

IX

СОТЕРИОЛОГИЯ

**Всякий, кто смотрит на женщину с
вожделением, уже прелюбодействовал
с нею в сердце своем**

Евангелие от Матфея
5:28

Жена во чреве примет, и родит Сына

Книга Пророка Исаии
7:14

Развивая темы, рожденные вопросами последних глав, мы подошли к рассуждениям, которые было бы более логично оставить поначалу вовсе без названия, а название настоящей главе дать лишь по прошествии какого-то времени. Однако это не принято в «серьезных» книгах. С другой стороны, дав настоящей главе название, связанное со спасением, — а сотериология* и есть наука о спасении, — мы вынуждены начинать весьма издалека — с того, что, как кажется, ко спасению не имеет вовсе никакого отношения.

Одним словом, мы не можем брать за отправную точку высказывания Павла о «спасении через Господа нашего Иисуса Христа» (напр., 1 Фес 5:9; 2 Тим 2:10). Поступи мы так, подобно неизмеримому числу авторов, писавших на эту тему, мы едва ли имели бы в дальнейшем иную возможность, нежели свести суть спасения к некой недоступной человеческому разуму мистере, к некоему непостижимому для разума таинству.

Мы же собираемся говорить именно о *смысле* тайны, доступном объекту спасения. Да и сам объект спасения не может же быть совершенно пассивным восприемником мистически сваливающегося на него счастья. Что-то, вероятно, должен сделать и он сам, помимо щемящих душу вздыханий о распятом Иисусе Христе, тоскливых (или умиленных) взглядов на облака и опускания десятки в церковную кружку. Ведь «Царство Небесное силою берется» (Мф 11:12).

Впрочем, знакомый с нашим методом читатель прекрасно понимает, что не тема и не название главы определяют круг рассматриваемого материала, но, наоборот, библейские заповеди, притчи и речения задают направление рассуждений и в конце концов дают название разделу книги. Например, если рассуждения приводят к выводам, касающимся учения о спасении, значит, это сотериология. Но не будем пока слишком часто упоминать это слово.

1.1

Все наши толкования строятся на основополагающем принципе Климента: «Пророки и Сам Спаситель *ничего* не сказали просто и общедоступно, но скрыли в притчах *все* божественные тайны» (Strom VI.124:6). Но неужели же и вправду пророки и Сам Спаситель ну ничегошеньки не сказали прямо?! Разве над *все*м нужно ломать голову? Взять, например, заповедь о любви к ближнему: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22:39; Мк 12:31; Лк 10:27).

Здесь-то какое иносказание?! Неужто и это — золотое яблоко в ажурной серебряной оправе (ср. Прит 25:11)? Какую тайну искать здесь?!

Действительно, *ближний* является одним, пожалуй, из самых популярных персонажей традиционного христианства. Популярный — значит общедоступный, и многие считают ясным для себя смысл, вложенный в это понятие. Однако ни Ветхим, ни даже Новым Заветом оно не объяснено исчерпывающе ясно. Не потому ли, что здесь все столь просто, что нечего и рассуждать, а надо просто принять?..

Последние строки не вызывают у читателя чувство тошноты с несварением чрева? Где-то мы это уже слышали...

Итак, начиная наши рассуждения с упоминаний о ближнем еще Моисеевым Законом, мы могли бы быть введены в заблуждение таким контекстом: «Объяви священникам... да не оскверняют себя прикосновением к умершему из народа своего. Только к ближнему родственнику своему... можно ему прикасаться» (Лев 21:1–3). Так что же? Ближний — это родственник? Масла в огонь подливает, хотя и чрезвычайно редкое, но все же имеющееся противопоставление ближнего дальнему: «У нас на лицах стыд... у ближних и дальних» (Дан 9:7). Не может ли быть так, что ближний — это соплеменник, а дальний — иноплеменник?

Вопросы и сомнения, рожденные Ветхим Заветом, на этом не кончаются. Вспомним десятую заповедь Моисеева декалога, содержащую в своей формулировке понятие ближнего: «Не желай жены *ближнего* своего» (Исх 20:17). Оставим на время вопрос строгости этой заповеди по букве. Она запрещает даже помысел, что же до собственно прелюбодеяния, то о нем не приходится даже говорить. Но в том-то и вопрос, что наличие этой заповеди делает излишней седьмую заповедь: «Не прелюбодействуй» (Исх 20:14). Возможно ли совершить прелюбодеяние, предварительно не возжелав? Впрочем, мы не ставим своей задачей разбираться в этой головоломке тотчас. Мы напомним читателю эти две заповеди только потому, что в одной из них встречается ближний.

Отметим все же, что в системе этих заповедей есть логическая лазейка. Седьмая заповедь не содержит пояснений об объекте прелюбодеяния — то есть вообще *ни с кем* не прелюбодействуй. Формулировка же десятой заповеди допускает задать вопрос: Нет ли тут в неявной форме позволения возжелать остальных жен, жен дальних? Или как быть с пожеланием в отношении особ женского пола, не достигших зрелости, каковыми являются девицы? И дозволительно ли возжелать незамужней женщины? Ведь она не является женой ни ближнего, ни дальнего? А вдовы? Одним словом, разобраться в этих проблемах никак не удастся, не поразмыслив более подробно над «простым» понятием ближнего.

Чуть ли не самой известной библейской заповедью является закон о любви к ближнему: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19:18). Как видит читатель, записана она еще во времена Моисея. Однако новозаветное время и учение Христа повысило значимость сей заповеди: «Ибо весь закон в одном слове заключается: любви ближнего твоего, как самого себя» (Гал 5:14). Так мы незаметно переходим к проблеме *ближнего* в учении Христа, где любовь к ближнему ставится вперед многих заповедей Моисея, если не вообще вместо них.

Обратив внимание на действительное повышение роли этой заповеди в Новом Завете, мы будем вынуждены констатировать и увеличившуюся опасность недоразумения этого понятия. Действительно, одно дело не понимать значения запрета: «Не паши на воле и осле вместе» (Вт 22:10)¹ — и совсем другое заблуждаться относительно смысла одной из двух центральных, главнейших заповедей (ср. Мк 12:31).

¹ В конце концов, из-за отсутствия необходимости пахать некоторые из наших читателей не только не могут эту заповедь нарушить по букве, но даже и животных этих видели только по телевизору.

Сложность понимания заповеди о ближнем усугубляется тем, что в новозаветное время нет и уже не может быть деления людей на ближних и дальних, на соплеменников и иноплеменников, ибо уже «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол 3:11). Со строго христианской точки зрения не должно уже быть деления даже на братьев по вере и иноверцев, «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? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:46–48).

Наконец, быть может, не стоит пренебрегать тем фактом, что по каким-то непонятным нам пока причинам и ветхозаветная (т. е. написанная на иврите) и новозаветная (греческая) формулировки интересующей нас заповеди неизменно ставят слово «ближний» в единственном числе¹. Что же это? Фигура речи, украшающая повествование? Или читатель должен сделать вывод, что любить, почитая за своего ближнего, нужно лишь кого-то единственного?!

Но не слишком ли мы усложняем картину? Ведь кто-то из наших читателей, быть может, считает, что Иисус достаточно ясно истолковал смысл понятия ближнего, так что тут нечего и мудрить. Но мы не по недоразумению оставили до настоящего времени неистолкованной притчу, которая, как может показаться, объясняет понятие ближнего. Повторим и мы этот вопрос, ибо мы-то как раз считаем, что ответ на него вовсе не столь прост, как может кому-то показаться, тем более что мы уже знаем, что кажущаяся простота есть предмет соблазна, и от такой простоты можно ждать любого подвоха: Опасайтесь, «чтобы... {как змий хитростью своею прельстил Еву, так и} ваши умы не повредились от простоты во Христе» (2 Кор 11:3).

Однако можно вспомнить и других библейских авторов, ассоциация со словами которых будет выглядеть не столь дипломатично: «Притча из уст глупого отвратительна» (Сир 20:20). Как знать, не окажется ли юродство (т. е. глупость) простецкого толкования той притчи неурочным рассказом.

Итак, Отче наш, сущий на небесах! Не введи нас в искушение простецкого толкования.

1.2

Начнем мы с того, что обратим внимание: вопрос о ближнем в Евангелии встает не иначе, как в связи с заповедью о *любви* к нему. Не будем жалеть места для того, чтобы привести весь этот фрагмент, известный под названием *Притчи о милосердном самарянине* (Лк 10:25–36).

И вот, один законник встал и, искушая Его, сказал: Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Он же сказал ему: в законе что написано? как читаешь? Он сказал в ответ: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя. [Иисус] сказал ему: *правильно ты отвечаешь*; так поступай, и будешь жить. Но он, желая оправдать себя, сказал Иисусу:

а кто мой ближний?

На это сказал Иисус: некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым. По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо.

¹ Несмотря на то что ранние авторы подчас весьма вольно обращаются с Писанием, пересказывая священный текст вместо точного цитирования, нам и в святоотеческой литературе не приходилось встречать цитаты в виде «возлюби *ближних* твоих, как самого себя». Впрочем, быть может, мы плохо искали...

Также и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо. Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем; а на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему; позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе. Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам?

И каково же продолжение диалога Иисуса с искушающим его законником: «Он сказал: оказавший ему милость. Тогда Иисус сказал ему: иди, и ты поступай так же» (Лк 10:37). Не откладывая это в долгий ящик, сразу же отметим ту тонкость, что Иисус не сказал ему, как Он говорил ему же чуть раньше: «Правильно ты отвечал» (Лк 10:28).

Вроде все *просто*. Просто настолько, что не требуется утруждать себя хоть сколько-нибудь точным анализом. Легче и проще просто пересказать. И в среде богословов традиционного христианства весьма популярно мнение, лучше всего выраженное в православной Толковой Библии Лопухина: «Обыкновенно принято этот рассказ о милосердном самарянине называть притчею. Но, собственно говоря, этот рассказ не подходит под категорию притчей. Притчу еще нужно изъяснять, применять содержащийся в ней случай к тому вопросу, о котором идет речь. Такова, например, притча о сеятеле, о зерне горчичном и т. д. Здесь же никакого объяснения не требуется. Господь *просто* берет случай, весьма возможный, поучительность которого ясна всем и каждому (!), и делает этот случай уроком истинного милосердия. Это, так сказать, примерный рассказ о том, в чем состоит настоящая любовь к ближнему».

Гм!.. Климент, помнится, учил иначе (ср. Strom VI.124:6, см. II.3 с. 34). Но все-таки допустим, что здесь и вправду ничего не надо изъяснять, и применять этот рассказ к вопросу, о котором идет речь излишне.

