желать и молиться, чтобы Отец наш небесный соделал нас достойными царствия своего»¹. Получается, что мы лицемерно вопрошаем о том, чего не желаем. Хорошо же прошение! Как бы то ни было, остается непонятным, о чем молиться, — то ли чтобы пришло Царствие, то ли оно придет независимо от наших желаний и молений, — к чему тогда все эта суета в главной молитве? — то ли мы хотели бы отдалить наступление Царствия, чтобы к моменту прихода (если можно, попозже) Отец сделал бы нас достойными его. А в итоге оказывается, что и Августин не исключение из правила «мы не знаем, о чем молиться, как должно» (Рим 8:26).

Мы клоним к тому, что буквальное — без Духа, ходатайствующего за нас воздыханиями неизреченными, — толкование и этого прошения Господня никуда не годится, ибо оно не оставляет плода уму. «Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор 14:5).

Вспомним — а лучше об этом никогда и не забывать, — «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:21). Еще мы должны помнить, что сокровище, которому уподоблено Царство Небесное, сокрыто и утаено (Мф 13:44). В первую очередь — от внешнего человека. А коли так, то возникает необходимость открытия. Причем возникает сия необходимость и для духа, хотя бы даже он — сын и вопиет вместе с Духом Утешителем, ибо особенно в последнем случае внутренний человек должен проявить заботу о внешнем, с тем чтобы Царство Небесное перестало быть от него утаенным.

Вопрос изъяснения причин этой необходимости для мужа несколько отличен на фоне истолкования молитвы Господней. Да и важность и сложность его таковы, что он достоин отдельного рассмотрения, чем мы и займемся позже.

Однако последняя наша формулировка несколько бесформенна. Действительно, что значит, чтобы Царство Небесное перестало быть утаенным? Как? Само по себе? Как знамение? Не то ли это будет знамение, о котором Иисус говорил: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему» (Мф 12:39; 16:4; Лк 11:29)? Поэтому, чтобы у читателя не было на этот счет иллюзий или сомнений, мы просто обязаны прибавить «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12). Читатель, должно быть, не забыл, что как комментарий к этому речению мы сказали: Царство Божие — *в смысле*, и обрести его можно лишь силясь познать Божественный *смысл* (см. III.5.2, с. 470).

Если что-то осталось непонятным, то еще один вопрос. Известные нам слова Иеремии: «Уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: „познайте Господа“, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь» (Иер 31:43), — относятся к наступлению Царства Небесного или к более поздним временам? Да простит нам читатель наше ехидство. Совершенно ясно, что к пришествию Царства Божия все будут знать Бога и «обратятся ко Мне всем сердцем своим [говорит Господь]» (Иер 24:7).

К чему вся эта риторика? Куда мы клоним? — спросит нетерпеливый читатель. А дело в том, что вослед первому прошению, оказывается, и второе имеет самое прямое отношение к Богопознанию.

Обратим внимание на одну странность. Второе прошение гласит: «Да приидет (*повелительное накл.*) Царствие Твое», — а самое окончание молитвы: «Твое есть (*изъявительное накл.*)

¹ Эти слова заимствованы из католического «Ключа к пониманию Священного Писания», приводящего их без каких-либо ссылок на первоисточник.

Царствие» (13). То есть в начале незнающий, как и о чем молиться, человек просит прихода того, что в конце сам же провозглашает как свершившееся. Но Иисусу-то знал, «о чем молиться, как должно» (Рим 8:26).

Разрешается сия странность тем, что объективно «Твое есть (*изъявит. накл.*) Царствие», и оно — Царствие Божие — внутри человека есть (*изъявит. накл.*) (ср. Лк 17:21), но субъективно, в его восприятии, его еще нет, и он просит (*повелит. накл.*) о его приходе: «Да придет [внутри] Царствие Твое».

Как видит читатель, все рассуждения о приближении и отдалении конца света блекнут на фоне такого понимания.

3

¹⁰ Да будет воля Твоя и на земле, как на небе.

10. В устах многих, произносящих сей стих, как бы само собой подразумевается, что воля Божия на небе и известна и осуществлена; что же до нашей грешной земли, то нам следует молиться о ее осуществлении. Таковое понимание присуще как тем, которые небеса как обитель Божию понимают буквально, так и тем, которые вкладывают в понятие небес душевный смысл, говоря, что Бог пребывает не на этих видимых небесах, но в некоем неопределенно-абстрактном месте.

Для всех этих толкователей, считающих волю Божию безусловно осуществленной на небе, весьма трудно будет ответить на вопрос, как это может быть, чтобы «упился меч Мой [Божий] на небесах» (Ис 34:5). Если же все-таки осуществление воли Божией на небе таково, что оставляет место и карающему мечу Божию, то не оказывается ли тогда, что, молясь: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе», мы тем самым и на земле оставляем подобные проявления отступничества от воли Божией, которые ничего другого не достойны, кроме как карающего меча Божия.

Предыдущая проблема должна волновать тех, кто предположение о свободе воли считает естественным. Нашего же читателя — как того, кто полностью разделяет нашу концепцию предопределения, так и того, кто просто признает превосходство Божией воли над человеческой, — должен мучить другой вопрос. Вопрос этот можно сформулировать следующим образом. В молитве сказано: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф 6:10). Но такое призывание осуществления воли Божией на земле означает неизбежное признание ее отсутствия, ее неосуществленности. Иначе к чему призывать, что и без того есть?! Между тем мы помним и риторику вопроса пророка: «Кто это говорит: „и то бывает, чему Господь не повелел быть“?» (Плач 3:37). Что же скажем?

Разрешение этих различных противоречий одно. И начать изъяснение мы могли бы с того замечания, что, строго говоря, в молитве речь идет не о *бытии* воли Божией, но об *исполнении* — не «да будет воля Твоя», но «да свершится (или *произойдет*) воля Твоя». То есть были времена, когда Божия воля еще не была исполнена на небесах, и грядут (о чем мы и молимся) времена, когда она будет исполнена и на земле. Тем не менее последнее замечание не очень существенно приближает нас к ответу на поставленный вопрос. Для того же чтобы уверенно преодолеть очередное препятствие буквы на пути духа, нам придется отойти от этого препятствия подальше. Так обычно поступает прыгун, понимающий, что с разбега преодолеть барьер проще.

Сие удаление от предстоящего нам препятствия будет вновь заключаться в несколько кощунственной для некоторых процедуре. Прочтем: «Блаженны кроткие, ибо они *наследуют землю*» (Мф 5:5). Спросим: хотел бы читатель наследовать, к примеру, прошлогодний снег? Не торо-

пись возмущаться, читатель, — вспомни: «Небеса исчезнут, как дым, и земля обветшает...» (Ис 51:6); «Небо и земля прейдут...» (Мк 13:31; Мф 24:35), — «они погибнут» (Пс 101:27). Получается-таки, что кроткие наследуют нечто *преходящее* — более ценное, конечно, нежели прошлогодний снег, но все же проходящее. Хорошо ли в вечном владеть чем-то тленным? И возможно ли это?

А ведь чтобы унаследовать землю, требуется ни много ни мало вознестись: «Уповай на Бога... и Он вознесет тебя, *чтобы ты наследовал землю*» (Пс 36:34). При этом Ориген добавляет: «На эту землю, как говорится, нисходят, а на ту, вышнюю, возносятся» (Ориген. О началах II.3:7). И кощунства-то тут, оказывается, никакого и нет, ведь речь идет не о том, что мы попираем ногами, а о том, что есть истинный смысл символа земли — о праведной вере.

Подобно этому, когда Священное Писание говорит о небе, речь идет не о воздухе и облаках над нашими головами. Надеемся, что тот, кто до сих пор не отбросил нашу книгу, не имеет ни малейшего сомнения в этом.

Поэтому — вернем долг читателю — «сущий на небесах» (Мф 6:9) означает пребывающий в любви, ибо «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4:16). Кстати, то, что Бог есть любовь, составляет еще одно имя Божие.

Отметим, что нет никакого противоречия между только что сказанным и тем, что Бог пребывает в нас, ибо «кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4:8).

Ну вот, теперь, когда разбег взят, нам будет вовсе не трудно преодолеть барьер. Ясна ли человеку воля Божия на небесах, то есть в любви? Исполнен ли он познания воли Божией в отношении любви? Или проще: знает ли он заповеди о любви? Безусловно! — «Я говорю вам: *любите* врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему всходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?» (Мф 5:44–47).

Чтобы не откладывать в долгий ящик, мы сразу же рассеем сомнения тех, кто был смущен мечом Божиим, упивающимся кровью на небесах. Сей стих Исаии (Ис 34:5) относится к ветхим временам, когда упомянутые заповеди любви еще не были даны, ибо даны они лишь Христом. Иными словами, до прихода Христа говорить о свершении воли Божией на небе — бессмысленно. И это не только духовным, но и душевным.

Итак, с приходом Христа воля Божия на небе познается. Другое дело, что выполнить сию заповедь человеку куда как труднее, нежели знать, почему он и не обитает на небесах.

Что же до воли Божией на земле, то внешнему, а вместе с ним и внутреннему человеку даже во сне не приснилось приблизиться к познанию ее. Внешний человек был занят совсем иным. Он измышлял догматы* один другого абсурднее — простите — антиномичнее*. А как же еще?! Как же с тайной беззакония?! Внешний человек был горд и, следовательно, глуп. Он услышал звон слов: «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе» (Мф 18:18) и вообразил, что умеет связывать, и, как неразумный ребенок, а лучше, как бессловесный котенок, стал играть с бабушкиным клубком. И когда он *путал*, то думал, что *связывает*. А когда окончательно запутал, сказал — вот, сей клубок я получил в преемстве от святых Апостолов. Но где был звон, внешний человек так до сего дня и не узнал. И ум его, если таковой имелся, остался без плода.

А что же внутренний человек? — А вот что: «Проклята земля за тебя» (Быт 3:17). Разве могли остаться неисполненными сии слова Божии человеку (אָדָם — *адам*, человек)? Вот, оказывается, сколь точно символическое *пророчество* Ветхого Завета о сей тайне! Так что самое время

молиться об исполнении познания воли Божией в отношении веры, подобно тому как сие исполнено (познано) в отношении любви. Поняв эту мысль, сравним сказанное со словами пророков, еще только должных свершиться в будущем: «Земля наполнится познанием славы Господа» (Авв 2:14), «земля будет наполнена ведением Господа» (Ис 11:9). Внимание, читатель! Речь и тут — о Богопознании!

Первые три прошения существенно отличаются от оставшихся. Отличие это состоит в том, что последние, если так можно выразиться, сугубо «эгоистичны»: хлеб — *нам*, оставление долгов — *нам*, не введи в искушение — *нас*, от лукавого избавь — *нас*, тогда как первые носят некий общий характер (об имени, о Царствии, о воле Божиих). Это наблюдение даже такого гения христианской мысли, как Ориген, приводило к мысли, что в конце каждого из первых трех прошений, а не только после третьего, не грех произносить: «и на земле, как на небе»: «Да святится имя Твое и на земле, как на небе; да приидет Царствие Твое и на земле, как на небе».

Надеемся, однако, что после наших объяснений читатель все же не станет прибавлять к словам (ср. Прит 30:6), ибо это только при буквальном понимании первых трех прошений кажется, что они делятся на одни и другие. На самом деле все они одинаково «эгоистичны», все подразумевают что-то для просящего лично, а добавления лишних слов только искажает смысл первых двух прошений.

