

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Видите, как много написал я вам рукою своею.

Послание Павла к Галатам

6:11

**Много бессонного труда и знаний положил я
в это время, чтобы довести книгу до конца
и сделать ее доступною.**

Книга премудрости Иисуса сына Сирахова

0:6

Ну вот пришла пора подводить итоги и второй книги. Когда-то и в ней надо поставить точку. И опять мы признаёмся, что не изъяснили всего, — даже того, что знаем. Считаем излишним распростаняться и на тему того, что человеку это невозможно, и по поводу того, что по мере разрешения прежних проблем мы всякий раз получали новые вопросы. Можно было даже подумать, что проблемам этим нет конца, и само познание бесконечно, если бы мы не знали, что «все возможно Богу» (Мк 10:27).

Подобно тому, как мы делали в конце первой книги, выделим узловые моменты, не отвлекаясь на второстепенные темы.

Признаемся прежде, что в начале второй книги мы предполагали, что она будет просто дополнением первой, комментарием первой. В итоге же оказалось, что некоторые из нынешних выводов далеко превосходят сделанные ранее. Если, конечно, не принимать во внимание, что без выводов предыдущих нынешние наши выводы не могли возникнуть даже в виде чисто теоретических и отвлеченных вопросов. Итак...

1

Начнем с *Credo* — Символа веры, который мы позаимствовали у Афинагора (Прошение о христианах 5): «Мы признаем единого Бога безначального, вечного, невидимого и бесстрастного, необъятного и неизмеримого, постигаемого одним умом и разумом, преисполненного светом и красотою, духом и неизреченною силою, Который Словом Своим все сотворил и содержит» (см. II.4.5.3, с. 590).

В отношении *Credo* или любых подобных формул необходимо заметить, что если таковые и нужны, то только для наружного применения, — чтобы внешние могли хоть как-то идентифицировать отличия одного от другого. В истинном же христианстве символ веры ни при каких обстоятельствах не должен принимать окончательной словесной формы, иначе он неизбежно будет превращаться в *окаменелую* догму, отличающуюся от николаитской только словами, но не сущью. Символ веры — именно такой символ, к которому применимы рассуждения Петра Успенского (см. III.7, с. 475).

О строгом формулировании *Credo* вообще можно говорить, лишь полностью игнорируя, что в вере можно и нужно возрастать, не будучи скованным цепями ущербных человеческих измышлений. *Credo* не может быть прокрустовым ложем веры. *Credo* должно развиваться. Но не в ответ на критику или появление ересей, как развивалась догматика николаитов (см. I.XII.3, с. 375), но вместе с возрастанием в вере.

Поэтому к настоящему времени слова Афинагора (см. II.IV.5.3, с. 590) следовало бы дополнить высказыванием Феофила Антиохийского (см. II.XII.5.4, с. 908). В итоге надо было бы сказать:

Верую [*Credo*] во единого Бога безначального, вечного, невидимого и бесстрастного, необъятного и неизмеримого, вездесущего, ни в чем не нуждающегося, *постигаемого одним умом и разумом*, преисполненного светом и красотой, духом и неизреченною силою, Который создал человека, *дабы им познаваем был*, и для него Словом Своим все сотворил и содержит.

Но читатель, надеемся, заметил, что мы употребили сослагательное наклонение. Это не фигура речи. Дело в том, что приведенная формулировка, — если ей присвоить имя «Символ веры», — содержит едва заметное противоречие. Догматическое фиксирование *Credo* в определенной степени лишает человека необходимости *самостоятельно* познавать, во что нужно верить (см. II.IV.2, с. 115), а составители *Credo* берут на себя задачу того самого познания, о котором мы говорим. О, если бы они и в самом деле познали, чтобы и нам с ними познать!

А с другой стороны, суди сам, читатель мудрый: если бы точная словесная форма «Символа веры» была столь необходима, как хотят это представить николаиты, неужели Иисус Христос не научил бы этому так, как он научил молитве?

Итак, Символ веры, оказывается, вообще не нужно формулировать, кроме как для внешних. А внешний *что?* — Он своими глазами смотрит, и не видит; своими ушами слышит, и не разумеет. Он вновь и вновь по примеру николаитов будет прибавлять и прибавлять, забывая, что «верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом» (Лк 16:10).