Но смотрите, как легко и просто вскрывается если не та самая отвратительность, о которой говорил Иисус Сирахов (ср. Сир 20:20), то уж, во всяком случае, непреодолимое противоречие буквального «понимания» (а по сути полного *недоразумения*) сей притчи. Иисус спрашивает: «Кто... ближний {попавшемуся разбойникам}?» И получает ответ: «Оказавший ему милость». А ведь вопрос стоит о том, кого нужно возлюбить. То есть если того, кто оказал милость (самарянина), мы будем считать за ближнего, коего заповедь призывает любить, а тех, кто нам милости не оказал (священника и левита), мы будем считать дальними или кем-нибудь еще, кого нам любить не заповедано, не обязательно, кто недостоин любви, то тогда мы будем, как не имеющие никакого отношения ко Христу и Его учению *мытари и язычники!!!* Мы будем теми, кто любит на взаимовыгодной основе, теми, кто любит *за* что-то. Ведь мы совсем недавно приводили эти слова: «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 5:46–47). Потому-то, хотя поступать следует, именно подражая самарянину, ответ законника не является правильным.

Итак, мы настаиваем, что ответ законника неправилен. Но не будем клеймить его понапрасну. Конечно, мы чуть раньше обращали внимание на ту тонкость, что на последний ответ законника — «оказавший ему милость» — Иисус не сказал, как Он говорил ему раньше: «Правильно ты отвечал» (Лк 10:28). С другой стороны, очевидно, что ответ законника не был вовсе уж ложным, иначе Иисус непременно добавил бы пару слов о сем лукавом и прелюбодейном роде. Естественно заключить, что ответ законника просто был таков, что не заслуживал ни одобрения, ни обличения.

Как бы то ни было, буквальное толкование естественным образом привело к потере буквального смысла. Да и ответа на вопрос: «Кто мой ближний?» — мы не получили. А чего было ожидать от смертоносной буквы? Что же скажем? — Скажем: Все! Достаточно нам мертвой буквы. Будем искать в сей притче животворящий дух! Но не будем мыслить шаблонно, подгоняя и дух под прокрустово ложе плотских помышлений. Так, если кому-то показалось возможным увидеть в хозяине гостиницы Бога, как это почти всегда удавалось нам раньше, то мы бы предостерегли от такого шага, и логика наших последующих рассуждений будет оправданием такого предостережения.

1.3

В первой нашей книге, повествуя о семи Великих посвящениях, мы обращали внимание на географическое положение малоазиатских городов, где располагались церкви — адресаты посланий. На карту, вообще говоря, не вредно посматривать при рассуждениях над любыми библейскими текстами, где упомянуты географические названия. Так и в Притче о милосердном самарянине, главный персонаж которой «шел из Иерусалима в Иерихон».

И вот если мы взглянем на карту Палестины Иисусовых времен, то без труда обнаружим, что Иерихон был отделен от Иерусалима пустыней Иерихонской. Причем историографические комментарии Писания весьма единодушно указывают на опасность этого пути для путешественников из-за наличия в этой пустыне разбойников. И тут мы видим очень *странный* момент. Судя по той же карте, расстояние между Иерусалимом и Иерихоном вряд ли превышает двадцать километров, что составляет менее длины «дневного пути». По карте мы увидим также, что из Иерусалима в Иерихон ведет прямая дорога, на которой не встречается селений. Не будем, впрочем, ни по духу, ни по букве настаивать на прямизне пути из Иерусалима в Иерихон.

Однако, приняв во внимания все эти географические и исторические сведения, можно ли предположить, что кто-нибудь решился бы строить и содержать гостиницу на середине кишящего разбойниками пути между двумя городами, расстояние между коими было таково, что не требовало ночевки? Ясно, что никакой гостиницы, кроме как какого-нибудь разбойничьего притона, на пути из Иерусалима в Иерихон быть не могло. Тогда куда же привез добрый самарянин попавшегося разбойникам израненного путника? Логово разбойников отпадает. Но вряд ли он привез его и в Иерусалим. Ведь тем самым он вернул бы его в начальную точку путешествия. К тому же, если бы самарянин привез его обратно в Иерусалим, наиболее милосердно и мудро было бы отвезти его вовсе ни в какую ни в гостиницу, а разыскать то место, где он жил или гостил перед отправлением в Иерихон, где его знали, не правда ли? Согласитесь, что тогда и продолжение притчи было бы другое.

Но мы ни в коем случае не можем сделать и вывод, что самарянин привез попавшегося разбойникам раненого *к цели* путешествия того — в Иерихон. Для таких заключений у нас просто нет никаких оснований. Получается весьма *странно*: самарянин привозит попавшегося разбойникам в некое невозможное место. На пути от Иерусалима до Иерихона нет гостиницы, где мог бы отлежаться и подлечиться попавшийся разбойникам путник. Но не будем странности пугаться, а будем искать решение, которое объяснило бы такое расположение гостиницы.

Кстати, а что такое гостиница? Ведь не сможем же мы оправдать наше нежелание истолковывать этот символ только потому, что он очень редок? Что же скажем мы о гостинице? Это, безусловно, некая разновидность дома, о коем мы знаем гораздо больше. Но от обыкновенного дома гостиница отличается тем, что в ней живут не постоянно, но *временно*. Временность

проживания в гостинице является просто кричащим свойством этого символа. Разрешение загадки в том и состоит, что гостиница — *временная обитель*.

Размышления над различием между временной обителью человека и его вечным домом будут неполны без слов Павла: «Видимое *временно*, а невидимое *вечно*. Ибо знаем, что когда земной дом наш, эта хижина разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворный, *вечный*. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетыми не оказаться нагими. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но хотим облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор 4:18–5:4).

Попавшийся разбойникам путник ранен, а вовсе не *цел* и невредим. На последнее противопоставление мы и обращаем внимание. Подобным же образом и мы, как пишет Павел, находясь во временных хижинах-обителях, воздыхаем, страдая, ибо не имеем целостности, которая только и может быть достойна вечной обители. Иными словами, размышления о гостинице неизбежно приводят нас к противопоставленной паре вечного и временного, целого и разделенного, невредимого и больного.

Что еще прямо *просится* быть упомянутым в настоящей связи? Разделенный дом — всегда временная обитель, ибо дом, разделенный внутри, предопределен к падению (Лк 11:17; Мк 3:25; Мф 12:25). Еще же мы можем добавить: «В [вечном] доме Отца Моего [временных] обителей много» (Ин 14:2).

В связи с этим фрагментом мы должны будем также заметить некоторое сходство: самарянин не остается в гостинице, но отбывает на другой день, обращаясь к содержателю гостиницы со словами: «Я, когда возвращусь». Подобно этому и Иисус говорит ученикам на Тайной вечере, то есть тоже почти напоследок: «В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, *приду опять*» (Ин 14:2–3). Иными словами, мы уже сейчас можем проследить смутное подобие учеников содержателю гостиницы, а Иисуса — самарянину. К тому же, подобно как Иисус учил Своих последователей *мудрости* Царства Небесного, и самарянин оставляет содержателю гостиницы, временной обители, *два* динария. Но не будем чрезмерно обольщаться в отношении ясности этих подобий.

Простота лобового уподобления самарянина Иисусу может сослужить очень сомнительную службу для того, кто хотел бы открыть для себя смысл этой притчи. Дабы понять это, будет весьма полезно ознакомиться с относящимся к святоотеческой литературе толкованием этой притчи, дабы научиться по чужим ошибкам и найти-таки ответ на поставленный вопрос, не сделав своих.

Итак, кажется, у Феофилакта есть истолкование с подобием самарянина Иисусу в своем основании. По Феофилакту, главный герой притчи — это Адам; Иерусалим — рай; Иерихон — мир; разбойники — бесы; священник — закон; левит — пророки; самарянин — Христос; осел — тело Христово; гостиница — церковь (в традиционном понимании, конечно); хозяин — епископ; два динария — Ветхий и Новый Заветы; возвращение — второе пришествие. Таким образом, по святоотеческому толкованию, в притче изображается подвиг воплотившегося Сына Божия, совершенный Им для спасения человеческого рода.

Смелое толкование, что и говорить, и мы даже с первого взгляда не можем удержаться от того, чтобы позаимствовать из этого толкования положение о возвращении как о втором пришествии, хотя наше понимание второго пришествия весьма отличается от предложенного.

Но все же толкование это далеко не безукоризненно. Но разве толкование должно быть верным только потому, что оно аллегорическое?!

Во-первых, если Иерусалим — рай, а Иерихон — мир, то выходит, что Адам или род человеческий в его лице оказался в руках бесов посреди дороги к миру сему, не успев его достигнуть. Кроме того, получается, что обиталище бесов находится на полдороге меж раем и миром.

Во-вторых, левит в этом истолковании символически связывается с пророками, хотя роль его в притче далека от положительной. Чем же обосновано столь презрительное отношение к пророкам? К тому же святоотеческое истолкование весьма противоречиво по отношению к пророкам. С одной стороны, они в лице левита, пройдя мимо раненого, демонстрируют свою полную бесполезность и бессилие. С другой же стороны, они оказываются частью несущих явно положительную нагрузку двух динариев самарянина, если мы будем понимать эту денежную меру как наследие Нового и Ветхого Заветов. Ведь пророки — неотъемлемая часть Ветхого Завета. Иными словами, отношение толкователя к пророкам заставляет чесать в затылке. Или, может быть, левит символизирует лжепророков? Но это явная спекуляция в самом худшем смысле этого слова.

В-третьих, спросим: Принадлежит ли епископ как глава традиционно понимаемой церкви к человеческому роду, или, быть может, он не нуждается в спасении вместе с остальными потомками Адама? Думаем, что в спасении нуждается даже папа Римский. Католическая церковь и сама сие засвидетельствовала, ибо далеко не все ее верховные епископы (папы) признаны святыми. Что же до некоторых, то стыдно и вспоминать... Впрочем, как понимает теперь читатель, вопрос не снят даже в отношении тех, кто причислен к лику святых. То же можно сказать и о главных епископах православных церквей, а уж о рядовых епископах еще двух сотен конфессий не приходится и говорить.

В-четвертых, также нечто весьма противное традиционной догматике. Иисус Христос, провозглашаемый верховным Спасителем, вовсе не окончательно спасает найденного раненого. Оказывается, итог зависит от некоего епископа, самое спасение коего не вполне очевидно.

В-пятых, сама жизнь показывает, что вовсе не все, пострадавшие от бесов, препровождаются в церковь, и не все, оказавшиеся в традиционной церкви, так уж сильно пострадали от бесов в своей жизни. Однако ссылка на «реалии» жизни не будет вполне отвечать нашим принципам (ибо что такое жизнь в этом контексте? не пар ли, появляющийся на малое время?). Потому мы почти готовы сие возражение снять.