4

¹¹ Хлеб наш насущный дай нам на сей день.

11. Переходя к четвертому прошению, заметим, что и здесь плотский ум остается без плода. Свидетельством тому — слово «насущный», являющееся гораздо более ярким примером загадочности, нежели в свое время «пакибытие-палингенезия». Дело в том, что слово сие — по-гречески *ἐπιούσιος* (*эпиусиос*) — встречается в Новом Завете в одном-единственном месте — в молитве Господней, а в Септуагинте, греческом переводе Ветхого Завета, не встречается вовсе¹.

Мало того, если «палингенезия» встречается в нехристианской античной литературе, то *ἐπιούσιος* и в классической древнегреческой литературе так и не было найдено. Словосочетания же, появившиеся позже в разных языках, типа «насущные проблемы», «насущная необходимость» и другие, являются лишь калькой, бездумно сделанной со слова, многие века оставшегося во тьме неразумия.

Пребывание во тьме было констатировано редкими толкователями, предполагавшими грамматическую ошибку переписчика. Однако такое предположение разбивается о тот факт, что слово это во всех известных древних манускриптах совершенно одинаково написано и у Матфея (Мф 6:11), и у Луки (Лк 11:3). Поэтому более честным подходом мы почтем такое мнение святого отца: «Желать достигнуть здесь чего-либо точного — это все равно, что вколачивать губкой гвоздь». Другой признавал, что истолкование этого слова «было пыткой для богословов и грамматиков»². Однако иные богословы и грамматик самой тьмы не замечали, как не может заметить тьму слепой от рождения. Им, что называется, не до печатей, ибо они не умеют читать.

¹ В Притчах Соломона можно найти такую строку: «питай меня насущным хлебом» (Прит 30:8). Однако хлеб этот только по Синодальному переводу «насущный». В Септуагинте об *ἐπιούσιος* нет и речи.

² Эти цитаты приводит Толковая Библия Лопухина в комментарии на Мф 6:11. К сожалению, какие бы то ни было ссылки отсутствуют. Единственное, что можно понять, что первое высказывание принадлежит перу грекоязычного автора, а второе — в оригинале написано на латыни.

Латинские переводчики Библии дошли даже до того, что спорное, но абсолютно одинаково написанное и в Евангелии от Матфея, и у Луки греческое слово в первом случае переведено как *supersubstantialis* (сверхъестественный), а во втором как *quotidianus* (ежедневный). Что называется, женская логика, которую не прикрыть даже признанием Вульгаты* богодухновенным переводом. Причем мирская эта поговорка о женской логике неожиданно обрела ясный и согласный с Писанием символический смысл. Мы же обрели пример еще одного слова из тайных языков.

Так что же такое «насущенный хлеб»? Начав внешним пониманием, допустим предположение, что, быть может, это тот плотский хлеб, который буквально готовится из зерна и предназначен для того, чтобы плоть человека не истощилась с голоду? Но при чем же тут «насущенный»? Или «насущенный» означает, что мы просим лишь необходимого? Едва ли такое понимание насущности хлеба удовлетворит того, кто серьезно, пусть даже и слишком буквально, понимает слова Иисуса: «Говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить» (Мф 6:25; Лк 12:22). До какой же степени озабоченности свои плотским пропитанием нужно дойти, чтобы утверждать, что именно о хлебе для плоти учит Иисус в, по сути, единственной молитве. И не попросить ли тогда уж и одежду, и дом, и осла, и вола или какое-нибудь более современное средство передвижения? Не попросить ли «мерседес» или «феррари»? И уж если мы дойдем до подобных прошений, то просить надо будет не у того Отца, Который Сущий на небесах, а совсем у другого отца (ср. Ин 8:44). В общем, в молитве Господней не может идти речь о плотском хлебе.

Справедливость последнего довода удесятерится не менее известной формулой Иисуса: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4:4; Лк 4:4). Однако коль скоро буквальному хлебу нет и не может быть места в рассматриваемой молитве, то говорить о насущности такого хлеба просто неуместно. И последняя приведенная фраза сцены искушения Христа в пустыне живо напомнила нам о символическом смысле хлеба. Речь безусловно идет о той духовной пище (ср. 1 Кор 10:3–4), источником которой является Божественное Слово. И непонятное определение этого понятия (насущенный) по меньшей мере подчеркивает его отличие от обычного хлеба, питающего плоть.

Последнее наше замечание тем не менее нисколько не приближает нас ни к пониманию того, почему духовный хлеб назван насущным (ἐπιούσιος), ни того, что же сие слово означает. Однако мы знаем, что учение Христа — хлеб, принесенный Им с небес, — дано нам в Священном Писании. Можем ли мы назвать насущным именно этот хлеб? Уже одно только то, что учение Христа для многих превратилось в камень — в буквально понимаемый и бездумно исполняемый по своим похотям закон, — свидетельствует против того, чтобы Священное Писание считать насущным хлебом. Скорее даже надо было бы, наоборот, называть такой хлеб ненасуренным, ибо такой хлеб воистину лишен самого существенного, своей сущности — одно внешнее, буквальный закон. (Мы, конечно, говорим о понимании Учения из Писания.)

Итак, насущный хлеб — не плотский продукт питания. Точно так же насущный хлеб — это не *просто* учение Христа. Если бы столь значительная молитва под хлебом насущным подразумевала *просто* учение Христа, то и в этом случае сие было бы суетным прошением, ибо хлеб сей духовный и без того дан внешнему человеку явно: Бери и вкушай! Разве только речь шла бы о тех, кто Священного Писания по причине жестоких гонений лишен? Иными словами, многие думают, что, читая Священное Писание, они вкушают духовный хлеб, хлеб насущный, но на самом-то деле они грызут камень, ломая себе о него зубы... Другое дело внутренний человек, который может оказаться лишенным хлеба. Потому для него сей хлеб сугубо насущен.

Итак, ἐπι-ούσιος: ἐπι — на-, при-, у-, в-; οὐσία — сущность. «Насущный», «присущный» или «усущный», а может быть, «всущный»? Как бы мы ни коверкали язык, речь-то идет о том, что

находится в самой *сущности* символического смысла хлеба — речь идет о *сущности* слова Божия — о духовной его сущности, о *духовном смысле* слова Божия.

На основании того, что слово *ἐπιούσιος* как таковое не встречается в иных местах Писания, не будет слишком смелым предположение, что слово это является гебраизмом, греческой калькой некоего еврейского (или арамейского) аналога? Адольф Гарнак*, помнится, считал, что «греческий язык только прозрачной дымкой лежит на... [Евангелиях], которые *очень легко* перевести обратно на еврейский или арамейский язык» (Сущность христианства 2).

Насчет легкости обратного перевода Гарнак, конечно, погорячился. Да даже и с применением всех сил и современных знаний исходное слово не восстановить однозначно. Однако предположение о гебраизме стоит проверить. В пользу него говорит то, что в послании к Титу встречается словосочетание, по смыслу весьма похожее на исследуемое нами: *λαὸς περιούσιος* (*лаос периусиос*), переведенное Синодом как «народ особенный» (Тит 2:14). Возможно, Павел заимствует это выражение из Септуагинты. Именно так называется народ израильский в книге Исход (Исх 19:5) по Септуагинте. В еврейском оригинале за словом *περιούσιος* стоит *סְגוּלָּה* (сегула́) — достояние, собственность, *особое* сокровище.

Речь таким образом никак не идет о ежедневном (лат. *quotidianus*) хлебе, но о хлебе особенном. Сей хлеб представляет собой сокровище, предназначенное *нам*. Ведь этот хлеб буквально *наши*, как сказано в молитве. О божественности хлеба не говорится, однако доказательство божественности происхождения хлеба насущного не представляет чрезмерной трудности. Ведь сей хлеб испрашивается у Бога.

Обратим внимание читателя, что полученное нами истолкование насущного хлеба как сокровенного божественного, хотя и было основано на иных посылках, привело нас к тому же, что и первое.

Одинаково изъяснив слово *ἐπιούσιος* уже двумя способами, мы тем не менее не можем ограничиться этим, ибо слово это допускает и третье производство. Такой знаток греческого, как Ориген, указывал, что изучаемое нами слово может быть образовано от глагола *ἐπιείναι* (*эпиэйнэ*) — «приближаться», «наступать», «следовать», «быть в будущем». То есть в молитве мы просим о том, чтобы хлеб будущего века Бог дал нам уже сегодня. Согласно Иерониму, в утерянном ныне апокрифическом Евангелии Евреев на месте *ἐπιούσιος* стоит *מָחָר* — «*махар*» или «*мохор*» (см. комментарий на с. 81), что дает возможность понимать рассматриваемое нами прошение именно с вышеуказанным смыслом. Итак, посмотрим, что получится, если мы поверим Оригену с Иеронимом.

Как же мы представим себе хлеб будущего века? Впрочем, мы рассказывали об этом более при рассмотрении символики древа жизни в первой книге, а чтобы и теперь в столь важном предмете не ограничиться тривиальными замечаниями, достаточно будет указать на такие слова из Откровения: «Побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия» (Отк 2:7), смиренно дерзнув связать их с историей Павла, когда он «восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12:4).

При таком толковании — а оно основано совсем на другой посылке — мы и здесь получаем совершенно то же самое, что и в первых двух: «Отче, открой сокровенный, духовный смысл, существо, сущность, слова Твоего!»

Вот что означает фраза о хлебе насущном на каждый день. Возвращаясь же к Павлу — ведь именно его рассуждения о молитве подвигнули нас к анализу молитвы Господней, — отметим, насколько к месту здесь оказываются его слова: «Стану молиться духом, стану молиться и умом» (1 Кор 14:15)

Вот мы и нашли ответ и связь со словами Павла. А залогом является именно сокровенный хлеб будущего века — «насущенный». Причем не в абстрактном будущем, а «на сей день» (Мф 6:11) и «на каждый день» (Лк 11:3). И «Блаженны жаждущие и алчущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:6).

После речей о сокровенном смысле, об уме, о жаждущих и алчущих правды, надо ли специально обращать внимание читателя, что и четвертое прошение касается Богопознания. И опять не катафатического или апофатического, но истинного.

Но неужели мы изъяснили все о хлебе насущном? Ведь мы говорили лишь о том, что по большей части касалось внешнего человека.

Читатель должен догадываться, что коль скоро для изъяснения молитвы Господней мы выбрали место в теме моления внутреннего человека на тайном языке, то это неспроста. Действительно, ведь «хлеб насущный», как мы его истолковали, и есть тот самый хлеб, который, по Захарии, «одушевит язык у юношей» (Зах 9:17). Этим мы в очередной раз повторяем, что молитва вопрошания насущного хлеба есть в первую очередь молитва внутреннего человека. (Для внешнего же человека хлеб становится насущным только участием вина, которое, как мы знаем, благодаря тому же пророку, одушевит язык у отроковиц.)

При этом мы должны сделать добавление, призванное обратить внимание читателя на то, что внутренний и внешний человеки вкушают не вполне одинаковую пищу. В каком смысле? А в том, что плод древа познания достигает уст Адама посредством жены. Вместе с тем и вино внешнего человека проходит через внутреннего, ибо не жена первой насадила виноградник и сделала вино, но муж (ср. Быт 9:20).