Дабы первейший наш вывод не казался апофатическим, скажем здесь о цели творения. Бог сотворил человека, а для человека — мир, дабы через человека обрести для Себя качество всеведения.

Напомним при этом, что для должного понимания цели творения необходимо прежде две вещи. Первое: полный отказ от антропоморфного представления (воображения) о Боге, включая тенденции приписать Богу образ мышления подобный человеческому (см. II.XII.5.6, с. 910). Второе: правильное понимание различия между вечностью и бесконечно длящимся временем.

В отношении первого нужно отдавать себе отчет, что в Боге «нет изменения и тени перемены» (Иак 1:17); Он не переходит от одного настроения к другому, в промежутке принимая те или иные решения; Его мысли не меняются, как у человека, — они вообще не меняются. Что же касается того в Писании, что по-видимому опровергает такое заключение, то все такие свидетельства подчинены правилу «Тора говорит на языке людей» (см. II.X.3.5, с. 806).

Что же касается второго, то необходимо понимать, что временное остается временным, даже если время длится бесконечно, что вечность и время только *кажутся* человеку по его ограниченности такими же родственными противоположностями, как свет и тьма. Вечность и время, даже бесконечно длящееся время, — не братья друг другу. Только с этим можно понять, что познание, полученное Богом через человека, осуществляется во времени, а Бог — в вечности, не имеющей ни малейшего отношения ко времени и ни единой общей черты с ним (см. I.VI.6,

с. 197; II.IV.11, с. 608; II.XII.1.3, с. 892). В вечности нет времени, нет пространства. В вечности вообще нет ничего, кроме Бога Одного. Вечность невозможно представить (вообразить). Вечность не может иметь бытовых аналогий. Вечность не имеет и высоконаучных аналогий. Вечность не описывается никакими законами физики. Вечность вообще не имеет подобий в тварном мире. Даже использование временных глагольных форм в речи о вечности — уже преткновение и соблазн (см. II.IV.11, с. 608).

Никакой проблемы нет в том, что, даже обладая всемогуществом, Бог в познании Самого Себя встречается с бесконечностью — с бесконечностью, ясное дело, не в смысле отсутствия конца в пространстве или каком другом качестве, но в смысле неизмеримости Себя Самого. Познание бесконечности при помощи бесконечных возможностей — софизм лишь для древнего человека (см. II.XII.5.5, с. 908).

Итак, еще раз: «Ничто не совечно Богу, но ... *ни в чем не нуждаясь*... Он восхотел создать человека, *дабы им познаваем был*, и для него-то предуготовил мир» (Феофил. 2 Авт 10).

2

Первый наш вывод нуждается в дополнительных изъяснениях. Ведь мы настаиваем, что Бог познаваем человеком. Соответственно такие эпитеты, как «непознаваемый», «неведомый» и «обитающий в неприступном мраке» являются именами богохульными. Объяснимся.

Да, Бог *невидим* по природе (ср. Ин 1:18; 1 Ин 4:12,20; 1 Тим 6:16) (см. II.IV.5.3, с. 590). Учтем при этом, что зрение считается одним из высших чувств, коими наделен человек. Но даже зрению Бог абсолютно недоступен. Что же говорить о низших чувствах?! Все, что может быть увидено (или ощупано и т.д.), — не есть Бог. Весь аппарат «мудрости», разработанный неизвестным мошенником, подписывавшем свои измышления именем Дионисия Ареопагита (см. II.IV.4, с. 571), в полной мере применим к познанию Бога зрительно, обонятельно и на ощупь. Итак, человеческими чувствами Бог и впрямь не может быть познан.

Тем не менее Бог *познаваем разумом*. Бог познаваем *только* разумом. Человеческий разум — родствен Богу (ср. Ориген. О началах I.1:7, см. II.IV.5.3, с. 592). Разум, а вовсе не антропоморфическое наличие анатомических органов, представляет собой то подобие, которое *очевидно* составляет общее между человеком и Богом. Внешние чувства, — в первую очередь, зрение и слух, — суть лишь образы того, как человек может получать истинное познание. Узреть — на самом деле означает не фиксировать цвет и яркость, как это делает спектрометр, но воспринимать разумом. Слух — опять же не способность воспринять колебания воздуха, но умение понять «неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12:4).