Наконец, в-шестых, и самое забавное. Причем этого возражения мы ни при каких обстоятельствах не снимем. Получается, что задача Христа, Его миссия как Спасителя — доставлять в церковь одержимых бесами. Но это бы еще ничего. Однако далее наступает полный конфуз, ибо, в согласии с рассматриваемым толкованием, затем Христос покидает церковь и уже не обитает ни в ней, ни с ней вплоть до второго пришествия, и церковь ничего не имеет, кроме двух Заветов, доставшихся тоже, впрочем, не всей церкви, а одному епископу. Вот с последним мы, пожалуй, можем согласиться. Только с одной поправкой: имя того, кто делает все сие, — не Христос. Имя это начинается греческой приставкой «анти». То есть тот, кто делает все сие, полностью идентичен по внешнему виду, по форме, но противен по внутренней сущности. Сказав такие слова, мы, не желая того, коснулись темы, к изложению которой еще не готовы. Поэтому оставим пока Антихриста.

Итак, чего же мы достигли? Гостиница символизирует некоторую временную обитель. Мы полагаем также, что самарянин в этой притче символизирует Христа, доставляющего туда раненого для окончательно *исцеления*, оказав раненому, если можно так сказать, первую помощь. О помощи свидетельствует изливаемое вино, у коего не может быть иного источника, кроме Духа Святаго. Подчеркнем еще раз, что попавшийся разбойникам некий человек ограблен и изранен, и о его целостности не может быть и речи.

Но кто же мой ближний?!

1.4

В попытках истолкования Притчи о милосердном самарянине попытаемся провести некоторые параллели между ней и Притчей о блудном сыне. Когда мы говорим о поиске подобий, мы вовсе не подразумеваем, что отличия этих притчей нам безразличны. Как бы то ни было, начнем мы со сходств.

Читатель, вероятно, обратил внимание, что мы даже не пытаемся толковать настоящую притчу в соответствии с разбивкой по стихам. Это было бы просто невозможно. Притча сия доступна для комментария только целиком. Если же пытаться толковать ее так, как мы толковали Притчу о блудном сыне, то комментарий грозил бы превратиться в набор голословных утверждений, подобных Феофилаковым. А истолковывая притчу так, как мы делаем это сейчас, мы имеем возможность начать сразу несколькими путями.

Один из путей также будет иметь отношение к географии, хотя на карту нам больше смотреть не придется. Итак, «некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон». Символика городов не представляет для нас камня преткновения. Во всяком случае для нас теперь несомненно, что человек шел из Иерусалима (земного), из города, являющегося олицетворением рукотворенного святилища, устроенного по образу истинного. Подчеркнем, что таковое святилище являет собой образ разделения. Земной Иерусалим представляет собой образ двойного разделения. Шел же сей человек в Иерихон. Что же мы можем сказать об этом образе?

Сейчас уже поздно вновь начинать объяснять естественность смысла эволюции храма Божия от трехчастной скинии Ветхого Завета — через двухчастную скинию Нового Завета, где устранена завеса между Святым святых и святым, — к состоянию единой скинии будущего века. Смысл этого должен быть ясен читателю, понявшему цель достижения единения, дабы, достигнув ее, смочь сказать вместе со Христом: я и Отец — одно. Достижение же единения наступает через *разрушение* преграды, отделяющей внешнее от внутреннего. Помните? — «Пред ними пойдет стенорушитель; они сокрушат *преграды*, войдут сквозь ворота и выйдут ими» (Мих 2:13).

Соответственно и человек должен двигаться именно этим путем, наше же дело найти признаки этого в притче. Но вспомним уже упомянутое нами при изучении арифмологии. Нигде более красочно не описано разрушения *стен* по прошествии *шести* дней, как это сделано в книге Иисуса Навина (Нав 6:1–20). Стены рухнувшие — стены города Иерихона. Иными словами человек тот, попавшийся разбойникам, шел туда, где уже нет стен, нет разделения между внешним и внутренним. Он шел в истинное святилище, святилище нерукотворенное, самое небо (ср. Евр 9:24), где уже нет преграды, где открыт путь во святилище, ибо прежние стены рухнули (ср. Евр 9:8).

Кстати, в отношении Иерихона, хотя жить в тех местах и не возбраняется, существует и действует запрет о восстановлении стен: «Иисус [Навин] поклялся и сказал: проклят пред Господом тот, кто восставит и построит город сей Иерихон» (Нав 6:24). В соответствии с этим находятся и слова Нового Завета. Хотя здесь не упоминается Иерихон, но именно о тех разрушенных преградах ведет речь Павел, подтверждая проклятие Иисуса Навина, и возводя его в ранг заповеди: «Если я снова созидаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником» (Гал 2:18).

Итак, символизм Иерусалима нам ясен, а вместе с пониманием символизма Иерихона нам становится очевидна и параллель между Притчей о добром самарянине и Притчей о блудном сыне, хотя, конечно, притчи эти разные, и Лука не стал бы несколькими способами благовествовать об одном и том же.

Полное подобие наблюдается в целях странствий того и другого: путь блудного сына заканчивается единением: «Все мое твое» (Лк 15:31), путник же из Притчи о милосердном самарянине имеет целью своего путешествия местность, где разрушены разделяющие преграды.

Существует еще одно подобие, к сожалению, недоступное читателю Синодального перевода. Речь идет об очередной ошибке. Притча о самарянине, как помнит читатель, начинается словами: «Некоторый человек *шел* из Иерусалима в Иерихон» (Лк 10:30). На самом же деле более правильное прочтение по греческому оригиналу заставляет читать: «Некоторый человек *нисходил* [или *спускался*] из Иерусалима в Иерихон»¹. Однако и у блудного сына мы видим нисходящий путь. Ведь первая часть Притчи о блудном сыне, история ухода его из Отчего дома — повествование о его падении.

Следующее подобие заключается, если дозволительно так выразиться, в состоянии здоровья главных героев в самый критический момент: наш путник изранен и неспособен самостоятельно передвигаться, его жизнь находится в опасности; но и блудный сын, по словам Отца, был «мертв» (Лк 15:24). Однако существенное различие заключается в том, что блудный сын достигает цели своего путешествия, будучи здоровым (Лк 15:27), тогда как наш герой оказывается израненным и ограбленным и не способным к дальнейшему продвижению по пути.

Теперь для нас становится окончательно ясно, что обе притчи повествуют об одном персонаже — внутреннем человеке. Но если Притча о блудном сыне — благовестие обо всем апокатастатическом пути целиком, то Притча о милосердном самарянине, как под увеличительным стеклом, открывает только малую часть этого пути, но зато с гораздо большими подробностями описывает события вблизи наиболее глубокой точки. Притча сия по сути описывает лишь знакомство внутреннего человека с возможностью спасения. Но об этом мы еще поговорим подробнее.

Сходства сходствами, однако дабы избежать возможных ошибок, нам придется заняться и отличиями. Во-первых, блудный сын должен быть целым и здоровым, дабы быть принятым отцом. И только это составит радость отца (Лк 15:27). Наш же герой лишь ожидает исцеления.

Во-вторых, несмотря на то что во многих притчах за символом хозяина скрывался Господь Бог, мы поняли, что в случае гостиницы речь идет о совсем другом хозяине. И не о хозяине даже, но о *содержателе*. Действительно, весьма проблематично, чтобы Бог фигурировал как содержатель (именно *содержатель*, а не хозяин) *временной* обители. Все это заставляет нас отменить тот вариант истолкования, при котором хозяин гостиницы мог бы быть Богом, принимающим, подобно описанному в Притче о блудном сыне, внутреннего человека.

Кроме того, если бы мы предположили полное соответствие этих притчей, то получалось бы, что до встречи с самарянином внутренний человек как бы бездомен, и обретает временную обитель, только будучи препровожден туда оказавшим ему милость.

Итак, содержателя временной обители в данном случае никак нельзя толковать как Бога, Который есть хозяин вечного дома на небесах. Но и сама притча не повествует об *окончательном* спасении. Исцеление подразумевается в будущем. С будущим же связано и грядущее возвращение самарянина. И то и другое — за рамками притчи. Но, зная теперь, что такое гостиница, мы можем, нисколько не ошибаясь, назвать и содержателя временной обители. Чтобы наше заключение не выглядело как кимвал звучащий, попросим читателя вспомнить, к чему мы пришли в одной из прошлых глав, анализируя пары «господин — слуга» и «учитель — ученик». А вывод, сделанный тогда, ясно указывал на (внешнего) человека как на хозяина дома. Теперь

¹ В Славянской Библии этой ошибки нет. Там используется форма *схѣждѣше*. На самом деле мы имеем дело с гебраизмом в чистом виде. На иврите донныне из Иерусалима всегда спускаются, а в Иерусалим поднимаются.

мы можем уточнить: речь идет о временном доме, и правильнее говорить не о хозяине, а о содержателе гостиницы — гостиничнике. Иными словами, содержатель гостиницы, временной обители, — *внешний* человек.

Заметим, что притча не такова, чтобы самарянин просто оставил расходы по содержанию и исцелению раненого на свой счет, не заплатив вперед ни полушки. Речь не идет также и о том, чтобы самарянин оставил денег с избытком. Предполагается, что именно в гостинице должно наступить окончательное исцеление, и в этом существенную роль должен сыграть содержатель гостиницы, обретший после посещения ее самарянином мудрость и знание, — ведь именно так мы понимаем *два* динария, оставленные ему. Иными словами, два динария для содержателя гостиницы означают, что он научен мудрости того, как ему следует поступать: он получает учение любви и мира.

Упомянув об учении любви, мы не можем остановиться. Ведь содержатель гостиницы может (и должен), конечно, издержать и «более того», более двух динариев. Что же это означает? Более двух динариев — это сколько? Так ведь ближайшее число после двух — три! Самарянин дает вперед два динария. Издержание же содержателем гостиницы чего-то более двух означает приложение им для исцеления раненого веры, надежды, а более всего *любви*. Сии три не подаются содержателю гостиницы самарянином, хотя возмещение обещано через него. Сие «более того» — то, что должен приложить он сам.

Тут читатель может возразить. Если милосердного самарянина мы понимаем как Христа, а содержателя гостиницы толкуем как внешнего человека, то это означало бы, что между внешним человеком и Христом некогда должно происходить некое *явное* общение, некий диалог, из которого внешний человек должен был бы узнать мудрость о внутреннем человеке, о коем ему должно заботиться. Опыт же внешнего человека никакой памяти, даже никаких следов подобных воспоминаний, не содержит. Да что там опыт какого-то отдельного человека — опыт всей истории человечества таков, что даже о подавляющем большинстве внешних человекoв говорить не приходится. Был, конечно, Константин, были отцы Никейского собора, но они были в общении с каким-то *другим* господином... Иными словами, притча говорит о встрече внешнего человека с Христом, а «на самом деле» этого нет.