Вспоминая Адама и жену его, мы должны обратить внимание и на то, что одежды, связанные с хлебом и вином, или, проще, сознание было у Адама и жены не одно на двоих, но у каждого собственное. То есть меры познания добра и зла у внутреннего и внешнего человеков вовсе не одинаковые. Еще проще, что хорошо внешнему человеку, может оказаться весьма худым для внутреннего. Впрочем, для рассуждения об этом мы найдем лучшее время.

Под занавес толкования прошения о хлебе насущном еще раз обратим внимание, что хлеб — именно *наш*. Сие смущало некоторых толковников, наводя на мысль, что не вполне разумно просить чего-то, что и без того принадлежит просителю. Некоторые из них делали весьма неосмотрительный вывод, что-де слово «наш» и вовсе лишнее и можно было бы читать просто: «хлеб насущный дай нам». Иные же и вовсе не замечали, «наш» ли хлеб нужно просить или какой Бог подаст.

Конечно, вроде бы «наш» можно было выпустить. Но это означало бы латание при помощи несовершенного сознания пусть и малюсенькой, но прорехи в одеянии буквы, через которую можно увидеть смысл молящихся вдвоем духа и внешнего человека.

В объяснении справедливости наличия здесь именно слова «наш» мы несколько теряемся: то ли наш комментарий опять преждевремен, то ли вновь запоздал. Ведь речь идет о хлебе насущном и для внешнего, и для внутреннего человека. То есть несомненно для множественного числа. В этом мы явно опаздываем. В том же, что они не должны произносить молитву в одиночку, и потому-то должны говорить «наш», мы торопим события.

В заключение наших изъяснений о насущном хлебе мы можем использовать изученное нами в арифмологии. Вспоминая чудеса о насыщении толп алчущих, скажем: *пять хлебов*, предназначенных для *пяти* тысяч *мужей*, — хлеб *насущенный*. К сожалению, сделать тот же вывод в отношении семи хлебов для четырех тысяч мужей мы не можем.

5

¹²И прости нам долги наши, как и мы *простили* должникам нашим.

12. Завершим этим истолкование хлеба насущного и перейдем к долгам нашим, прошение об оставлении которых является пятым. И тут нас будет ждать некоторый соблазн. Соблазн сей заключается в том, что в соответствующей части молитвы Господней в изложении Луки вместо долгов стоит «грехи»: «Прости нам *грехи* наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему» (Лк 11:4), и у читателя вослед таким авторитетам, как Златоуст и Киприан, может создаться ложная уверенность, что долги (о которых говорится в Евангелии от Матфея) суть то же, что и грехи (о которых говорит Лука).

На самом деле мы совсем не правы, говоря, что такая уверенность ложна. Ложно другое — понимая долги как грехи, и считая понятие греха знакомым, привычным, само собой разумеющимся, человек так и оставляет непонятым понятие долга. Будем и мы поначалу считать грех понятием, не нуждающимся ни в каких разъяснениях. Предположим далее, что долги и грехи суть одно и то же. На самом деле это не так, ибо по человеческому разумению долг превращается в грех не ранее, нежели возврат долга задержан более оговоренного срока. Но все же допустим пока, что долги и грехи суть синонимы.

Некоторую пользу мы извлечем из того предположения, что за словом «долги» у Матфея и «грехи» у Луки, весьма вероятно, скрывается слово חוב (хоб), могущее означать одновременно и денежный долг, и вину, преступление, грех. В остальном же в Новом Завете весьма трудно найти указания о синонимике долга и греха. Так неужели мы оставим долги с тем же смыслом, какой вкладывает в них традиционное христианство?

Конечно, даже если мы будем говорить об оставлении грехов, то и тогда понимание прошения будет прекрасным, верным и достойным буквального последования, и это мы еще обсудим гораздо подробнее. Но Евангелие Матфея говорит о долгах — понятии более широком, быть может, даже гораздо более широком. Тем более, что и у Луки написано об оставлении грехов *должникам* нашим.

5.1

Но что такое грех? В греческом языке грех обозначается словом ἁμαρτία (гамартία). Мы не ошиблись в выборе слов — именно обозначается, ибо, подобно многим словам греческого языка, «грех» — фигуральное значение ἁμαρτία. Буквально же ἁμαρτία можно было бы перевести как «промах», непопадание в цель¹. Не было бы большой ошибкой сказать, что ἁμαρτία есть вообще любое отклонение от кратчайшего, прямого пути к цели.

Сие грамматическое объяснение подкрепляется иллюстрацией чисто геометрической: кратчайший путь между исходной точкой и целью — прямая. Такой путь существует в единственном числе, но отклонений от него несметное множество.

¹ Вероятно, правильнее было бы начать с иврита, однако, начиная греческим, мы не совершаем фатальной ошибки. Дело в том, что греческое ἁμαρτία, очевидно, является калькой еврейского חטא (хет, хатэ), также означающего промах. Впрочем, в иврите несколько слов, означающих грех, так что выяснить в рамках нашей работы, кто у кого скопировал буквальный смысл греха как промаха, не представляется возможным.

С учетом этих изъяснений становятся много более осмысленными и библейские свидетельства, из коих мы перечислим лишь несколько: «Путь праведника *прям*; Ты *уравниваешь* стезю праведника» (Ис 26:7); «Пути Его [Бога] для святых прямые» (Сир 39:30); «Праведный держит *прямо* путь свой» (Прит 21:29).

Ну а что тот, кто не держит свой путь прямым? Любое отклонение от прямого пути праведника — грех. И таких отклонений также несметное множество. Соответственно и смысл выпрямления путей воспринимается не просто фигурально, но с ясным иносказательным смыслом. Вновь лишь пара примеров: «Мрак сделаю светом пред ними, и кривые пути — *прямыми*» (Ис 42:16); «Он [Господь] *прямыми* сделает пути твои» (Прит 4:29). Но избавление от греха возможно не только через исправление кривых путей. И размышления о других способах избавления от греха позволят нам лучше ответить на вопрос, что же такое грех.

Продолжим до навязчивости естественным, если можно так выразиться, «юридическим» взглядом на грех. Грех в этом случае представляется едва ли не однозначным синонимом преступления (закона): «Законом познается грех» (Рим 3:20); «я не иначе узнал грех, как посредством закона» (Рим 7:7). Однако же ясно, что познание греха и собственно состояния греховности вовсе не одно и то же. Разве мало фарисеев, погрязших в грехе, кичится своей праведностью, не имея и малейшего представления о духовном законе? И совесть их нисколько не обличает (ср. Рим 2:15). И познать свою греховность они смогут, только начав понимать, что закон духовен (ср. Рим 7:14).

Как бы то ни было, *прощение* грехов видится подавляющему большинству христиан, независимо от конфессиональной принадлежности, самым надежным и простым способом избавления от греха. На самом же деле грех как вина — весьма поверхностное представление, хотя оно, как кажется на первый взгляд, дает полнейший ответ на вопрос об оставлении долгов: «Прости нам *грехи* наши...» (Лк 11:4) или «Прости нам долги наши...» Все хотят, буквально понимая Павла, получить *оправдание* даром (ср. Рим 3:24). Но не будем торопиться. Нам есть еще о чем поговорить в отношении греха.

Следующей темой является «медицинский» аспект греха. Весьма часто речь в Библии идет о врачевании, излечении, исцелении. Иными словами, речь идет о грехе как состоянии болезни. Здесь есть одна весьма знаменательная тонкость. За глаголом, выступающем в Синодальном переводе как «исцелять», скрываются сразу несколько греческих глаголов: *θεραπεύω* (*terapiō*), *ἰάομαι* (*iaōmai*) и *σώζω* (*sōzo*). Причем последний должен дословно переводиться именно как «исцелять»¹. Невозможно пройти мимо корня этого глагола, ибо и в русском, и в греческом языках он производится от слова «целый» (*σῶς* — *sōs*). Для кого другого этот факт так и остался бы полунамеком, но мы-то отдаем себе отчет, что человек — тварь, для которой разделенность на внешнее и внутреннее является весьма существенной характеристикой. Человек нуждается в восстановлении целостности, в *исцелении*. Таким образом получается, что, прося о прощении грехов, мы просим об избавлении от разделения. Весьма значительное добавление.

Однако геометрические, юридические и медицинские подобия так или иначе не исчерпывают всех аспектов исследуемого нами понятия. Следующим и в настоящем контексте наиболее интересным путем избавления от греха является выкуп, или, говоря языком Синодального перевода, *искупление*. Сии «экономические» термины без всякого сомнения связывают понятия греха и долга, к чему мы умозрительно пришли, сделав предположение, что за обоими этими понятиями скрывается слово *כֶּבֶד* (*hov*).

¹ Строго говоря, гораздо чаще этот глагол переводится в Новом Завете как «спасать». Но есть целый ряд мест, где речь идет не о спасении, а именно об исцелении, выздоровлении (Мф 9:21; Мк 5:23; Лк 8:36; Ин 11:12; Деян 4:9; Иак 5:15).

Однако если теперь мы перенесем на долги всю атрибутику греха, мы ничего ни поймем, ни объясним. Дерзнем переформулировать нашу задачу. Попробуем разобраться сперва, что такое долг, какие долги имеются в виду, кто есть должник и кому — долг. После этого у нас, возможно, появится и пища для ума в отношении правильного понимания греха. Итак, долги.

5.2

Возвратимся к толкуемому стиху. Прощение об оставлении Отцом наших долгов не может быть изъяснимо в отрыве от фрагмента, изложенного у того же Матфея (Мф 18:23–35):

Царство Небесное подобно царю, который захотел сосчитать с рабами своими; когда начал он считаться, приведен был к нему некто, который должен был ему десять тысяч талантов; а как он не имел, чем заплатить, то государь его приказал продать его, и жену его, и детей, и все, что он имел, и заплатить; тогда раб тот пал, и, кланяясь ему, говорил: государь! потерпи на мне, и все тебе заплачу. Государь, умилосердившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему. Раб же тот, выйдя, нашел одного из товарищей своих, который должен был ему сто динариев, и, схватив его, душил, говоря: отдай мне, что должен. Тогда товарищ его пал к ногам его, умолял его и говорил: потерпи на мне, и все отдам тебе. Но тот не захотел, а пошел и посадил его в темницу, пока не отдаст долга. Товарищи его, увидев происшедшее, очень огорчились и, придя, рассказали государю своему все бывшее. Тогда государь его призывает его и говорит: злой раб! весь долг тот я простил тебе, потому что ты упросил меня; не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, как и я помиловал тебя? И, разгневавшись, государь его отдал его истязателям, пока не отдаст ему всего долга. Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его.

Обратим в этом фрагменте особое внимание на то, что главных действующих лиц в этой притче трое. Во-первых, царь, и в отношении этого персонажа ни теперь ни позже мы не видим никакой необходимости в комментариях. Во-вторых, — должник царя и, в-третьих, еще ниже в нисходящей иерархии — должник первого должника. Не будем пока ничего добавлять в отношении последних двух образов (а читатель, надеемся, не сомневается, что это — аллегорические образы). Продолжим наши рассуждения о долгах.

Нам никуда не уйти от того, что исправление перевода слов о долгах ставит условия прощения в совершенный вид — не «как и мы *прощаем* должникам нашим» (согласно Синодальному переводу), но «как и мы *простили* должникам нашим» (см. комментарий на с. 671). А разница в смыслах получается весьма значительная — прости нам, потому что и мы прощаем, или же потому что мы *уже* простили. Ясно, что второе гораздо определеннее, и оно своей строгостью приводило толкователей в трепет. Ничего удивительного, что, согласно Златоусту, в древней церкви вторую часть этого прошения и вовсе опускали. Были также попытки смягчить строгость, подменяя значение слова «как» в смысле «соответственно тому, как» на «подобно тому, как», но затруднений в толковании эти попытки нисколько не снимали.