И Богопознание — не только возможная, но и необходимая задача человека. Признание Бога непознаваемым является обвинением Бога в том, что Он сотворил человека непреодолимо греховным (см. II.IV.4.1, с. 579). Тут-то и оказывается, что приписывание Богу имени «непознаваемый» и «неведомый» является богохульством, а сами такие имена и есть первейшие и худшие из имен богохульных. В итоге сих богохульных имен накапливается столько, что хватает исполнить зверя из бездны (см. II.IV.4.1, с. 579; II.XI.4.6, с. 849).

Богопознание — не только необходимая, но и в известном смысле единственная задача человека. Все остальные задачи, включая даже возрастание в сознании, имеют характер вспомогательных, второстепенных. Богопознание — настолько главная задача, что только о нем и может просить человек Бога в молитве. Все без исключения прошения в молитве Господней касаются именно Богопознания (см. II.VII.6, с. 696).

Понятное дело, что познаваемость Бога человеческим разумом не подразумевает самовольного познания (см. II.IV.10, с. 605). По своей воле, как мы давно уже знаем, «не может человек ничего принимать [на себя]» (Ин 3:27). Человек вообще ничего не может, «если не будет дано ему с неба» (Там же). Этот вопрос становится абсолютно однозначным, если вспомнить, что своей волей человек не располагает, но чаще всего исполняет похоти совсем другого отца — дьявола (ср. Ин 8:44). Возможно ли познать Бога согласно похотям дьявола?! — Несерьезная риторика. У дьявола совсем другие задачи.

То, что Бог всемогущ, — тривиальное положение. В том числе Он всемогущ в открытии Себя человеку. Сей есть второй наш вывод. Поэтому человеку не просто возможно познать Бога, но необходимо сделаться причастником Самой природы Божией (ср. 2 Пет 1:4), той самой природы, согласно которой Бог, по мнению безумцев, непознаваем. Пересказывать все обличения в адрес нечестивого самозванца, укравшего имя Дионисия Ареопагита, мы не видим смысла.

3

Должное понимание времени и вечности позволяет, наконец, разрешить проблему «нераздельности» и «неслиянности» лиц Пресвятой Троицы, каковая проблема при ложном понимании обращалась бы либо в бабьи басни (ср. 1 Тим 4:7) николаитов, либо в неразумные утверждения (ср. 1 Тим 1:7) «свидетелей Иеговы» (см. II.XII.1.1, с. 890).

Еще раз поясним, что при догматическом понимании лица Троицы — Отец, Сын и Дух Святой — суть *нераздельно* и *неслиянно*. Сие качество открыто провозглашается абсолютно недоступным человеческому разумению, что делает полностью невозможным хоть как-то следовать первой и наибольшей заповеди: «Возлюби Господа Бога твоего ... всем разумением твоим» (Мф 22:37) (см. II.XII.1.1, с. 889).

Мы разрешили эту проблему. Второй наш вывод заключается в том, что *Отец и Сын и Дух Святой едины и нераздельны в вечности*. И *Отец и Сын и Дух неслиянны во времени* (см. II.XII.1.3, с. 892).

Такое различие качеств лиц Троицы объясняется отсутствием чего бы то ни было общего у вечности и времени. Единственное в чем вечность и время соприкасаются, единственными посредниками между временем и вечностью являются Слово и Дух Святой. Так и человек, ищущий спасения своему смертному телу в Боге, может прикоснуться к вечности лишь через Слово и Дух Божий.

Однако в сути посредничества Духа и Слова есть несколько различий. Во-первых, элементарное для прилежного читателя заключение, что Дух — вездесущий посредник, который действует по отношению к человеку и внутри и вне. Слово же — лишь внутри, сугубо интернально. Кроме того, Дух — это такой Посредник, Которым человек может получать дары от Бога. Но человек не сможет Духом Божиим, Духом Святым передать нечто в обратном направлении. Слово же — именно Тот Посредник, при помощи Которого у человека есть шанс самому прикоснуться к вечности, самому передать приобретенную на Божии таланты умноженную прибыль Богу. Для тех, кто будет обязательно стараться уличить нас, отметим особо, что мы никогда не утверждали, что посредничество Слова между Богом и человеком односторонне.