Мы могли бы попытаться уйти от этого вопроса, ссылаясь на первое, описанное в Евангелиях, пришествие Христа и преподнося содержателя гостиницы как некий собирательный образ. Однако в этом случае мы мало чем отличались бы от Феофилакта. Предложим поэтому читателю другое объяснение.

Обратим внимание на то, что на самом деле никакого *диалога* между содержателем гостиницы и самарянином притча не содержит. Самарянин говорит, гостиничник же не отвечает ни слова. Он хранит *безмолвие*... Очень важное наблюдение с точки зрения необходимости смирения для познания тайн Царствия Божия. Однако оно ничего не объясняет в смысле возможных сомнений читателя. Чтобы эти сомнения развеять, отметим, что молчаливость внешнего человека в диалоге может иметь две противоположные причины. Первая причина очевидна, положительна и только что нами описана: внешний человек смирен, безмолвен и внимает каждому слову мудрости. Однако молчание содержателя гостиницы может объясняться и тем, что он глух и обращенных к нему слов просто-напросто не слышит. А может, слышит и не разумеет. «Говорящий в нем — варвар» (1 Кор 14:11; ср. II.VI.5, с. 670).

В пользу такого предположения говорит и тот факт, что в речи самарянина присутствует некая условность: не «*когда* издержишь что более», а «*если* издержишь что более». Иными словами, можно предположить и такое развитие событий, при котором содержатель гостиницы не исполнит воли самарянина. Более того, притча повествует, что самарянин дал содержателю гостиницы два динария, но нигде не сказано, что гостиничник их взял...

Другое возражение может заключаться в следующем. Гостиница предполагает возможность содержания, коим является внешний человек, принимать нескольких постояльцев одновременно. Что же это за гостиница, если она предназначена для одного-единственного постояльца? Таким образом, идея о возможности для содержателя гостиницы принять одновременно нескольких внутренних может стать навязчивой. Дело, конечно, не в том, что внешний может иметь многих внутренних. Это — действительно абсурд. Но ведь и в притче речь не идет о самарянине, снующем между кишасей разбойниками пустыней и гостиницей в поисках раненых, дабы всех их регулярно доставлять в *одну и ту же* временную обитель.

Однако у внешнего человека может быть много интересов или дел, о которых он прилагает попечение. Говоря евангельским языком, он заботится и суетится о многом (ср. Лк 10:41). Одна только забота о богатстве несправедном чего стоит. А ведь в его обители могут поселиться и идолы, и бесы, и соблазны мира сего. Правда, в последнем случае его гостиница грозит превратиться в вертеп тех самых разбойников. Впрочем, для идентификации соблазнов мира сего с разбойниками требуется более подробный анализ, и мы не рискуем навязывать читателю такую интерпретацию. Так или иначе, внешний человек может прилагать заботу много о чем, может принимать в своей обители много кого, в особенности не зная, кого следует принимать. Но чтобы не омрачать картины, выскажем не требующее никакого полета фантазии предположение, что в первую очередь содержатель гостиницы принимал *странников*, так что к приходу самарянина был готов.

Надеемся, сказанное нами о многих заботах и суетах (внешнего) человека, хотя бы в малой степени, дает читателю некое отличное от традиционного понимание Иисусовых слов: «Враги человеку — домашние его» (Мф 10:36). Правду сказать, Иисус повторяет пророка Михея (Мих 6:7), чье речение стоит в несколько ином контексте. Но что из того? Тем более должно быть стремление отыскать смысл сих слов.

Человек суетится и заботится о многом, в то время как должен обратиться и «взирать на Господа» (Мих 6:8); «и кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость» (Сир 38:24). Впрочем, эта тема грозит сделаться чрезмерно длинным повтором слишком общих положений, которые в Новом Завете обретают гораздо более конкретный смысл. Этим-то мы и займемся.

1.5

Итак, нам ясно, что путь героя исследуемой притчи пролегал через мир сей, через век сей, а разбойники, очень похоже, — не что иное, как соблазны и искушения, от которых горе миру (Мф 18:7). Они-то и наносят раны, не позволяющие продолжать путь самостоятельно. С ранами ситуация должна казаться ясной даже для того, кто начал читать нашу книгу именно с этой строки.

Несколько более сложна проблема, возникающая в отношении того, что разбойники «сняли с него одежду». Ведь вся наша философия говорит о противоположном: мир не снимает с человека одежду, напротив, посредством познания добра и зла в мире одежда, мера познания добра и зла, сознание — приобретается и умножается. Одежду-сознание нельзя обрести иначе, нежели в мире. Неужели же мы на ложном пути? Нет, конечно, ибо речь вновь идет о неточности, или, вернее, о небрежности перевода. К сожалению, как мы уже знаем, предстоящая ошибка не единственная в переводе этой притчи, что является следствием искушения простотой.

В данном стихе греческого оригинала использован глагол *ἐκδίω* (*экдио*) как простое сказуемое, об одежде нет и речи. Иначе говоря, правильное было бы перевести действие разбойников как «ограбили» — это одно из значений этого глагола. Тогда мы читали бы сей стих так: «Некоторый человек *нисходил* из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые

ограбили его, изранили его и ушли, оставив его едва живым». И в очередной раз толкуемая притча ложится в общую концепцию, как встает на свое место в древней фреске кусок отвалившейся штукатурки. Действительно, ведь и блудный сын сильно поиздержался в дальней стороне и начал нуждаться. Точно так же и у попавшегося разбойникам не оказалось средств расплатиться за себя в гостинице, и попавшийся разбойникам тоже нуждается.

И в этот самый момент на арене событий появляются один за другим священник и левит. Мы могли бы пойти по пути отыскания символического значения священника, пользуясь результатами наших изысканий о роли священства по чину Аарона. В конце концов, лишь о таком священнике и может здесь идти речь: священнике по плоти, который является посредником меж Богом и человеком, но не в самой истине, а лишь в образе истины. От него ждут помощи, но он не может ее оказать.

Не может?! — возмутится читатель и будет прав. Неужели же плотские и душевные никогда не получали помощи ни от одного священника? Да! Множество внешних человек получало помощь и даже далеко не от одного священника. Но назовите хотя бы одного священника, оказавшего помощь хотя бы одному внутреннему человеку. Внутреннего они просто не хотят знать, они его не видят.

Как бы то ни было, если бы священник из притчи был и вправду священником, мы могли бы найти еще оснований для обличений Аарона. Но в этом случае у нас вышли бы некоторые затруднения с истолкованием образа левита. Просто-напросто он оказался бы в притче лишним. А путь доказывания, что левит символизирует в нынешней притче закон, который «ничего не довел до совершенства» (Евр 7:19), почти ничем не отличался бы от пути Феофилакта. И мы никак не смогли бы объяснить, что значит, что «закон», «быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо».

Для священника и левита есть другое истолкование. Обратим внимание, что их *двое*, поэтому, сказав, что они имеют отношение к некоей мудрости, мы ничем не рискуем. Дерзнем же мы в другом: связать священника и левита с *богословием* и *философией* века сего. Две царицы человеческого знания, соперничающие за пальму первенства, свысока поглядывающие на неверное богатство, фарисейски праведные в собственных глазах, тщетно пытающиеся объяснить мир и указать человеку и человечеству смысл бытия и путь к тому самому *спасению*... Теперь скажите, разве (катафатическое и апофатическое) богословие не видело в Писании слов о внутреннем человеке? Разве философия, «быв на том месте», не подошла? И не посмотрела??? И разве богословие с философией не предпочли пройти мимо, перейти на другую — внешнюю — сторону?

Немощь и бесполезность обеих столь явны, что у нас не может возникнуть даже досады на то, что обе, увидев раненого, прошли мимо. А что они могли сделать? Могли ли они иметь при себе масло, чтобы исцелить раны? Почти невозможно себе представить, хотя все же допустимо. Но ни у той ни у другой при себе не могло быть вина.

Кстати, притча упоминает весьма сомнительные с точки зрения врачевства ран снадобья. Но они сомнительны для целения плоти по букве. С точки же зрения духовных снадобий для целения духа ценность и применимость их несомненна. Потому-то мы с такой уверенностью и заявляем, что ни у священника, ни у левита не было вина. Но даже если бы масло и вино были бы у левита или священника, о чем притча умалчивает, то притча прямо говорит, что *ни у одного из них не было средства передвижения*, на котором они могли бы доставить раненого куда бы то ни было. Они и сами шли пешком. Таково их предопределение. И предназначение их не в том, чтобы спасать. Их предназначение — у одних в том, чтобы бессмысленно повторять хуким* — законы, в непонимании которых они сами же признаются (нам будет жалко о напрасно потраченном читателем времени, если кто-то понял сие как обличение иудаизма), а у других в том, чтобы расширять границы учений человеческих в стороны, уводящие от истины.

Однако это еще не все, что мы можем сказать по поводу священника и левита. Синодальный перевод говорит, что они *прошли мимо*. В греческом оригинале это выражено глаголом *ἀντιπαρέρχομαι* (*антипарέρхомэ*), однако если бы речь шла просто о следовании своим путем, то греческий текст мог бы вполне обойтись глаголом *παρέρχομαι* (*парέρхамэ*) без частицы *ἀντι* (*анти*). Тем не менее она есть, и многие переводы (на другие языки) не игнорируют ее, говоря, что священник и левит не просто прошли мимо, но перешли на другую сторону, напротив. Еще правильнее было бы говорить, что они перешли на *противоположную* сторону, прошли *противоположной* стороной. Каков же смысл того, что они перешли на противоположную сторону, да и как это вообще возможно в пустыне? Какие там стороны? Дело же в том, что наш герой принадлежит внутреннему, тогда как священник и левит пребывают вовне. Соответственно они и остаются не просто на другой стороне, но даже в противопоставлении внутреннему.

По поводу противопоставления внешнего и внутреннего уместно напомнить одну из первых строк Библии: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему *помощника, соответственного ему*» (ср. Быт 2:18). Однако такой перевод слишком литературен. Буквально следовало бы читать: «помощника (на)против него (*עֵצֶר כְּנִגְדּוֹ* — *эзёр к-нёгедо*)», что, в свою очередь, почти или вовсе бессмысленно.

Опустим всю критику идиоматического — «мысль в мысль» — перевода, ибо без знания о внешнем и внутреннем исходная мысль сего стиха не может быть понята правильно. Для нас же смысл в том, что внешний человек находится на противоположной стороне, *напротив* внутреннего и даже *против* него. Последняя мысль подтверждается, во-первых, тем, что настоящий стих может быть прочитан, хотя это кажется полным бредом, и как «помощника против него». Во-вторых, эти наши рассуждения оправдываются словами Павла из Ефесян о Христе, упразднившем *вражду* и *примившем* обоих с Богом, дабы из двух создать одного нового человека (ср. Еф 2:14–16).