Поэтому мы будем полагать, что тайный язык прошения об оставлении нам долгов соответственно оставленным нами долгам совсем другой. Что же тут может быть особенного?! А ломать голову нам придется не долее, нежели мы вспомним Притчу о неверном управителе и *долгах*, упомянутых там. Изучая сию притчу в первой книге, мы пришли к выводу, что чей-либо долг

пред Богом заключается в ошибках, заблуждениях и соблазнах, кои представляют те или иные отклонения от Истины.

Тут-то нам самое время заняться истолкованием образов должников из только что процитированной притчи из Матфея. Это не будет чрезмерно сложной задачей, ибо исследованное в предыдущей главе открыло нам, что молитва Господня есть молитва внутреннего человека. Удивительно ли, что внутренний человек просит у Отца Небесного о прощении долгов?! Никак! Ведь он является Его должником в своих представлениях об Истине. А оставление долгов внутреннего человека означает исправление Богом ошибок его, внутреннего человека, представлений об Истине. О путях такого исправления мы уже говорили: «или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением» (1 Кор 14:6). Причем в таком понимании мы можем говорить и о прощении его грехов. Но мы никак не должны ставить знака тождества между исправлением и прощением в смысле закрывания Богом глаз на ошибки, ибо в последнем случае долги остаются долгами. В контексте молитвы о хлебе насущном такой смысл более чем оправдан.

Однако же мы должны дать ответ и на вопрос того, какие долги оставляет сам внутренний человек и кто является его должником. Но этот-то вопрос не так уж сложен. Внутренний человек говорит: оставь мне долги, как и я оставил моему должнику. А должник у него есть. Итак: Кто является должником внутреннего человека? Уж не внешний ли?

Дабы ответить на последний вопрос, нам будет необходимо отдельно представить себе долги внутреннего человека Отцу и отдельно представить долги внешнего человека: Чьим должником является внешний человек? Конечно же, в конечном счете он — должник Бога. Именно с таким смыслом толковали мы Притчу о неверном управителе. Но не ясно ли, что внешний человек не может вернуть своего долга прямо Богу. Он может сделать это лишь через посредство внутреннего человека. Поэтому внешний человек, для того и созданный, чтобы через него приходило познание ко внутреннему (ср. 1 Кор 11:12), является должником внутреннего человека.

В этом смысле внешний человек является должником внутреннего, причем и в смысле восполнения недостатка, и в смысле искупления греха (блуда), и в смысле заглаживания вины, и даже в смысле прямизны пути.

Баланс долгов внешнего человека стоит проанализировать отдельно. Как мы говорили в первой книге, толкуя Притчу о неверном управителе, часть долгов прощается внешнему человеку участием вещественных начал мира сего. Однако полного погашения долга ждать от неверного управителя не приходится. Остаются непращеными *пятьдесят* и *восемьдесят* мер, в отношении коих требуется и копать и просить, дабы перестать быть должником. Символика чисел этих в данном контексте совершенно замечательна, ибо внешний человек ожидает откровения (восьмерка) тайн (пятерка). Мы уже изъяснили выше, как именно внутренний человек открывает тайны внешнему и почему на первом месте в этом состоит откровение. Теперь же нам нужно только повторить, что, делая это, внутренний человек как бы прощает долг внешнему. Между прочим, учение о палингенезии делает понятным и то, почему о должниках внутреннего человека говорится во множественном числе.

Итак, мы поняли, что значат для внутреннего человека обращенные к Отцу слова: «Прости нам долги наши, как и мы простили должникам нашим». Конечно же, в молитве Господней речь может идти именно о прощении оставления *этих* долгов. Что же до буквально понимаемых грехов, то если ты простишь, то и тебе простится, а если не простишь, то и молитва Господня тебе не поможет, сколько бы ты ни просил Отца оставить тебе грехи.

Совершив виток по орбите темы молитвы духом и умом, мы вернулись к основной канве исследуемого Павлова послания, но не откажем себе в удовольствии сделать еще один или два витка, связанных непосредственно с молитвой Господней.

Взглянем на долги с той точки зрения, что наличие неотданного или неоставленного долга делает человека должником, обязанным, связанным, несвободным, а в предельном случае даже рабом. Избавление же от долгов человека освобождает. Здесь явные параллели: долг — заблуждение в познании истины — рабство; и избавление от долгов — познание истины — свобода. Но ведь мы столько раз повторяли эту прописную истину: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8:32). И то, что мы пришли к ней еще одним способом, свидетельствует только о том, что мы идем правильным путем.

Но вернемся к Притче о злом должнике (Мф 18:23–35). Мы уже отмечали, что главными героями ее являются трое: царь, должник и должник первого должника. Точно так же и в нашем рассказе о долгах фигурируют трое: Бог, внутренний человек (Его должник) и внешний человек (должник внутреннего). Причем и первая и вторая тройка находятся в одинаковых иерархических отношениях. Обратим теперь внимание на меры долга в притче: первый должник должен господину *десять* (тысяч талантов). Мы понимаем это как число апокатастатического цикла. Второй должник должен своему товарищу *сто* (динариев). А это мы понимаем как апокатастатическую десятку, помноженную на палингенетическую. Остальное читатель, мы надеемся, поймет и без нашей помощи. Единственное, что нужно добавить, так это то, что не стоит смущаться отдельным упоминанием жены первого должника, ибо один внутренний человек имеет несколько внешних. Попутно ответим и на вопрос, могла ли эта притча быть избавленной от такой «путаницы» с женой и товарищем-должником. Ведь будучи рассказана иначе, притча сия могла легко превратиться в говорение языками. В настоящем же виде она содержит и буквальный и духовный смыслы.

Под занавес рассказа о пятом прощении подчеркнем, что речь здесь идет об исправлении заблуждений об Истине — о праведном познании и, в конечном счете, опять о Богопознании.

6

¹³И не введи нас в искушение...

13. Шестое прошение: «Не введи нас в искушение» (Мф 6:13). С первого взгляда может показаться, что слова эти хоть и заслуживают пристального внимания, но стоят отдельно от исследованного контекста. Но так ли это на самом деле?

Начав буквальным истолкованием, мы сразу рискуем заблудиться в трех соснах, то есть, лучше сказать, в трех камнях. Первый камень — только что упомянутое: «Не введи нас в искушение»; второй: «Бог не искушается злом и Сам *не искушает никого*» (Иак 1:13) и, наконец, третий — не записанное в Евангелиях изречение Христа: «Никто не войдет в Царство Небесное, кто не пройдет через искушение» (Аграфа*). Смысл последнего высказывания, как было нами отмечено в первой книге, вполне следует из канонических писаний (ср. Лк 17:1 и Иак 1:12). Действительно, как человеку получить свое сыновнее наследство, если он не перейдет лежащей на пути опасности (ср. 3 Езд 7:6–9)?

Итак, повторим — с одной стороны — «не введи нас в искушение», а с другой стороны — Бог не искушает никого. Неужели же мы попали-таки в тупик? Никак!

Прежде всего отметим — мы ни в коей мере не возражали тому, что «горе миру от соблазнов, ибо надобно прийти соблазнам» (Мф 18:7), что без искушений и испытаний обойтись никак нельзя и что, только быв испытан, человек получает венец жизни, и лишь таким путем и возможно достижение Царства Небесного.

Во-вторых, заметим, что, ясное дело, Бог Сам никого не искушает — для этого достаточно и других персонажей. Бог лишь попускает сим искушениям быть. Он возводит, как Иисуса Христа

в пустыню, для искушения от диавола. Все здесь с абсолютной гармоничностью и совершенно логично стоит на своих местах. Единственно, что не вписывается в эту стройную схему,— это слова Иисусовой молитвы: «Не введи нас в искушение...»

Мы не имеем права удовлетвориться замечанием, что прошение «не введи нас в искушение» должно понимать не в смысле избавления, а как «не дай нам пасть, будучи искушаемым». Этого мы не можем сделать потому, что подобное прошение излишне — Бог и без такого прошения «не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор 10:13).

В критике аллегорического метода все буквалисты апеллируют к контекстам. Дескать, аллегорическое толкование по меньшей мере второстепенно, ибо не всегда сразу ясно, как его применить к тому контексту, в котором появляется трудно толкуемое высказывание. Дерзнем поэтому сейчас воспользоваться именно их критическим приемом, приемом контекстного соответствия, с той лишь поправкой, что присутствие интересующих нас слов в молитве Господней мы будем рассматривать в окружающем их контексте *духовного* истолкования. Ведь разговор все время шел вокруг темы познания Истины, Богопознания. Уже пять прошений говорили об этом.

Есть ли в этом что-либо странное или вызывающее вопросы? Действительно, еще десяток лет тому назад мы говорили, что высшая цель молитвы — успокоение разума, достижение безмолвия, отрешение от всего мирского. Если так и высшая цель молитвы достигнута, то о чем может желать человек и о чем он может просить? С чем ему и обращаться к Отцу Небесному в молитве? — Богопознание — единственная цель. Любое другое пожелание, любая другая цель свидетельствовали бы, что самая главная цель молитвы осталась недостигнутой. Безмолвие разума осталось бы мечтой. Но мы говорим не о таком итоге.

Молитва Господня — молитва о познании Истины. Все разобранные нами прошения были об этом. Значит, и два оставшиеся неизъясненными прошения должны касаться того же — Богопознания.

Итак, мы уразумели, что речь последовательно шла о качествах Божиих, о направлении поисков, о познании истинной веры, о вопрошании большего, духовного разумения слова Божия, о приближении, благодаря уменьшению долгов, к Истине. Возможно ли тут соблазниться? Сей вопрос всерьез нельзя даже ставить, ибо есть известный персонаж, который при каждом удобном и неудобном случае норовит предложить нам мертвую букву бесовского разумения и научить нас физически превратить буквальные камни в плотский хлеб. Что же необычного в том, что человек оказывается склонен искушаться буквальным истолкованием?

Ориген передает именно эту мысль, хотя и как частный случай, хотя и другими словами: «Множество людей... посветив себя изучению Божественных Писаний, ложно поняли изречения в законе и пророках и стали питать мнения нечестивые и произвольно измышленные или и вовсе глупые и смешные... Это же самое случилось со многими при изучении ими апостольских и евангельских Писаний, потому что в своем безрассудстве они создали в своем *воображении* другого то Сына, то Отца, нежели о коих учат и каких согласно с истиной приемлют (авторы Священного Писания). А кто о Боге и Его Помазаннике имеет неправильное понятие, тот от истинного Бога и Его едиnorodного Сына отпал; молитва же к мнимым Отцу и Сыну, которых его неразумие измыслило, остается недействительной. А это потому с ним случилось, что *не принял он в соображение искушения* при изучении Священного Писания» (О молитве 29).

Об избавлении от этих-то искушений при изучении Священного Писания и должны молиться двое. Но если Бог и попустит им быть искушаемыми при наступлении «скорби или *погони за словом*» (ср. Мф 13:21; Мк 4:17, см. II.1.4, с. 461), то не сверх их сил (смысла) (ср. 1 Кор 10:13), но и возжжет в них огонь *против* искушения (ср. 2 Пет 3:16, см. III.6.1, с. 549).

Что же до *разнообразных* искушений по плоти, то от них никуда не деться, сколько ни молись. «С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в *различные* искушения» (Иак 1:2). И «блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его» (Иак 1:12).