Стоит выделить особо, что человеческие учения о Троице простираются далеко за границы одновременной нераздельности и неслиянности. Но разрешив эту проблему, мы не собираемся заниматься следствием по делу установления иерархического подчинения между Сыном и Духом. Непонятно, откуда этот вопрос взялся, и неясно, какие проблемы он разрешит, если предположить, что на него есть ответ. Иными словами, главная проблема между православием и католицизмом — не *filioque*, а кто будет *делить* деньги. Впрочем, может быть, проблема эта и

единственная, ибо если у них кончатся деньги, то они *быстро* объединятся. Решение для екуменистов *просто*, как они все и хотели: «Пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф 19:21).

Подобным же образом мы не имеем никакой склонности вторгаться в предмет арианско-николаитского спора. Судебное дело «Единосущие против подобносущих» — крючкотворство, высосанное из человеческого пальца. Мы бы отнесли эту проблему к области софистики, если бы она по своему интеллектуальному уровню дотягивала до софистики.

Нельзя выносить суждений по вопросам, не являющимся предметом суждений. Нельзя познавать то, что не является предметом познания. А с другой стороны, пусть бы даже Отец и Сын были подобно-сущны или едино-сущны, или еще-как-нибудь-сущны. Опять-таки — хоть в чем-то это помогло бы нам в спасении?! Может, *в чем-то другом* бы помогло?

4

Упомянув на предыдущей странице другие задачи дьявола, выскажемся и по этому поводу более конкретно. Даже познание человеком истинного устройства мира, не говоря уже о познании Бога, возможно только через ложь. Человек по своей природе не в состоянии воспринимать истину непосредственно, но только по отличию ее от лжи (см. II.XII.6, с. 914). Потому-то и сказано: «Надобно придти соблазнам» (Мф 18:7); «невозможно не прийти соблазнам» (Лк 17:1).

Ложь и соблазны являются необходимыми (буквально, т.е. теми, которые не обойти) вехами на пути познания человека. Откуда же и взяты лжи, если не от отца лжи (ср. Ин 8:44), дьявола? Мир без дьявола не был бы тем миром, который Бог возжелал сотворить. Однако, говоря так, мы весьма далеки от намерений повторять бабьи басни, что существует в мире якобы для того, чтобы на его фоне могло проявиться добро. Из такой «логики» должно было бы необходимо следовать, что Бог Всеблаг вовсе не абсолютно, то есть вовсе не Всеблаг, но только лишь в той степени благ, в какой дьявол зол. И чем злее был бы дьявол, тем более благим мог показаться Бог. Благость Божия оказывалась бы относительной. Согласиться с таким взглядом мы, естественно, не можем ни под каким наркомом.

Дьявол есть средоточие зла совсем в другом смысле, нежели принято думать. Зло вообще не существует объективно. Оно существует только в сознании человека (см. II.X.7.1, с. 822). Сделать этот вывод можно было еще тогда, когда мы сформулировали определение сознания (см. I.III.1, с. 76). Правда, это требовало некоторого напряжения умственных способностей. Признаемся, что этого усилия мы тогда не сделали...

Из того, что зло существует только в сознании человека необходимо следует, что борьба с «внешним» злом по меньшей мере бессмысленна. На самом же деле все гораздо серьезнее. Вся человеческая история представляет собой постоянную борьбу человека, целью которой является искоренение зла. Причем в этой борьбе человек с завидным постоянством проявляет уж никак не меньше злобы, нежели его противник. В отношении внешнего человека сказанное нами не вызывает сомнений. Иными словами, как по писаному, человек всю свою сознательную старается поражать змея в голову, а змей жалит человека в пятую (ср. Быт 3:15, см. II.X.6, с. 813).

Из того, что зло существует только в сознании человека необходимо следует, что с усовершенствованием сознания человека зло для него престаёт существовать. И на само зло человек совершенный смотрит как на неотъемлемую составляющую творения.

Как бы то ни было, зло существует лишь в сознании человека и только потому, что человеческое сознание разделено тем самым дьяволом. Дьявол, он же разделитель, он же противник, он же сатана выполняет важнейшую задачу, хотя бы человеку крайне не нравились вторичные проявления воздействия дьявола на этого самого человека.