То, в каком смысле жена является помощником (внутреннему) человеку против него же самого, намного превосходит наши нынешние намерения, в которые входило лишь объяснить то, что священник и левит прошли *противоположной* стороной, да еще так, что на греческом было необходимо использовать приставку *ἀντι*.

Продолжая наши рассуждения о масле, вине и спасении, нам предстоит повторить выводы, кои мы уже успели сделать в одной из предыдущих глав. Итак, человек ждет мудрости, откровения, спасения наконец. Но оттуда, откуда он их ожидает — извне, они не приходят: священник и левит уходят своей дорогой. Заметим здесь, что мы говорим о человеке вообще, о читателе или слушателе притчи. Что касается внутреннего человека, попавшегося разбойникам, то он находится в состоянии, близком к смерти. Помощь же в виде исцеления ран, вина и масла и всего остального, вплоть до спасения, приходит со стороны, с которой она менее всего ожидается, ибо между иудеями — а наш путешественник несомненно иудей — и самарянами была постоянная вражда. Не напоминает ли это того, о чем мы уже говорили? Повторим еще раз: человек ожидает помощи с одной стороны, и никак не думает, что она придет совсем из другого места. Из этого-то источника, Самарянина, возливается масло как бы для целения ран тела (не о тленной плоти мы говорим) и вино, которое, являясь откровением, очищает сознание.

Нам придется сделать еще одну короткую паузу, дабы заметить, что самарянин вовсе не *нисходит*, подобно нашему путешественнику или священнику. О нем сказано: *путешествую*.

Мы сказали, что спасающий раненого мог оказать помощь тому только в том случае, если он имел некую возможность вывезти раненого из пустыни, кишящей разбойниками. И вот милосердный самарянин сажает раненого на своего осла, и тот, подобно Иисусу, въезжающему в Иерусалим на Пасху (Мф 21:2; Мк 11:2; Лк 19:30,35; Ин 12:14), отъезжает из пустыни. Получилось весьма красиво. Однако не будем торопиться соблазняться, ибо красота эта соблазняет

нас своей простотой и даже играет роль одного из тех самых упомянутых притчей разбойников, которые нападают на путника в миру. Сблaзн же связан еще с одним упрощением перевода.

Дело в том, что в оригинальном греческом тексте Евангелия от Луки об осле ничего не сказано. Осел, подобный тому, на котором въезжал в Иерусалим Иисус, по-гречески — ὄνος (*бнос*), в притче же фигурирует κτήνος (*ктэнос*). А употребляется это слово как собирательное понятие для обозначения некоей собственности, причем очень часто сие слово относится к домашним животным, используемым как средство транспорта. Одним словом, согласно Луке, самарянин мог ехать и на воле, и на коне, и на осле и даже на верблюде. Для притчи не важно, каким именно средством транспорта пользовался самарянин. Мы даже дерзнем утверждать, что сие не просто безразлично, но напротив — важно не уточнять род животного, на котором путешествует самарянин. Основание для такого утверждения заключается в том, что в притче не сказано об осле, хотя слово это короче употребленного в Евангелии, и если бы по смыслу символика действительно было бы все равно, то Лука, наверное, вписал бы в притчу осла. Скот, скотина — вот самое точное значение этого слова, и, кстати, именно оно (**скотъ**) употреблено в Славянской Библии. Совершенно непонятно, кому понадобилось менять его на осла.

Смысл же слова, обобщающего находящийся в собственности самарянина животный мир, должен быть иском в рассуждениях, которые мы вели, говоря в одной из предыдущих глав о внешнем человеке как о животном. Зверь — свинья — иной нечистый скот — телица — агнец. Таковы — мы напомним — должны быть ступени восхождения внешнего человека. Так или иначе, то, на чем едет самарянин, как раз является собирательным образом этих ступеней. Иначе говоря, скотина — некий символ, должный быть связанным с внешним. Так, может быть, скотина это — внешний человек?

Однако мы видим, что читатель начинает протестовать. Ведь ранее мы говорили о противопоставлении самарянина иудею в том смысле, что спасение приходит со стороны, с которой человек не ожидает ничего. Разве не подобен он тому внутреннему источнику научения, заботы и спасения, которому мы посвятили некоторое время, — подобен в том, что самарянин есть внутреннейший человека, со всем родом которого человек и род сей находятся во вражде? Однако же помощь приходит именно оттуда, хотя оттуда человек ее меньше всего ожидает. И у того, кто приходит на помощь, оказывается под рукой все, необходимое для спасения: масло (любовь), вино (откровение), а на более позднем этапе приключений внешнего человека и мудрость (два динария). А обетовано даже и более того.

Самарянин представлен как нечто внутреннее, а скорее всего, даже и внутреннейшее. Но ведь только что мы высказали и мысль противоположного характера. А именно, мы сказали, что скотина, на которой приезжает к раненому самарянин, есть собирательный образ внешнего человека. К тому же мы усугубили это предположение заключением о скотине как о нисходящем пути внешнего человека. Так что же получатся, самарянин, чуть ли не Господь с неба, связан с плотью внешнего человека?

Впрочем, разумный читатель не увидит в этом чего-то дикого, ибо недаром же «Слово стало плотию» (Ин 1:14), недаром же «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной» (Рим 8:3), недаром говорится о пришествии Христа во плоти (1 Ин 4:2–3; 2 Ин 1:7), без которого христианство несомненно *автоматически* превращалось бы в антихристианство.

Еще мы помним, что «не духовное прежде, а душевное» (1 Кор 15:46), не имеющее духа (ср. Иуд 19). Мы даже сказали бы, что вначале должно быть плотское. Потому и спасение является через плоть Христа. В притче это передано тем, что раненый привезен к содержателю гостиницы *скотиной*. Но ведь и в этом нужно видеть грандиозный смысл. Самарянин впервые встречается раненому во плоти. Иными словами, самарянин находит на раненого, проезжая *верхом на скотине*. Но ведь ясно же, что если бы самарянин не сходил со своей скотины, он не смог

бы ни перевязать ран, ни возлить вина и масла, ни сделать ничего подобного описанному в притче. Еще мы обратим внимание на то, что в притче не говорится, что самарянин, вывозя раненого из пустыни, посадил его на «осла» *рядом с собой*. И дело, конечно, не в том, что на осле невозможно ехать вдвоем, ибо, как мы помним, то мог быть и не осел вовсе, а, вполне допустимо, целый верблюд или бык. Дело же в том, что в русском переводе присутствует еще одна неточность перевода. Самарянин вначале действительно ехал верхом, о чем и можно было сказать «проезжая», однако далее самарянин не «привез» раненого в гостиницу, но ἤγαγεν — аорист от ἄγω — «сопроводил» или «доставил» того, предварительно освободив для него место на своем осле. (Славянская Библия опять же точна.) Иначе говоря, самарянин не садился на своего «осла», начиная с момента обнаружения раненого. Даже более того, точное прочтение притчи не содержит никаких указаний на то, уехал ли на следующий день самарянин из гостиницы воссев на «осла» или ушел пешком, ибо некоторые кодексы говорят об абстрактном отправлении, а не об отъезде. Остальные же вообще опускают эту подробность.

Что же скажем? Самарянин расстается с ослом как средством передвижения во время встречи с раненым, и далее скотина используется исключительно для спасения попавшегося разбойникам. Нет ли в этом образа жертвы?! Для нас, впрочем, сей вопрос звучит чисто риторически.

В том, что мы говорим в связи с образом транспортного средства самарянина, есть, впрочем, некая недоговоренность. Это можно было почувствовать хотя бы из того, что мы, с одной стороны, смело проводим параллель между самарянином и Христом, а с другой — критикуем Феофилакta и предостерегаем от лобового уподобления самарянина Иисусу. Однако в настоящий момент мы не можем сказать больше, не вводя читателя в излишнее искушение. Упомянув Антихриста в связи с толкованием Феофилакta, мы и так сказали слишком много.

В продолжение наших рассуждений повторимся, что Притча о милосердном самарянине не повествует об окончательном спасении. Для спасения внутреннего человека не достаточно забот одного самарянина, сколь бы милосердным он ни был. С тех пор как внутренний человек приводится к содержанию временной обители, весьма большая часть спасительных функций возлагается на внешнего человека. Помнишь, читатель? — «Жена спасет мужа» (Иер 31:22), или у Павла: «Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа?» (1 Кор 7:16).

Для спасения внешний человек должен употребить мудрость учения (два динария) и свои собственные любовь, веру и надежду (более двух, то есть три). Самарянин же обещает отдать издержанное более того, что уже дано им. Представим себе, что содержатель временной обители издержит-таки три динария. Сколько должен будет ему самарянин в новом своем пришествии с учетом двух уже выданных динариев? — Правильно: *один*! Сие-то и будет спасением во втором пришествии Христа.

Теперь мы сказали достаточно, чтобы истолковать всю исследуемую притчу целиком. Однако у нас накопилось достаточно исправлений и уточнений перевода. Потому прежде воспроизведем сию притчу с исправлением всех, замеченных нами ошибок и упрощений:

Некий человек *нисходил* из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые *ограбили* его, изранили его и ушли, оставив его едва живым. По случаю некий священник нисходил тою дорогою и, увидев его, прошел *противоположной стороной*. Также и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел *противоположной стороной*. Самарянин же некто, путешествуя, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на свою *скотину*, *доставил* его в гостиницу и позаботился о нем; а на другой день [отправляясь] вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и что бы ты ни издержал более, я, по своему *возвращении*, отдам тебе.

Что же скажем? Внутренний человек, подобно блудному сыну, следует путем от трехчастного разделения, от разделенной скинии, образ коей являет Иерусалим, к единству, к падшей скинии, уподобленной Иерихону. Достижение единства безусловно означает восхождение, но дабы после взойти, необходимо прежде низойти. На этом единственно возможном и опасном пути блудный сын ли, наш ли герой предопределен к обнищанию (ограбление), к полной утрате целостности (раны) и почти к смерти (он оставлен полуживым).

Ни богословие, основанное на законе, не могущем спасти, ни человеческая философия не в состоянии помочь ему, ибо у них нет никаких средств для спасения близкого к смерти внутреннего человека. Спасти его может лишь Христос, но лишь при участии внешнего человека.