6.1

Говоря о страннoлюбии в начале этой книги (см. II.1.8, с. 479), мы обращали внимание читателя на то, что диавол никогда не сможет вмещать в себе духовного. Мы говорили, что диавол не может обладать знанием о духовном смысле девства Марии, о духовном смысле рождения Иисуса, Его крестной смерти и многого другого. Мы указали и на то, что в области душевного и бесовского истолкования диавол совсем не прочь оказать услугу толкователю Священного Писания. Для читателя, понявшего и запомнившего наш вывод, нынешние рассуждения не должны были открыть ничего нового. Они могли лишь послужить дополнительной иллюстрацией. Для чего же вновь и вновь обращать на это внимание? Неужели не все ясно? И возможно ли к этому что-то добавить?

Можно! Нужно! Нужно потому, что с нашим нынешним знанием мы можем без боязни взглянуть на те строки послания Павла, где он говорит: «Некоторые отвергнув [добрую совесть], потерпели кораблекрушение в вере; таковы Именей и Александр, которых я *предал сатане*, чтобы они научились не богохульствовать» (1 Тим 1:19–20). И в другом месте: «Я... решил... *предать сатане во измождение плоти*, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 5:3–5).

Что ни говори, слова эти смущали и продолжают смущать многих. Рассудите сами, хорошо ли, что Апостол, призванный благовествовать учение любви и мира, благовествующий спасение и призывающий ко спасению, предает кого бы то ни было сатане, пусть даже с целью, «чтобы они научились не богохульствовать». О том, что такое богохульство, мы говорили совсем недавно, и не будет повторяться на эту тему. А вот на тему того, как воздействие на плоть может повлиять в смысле спасения духа, нам следует поговорить более подробно. Вообще говоря, воздействие на плоть в качестве наказания за грех или преступление практиковалось во все времена: и задолго до Павла, и много лет спустя. Это никогда ни у кого не вызывало особых вопросов. Поэтому и «измождение плоти» с целью, «чтобы они научились не богохульствовать», казалось бы, не должно вызывать удивления.

Однако здесь в роли судьи выступает Апостол. Неужто у него не было других мер, дабы научить не богохульствовать? Странно и то, что Апостол не просто фактически судит кого-то, хотя и это им же запрещается (ср. Рим 14:4), но и вовсе приговаривает к весьма незавидному телесному наказанию. Самое же странное — кого избирает Апостол на роль исполнителя, — сатану. Хотим мы этого или не хотим, а все эти вопросы требуют ответа.

Для ответа мы еще раз повторим то, что не раз уже писали. Этот повтор изъяснит и то, что на самом-то деле Апостол никого не судит, и то, какого рода «измождение плоти» имеется в виду, и, конечно, то, почему исполнителем является не кто иной, как сатана.

Вспомним о людях, отрицающих высший смысл Священного Писания. Уже одно только это их утверждение есть богохульство, от которого их необходимо отучить. Отрицая духовный смысл Писания, они, хотя бы того или нет, возводят хулу на Духа Святого, что не простится им ни в веке сем, ни в будущем (ср. Мф 12:31). Однако это их богохульство может быть прикрыто ханжескими покрывалами фарисейской праведности — буквального исполнения Закона. Уже ничем не прикрытое богохульство — хула не только на Духа, но и на Отца, и на Сына, — от

которой можно избавиться, только ослепив себя, заключается в следствиях их плотской, душевной, бесовской логики. Они произносят богохульные имена...

Какие меры применимы к таким людям? Чем можно их увещевать? И как мог их обличить Павел? Да некоторые из них и по сей день талдычат, что-де апостольство Павла сомнительно!

Читатель уже, вероятно, все понял. Конечно, таким людям нужно сказать: Вы не хотите видеть в заповедях Господних Духа? Вы почитаете букву? Раз так, то эти-то заповеди и исполняйте буквально! Исполняйте по букве все заповеди! А именно: «Если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя» (Мф 5:30); «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» (Мф 5:29); «Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мф 19:12)... Это ли не «измождение плоти»? И кто лучше сатаны исполнит эту задачу? И кто, как не сатана, найдет им буквальный смысл?! И, предав их таким образом сатане, разве мы их осудим? Они сами себя осудили!

Обо всем этом, читатель, и помни, говоря: «Отче... не введи нас в искушение».

7

¹³...но избавь нас от лукавого.

Прошение это целиком звучит так: «Не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого». Быть может, было бы лучше: «Не введи нас в искушение, но избавь нас от *зла*», как это звучит в Вульгате*: «Ne inducas nos in tentationem, sed libera nos a *malo*». Буквальные смыслы предыдущего и настоящего прошений настолько близки, что некоторые вовсе отказываются видеть здесь два различных прошения. Для некоторых течений христианства, таким образом, прошений оказывается только шесть. Другие же, хотя формально и насчитывают семь прошений, все же не могут объяснить различие между шестым и седьмым прошением. Последовательность нашего изложения такова, что и мы вынуждены будем временно примкнуть к последнему лагерю. Вернее, не примкнуть, а показаться читателю примкнувшими, ибо на настоящем этапе мы не сможем показать, что это суть два разных прошения. Это, впрочем, не означает, что мы не собираемся об этом говорить в будущем. Почему сии — два совершенно разных прошения и что значит быть избавленным от зла, читатель поймет тогда, когда мы будем говорить о зле. Но и тогда еще не наступит конец нашим возвращением к этому прошению.

А пока — и это будет нашим временным грехом-долгом — будем считать, что шестое и седьмое прошение указывают на две отличающиеся задачи дьявола. Первая заключается в общем отделении человека от истины, и даже еще в более общем произведении разделений между людьми и в их разуме. В этом-то смысле оправдано прошение об избавлении от лукавого. А вторая задача уже разобрана нами — подсовывание вместо истины того, что только имеет вид истины и мудрости, создавая искушения. Не будем повторяться.

8

¹⁴Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь.

14. Молитва завершается славословием. Однако остается тайной, почему Евангелие от Луки не содержит ни этого славословия, ни чего-либо подобного. Пока мы не можем объяснить этого. Можно попытаться поискать объяснение в том, что вместо «царствия», быть может, было бы лучше читать «царская власть». Правда, тогда возникала бы некоторая проблема, связанная

с тавтологией. Власть и сила являются синонимами. Однако только до тех пор, пока мы не заметим, что за «силой» скрывается уже хорошо знакомое нам *δύναμις* (*динáмис*) — *смысл*. Особенно если не забывать, что «Царство Божие — [не в слове, а] в смысле» (1 Кор 4:20).

Третья книга Ездры, как считается, была написана уже в новозаветные времена. И Ездра как будто научен был молитве Господней и толкует ее: «Молю Тебя, Господи, да дастся мне *смысл разума*» (3 Езд 4:22).

Смысл этот весьма уместен в общем контексте молитвы, ибо во всех прошениях познание либо присутствовало в явном виде, либо весьма прозрачно подразумевалось. То же замечание можно сделать и в отношении «славы». Ибо и оно является нашим старым знакомым — *δόξα* (*дóкса*) — сияние, также связанное со светом как образом *познания*.

Другое изъяснение можно видеть в предположении, что последние слова молитвы вовсе не являются славословием. Вполне возможно, — а судя по греческому оригиналу, явно, что они являются частью последнего или двух последних прошений, и тогда не слишком важно, что эти слова приводятся только Матфеем. Быть может даже, Лука намеренно опустил эти слова, чтобы привлечь внимание. Если так, то своей цели он достиг блестяще, — сотни книг затрагивают эту загадку... Поразмышляем об этом на досуге.

Как бы то ни было, результатом нашего истолкования явилось то, что молитва Господня во всех своих аспектах имеет не что иное, как познание истины или, если хотите — Богопознание. Мы даже приняли это за посылку в истолковании последних прошений. Между тем кто-то из наших читателей может сомневаться в обоснованности этого положения. Уж слишком наше толкование отличается от всего написанного в отношении этой молитвы до нас. Неужели молитва Господня, спросит такой читатель, не говорит ни о чем другом, кроме познания истины?

А что, собственно, спросим мы, вас смущает? Ведь мы неоднократно отмечали, что *познание — единственная цель и смысл человеческого бытия*: «Познаете [или *познайте*] истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8:32).

Правда, для разных людей — разное познание. Для одних — познание добра и зла. Для других — стяжание неверного богатства в его символическом смысле (т. е. опять же познание). Для третьих — познание тайн Царства Небесного и Богопознание. Какое иное сокровище ты, читатель, можешь собрать себе на небе (ср. Мф 6:20)?

9

Уже по завершении истолкования молитвы Господней мы хотели бы обратить внимание еще на один нюанс, который читатель, быть может, заметил уже и сам, ибо мы нумеровали прошения. Все же повторим:

- первое прошение — об освящении Имени Божия;
- второе — о пришествии Царствия;
- третье — об исполнении воли в вере, как и в любви;
- четвертое — о хлебе насущном;
- пятое — об оставлении долгов;
- шестое — об избежании искушения в разумении, различении, отделении истины от лжи;
- седьмое — об избавлении от лукавого (злого).

Конечно, мы говорим о языке чисел, роль которых и здесь весьма существенна. Уже одно только то, что прошений семь, не может не свидетельствовать о некоем высшем законе достижения познания делающей свободным истины. Но ведь и каждое прошение стоит на строго определенном ему арифмологией порядковом месте.

Так, было бы странным — и мы даже не видим никакой необходимости что-либо изъяснять здесь, — если бы прошение об имени, о Богопознании *Единого*, стояло бы на каком-либо ином, отличном от *первого*, месте.

Мудрость о пришествии Царствия Божия как результате разрушения стоящей посреди преграды с тем, чтобы из *двух* создать в себе самом одного нового человека (ср. Еф 2:14–15), также должна быть ясна.

Мудрость сия теми ж словами сформулирована у Фомы: «Когда вы сделаете двух как одного... тогда вы войдете в Царствие» (Фома 22). После этих слов так и хочется сказать: «Да придет Царствие Твое...»

Рассуждая о *третьем* прощении, мы столько говорили о *любви* и о вере, что если мы что-нибудь будем добавлять сейчас, то читатель может заподозрить, что его считают слабоумным.

Подобно этому и в анализе *пятого* прощения пятерка именно как символ *тайны* фигурировала достаточно ясно.

Не вызывает сомнений и разделенность человека, ведущая к человеческим заповедям, почему прошения об искушениях и лукавом также, оказывается, занимают единственные возможные места. Причем буквальность понимаемого закона подчеркивается седьмым местом.

Одно лишь только место насущного хлеба может показаться спорным. И если бы мы не смогли показать обоснованность *четвертого* порядкового номера этого прошения, то нам пришлось бы либо отказаться от арифмологических мотивов в молитве Господней, либо даже и от истинности истолкования четверки.

Все, однако, ясно и тут, ибо если муж отделен завесой, изолирован, от Святого святых, то *мир*, космос является единственной средой существования хлеба как средства для одушевления языка внутреннего человека — хлеба, который добывает он в поте лица своего. И был-таки смысл в том, что одежды распятого Иисуса «разделили на четыре части» (Ин 19:23). Впрочем, мы вновь, похоже, занимаемся апологией традиционного христианства.

Итак, Божии суть власть и смысл и познание во веки. Аминь.