Потому диавол и разделитель, что внутреннее разделение человека — единственный из представимых инструментов познания. Даже откровение Духом Святым человек пропускает через это разделение, не будучи способен непосредственно опознать дары Духа и отличить их от лжи. Поэтому-то человек и предупрежден: «Всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа не простится человеку» (Мф 12:31).

5

Так получается, что изложение нами выводов не совпадает с порядком изложения в книге. Четыре из пяти сформулированных выводов сделаны нами под занавес книги. Вот и на пятое место мы должны поставить изъяснение из одной из последних глав. Касается оно опять времени, о котором мы вспомнили, когда формулировали вывод о цели творении. Итак, даже о столь основополагающей и привычной категории, как время, недозволительно рассуждать попростежки.

Это изъяснение тем скорее нужно привести, что со времени нашей первой книги мы отягощены целым рядом долгов, без отдачи которых логика нашего изложения находится под угрозой из-за наличия сразу нескольких проблем (см. II.VIII.7, с. 732).

Коротко говоря, *просто* времени нет. То время, к которому читатель привык, есть время внешнего человека, наряду с которым существует совершенно иное время внутреннего человека. Однако, если бы мы этим заявлением и ограничились, то получалось бы, что ничего нового мы не сказали, ибо читатель еще со времени знакомства с нашим толкованием притчей о блудном сыне и о десяти девах в ожидании жениха в первой книге понимал различие времен внешнего и внутреннего человека.

Во времени внешнего человека картина получается «естественной»: палингенезия следует за палингенезией — более поздняя за более ранней. Поэтому мы даже называли время внешнего человека палингенетическим временем, хотя это и не описывает свойств внешнего времени исчерпывающе. Однако связь или последовательность событий во времени внутреннего человека принципиально отличается от наблюдаемой во внешнем времени. Внутренний человек обретает нескольких (или даже многих) внешних не по одному, как кажется при взгляде из внешнего времени, но «сразу». Иными словами, обретение внутренним человеком (мужем) нового внешнего (жены) вовсе не требует предварительной потери предыдущего внешнего человека.

При такой связи событий для мужа становится возможным обретать все новых и новых жен, собирая их в собрание, оставлять ранее взятых жен и растрачивать имение с блудницами, а далее возвратиться к жене юности своей (ср. Мал 2:14).

Совмещение линий внутреннего и внешнего времени можно представить себе как винтовую линию, отдельный виток которой представляет собой палингенезию, а сама винтовая линия «в размотанном виде» — линейное внешнее время (см. II.VIII.7, с. 735).

Самое лучшее, что можно посоветовать читателю на этот момент, — додумать весь комплекс проблем, связанных с различиями между внешним и внутренним временем самостоятельно. И только в самом крайнем случае обратиться к схеме, представленной нами в приложении в конце книги. При этом посоветуем читателю помнить, что наша схема предназначена только для того, чтобы дать хотя бы какое-то представление об исследуемой проблеме, никоим образом не претендуя на полноту и хоть какое-то совершенство. Весьма важных деталей она не включает, да и вообще запрет на изображение «того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх 20:4), по-видимому, относится и к подобным рисункам.

Одним из непоправимых и непростительных дефектов (и только что сформулированного вывода, и упомянутой схемы) является отсутствие в них Христа. А между тем читатель должен помнить, что путь восхождения, возвращение в Отчий дом невозможно по собственному произволу внутреннего человека. Да и как такое могло быть возможно с учетом состояния внутреннего человека?!

Но не будем валить все в одну кучу.

6

Понадобятся ли читателю наши умозаключения о времени внутреннего человека в вопросе об Истинной Церкви или нет, но внутренний человек является *главой* относительно небольшого собрания, еkkлeсии внешних человекoв. Конечно, хоть это и еkkлeсия, это еще не Церковь — не та Церковь, которая не имеет пятна, или порока (ср. Еф 5:27). Более того, пять внешних человекoв из этого собрания (где пять понимается арифмoлогически) и вовсе должны остаться во тьме внешней. Впрочем, не о них сейчас речь.

Понадобятся ли читателю наши умозаключения о вселении Христа в сердце или нет, но в необходимости такого вселения сомневаться не приходится. Внутренний человек на известном этапе своего блуждания изранен, едва жив и близок к гибели. Вселение Христа — единственный способ оживотворить мертвого и пропавшего внутреннего человека со Христом.