Однако вначале Христос не может быть осознан как внутренняя ипостась. Потому сперва Иисус Христос является во плоти, на условной скотине, и доставляет его, внутреннего человека, к содержателю гостиницы, внешнему человеку, являющемуся содержателем временной обители. Кроме того, Иисус оставляет ему учение — два динария. Иными словами, учение Христа в числе прочего открывает внешнему человеку тайну полуживого внутреннего человека. Дабы окончательно исцелить его, внешнему человеку непременно понадобится применить нечто более двух: веру, надежду и любовь — три в арифмологических символах.

А тем временем Он покидает гостиницу на следующий день. Однако Он обещает вернуться. Сие возвращение, озаменованное компенсацией «издержанного» более того, что оставлено внешнему человеку ($3 - 2 = 1$), и будет означать окончательное исцеление, восстановление целостности и *спасение*. Подчеркнем особо: от содержателя гостиницы (внешнего человека) ожидается требующаяся для полного исцеления раненого (внутреннего человека) любовь. Иными словами, внешний человек должен возлюбить внутреннего. А с чего все началось? С заповеди «возлюби ближнего». А дальше был вопрос: «А кто мой ближний?»

Содержателю гостиницы оставлен залог Духа (ср. 2 Кор 1:22). Почему мы вспомнили о залоге Духа в связи с двумя динариями самарянина? — Потому, что об этом прямо сказано Павлом в том фрагменте о вечном и временном (2 Кор 4:18–5:4), который мы привели в связи с опознанием в гостинице временной обители. Прочтем еще раз: «Ибо мы, находясь в этой [видимой, временной] хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но хотим облечься... На сие самое и создал нас Бог и дал нам *залог Духа*» (2 Кор 5:4–5). Итак, внешний человек, находясь в видимой, временной обители, *надеется* на вечную и невидимую. И «когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим 8:25).

Как мы видим, содержателю гостиницы необходима вера и надежда, то есть ему придется потратить более двух динариев, так что слово «если» в отношении издержания более того, что оставил самарянин, здесь не уместно. Ибо содержатель гостиницы, по сути, получает заповедь издержать более двух.

Мы не упомянули в ряду с верой и надеждой любви просто потому, что любовь — это ключевое для данной притчи слово, с которого все и началась: Возлюби ближнего твоего, как самого себя!

А кто мой ближний? Кто из этих троих, *думаешь ты*, читатель, был ближний попавшемуся разбойникам? Прежде чем ответить на этот вопрос, вспомним, как писал Варнава об удивлении, что никогда от человека не слышно было таких слов и о том, что человек никогда ничего удивительного не хотел слушать (ср. Варн 16; см. II.V.3, с. 617). Почему мы вспомнили Варнаву? Да потому, что из тех, кто пытался ответить на вопрос Иисуса о ком-то из троих, никто никогда не пытался выбирать из иных троих, кроме как из самарянина, священника и левита. Да разве из этих троих надо выбирать? И обязательно ли выбирать кого-то одного?

Коль скоро мы не осуждаем священника и левита, ибо у них не было возможности помочь раненому, то и забудем о них как о претендентах на роль возлюбленного ближнего. Выбирать будем из других троих: самарянин, «осел» и содержатель гостиницы. Кто из *этих* троих, думаете вы, был ближний попавшемуся разбойникам, чтобы знать, кого любить? Скотину мы отбросим, памятуя заповедь о скотоложстве, несмотря на то, что из нее можно сделать прелестнейшую икону. Мы исключаем из рассмотрения «осла», даже отдавая полный отчет, что под этим образом скрывается плоть Самого Христа, ибо по слову Павла: «Мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор 5:16).

А самарянин и содержатель гостиницы для попавшегося разбойникам являются ближними, причем самарянин вовсе не потому, что оказал тому милость.

Сделав такой вывод, открываем Климента и в контексте, не имеющем даже отдаленного отношения к милосердному самарянину, читаем: «Отдавая свою жизнь за ближнего из любви к Нему, вы тем самым признаете Спасителя своим ближним (ибо Бог Спаситель оказывается равным тому, кого Он спасает)» (Strom IV.43:1). Если бы Климент не написал более ничего, кроме этих слов, то и тогда его следовало бы почитать как великого учителя.

Мы лишь добавим, что из логики Климента никак не следует, что если обстоятельства не требуют от тебя отдать жизнь за ближнего из любви к Нему, то Спаситель перестает быть твоим, читатель, ближним. Спаситель в любом случае — ближний!

Он не потому ближний, что оказал тебе милость, но «иди и ты поступай так же».

Попутно мы ответили еще на один вопрос: А кто, *думаешь ты*, читатель, должен быть ближним содержателю гостиницы? — Попавшийся разбойникам, конечно! Внутренний и есть ближний внешнему человеку.

1.6

Итак, внешнему человеку ближним является внутренний. Не слишком тривиальный вывод. Но, быть может, такое заключение было бы более очевидным при лучшем нашем знании иврита. Дело в том, что ближний на иврите — **רֶעִי** (*re'î*) (напр., Исх 20:16–17). Полным синонимом этого слова в иврите является **רֶעִי** (*re'î*). Но есть еще одно слово, пишущееся точно также — **רֹאִי** (*ra'î*). Означает оно *пастух, пастырь*.

Дальше все почти кристально прозрачно. Стоит лишь вспомнить о пастырстве блудного сына (Лк 15:15). То есть внутренний человек для внешнего и ближний, и пастырь. Все зависит от состояния внешнего человека. В конце концов, внешний может оказаться содержателем временной обители, но может и свиньей, не могущей и подозревать о близости внутреннего, которой напрасно рассказывать Притчу о милосердном самарянине.

Чрезвычайно интересно также то, что словосочетание **רֹאִי מִקְנֶה** (*ro'î miknê*) (напр., Быт 13:7), традиционно переводимое как *пастухи стад*, может быть понято и как *ближние по имени*.

2

В качестве итога наших изысканий мы приходим к выводу, что заповедь о любви к ближнему обращена в одинаковой мере и к внутреннему, и к внешнему человеку. Внутренний человек должен быть ближним для внешнего, и в этом глубочайший для внешнего человека смысл заповеди о любви к ближнему. Мы, впрочем, едва ли сможем добавить к этому более, нежели сколько мы и раньше говорили в отношении необходимости женам оставить внешние красками нарисованные мужские изображения и обратиться к своим истинным мужам.

Обратим при этом внимание, что смысл заповеди о любви к ближнему возрастает тем больше, чем яснее мы видим, что внешний человек не стремится делать внутреннему благо и даже вовсе не любит внутреннего. Ну так что же — «законом познается грех» (Рим 3:20). Но если бы внешний любил внутреннего за то, что тот любит его самого, то тогда-то он и был бы подобен мытарю и язычнику. И какая тогда была бы внешнему награда?..

Итак, для внешнего человека ближним является внутренний человек. Действительно, куда уж ближе! Заметь, читатель мудрый, что помимо этой естественной близости внутреннего человека внешнему, столь же естественно разрешается и вопрос о количестве ближних. Ближний у внешнего — один. Потому и сказано: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22:39) — и не сказано, что требуется возлюбить *ближних твоих*.

Однако все-таки мы и тут встаем перед проблемой, которая заставит нас вести рассуждения для двух различных случаев. Действительно, ведь нельзя же говорить *просто* о человеке, нельзя говорить *просто* о храме. Ибо суть два храма: трехчастный, с неразорванной завесой меж святым и Святым святых, и двухчастный, где существует только одна завеса внешней скинии. Подобно сему суть и два человека: ветхий и новый.

Повторим кратко, что есть *новый* человек (Еф 2:14). Крестная жертва Христа устраняет разделение между Богом и внутренним человеком. И тогда уже нет мужа, но вместо него — Сам Христос — Единый Муж. Новый человек так и говорит: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Но есть и *ветхий* человек, о котором говорит тот же Павел (Рим 6:6).

Неверно связывать ветхого человека с истлевающим внешним, как делают некоторые. Ветхий человек — это то, образом чего является ветхозаветная же скиния с отделенными друг от друга внутренней и внутреннейшей частями. Образ же нового человека есть новозаветная скиния, скиния без внутренней завесы. Поэтому естественно вести разговор о ближнем отдельно для ветхого и нового человек.

Притча о милосердном самарянине рассказана до устранения внутренней завесы в храме, к тому же она рассказана фарисею — очевидно ветхому человеку. Потому и все приведенное нами истолкование относится к ветхому человеку. Внутренний человек — ближний внешнему, он же близок к Богу. Можно ли из этого сделать вывод, что и внешний человек близок к Богу?

На самом деле сие есть повторение, ибо в первой книге мы уже ответили на этот вопрос. Однако тогда нас интересовала не столько степень близости внешнего человека Богу, сколько сама возможность единения. Итак, вспомним уже знакомые слова:

«Ищите Господа, когда можно найти Его; призывайте Его, когда Он *близко*» (Ис 55:6).

«Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоящую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. И, придя, благовествовал мир вам, которые были *далеко* и [тем], которые были *близко*, потому что через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф 2:14–18). Теперь читатель вспомнил, что мы разбирали этот отрывок в первой книге, где и исправили по греческому оригиналу приведенную версию.

Но нас ждет и другая речь Павла: «Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и *недалеко* от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17:26–27).

Прежде всего необходимо отметить, что эти три фрагмента связывает то, что в них используются однородные обстоятельства места: далеко, недалеко и близко. Причем высказание Исаии не носит абсолютного характера, как у Павла, но устанавливает некие условия близости: «*когда*

Он близко», «*когда* можно найти Его». Эти условия заключают в себе почти вопрос: Так когда же можно найти Его? Когда же Он близко?

Даже если бы эти вопросы были риторическими, то и тогда из них следовало бы, что бывает и так, что Бог далеко. И может статься, что в каких-то случаях нечего и мечтать найти Его. Так каковы же условия пребывания Господа вблизи, при которых *можно* найти Его? Употребление здесь глагола «мочь» требует известных оговорок. «Можно найти» в этих словах ни в коем случае нельзя понимать ни в смысле позволительности, ни даже в смысле вероятности. И вообще сия «возможность найти Его» чисто грамматически заключена в особую, возможностьную форму глагола «найти», стоящему к тому же в пассиве (*ниф'аль*). По смыслу сие означает отсутствие невозможности найти. Поэтому более правильным будет решать другой вопрос: Что означает и чему соответствует то состояние, которое лежит за пределами сих условий? Когда Он далеко и найти Его невозможно?

Слова Павла, обращенные афинским ареопагитам — настоящим, понятно, а не самозванным, — на этот вопрос, даже на оба вопроса, отвечают. И ответ сей заключен в находящихся в тени основной мысли Павла словах. Апостол говорит, что Бог «недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем». Ответ — в том, что Бог, находящийся «недалеко от каждого из нас», а именно внутри нас, самим Своим пребыванием и лишь им дает нам «жизнь и дыхание и все» (Деян 17:25). Только благодаря Его присутствию в нас, мы «живем и движемся и существуем». Другими словами, пока мы живы, пока мы движемся и имеем дыхание, мы и имеем Его внутри нас — «недалеко от каждого из нас». Сие-то и есть то самое время, как говорит Исаия, «когда Он близко».