(9.1)

В Евангелии Фомы есть такие строки: «Если вы поститесь, вы зародите в себе грех, и, если вы молитесь, вы будете осуждены, и, если вы подаете милостыню, вы причиняете зло [вред] вашему духу» (Фома 14). Не безумство ли это? Конечно, безумство. Именно то безумство, о котором говорит Павел: «Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь *безумным*, чтобы быть мудрым» (1 Кор 3:18).

В теме настоящей главы нас наиболее интересует сказанное о молитве. Повторим это безумие для мира: «Если вы молитесь, вы будете осуждены». Не станем размазывать кашу по тарелке, доказывая невозможность *простого* понимания этих слов. Не станем мы даже доказывать параллельность этого фрагмента псалму: «Молитва его [нечестивого] да будет в грех» (Пс 108:7).

Вместо этого подумаем вот о чем. Человек, скованный по рукам и ногам рабскими цепями, даже в самых диких фантазиях не считающий себя сыном, называет Бога Отцом... Человек, воображающий Бога на небе и приписывающий Ему человеком же измышленные качества, говорит об освящении имени Божия... Человек, как черт ладана боящийся конца света, просит о пришествии Царствия... Человек, настолько уверенный в истинности своей веры, что ради нее он готов истребить всех, кто верит не так как он, говорит о воле Божией на земле... Человек,

более всего озабоченный, чтобы набить себе брюхо плотским хлебом, просит дать ему хлеба насущного... Человек, больше всего озабоченный тем, чтобы взятое у него было возвращено ему в срок и с процентами, говорит, что он оставил своим должникам... Человек, ничему так не верящий, как материальным чудесам, или уж во всяком случае, историческим свидетельствам, просит не вводить его в искушение... Человек, каждодневно проклиная сатану и исполняющий тем не менее его волю, просит избавить его от лукавого...

Чего такой человек заслуживает? — Принятия духа усыновления? — Познания неизреченного имени Божия? — Пришествия Царствия? — Способен ли он принять наставление в вере? И нужно ли оно ему? — Может ли насытиться пресыщенный и гордый своим пресыщением? — Достоин ли он освобождения через оставление его долгов? — Будет ли он избавлен от искушений? — Заметит ли он, когда будет избавлен от зла? Или же нечто из того, что ему не понравится, он опять будет считать злом?

Каков его конец? — Осуждение. Об этом-то и сказано у Фомы.

10

Рассуждая о мужах и об их взаимоотношениях с тем, что лежит за пределами их среды обитания, кто-то может соблазниться следующей логикой. Внутренний человек получает хлеб через внешнего, но, как оказывается, только для того, чтобы его одухотворенный язык дал ему возможность общаться с самим же внешним человеком на языке ясных для последнего образов. Между тем с Богом мужи могли бы общаться и не имея подобных талантов. Выходит, что жены вкушают хлеб как бы из себялюбивых интересов — чтобы муж впоследствии подал им же наущение в ясной форме.

На это можно ответить так. Действительно, обладая некими истинами в форме невыразимых для внешнего человека слов, внутренний человек может обращаться с молитвой к Богу. И при этом, казалось бы, забота о внешнем человеке играет для внутреннего второстепенную роль по сравнению со стремлением найти единение с Богом посредством устранения завесы между святым и Святым святых. Однако на самом деле мрак сей иллюзии рассеивается светом того знания, что с точки зрения окончательного возвращения духа к Богу, спасения внутреннего человека, судьба внешнего человека, жены, вовсе не столь второстепенна, ибо муж не может вернуться в Отчий дом без участия жены, спасение внутреннего человека строго обусловлено участием внешнего. Поэтому внутренний человек не в меньшей мере заинтересован во внешнем человеке, нежели внешний во внутреннем. Иначе говоря, «ни муж без жены, ни жена без мужа» (1 Кор 11:11).

Ведь не за равноправие полов ратовал Климент, когда писал, что «в предметах, касающихся совершенства (!), одна задача и одна цель предстоит мужу и жене» (Strom IV.129:2).

Мы помним слова Иеремии: «Господь сотворит на земле нечто новое: жена спасет мужа» (Иер 31:22). И коль скоро уместно говорить о предопределении всех мужей ко спасению, то осуществляется это определение через жену. И внутренний человек должен научить этому жену. В противном случае, по человеческому разумению, его единству с Богом была бы грош цена: «Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, не спасешь ли жены? Только каждый поступай, как Бог ему определил» (1 Кор 7:16–17).

Но это лишь один аспект проблемы. Чтобы понять второй, вспомним, что для мужа наряду с освобождением в не меньшей мере, нежели для жены, правомерен вопрос греха, закона, учения. В месте наибольшего отпадения от Бога, едва только придя в себя, внутренний человек не более внешнего имеет представление о пути спасения, да и о самом спасении. Поэтому для

него учение представляет непреходящую ценность, много превышающую видимую на первый взгляд ценность правильного обхождения со своей женой. Сюда же примыкает вопрос о вселении Христа в сердце. То есть мы еще раз показываем правомерность положения прошения о хлебе на четвертом месте.

Павел, наш главный водитель к тайнам, сокрытым символикой брака, не поскупился на наказания мужу в отношении жен (1 Кор 7:3; Еф 5:25; Кол 3:19). Но было бы большой ошибкой ограничивать себя учением одного только Апостола. И вот если внимательно почитать Петра, то у него можно найти указание, стоящее нескольких иных фрагментов. Петр пишет: «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).

Этих слова Петра мы уже касались в теме антропологии (см. I.VI.7.2, с. 206). Но всего мы не могли сказать. О женах сказано как о немощнейшей (*ἀσθενεστέρῳ* — сравн. степень от знакомого нам *ἀσθενής*, см. III.5.2, с. 469), то есть более слабой таре. И без наших прежних изысканий о сосуде должно быть ясно, что жена более немощна в сравнении с мужем. С другой стороны, наши рассуждения о противопоставлении пар силы — немощи и смысла — несмыслию и неведению ведут к заключению, что внешний человек гораздо более бессмыслен, нежели человек внутренний. Бессмыслен не так, чтобы в его существовании не было смысла, но в том, что если внешние человеки «хотят чему научиться, пусть спрашивают дома у мужей своих» (1 Кор 14:35), «а учить жене не позволяю» (1 Тим 2:12).

Продолжая рассуждения о словах Петра (1 Пет 3:7), обратим внимание на поразительное сходство его слов о благоразумном обращении с наказом Павла: «Со внешними обходитесь благоразумно» (Кол 4:5). На самом деле смысл сказанного Петром и Павлом даже нельзя назвать сходством, ибо сходство можно найти лишь в чем-то имеющем хоть какое-нибудь различие. Петр же и Павел говорят об одном. Надо только добавить одно слово: «Со внешними [человеками] обходитесь благоразумно». Такое пояснение словам Павла является, кстати, блестящим подтверждением приведенных нами выше рассуждений об общности слов в отношении внешнего и внутреннего.

Однако поскольку Петр в данном случае более подробен, вернемся к нему. Первое, на что мы должны обратить внимание, — это то, что жены названы сонаследницами благодатной жизни. Об этом-то мы только что говорили, и в этом смысле слова Петра подтверждают правильность хода наших мыслей, и даже если бы Петр не сказал ничего большего, то и тогда его слова заслуживали бы упоминания. Но Петр высказывает здесь редкую по глубине мысль, проходя мимо которой только слепые толковники всех конфессий не зажмуривают глаза.

Петр пишет, что благоразумное обращение с женами со стороны мужей устраняет препятствие мужам в их молитвах. Эти его слова вмещают столь много, что лучше ненадолго умолкнуть перед величием и простотой сказанного...

Ведь означают они ни много ни мало, что оставление жен без должного откровения, познания, учения, неоставление им долгов, одним словом,

**Неблагоразумное обращение внутреннего человека с
внешним устанавливает непреодолимое препятствие
молитве самого внутреннего человека.**

Кто из нас не читал, например, таких слов благовестия: «Все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам» (Мк 11:24). А оказывается, что сие молитвенное прошение может иметь препятствие. Беспрепятственна же только согласованная молитва. Согласованная молитва внутреннего и внешнего человека.

Теперь нам осталось только полшага до полной ясности в изъяснения главнейшей странности в теме молитвы. Мы именно с нее начали данную главу: «Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного» (Мф 18:19). Кто же такие те двое, которым от Отца Небесного будет чего бы они ни попросили? Да, конечно, это те же самые двое, которые суть «одна плоть» (Быт 2:24; Еф 5:31), — муж и жена — внутренний и внешний человек.

«Иисус сказал: Если двое в мире друг с другом в одном и том же доме, они скажут горе: Перейди! — и она перейдет» (Фома 48). Эти слова настолько ясно подводят итог сказанному о согласованной молитве мужа и жены в одном доме, что любой комментарий только внесет неясность.

«Иисус сказал: когда вы сделаете двух одним, вы станете сыном человеческим, и, если вы скажете горе: сдвинься, она сдвинется» (Фома 106). То же можно было бы сказать и об этом стихе, но тут надо обратить внимание на форму обращения — вы (множественное число) станете сыном (не сынами). Это, понятное дело, потому, что обращение адресовано мужу и жене, коим нужно стать едиными.

Еще лучше, конечно, согласованная молитва всего собрания, но Петр не требует слишком многого. Зато о вразумлении всего собрания говорит Павел.

Однако не будем пока касаться тем, связанных со всем собранием. Все по порядку. В предыдущей главе мы обратили внимание на фразу Павла, что «духи пророческие послушны пророкам» (1 Кор 14:32), и тогда мы обмолвились, что, мягко говоря, совсем не понятно, как могло бы быть, что какие-то духи подчинялись пророкам (см. II.VI.2, с 661). Тогда же мы спросили: Не подчиняются ли, наоборот, пророки Духу, Который и заставляет их пророчествовать? Вопрос этот заслуживает того, чтобы по сложности своей быть поставленным в нынешней теме не ниже второго места, соперничая лишь с только что разрешенной проблемой осуществления желаний двоих.

Решение же вопроса о послушных пророкам духах следующее. Слова эти находятся в той части речи Павла, которая вовсе не обязательно обращена к одним только мужьям. К пророчествованию Павел призывает всех членов собрания-церкви, в том числе и жен — внешних человек. Сия мысль будет избыточно ясна после изучения вопроса о Церкви. Ведь Павел и чуть раньше говорит о собрании *всей* Церкви (ср. 1 Кор 14:23). И в следующем стихе он говорит о том, что *все* могут пророчествовать. Все! То есть сказанное касается и внешнего человека.

Однако призванный пророчествовать внешний человек, ясное дело, — не одинок. В одиночку он и не может пророчествовать. Но у него есть внутренний человек, другое имя которого — дух. Если внешний человек — пророк, то дух его и есть дух пророческий.

Далее, если мы предположим, что внешний человек находится в *согласии* со своим пророческим духом, то можно говорить, что он подчинен духу, или наоборот. Есть ли разница, кто кому подчинен, если они находятся в согласии? Разговор о субординации имеет смысл, если двое имеют различные устремления. А если одни, то какая разница, подчинен ли пророк как внешний человек духу, или пророческий дух подчинен душе — внешнему человеку? Ведь оба они пребывают в согласии. Пророк потому и способен пророчествовать, что и внешний и внутренний его человек находятся в согласии, даже если внешний человек не вполне осознает сие согласие с духом.

Вот и все. Единственно, в чем можно упрекнуть наше толкование, так это в том, что мы все же обмолвились о всем собрании, хотя обещали этого не делать. Эта тема становится столь важной, что более избегать ее мы не можем. Приступим к ней в следующей же главе.