Будучи оживотворен со Христом, внутренний человек сам становится Христом, так что внешний человек говорит: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Соответственно уже не едва живой внутренний человек возглавляет свое собрание, но Сам Христос. Однако Христос не разделяется. Он во всех один и тот же. Иными словами, Он становится *Главой* и одного относительно небольшого собрания, и другого, и третьего. Все мелкие собрания таким образом объединяются в одно Собрание Великое под Единым Главой — Христом.

Лишь это собрание и есть не имеющая пятна, или порока (ср. Еф 5:27) «Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины» (1 Тим 3:15). Она-то и есть Церковь, вне которой нет спасения. Лишь в этой Церкви и есть спасение. Что же касается Русской или любой другой православной церкви, или Ватикана, или пары сотен других церквей всех и всяческих «святых», разного рода «свидетелей», то они, да и то с трудом, могут претендовать лишь на подобие Истинной Церкви.

Повторим еще раз: созидание Церкви состоит в том, что благодаря вселению Христа в сердце все большего числа внешних человекoв, их внутренние человекoв — главы своих мелких собраний — становятся Христом и под Его Главой объединяют свою церковь с прежде существовавшей Церковью. Вместе с описанным таким образом созиданием Церкви осуществляется и обручение всех членoв этой Церкви, внешних человекoв, жен — Единoму Мужу, Христу (см. II.VIII.2, с. 716).

Однако не будем забывать, процесс созидания Церкви осуществляется во времени, только по свершении которого Церковь достигает полноты. До тех же пор в Церкви есть уже вошедшие в нее члены, но есть и такие, которым сие предстоит по Божию предопределению, но которые еще не достигли и не усовершеншились. Таковые являются страдающими членами, и «страдает ли один член, страдают с ним все члены» (1 Кор 12:26), в числе коих, конечно же, и Глава.

Разумение основополагающей роли Христа в церковном строительстве (вместе с тривиальным соединением *начала* и *конца* времен) заставляет сделать весьма серьезные исправления картины внутреннего и внешнего времен, упомянутой в предыдущем разделе. Винтовая линия уступает место перевернутой вверх ногами луковиче (см. II.VIII.7.2, с. 739). Впрочем, не будем непременно *настаивать* на таком представлении.

До определенного момента наши рассуждения вкупе с выводами первой книги могли дать читателю повод думать, что роль внешнего человека в деле домостроительства, церковного строительства и спасения ничтожна. Однако это далеко не так.

Одной из двух заповедей, на которых утверждается весь закон и пророки, является заповедь о любви к ближнему: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22:38; Мк 12:30). Мы достаточно говорили, что даже эту заповедь нельзя понимать буквально (см. II.X.1.2, с. 748). Сия заповедь должна быть воспринята внешним человеком как призыв возлюбить внутреннего человека и позаботиться нем. Именно он является истинным ближним внешнему (см. II.X.1.5, с. 761).

Но это только начало! Роль внешнего человека этим вовсе не ограничивается. Да! «Христос умер за грехи наши» (1 Кор 15:3). Да! «Христос искупил нас от клятвы закона» (Гал 3:13). Но никто, в том числе Сам Христос, не устранил от того, что в созидаемой под Его главой Церкви есть страдающие члены (1 Кор 12:26). И, что самое соблазнительное, оказывается, что, пока в Церкви есть страдающие члены, более всех страдает не кто иной, как Сам Глава Церкви (см. II.VIII.2.3, с. 722). Следующий вопрос настолько прост, что никто в традиционном христианстве его не ставит: Кто избавит Христа, Единого Мужа, от Его страданий? Сей вопрос в особой мере злободневен в свете того, что «Господь сотворит на земле нечто *новое*: жена спасет мужа» (Иер 31:22). Но что за толк жене спасать какого-то презренного и потерянного, почти мертвого, мужа?! Жена должна спасти именно Единого Мужа. Вот это будет не менее *ново*, нежели велико. «Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли [Единого] мужа?» (1 Кор 7:16).