Заметим, однако, что Исаия говорит о Боге, что Он «близко», а по Павлу — «недалеко», что при всей схожести смыслов этих слов все-таки не одно и то же. Все просто, ибо мера близости в новозаветное время существенным образом изменилась по сравнению с ветхим. К этому мы вернемся чуть позже.

Как можно было понять из всех наших прежних рассуждений, Бог обнаруживаем¹ в человеке не просто, но участием посредников. Повторим: в плоти человеческой заключена душа, которая имеет другое имя — внешний человек. Внутри внешнего обитает внутренний человек, о котором кому-то, возможно, более привычно говорить как о духе человеческом. Внутри же духа обитает Сам Бог. Таким образом, пока ветхий человек жив, в душе его при посредстве (впрочем, весьма сомнительном, ибо он почти мертв; ср. Лк 15:24) духа обитает Бог, хотя мы и не можем игнорировать наличия разделяющих завес. Сие и дает ответ на вопрос о временных границах того, когда Бог недалеко от внешнего человека, в обязанности коего и входит искать и ощутить Бога.

Физическая смерть прерывает связь души с плотью. Вместе с душой и духом плоть покидает Тот, Чье имя говорит, что Он дает всему жизнь и дыхание. Собственно потому только она и смерть, что более во плоти нет Того, Кто дает жизнь. Но все дело в том, что далее душа не долго остается содержащей в себе дух человеческий, внутри коего по-прежнему остается Бог. Далее, что соответствует моменту засыпания дев, наступает пора отделения духа от души — отделения внутреннего человека с Богом внутри от внешнего человека. Начиная с сего момента, вплоть до прихода жениха, одним словом, до Страшного суда внешний человек оказывается удаленным от Бога, сонным, не имея с этого времени ни возможности искать, ни вероятности найти Бога. То есть Бога нужно искать, пока дух обитает в душе — после будет поздно: «Не мертвые в аде, *которых дух взят из внутренностей их*, воздадут славу и хвалу Господу» (Вар 2:17).

¹ Слово «обнаруживаем» является вариантом перевода слов Исаии: «Ищите Господа, когда Он обнаруживаем; призывайте Его, когда Он *близко*» (Ис 55:6).

«Кто говорит, что они умрут сначала и воскреснут, — заблуждаются. Если не получают сначала воскресения, будучи еще живыми, [то], когда умирают, не получают ничего» (Филипп 90). После всего сказанного сии слова из Филиппа уже не нуждаются ни в каких комментариях.

То, во что облачается дух в дальнейшем, есть уже новая душа в новой плоти: «Отнимешь дух их — умирают, и в персть свою возвращаются. Пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс 103:29–30).

Дух же (или внутренний человек) все время оказывается с Богом неразлучен¹, хотя и отделен от Него завесой, коя должна быть разорвана Христом. Наличие завесы между духом и Богом относится, что совершенно очевидно, ко времени ветхозаветной, трехсоставной скинии, ко времени целой завесы между святым и святилищем. Как бы то ни было, Бог является ближним для внутреннего человека, духа. Для внешнего же человека в ветхозаветные времена Бог не является ближним, почему и существует две отдельные заповеди: Возлюби Господа Бога, и возлюби ближнего твоего. Не являясь ближним, Бог тем не менее недалеко и от внешнего.

Итак, пока Он дает нам «жизнь и дыхание и все» — самое время искать Его, ибо Он недалеко. Однако в послании к Ефесянам Павел пишет нечто иное. Ибо он ясно говорит о тех, которые некогда, а именно до Христовой жертвы, были далеко (в Синодальном переводе они обозначены как «дальние»). Ранее мы поясняли, что тут речь идет о внешних людях, именно они-то и были далеко. Иными словами, в ветхозаветные времена внешний человек не мог считать Бога ближним. Для простоты дальнейших рассуждений сразу поясним возможные недоразумения, связанные с кажущейся противоположностью смыслов: далеко — недалеко. Дело даже не в том, что в ветхие времена слушающие Павла действительно были *далеко*, ибо нельзя внешнему быть близко от Бога без Христа, но самое главное, что для новозаветного времени внешние, хотя ничего и не знали об этом, стали воистину *близко* — настолько близко, что для близости по Исаии более подходящим словом стало «недалеко». То, что мы говорим, есть, иными словами, проповедь, «что приблизилось Царство Небесное» (Мф 3:2). И у сей проповеди нет иного смысла, нежели излагаемый нами ныне.

До прихода Христа внешние были далеко, как бы им ни хотелось иного. Но «теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко стали близки Кровию Христовою» (Еф 2:13). Ибо Он — далее мы пересказываем, подчеркивая то, что Павел оттенил, — разрушил стоящую посреди преграду, упразднил вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, создал в Себе Самом одного нового человека и примирил бывших далеко от Бога и бывших близко к Богу посредством креста, убив вражду на нем. И через Христа и те и другие получают доступ к Отцу, в одном Духе (ср. Еф 2:14–18).

Мы, конечно, понимаем, что до прихода Христа внутренние человеки по сравнению с внешними были к Богу близко. Но теперь мы уже с гораздо большей степенью понимания воспринимаем слова о вражде между внешним и внутренним человеками, об объединении их обоих в одном теле, и о мире не только для внутреннего, но и для внешнего. Потому и такое пророчество Исаии обретает новый смысл: «Я исполню слово: мир, мир дальнему и ближнему, говорит Господь, и исцелю его» (Ис 57:19); «Слушайте дальние, что сделаю Я; и вы, ближние, познайте могущество Мое» (Ис 33:13). Обретают новый смысл и слова Петра: «Вам принадлежит обетование... и всем дальним, кого ни призовет Отец наш» (Деян 2:39).

По причине сугубой важности, связанной с переменой вложенного в них смысла, особого внимания заслуживают слова: «Приблизилось Царство Небесное» (Мф 3:2; 4:17; 10:7; Мк 1:15;

¹ Заметим, что дух человеческий, находящийся в положении блудного сына, умирает лишь метафорически, только в смысле потерянности.

Лк 10:9, 11). Приближение Царства Небесного означает приход Христа и разрыв второй, внутренней завесы. Это-то и объяснено Павлом, говорящим ефесянам о превращении дальних в ближних Кровию Христовой. Здесь мы и находим ответ на вопрос, с каких пор можно искать Бога. Ведь искать можно, «когда Он близко». А внешний человек, бывший некогда дальним, приближается к Богу одной лишь Кровию Христовой, крестной смертью Его. Слова Исаии, с коих мы начали — «Ищите Господа, когда можно найти Его; призывайте Его, когда Он *близко*» (Ис 55:6), — являются таким образом пророчеством о новозаветной возможности найти Бога.

Итак, самарянин не привозит-таки путника в Иерихон, но в стоящую неизвестно где гостиницу, после чего, «на другой день», расстается с тем, о ком он позаботился. Расстается, но обещает еще вернуться к содержанию гостиницы, внешнему человеку. Что сие может нам напомнить? Да, конечно же, Притчу о десяти девах, ибо и там собрание внешних человек, дев, ожидает возвращения жениха. Каждый из внешних человек, о чем мы приобрели разумение в первой книге, оказывается разлучен с общим для всех внутренним человеком, что и ведет к тому, что девы засыпают и спят до того момента, пока не раздастся крик: «Вот, жених идет» (Мф 24:6). Но скажите, может ли воскликнуть такое сонная дева? — Выходит и впрямь не следует дожидаться смерти, чтобы воскреснуть со Христом. Надо успеть воскреснуть, пока Бог близко (ср. Ис 55:6)!

3

Ведя разговор о гостинице как о временной обители, мы вспомнили слова из Евангелия от Иоанна о множестве обителей в доме Отца (Ин 14:2). Поскольку мы считаем нужным продолжить тему временной обители, то на этот фрагмент нам придется обратить несколько большее внимание. Можно было бы сказать и иначе: Поскольку мы до сих пор всерьез не занимались этим фрагментом, то это лучше это сделать позже, чем никогда. И коль скоро этому пришла пора, то подумаем чуть более на тему временной обители. Поскольку вышеизложенные рассуждения касались внешнего человека, то мы естественным образом возвращаемся к теме палингенезии.

Хотя о палингенезии мы в свое время сказали достаточно, мы не можем и в сей теме поставить точку, ибо и тут, оказывается, есть еще очень много чего, о чем нужно сказать и на что должно посмотреть с новой высоты, достигнутой нами в ходе изучения материала, изложенного ранее. Тема палингенезии была для нас в свое время тем красугольным камнем, без которого, не доказав множественность жизни, многие наши рассуждения теряли бы смысл безвозвратно. Терялся бы смысл столь грандиозного плана, как превращение раба в сына, спорной была бы идея об очищении одежд, непереносимо тяжелой становилась бы ноша Божия предопределения. Забегая вперед, скажем, что искажалась бы и этическая картина, что же до апокатастатического единения с Богом, то о нем не стоило бы и заикаться. Одним словом, начав с учения о палингенезии, мы вынуждены были многие взгляды упрощать, и из-за этого по наивности напоминали многих, говоривших до нас о переселении душ, реинкарнации и тому подобных цацках.

По ходу предшествующего исследования мы тем не менее поднялись на некоторую высоту, дающую и в палингенетической теме возможность обозреть гораздо более широкие горизонты и увидеть то, чего видеть прежде было просто невозможно. Ну разве не открылись нам совершенно новые дали в раскрытии тайны десяти дев, о коих мы знаем как о внешних человеках единого жениха? И вот способность видеть несколько дальше своего собственного носа позволила нам во многом уйти от примитива переселения единой бессмертной души в разные тела и даже сделать вывод, что никакого переселения душ не существует вообще. Ибо палингенезия не в том, а в переселении единого бессмертного духа, которого мы имеем от Бога.

Сказанное во многом объясняет необходимость применения и самого термина палингенезии. Ведь, хотя мы и объяснили, что «палингенезия» буквально переводится на русский язык как «рождение заново», «перерождение», «возрождение», ни одно из этих слов для описания в особенности того, до чего мы достигли в конце концов, не годится — все смыслы русских переводов уже заняты иными значениями, в них вложенными. Ситуация здесь напоминает ту, что сложилась в русском языке с изобретением телевизора, ибо сие слово не могло быть воспринято нами в буквальном переводе — «дальновидец», ибо дальновидец — нечто совсем иное. Потому единственно подходящим и достаточно хорошим оказалось иностранное слово.