11

До сих пор в повествовании о согласованной молитве мужа и жены мы, быть может, излишне усложняли картину? Усложняли с точки зрения внешнего человека. Разве не может ситуация быть совсем иной, когда внешний человек хочет получить познание или научение откровением Духа Святаго? Притом нередко о внутреннем человеке внешний либо вовсе ничего не знает, либо знает разве что понаслышке — посредством внешнего учительства, ибо внутренний человек его находится в положении, допускающем максимальные пожелания в обновлении и совершенствовании — с полного нуля. Ибо внутренний человек его может оказаться мертв. Во всяком случае он не подает никаких признаков жизни. Такой внешний человек по сути не может уже быть назван даже женой. Лучшее название символического языка для такого случая, как должен понимать читатель, — вдова. Мы знаем несколько наших читателей, относящихся к подобному роду. И они хотели бы получить совета.

Но прежде нам следовало бы внести ясность по поводу мертвости мужа. Нам надо ответить на вопрос, как же может вдова на что-то надеяться, если муж мертв. Действительно, положение мужа, когда тот умер, было бы безнадежно, если бы не Христос. Но ведь Он «пришел взыскать и спасти погибшее» (Мф 18:11). Но коль скоро погибшее оказывается спасенным, что в отношении внутреннего человека не вызывает нашего удивления, то оказывается, что оно не погибшее и не пропавшее вовсе, но в худшем случае погибавшее и числившееся как пропавшее, но взысканное (найденное) и спасенное. Вспомним, ведь и блудный сын «был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (Лк 16:24,32). Посему гибель мужа может только для жены казаться безусловной. Во всех же других отношениях таковая гибель относительна.

Что же остается такой вдове в стремлении хоть что-то познать? Только непрестанная и постоянная молитва в надежде на тот случай, если бы муж ее хотя бы на мгновение пришел в себя, как пришел в себя блудный сын. Причем в эпитетах, описывающих непрестанность и постоянство, нет особой, как некоторые считают, гиперболы. «Будьте постоянны в молитве!» (Кол 4:2; Рим 12:12). Впрочем, эти слова, быть может, обращены не к женам или не только к женам. Но вот это — точно о них: «Истинная вдовица и одинокая надеется на Бога и пребывает в молитвах *день и ночь*» (1 Тим 5:5). И ночь!!!

Ни одна Библия не обходится без перекрестной ссылки на имеющий с настоящей темой много общего другой фрагмент, одним из действующих лиц которого также является вдова. Однако заметим, что в этом фрагменте речь идет не об истинной вдовице, а просто о вдове (Лк 18:1–8):

Сказал также им [Иисус] притчу о том, что должно *всегда молиться и не унывать*, говоря: в одном городе был судья, который Бога не боялся и людей не стыдился. В том же городе была одна вдова, и она, приходя к нему, говорила: защити меня от соперника моего. Но он долгое время не хотел. А после сказал сам в себе: хотя я Бога не боюсь и людей не стыжусь, но, как эта вдова не дает мне покоя, защищу ее, чтобы она не приходила больше докучать мне. И сказал Господь: слышите, что говорит судья неправедный? Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему *день и ночь*, хотя и медлит защищать их? сказываю вам, что подаст им защиту вскоре.

Сия притча важна для нас в нынешнем контексте не постольку лишь, поскольку она повествует, «что должно всегда молиться и не унывать», и тем, что упоминает в качестве одного из персонажей вдову. Есть у сей притчи и совсем иной смысл. Но он настолько далек от темы молитвы, что нам будет гораздо разумнее оставить пока и эту притчу, ограничившись сказанным, с тем чтобы вернуться к ней вновь в урочное время.

А между тем посоветуем читателю поразмыслить вот над чем. Постоянное — день *и ночь* — пребывание в молениях, не есть ли задача, предписываемая только истинным вдовицам, а не всем без разбора? Ведь остальным вдовицам придется утешаться совсем другим определением. И признаемся — мы несколько запальчиво спросили: Что остается вдове в стремлении хоть что-то познать? Ибо хотя к Духу Святому познание неистинных вдовиц не имеет отношения, и для них остается, что познавать. Иначе кто же положит две лепты в сокровищницу храма (ср. Мк 12:42; Лк 21:2)?!

12

Мы не можем удержаться от того, чтобы привести еще один весьма длинный пассаж, — уж очень он близок к нашей нынешней теме. Фрагмент, о котором мы говорим — второе подобие третьей книги «Пастыря» Ерма (III.2), — являет собой блестящий пример пророчества.

Однажды, когда я, прогуливаясь по полю, увидел вяз и виноградное дерево, и размышлял о плодах их, — пастырь явился мне и сказал: «что ты думаешь об этом виноградном дереве и вязе?» «Думаю, как они пригодны друг для друга.» И сказал он мне: «эти два дерева представляют рабам Божиим глубокий смысл.» — «Желал бы я узнать, господин, — говорю, — смысл этих дерев.» ... — «Это виноградное дерево, — говорит он, — имеет плод, а вяз — дерево бесплодное; но это виноградное дерево не может приносить обильного плода, если не будет опираться на вяз. Ибо лежа на земле, оно дает плод гнилой; но если виноградная лоза будет висеть на вязе, то дает плод за себя и вяз. Итак, видишь, что вяз дает плод не меньший, даже гораздо больший, нежели виноградная лоза, потому что виноградная лоза, будучи повешена на вязе, дает плод и обильный, и хороший; но лежа на земле, дает плод плохой и малый. Это служит притчею для рабов Божиих, для бедного и богатого. ... Богатый имеет много сокровищ, но беден для Господа; развлекаемый своими богатствами, он очень мало молится Господу, и если имеет какую молитву, то слабую и *не имеющую силы*. Но когда богатый подает бедному то, *в чем он нуждается*, то бедный молит Господа за богатого, и Бог подает богатому все блага; потому что бедный богат в молитве, и молитва его имеет великую силу пред Господом. ... Тот и другой делают дело. Так люди думают, что вяз не дает плода, — не знают они и не понимают того, что во время засухи вяз, имея в себе влагу, питает виноградную лозу, а виноградная лоза, имея постоянную влагу, дает двойной плод — и за себя, и за вяз. ... Итак, кто поступает таким образом, не будет оставлен Господом, но будет вписан в книгу жизни».

Конечно, мы привели этот фрагмент вовсе не для того, чтобы комментировать внешний слой — плотский смысл этой притчи. И не для того, чтобы хоронить себя в буквальном смысле толкования пастыря. Если бы мы сделали так, то остались бы бесплодны, подобно описанному вязу. Но для того чтобы толковать о внутреннем, надо его по крайней мере увидеть. Без наших рассуждений о молитве внутреннего человека тайна в повествовании пастыря действительно трудно различима. Ну а указание на [неверное] богатство внешнего человека уже не только

делает внутреннюю ткань этого подобия совершенно явной, но и дает ключ к внутреннему истолкованию сего подобия, не отвергая целиком и внешнего.

Сии два дерева воистину представляют нам глубочайший смысл. Виноградная лоза, могущая дать плод только имея опору, — внутренний человек, «нищий духом». Вяз же — бесплодное само по себе дерево — человек внешний, богатый неверным богатством мира сего. Впрочем, он не вовсе бесплоден, ибо может иметь плод в виноградной лозе. И не виноградную ли лозу в качестве друга он должен приобрести себе богатством несправедливым?

Лоза без вяза не может дать *доброто* плода. И вяз без лозы не получит своего богатства и не даст плода в лозе. Одним словом, не напомним ли нам это чего-то, — ни вяз без лозы, ни лоза без вяза, оба — для Господа. И не лоза создана для вяза, но вяз для лозы. А вместе они делают одно дело. И кто поступает [в себе] подобным образом, «будет вписан в книгу жизни» и «не будет оставлен Господом» во тьме внешней.

13

Именно в рамках нынешней темы мы считаем необходимым на новом уровне вернуться к уже знакомому вопросу. Разобрав вопрос о необходимости согласия между внешним и внутренним человеком, мы могли бы разрешить ее как бы мимоходом, а то и вовсе пропустить. Но что бы мы выиграли, если бы сделали так?

Мы возвращаемся к призывам Апостолов к *единомыслию*. Еще в самом начале нашего повествования мы говорили о единомыслии как антитезе *разномыслиям*, кои Павел не только позволяет, но к коим призывает (1 Кор 11:19). Мы тем не менее не изъяснили тогда всего, и некоторые положения, возможно, и не дают покоя кое-кому из внимательных читателей, что, впрочем, отчасти справедливо.

Понятное дело, что о призывах собственно к единству из Евангелия Иоанна (Ин 17:11–22) мы не собираемся повторяться. Они были изъяснены нами в первой книге, чему мы посвятили тогда целый раздел (см. I.6.1, с. 47).

Основываясь на истинном понимании единства по Иисусу Христу, мы теперь без труда изъясним и фрагмент из Римлян: «Бог же терпения и утешения да дарует вам быть в единомыслии между собою, по Христу Иисусу, дабы вы единомысленно, едиными устами славили Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (Рим 15:5–6).

Вопрос тривиален: С Кем же Христос Иисус был в единомыслии, чтобы по Его примеру и другим быть в единомыслии? — Да с Отцом, Сущим на небесах, конечно!

А с кем же нам быть в единомыслии, дабы мы едиными устами славили Бога и Отца? — Да с внутренним нашим человеком, дабы внешний и внутренний были друг с другом в самых что ни на есть истинных помыслах! «Мудрая жена, стало быть, постарается сделать так, чтобы муж стал ей единомышленником в том, что ведет к общему счастью» (Климент. Strom IV.123:2).

Заповедь о единомыслии, оказывается, и есть не что иное, как заповедь о согласованной молитвы мужа и жены: «Отвергнув ложь, говорите истину каждый ближнему своему, потому что мы члены друг другу» (Еф 4:25). Впрочем, нас вновь тянет забежать вперед.

13.1

Как бы мы ни оправдывали букву пророчества, дух, заключенный в ней, неудержимо рвется наружу. И мы видим это в послании к Ефессянам, где Павел призывает стараться «сохранять единство духа в союзе мира» (Еф 4:3). Единство духа — вот цель. И на самом-то деле именно этому мирному союзу единства духа и посвящена эта глава. Однако не будем забегать вперед.

Вернемся к призывам, могущим быть истолкованными в смысле превратного внешнего единства. Что же у нас осталось? — Самый, пожалуй, соблазнительный фрагмент, где Апостол, повелевавший быть разномыслиям, упрощает братий говорить одно: «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили (*λέγῃτε* — *légete*) одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены (*κατηρτισμένοι* — *катартисмэной*) были в одном духе и в одних мыслях» (1 Кор 1:10). Да что же это такое?! Не лицемерие ли это (и тогда был бы прав Ириней, ср. Против ересей III.5:1–2, см. I.П.2, с. 58) — мыслить разное (ср. 1 Кор 11:19), и в то же самое время говорить одно?!

На самом же деле никакого лицемерия тут нет, а этот пример оказывается самым интересным в теме единомыслия. Может быть, и вновь православные грамматики окажутся нашими невольными помощниками? Что же они говорят по этому поводу? Говорят же они так — начнем со второй части Павловой фразы: «Поставленное здесь в греческом тексте слово (*καταρτίζειν*) значит: собирать, складывать (напр., различные части машины), готовить работника к работе (Еф 4:12), упорядочивать, приведенное в беспорядок». Отметим, что главное значение этого глагола в греческом языке оказалось оставленным на последнем месте, и в этом нет ничего, что при переводе давало бы преимущества главным значениям: исправлять, умиротворять, примирять, совершенствовать. На то у глагола и может быть несколько разных значений, чтобы быть употребленными. Итак, во второй части наставления Павла речь идет о соединении в одном духе.