Посему следующий наш вывод касается естественного употребления женского пола (ср. Рим 1:27; см. II.X.4, с. 768). Сие *естественное употребление женского пола* состоит в том, чтобы, пребывая в состоянии полнейшего отделения от мужа — «Я мужа не знаю» (Лк 1:34), — зачать и произвести от Духа Святого «младенца мужеского пола» (Отк 12:5), Который рождается от жены, когда приходит полнота времени, дабы нам получить усыновление (ср. Гал 4:4–5).

Другими словами, если бы Христос исполнял тайну искупления человека *в одиночку*, то оказывалось бы, что искупаемый (внешний) человек играет роль болвана, и вся излагаемая нами сотериология превращалась бы в такую же «мистику» и непостижимое человеческим разумом «таинство», как у николаитов... Да! «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего... чтобы искупить подзаконных» (Гал 4:4–5). Но в том-то все и дело, что Он пришел, родившись не Сам по Себе и даже не от одного только Отца, но еще и от *жены* (Гал 4:4).

Формулировать секулярным языком то, что мы пытаемся сделать сейчас, чрезвычайно трудно. Потому, повторим сказанное ранее (II.X.7, с. 778):

Первая жена — Ева — впала прельстившись в преступление; вторая жена — Мария — спасается через рождение Господа с неба, пребывая в вере и любви и в святости с целомудрием. Какова Ева, таковы и смертные внешние человеки; и какова Мария, таковы и спасающиеся внешние человеки. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут. Как Ева была инструментом греха, так и Мария является инструментом спасения. И как мы были образом Евы, будем и образом Марии.

В этом-то и заключается разгадка еще одной тайны — тайны спасительного чадородия — чадородия, средой коего являются святость с целомудрием (1 Тим 2:15).

8

Одной жертвы Иисуса Христа в деле спасения не достаточно. Это был наш седьмой вывод. Однако есть и еще один смысл, который надо вкладывать в эти слова. Конечно, «Христос искупил нас от клятвы закона» (Гал 3:13). Да! «Он явился для того, чтобы взять грехи наши» (1 Ин 3:5), «и не только... наши, но и... грехи всего мира» (1 Ин 2:2); «Христос умер за грехи наши» (1 Кор 15:3). Но Он же сказал: «*Блажен*, кто не соблазнится о Мне» (Мф 11:6; Лк 7:23). Сие предупреждение касается даже Апостолов: «Все вы соблазнитесь о Мне» (Мф 26:31; Мк 14:27). Иными словами, «совершив Собою очищение грехов наших» (Евр 1:3), Он дал нам, и не только нам, но и всему миру (ср. 1 Ин 2:2), грех соблазна о Себе Самом.

Соблазн сей заключается в том, что есть два Иисуса Христа. Об одном человек знает задолго до того, как осознает себя верующим. Это—Тот Христос, о Котором благовествуют Евангелия, Тот Христос, ради Которого верующие собираются в собрания и моленные дома; Тот, чьи лепные и красками писанные изображения украшают роскошнейшие соборы известных архитекторов и красные углы покосившихся деревянных изб. О другом Христе мы должны были бы знать с того времени, как научились читать, но знаем лишь со времени нашей первой книги: «Христос *в вас*, упование славы» (Кол 1:27, см. I.VI.3.1, с. 181).

Есть два Христа, есть два господа, и нельзя служить двум господам (Мф 6:24). С осознанием наличия двух господ, приходит и понимание неотвратимости выбора: Которого любить, а которого ненавидеть, и Которому усердствовать, а о котором нерадеть (Там же). Впрочем, выбор очевиден. Ведь «Тот [Христос], Кто в вас, больше того, который в мире» (1 Ин 4:4).

Представление о Христе, который в мире, вовсе не ограничивается иконами, статуями, видениями образов в небе и прочими явлениями, подлежащими внешним чувствам человека. Самая большая проблема заключается в том, что существует и Христос разума внешнего человека. В восприятии внешнего человека он неотличим от Христа истинного. Иначе говоря, именно его-то внешний человек и почитает за Господа.