А что же в первой? — А в первой употреблен другой глагол — *λέγω* (*légo*). Что же означает он, и какие главные и второстепенные значения есть у него? Конечно, первое, что приходит на ум при плотском анализе контекста, — это *λέγω* в смысле «говорить». Но это далеко не все, что стоит за этим греческим глаголом. Как вам понравятся такие его значения: «рассказывать», «излагать», «считать» в смысле почитать кого-то кем-то, «считать» в смысле *сочитывать*, «выбирать в число избранных», «избирать», «*собирает*». И последнее значение глагола *λέγω* вовсе не второстепенно по сравнению с говорением.

Так как же должны были бы мы прочесть первую часть сказанного Павлом? — «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы совокупляли (созидали) одно, и не было в вас (*ἐν ὑμῖν* — *эн юмίν*) разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях». Заметим здесь попутно, что мы исправили перевод *ἐν ὑμῖν* с абстрактного «между вами» на вполне конкретное «в вас».

Таким образом, от проблемы плотского единомыслия мы избавились окончательно. Причем разрушили прежнее заблуждение так, что нам не пришлось создавать ничего нового, — сие новое оказалось весьма старым и гораздо более крепко стоящим на своем месте, как и подобает Истине.

13.2

Сказанное о единомыслии имеет логическое продолжение в теме, которая, как кажется, имеет мало отношения к молитве внутреннего человека. Но исследование проблемы единомыслия заставило нас вспомнить слова Иакова о человеке «с двоящимися мыслями» (Иак 1:6–8). Давайте взглянем на эти слова более широко — шире, нежели как на случай, когда человек хочет то мудрости, а то мороженого. Точнее — взглянем на них с точки зрения двух существ, живущих в одном доме — жены и мужа. Еще точнее — мы должны взглянуть на проблему двоящихся мыслей с точки зрения согласованности мыслей мужа и жены. Не к ним ли слова: «Имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомышленны и единомысленны» (Флп 2:2)?

Исполнение заповедей о единомыслии и *уразумение* любви необходимо, дабы исполниться *всею полнотою* Божиею (Еф 3:19). Грандиозный финал и, надо думать, исполнение *всею полнотою* Божиею приводит (не говорим, «в одно мгновение *ока*») к тому, чтобы увидеть «Его, как Он есть» (1 Ин 3:2). При так понимаемом единомыслии мы будем видеть не как сквозь тусклое стекло, гадательно, но лицом к лицу (1 Кор 13:12). Чем же увидим? — Конечно *окам*, как о том и написано: «Узрит Его всякое *око*» (Отк 1:7).

В вопросе узрения «Его, как Он есть» мы не говорим о видении очами плоти, ибо Бога никто из человек никогда не видел и видеть не может (ср. 1 Ин 4:12; 1 Тим 6:16). Речь идет об *оке разума*. И, говоря об этом, было бы не совсем правильно писать о духовных очах во множественном числе. Почему? — Читатель, быть может, уже догадывается...

Рассуждения нашей первой книги о разуме привели нас к тому, что в образах и символах речь идет о светильнике. Причем в том, что мы сейчас открыли, нет противоречия, наоборот, — полное до совершенства соответствие, для утверждения которого достаточно вспомнить: «*Светильник для тела есть око*. Итак, если око твоё будет чисто [?], то все тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо [?], то все тело твоё будет темно» (Мф 6:22–23; Лк 11:34).

Связь ока со светильником установлена, но пока она чисто формальна, ибо пара противоположных свойств ока (чисто — худо) ничего не проясняет русскоязычному читателю. (Впрочем, русскоязычному читателю не приходится завидовать, например, читателю англоязычному.) К счастью, ни истолковывать, ни растолковывать здесь ничего не нужно. Нужно только правильно перевести эти слова с греческого. Итак, и у Матфея, и у Луки за словом «чисто» если и стоит что-то связанное с чистотой, только в переносном смысле: греческое *ἀπλῶς* (*žanlŭs*) может означать *одинокый, простой* в самом что ни на есть простом смысле. Подобным же образом и у Матфея, и у Луки слово «худо» также написано одинаково: *πονηρός* (*понерѳс*). И хотя это слово действительно может означать *дурной, испорченный, больной*, но в собственном смысле оно означает *многохлопотный, связанный с многими заботами*.

Как только мы сделали последнее открытие, в памяти естественно всплывают слова Иисуса бен Сира́. Мы надеемся, что и читатель их помнит: «Кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость. Как может сделаться мудрым тот, кто правит плугом и хвалится бичом, гоняет волов и занят работами их?.. Только тот, кто посвящает свою душу размышлению о законе Всевышнего, будет искать мудрости всех древних и упражняться в пророчествах» (Сир 38:24–25; 39:1).

Чрезвычайно интересно и другое его высказывание: «Мудрый в слове делается любезным, любезности же глупых останутся напрасными. Даяние безумного не будет тебе на пользу; ибо у него *вместо одного много глаз* для принятия» (Сир 20:13–14). Оно интересно сразу с нескольких сторон. Во-первых, у безумного, оказывается, символически *много глаз*. А во-вторых, слова «вместо одного» напрашиваются быть соотнесенными со стихом, где говорится о мудром, — иными словами, символически у мудрого действительно только один глаз.

Гораздо более известный Иисус сказал о том же: «Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно» (Лк 10:41–42).

Но не будем ограничиваться только этим смыслом, ведь речь идет о едином (и в этом смысле простом) *оке* мужа и жены. Потому-то и идет речь об одном-единственном *оке*, а не об обычных и естественных для здорового человека двух очах. Потому-то и говорится, что светильник есть око (Мф 6:22; Лк 11:34), и нигде не говорится, что *очи* — светильники.

Сие простое око есть единомысленный, *целомудренный* разум, наполняющий все *тело* светом — божественным знанием. Тогда же, когда разум мужа и жены разделены, когда они имеют много разных забот, все *тело* остается во мраке неведения.

Заметим, что и другой смысл «худого» ока не пропадает втуне, ибо такое око действительно испорчено и больно, а потому нуждается в исцелении: «Глазною мазью помажь глаза твои, чтобы видеть» (Отк 3:18). Впрочем, исцеление глаз, дабы увидеть «Его, как Он есть», относится к последнему, седьмому посвящению...

14

Путь от темы говорения языками к молитве духом был вполне естествен. Но на этом естественном пути мы открыли много такого, что вовсе не кажется очевидным. Однако, как было много раз прежде, открытие (или *познание*) одного неизбежно заставляет (или *позволяет*) видеть то, о существовании чего мы даже и не подозревали.

И мы, быть может, говорили о слишком высоких материях, имея в виду мужей с достаточно высоким сознанием, таких, для которых не стоит вопроса о грехах. Ведь и Павел и Петр являются писателями Нового Завета. А на пути к нему стоит не всеми даже мужами принятый Закон. А заповеди или даже советы мужу даются не всуе. Какой в них был бы смысл, если бы он не мог их нарушить?! И очевидно, муж может совершить грех в общении с другими мужами, хотя мы пока не можем ума приложить, каким образом. Но возможность греха мужа в отношении жены если и описываются вероятностью, то стопроцентной. Иначе для чего было бы сказано Соломоном мужам: «Утешайся женою юности твоей» (Прит 5:18). О жене юности, «которая была отвержена» говорит и Исаия (Ис 54:6).

Но самое удивительное мы читаем у пророка Малахии: «Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей, против которой ты поступил вероломно, между тем как она подруга твоя и законная жена твоя. {Но не сделал ли того же один, и в нем пребывал превосходных дух? что же сделал этот один? он желал получить от Бога потомство.} Итак, берегите дух ваш, и никто не поступай вероломно против жены юности своей» (Мал 2:14–15)? В первой книге мы писали, что жена оставляет мужа своего. Но вот оказывается, что и муж оставляет жену юности своей. Об этом мы должны были догадаться уже хотя бы потому, что слова Иисуса об оставлении жены своей (ср. Мф 5:32; 19:9) не могут иметь только плотский смысл.

Удивительно и то, что почти никем эти слова не сопоставляются с тем, что сказано в Откровении Иоанна Ангелу Ефесской церкви: «Имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою. Итак, вспомни, откуда ты ниспал и покайся, и твори прежние дела» (Отк 2:4–5). А ведь эти слова относятся к первому посвящению.

Однако мы опять спешим. Будем пока считать слова Откровения *просто* согласными с пророком Малахией. От излишней поспешности нас удерживает одна из самых трудных проблем, когда-либо встречавшаяся в нашей работе. Ведь слова Откровения вкупе с Соломоновыми несомненно определяют для мужа возможность вернуться к некогда оставленной жене — «жене юности».

Но как?! Ведь из нашего изложения учения о палингенезии можно было сделать вывод, что дух *по очереди* возвращается в мир при помощи разных душ-жен. И если дух, как блудный сын, пасет свиней князю, предварительно растратив имение с блудницами, то значит, он оставил «жену юности своей». Она ушла. На смену ей пришли по очереди внешние человеки в виде сперва блудниц, а затем и нечистого скота. И дабы вернуться к «первой любви своей», чего требует Откровение, надобно чтобы «жене юности» восстала из праха.

Осознав наличие такой головоломки, мы можем заметить и другие неясности, а лучше — неудобовразумительности нашего изложения палингенезии.

Мы много говорили о собрании жен, коих обладателем в итоге становится муж. Упоминали полигамный брак... А к чему?! Ведь при том, что одна жена приходит *на смену* другой, никакого

полигамного брака не получается. Не получается и никакого собрания. То же, что получается, иначе как некрополем назвать нельзя. А что же нам делать с десятью девами, пытающимися попасть на брачный пир *одновременно*?! Может быть, ждать, чтобы Христос буквально воскресил их *всех* ради того, чтобы потом пятерым из них сказать: «не знаю вас» (Мф 25:1–12)?!

Мы, правда, намекали, что-де события этой притчи происходят в каком-то другом измерении времени. Но те наши изъяснения никак нельзя назвать законченным толкованием. Во всяком случае, они никак не разрешают возможности мужу вернуться к оставленной жене юности.

И хотя изъяснение должно быть весьма простым, нам придется изрядно постараться, чтобы дать приемлемое и законченное толкование. Ибо простым оно является лишь в виде откровения. Что же до учения, то оно находится почти на грани возможного для передачи вовне.

Так или иначе, но в настоящей главе для этого уже нет места...

Что же касается слов Малахии: «Но не сделал ли того же [т.е. поступил вероломно по отношению к жене юности] один, и в нем пребывал превосходных дух? что же сделал этот один? он желал получить от Бога потомство», которая кажется выпадающей из контекста, почему и взята нами в скобки, — будем молиться, чтобы для истолкования ее нашлось место хотя бы в нашей нынешней книге, хотя на самом деле именно она и содержит то, что мы назвали самым удивительным.

Итак, если я приду к вам, братия, и стану говорить на языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам учением или пророчеством?..

Более хочу умом моим открыть вам тайну, нежели сказать тьму бессмысленных слов...

Но скажет ли «аминь» стоящий на месте простолюдина при нашем благодарении?

А кто не хочет принять того, что написано вам, пусть не принимает.