Наш восьмой вывод можно сформулировать и иначе. Еще в первой нашей книге мы несколько раз (см. I.III.11, с. 101; I.XI.1, с. 331) возвращались к вопросу о недопустимости каких бы то ни было антропоморфических представлений о Боге: Он не вообразим ни в чем, что подлежит пяти плотским чувствам. Любые ассоциации, рождаемые чувственным восприятием,—ложны и потому недопустимы. Не менее предосудительно приписывать Богу человеческий образ мышления. Пока мы не говорим ничего нового. Новое заключается в том, что антропоморфические представления о Христе не менее запретны. Христа непозволительно представлять по опыту пяти внешних чувств человека. Любые образы Христа, рождаемые человеческим воображением, превращают Христа в антихриста, точнее в зверя из моря.

Более того, внешний образ Христа и антихрист, зверь из моря, князь века сего и — самое ужасное — лукавый из молитвы Господней (см. II.XI.4.9, с. 858)—разные имена одного и того же персонажа. Еще одно его имя — «сын погибели» (Ин 17:12; 2 Фес 2:7).

Вот как! Оказывается, битва при Армагеддоне уже прошла свою кульминацию, пока глупцы, которых принято мертвыми красками изображать с нимбом, ждали человекоподобных ангелов с чашами в руках и всадников на конях разных мастей...

С начала первой книги мы, несколько раз даже как бы даже оправдываясь, использовали термин «традиционное христианство». К концу первой книги мы объяснили, кто такие николаиты. Нет, возлюбленный читатель наш! То, что мы называли то так то эдак называется иначе. Традиционное христианство рождает зверя из земли (Отк 13:11), который заставляет сделать

образ зверя из моря (Отк 13:14) и поклоняться ему (Отк 13:12). Традиционное христианство — *антихристианство*, культ антихриста. И слепые жрецы этого культа, по собственному произволу присвоившие себе имя священников, — впрочем, без всякого чина (см. II. III. 7, с. 557), — ведут слепую свою паству в яму гибели (ср. Лк 6:39). В этом-то и состоит тайна беззакония (2 Фес 2:7)!

9

Девятый наш вывод касается того, кто удерживает сию тайну беззакония. По словам Павла, сохраняется эта тайна до тех пор, пока сей «удерживающий теперь» (2 Фес 2:7) не явится из очевидного (см. II. XI. 7.4, с. 876). Кто-то украл ее от всех. Этот вор — Иуда¹ (Ин 12:6)!

По человеческому разумению его воровство заслуживает осуждения. Но по высшему разумению «невозможно не придти соблазнам» (Лк 17:1, ср. Мф 18:7). Не будем судить...

«Народ глупый и неразумный, у которого есть глаза, а не видит, у которого есть уши, а не слышит» (Иер 5:21; ср. Рим 11:8), считает ясным и очевидным предательство Иуды. Из этого-то «очевидного» для слепых и «явного» для глухих должен совсем по-иному *явиться* и уже *явился* Иуда, неся с собой тайну предательства.

Явление тайны предательства неизбежно ведет в раскрытию тайны беззакония: Лишь вернейший из учеников способен отличить одного господина от другого. Только опознав ложного господина и предав его на смерть, можно дать возможность истинному Христу ожить во внутреннем человеке. Другого пути нет и быть не может! В противном случае истинный Христос будет снова распят — на этот раз внутри (ср. Евр 6:6). О ужас! И христианство, диктуемое богом века сего (2 Кор 4:4) — христом мира сего, обращается антихристианством. Говоря иными словами, христианство без Предателя становится в лучшем описании морализаторской проповеди для плотских и душевных в пользу того, что нужно мытарям и грешникам (Мф 5:46; Лк 6:32), а в худшем — поклонением антихристу.

С Иудой же, и только с Иудой, можно разрешить проблему, какому из двух господ служить, а о ком — нерадеть (ср. Мф 6:24), Которого любить, и как, — а которого ненавидеть, и до какой степени...

Чтобы сделать такой вывод, стоило исписать тысячу страниц...

Вы должны познать Истинного Христа — Коего мир не познал!
Вы должны познать Его *не так*, как мир *верит*, что познал!

Вместите сказанное нами!!!

Неужели нет между вами ни одного разумного?!

¹ Признаться, до последнего времени мы считали, что Иуда украл тайну внутреннего Христа. Но о внутреннем Христе знали многие: Павел, Петр, Иоанн... Иуда — вор именно потому, что украл тайну беззакония. Правда, ее знал и Павел, но Павел не мог явиться из очевидного.