Тот же вопрос можно осветить и с другой стороны. Язык с несомненностью является отражающим зеркалом культуры народа, который на том языке говорит. А ведь философия является неотъемлемой частью культуры. Надобность введения неологизма всегда обусловлена неудовлетворительным уровнем развития культуры. Во многих случаях сие свидетельствует об откровенной нищете культуры, и необходимость заимствования слов из языков, представляющих иные культуры, вполне естественна, когда идет процесс совершенствования культуры за счет других культур.

К чему сие с нашей стороны такое по человеческому разумению суесловие? А дело в том, что в *мире* нет культуры, имеющей слово, кое отвечало бы смыслу, открытому нами. У нас не было возможности заимствовать некое слово ни из латыни, ни из санскрита, ни из какого-то иного языка, ибо культуры их не знают такого учения, какое открылось нам. Этими факторами мы только и объясняем необходимость заимствования термина палингенезии из древнегреческого. И хотя ясно, что мы, очевидно, вложили в это слово некий новый смысл, но это на самом-то деле не так страшно, ибо и древний грек бы не понял, что мы хотим сказать словом «телевизор», — главное: мы сделали это со словом, бывшим нескомпрометированным.

Попросив у читателя извинения за сей до некоторой степени тяжеловесный пассаж про древнего грека с телевизором, мы переходим к новому витку в теме палингенезии. Лучше, конечно, наоборот, из всех витков палингенезии выйти. Но будем двигаться последовательно.

3.1

Сей новый виток начинается анализом Иисусовых слов из Евангелия от Иоанна, сказанных на Тайной вечере (Ин 14:2–4):

В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я. А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете.

Непредвзятое осмысление этих слов Иисуса приводит к выводу, что, по сути, у учеников имеется две возможности. Две возможности, ясное дело, не в смысле свободной воли, но в смысле необходимости следования одному из двух возможных предопределений. Первая возможность связана с тем, что Иисус должен приготовить место, чтобы взять слушающих к Себе, чтобы и они были, где и Он, а куда Он идет, слушающие должны знать. Однако об этом Иисус говорит в сослагательном наклонении: «Я сказал *бы* вам: Я иду приготовить место вам». То есть сей вариант развития событий на рассматриваемом этапе до некоторой степени не может считаться реальным, тем более что чуть ранее Иисус говорит тому же составу слушателей: «Куда Я иду, туда, вы не можете прийти» (Ин 13:33).

Вторая возможность, следующая из речи Иисуса на Тайной вечере, подразумевает, что Ему пока не потребуются готовить ученикам места. Сие откладывается до тех пор, пока Христос не придет опять, чтобы взять учеников к Себе, чтобы им быть там, где и Он. Вот на этот-то случай, и уже отнюдь не в сослагательном наклонении, сказаны слова: «В доме Отца Моего обителей много».

В нашей первой книге мы и думать не могли о том, чтобы браться за разбор этого фрагмента Иоанна, ныне же мы можем с полной уверенностью утверждать, что, сказав: «В доме Отца Моего обителей много», Иисус говорит о множестве палингенетического развития. В каждой новой палингенезии человек получает от Отца в Его доме некую новую обитель, которую он в течение своей жизни обустроивает. С другой стороны, сам же человек и представляет собой дом Божий, ибо Бог живет в нем. Хотя сие и служит лишним доказательством присутствия Бога в человеке, в нынешней теме сие утешает мало, ибо разрывает связь с последующей мыслью Иисуса, начинающейся словами: «А если не так...».

И все-таки понимание человека как жилища Божия именно в сем контексте открывает грандиозный смысл — ведь один и тот же дух в разных палингенезиях представлял собой часть существа, каждое из которых было обителью Бога. И то, что было справедливо для прошлого, будет иметь место и в будущем. Но не бесконечно, разумеется, а лишь покуда в предопределенное время человек не оказывается предназначен к единению. И тогда уже теряют свое значение слова о множестве обителей, ибо человек становится Богом сам, получает место в Боге. «И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я». Именно к этому относятся и слова Павла: «Знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворный, вечный» (2 Кор 5:1).

Последняя картина этого сценария предопределения немыслима без такого действующего лица, как Христос, ибо Он есть единственный посредник между Богом и человеком (ср. 1 Тим 2:5). И, когда человеку готово место в Боге, тогда Христос приходит опять и забирает его к Себе, чтобы он был, где Христос. А где Он, вы знаете, и путь знаете (ср. Ин 14:4)!

Удивительно, но и в этой теме нам никуда и никак не уйти от образа Иуды Искаротиота, ибо как раз к нему в изыскательном наклонении относится то, что в отношении остальных Апостолов сказано лишь в сослагательном. Сказано же о нем так: Иуда ушел, «чтобы идти в свое место» (Деян 1:25), то есть место для него уже готово. И в отношении Иуды можно было бы перефразировать слова Иисуса: «Я приготовил место тебе. Беру тебя к Себе, чтобы и ты был, где Я. А где Я, ты знаешь, и путь тобою пройден. А если бы не так, Я сказал бы тебе, как другим: В доме Отца Моего обителей много» (ср. Ин 14:2-4).

Но у нас есть и Иисусово речение, которое вовсе не нужно перефразировать: «Истинно говорю вам: есть *некоторые* из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Мф 16:28; Мк 9:1; Лк 9:27). И Искаротиот — среди «стоящих здесь». Он-то и есть те «некоторые»...

4

Рассуждения о гостинице как временной обители заставили нас весьма заметно отвлечься. А между тем, Притча о милосердном самарянине наводит на более глубокие размышления. Наше толкование в очередной раз подтвердило, что для окончательного спасения (внутреннего человека) одной крестной жертвы Иисуса Христа недостаточно. И наши давние догадки относительно роли внешнего человека в спасении внутреннего, основанные на речении Павла: «Жена, не спасешь ли мужа?» (1 Кор 7:16) — превращаются в уверенность Иеремии: «Жена *спасет* мужа» (Иер 31:22).

Собственно, мы и раньше понимали, что слова Апостола: «Ни муж без жены, ни жена без мужа» (1 Кор 11:11), — имеют отношение не только к способу существования внутреннего и внешнего человека в мире сем, но именно к спасению. То есть ни муж не обретает спасения без жены, ни тем более жена не может спасти без мужа. Однако теперь мы должны взглянуть на роль жены в деле спасения мужа с точки зрения взаимоотношений полов.

В контексте рассуждений о духовном блуде мы уже много раз вспоминали обличение Павла: «Женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, *оставив естественное употребление женского пола*, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение» (Рим 1:26–27). Эти слова Павла хорошо знакомы читателю. Однако хорошо знакомое не значит совершенно понятное. Без ответа остается целый ряд вопросов. Мы, например, до сих пор не сказали ничего внятного по поводу того, что же означает, что «мужчины на мужчинах» делают срам. Ведь не можем же мы только на основании того, что за образом мужчин стоят внутренние люди, считать эту фразу Павла истолкованной.

Однако мы и сейчас не считаем своевременным касаться этого вопроса. Сейчас мы обращаем внимание на то, мимо чего мы, да и не только мы, неизменно проходили, как ни в чем ни бывало. Павел говорит о естественном употреблении женского пола мужчинами. Но разве так уж долго нужно ломать себе голову, чтобы прийти к выводу, что может существовать еще и *противоестественное* употребление женского пола мужчинами.

Слова Павла о естественном употреблении полов встречаются в контексте обличения. Впрочем, даже если бы они встречались только в положительном смысле, нам все равно следовало бы рассмотреть извращения, ибо и о *естественном* употреблении немного пока понятно. В самом деле, не можем же мы считать, что естественное употребление женского пола мужчинами состоит в примитивном совокуплении. Эту мысль не хочется даже начинать. Тем более, что для нас оказывается чрезвычайно трудно перенести смысл подобного соединения в аллегорическую плоскость, ибо там муж и жена не только отделены друг от друга завесой, но они существуют в двух разных и несоединимых измерениях времени, в разных, противоположных, сторонах.

Читатель, правда, даже не слишком сильно напрягая извилины, может предположить, что естественное употребление внутренним человеком внешнего заключается в том, чтобы муж получал через жену познание. Через жену внутренний человек познает зло, но через жену же внутренний человек познает и добро. Через жену внутренний человек познает грех, но через жену же внутренний человек познает и Закон, а если не так, то откуда внутренний человек мог бы узнать, что это грех, «ибо законом познается грех» (Рим 3:20).

Конечно, жена готовит пищу для мужа. Во всяком случае познание приходит к мужу через жену. О сем можно рассказать много притчей, кои не будут вызывать даже малейшего возражения ни по духу, ни с точки зрения буквального смысла. Например: «И взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт 3:6). Однако такое предположение не содержит мотива взаимоотношений *полов* даже на бытовом уровне. Кроме того, символическое вкушение мужем пищи жены означает, что муж, получая из ее рук познание, в какой-то мере слушает жену. Но именно за то, что Адам послушал голоса жены своей и ел от дерева (ср. Быт 3:17), он и оказался изгнанным из рая. Так что вряд ли такое употребление — естественное. Естественное употребление женского пола мужем, получается, имеет какой-то иной смысл.

Воспользуемся правилом бытовых аналогий, сформулированным нами еще в первой книге (см. I. III. 1, с. 74). В буквальном смысле естественное употребление мужчинами жен, как бы мы ни хотели иного, обязательно связано с *вождедением*. Для усиления этой мысли мы даже скажем

с «добровольным» вожделением, ведь не из-под палки же мужи «употребляют» жен естественным образом. То, о чем мы сейчас говорим, настолько очевидно, что граничит с цинизмом, которого мы никак не можем заподозрить в обличениях Апостола.

Итак, пошлости в Библии мы заподозрить не можем. Но есть вещь, которую мы просто обязаны предположить в словах Павла. Ведь если вожделение неизбежно связано с понимаемым буквально «естественным употреблением женского пола мужами», то не связано ли сие по духу именно с тем, о чем мы только что говорили: муж не обретает спасения без жены? Ну к примеру: «Как вожделенны жилища Твои, Господи сил!» (Пс 83:2). Иными словами, не относится ли вожделение к спасению?

Запомнив этот вопрос, мы вернемся к абсурду буквы. Как быть с «естественным» употреблением жен мужами в свете хорошо известной заповеди Нагорной проповеди? Даже и без нашего предисловия заповедь эта никак не может быть воспринята прямо, без какого-либо истолкования или хотя бы разъяснения: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5:28).

Эти слова Иисус, пришедший не нарушить закон, но исполнить (ср. Мф 5:17), приводит в контексте седьмой заповеди Моисеева декалога: «Не прелюбодействуй» (Исх 20:14), как кажется, дополняя, расширяя и даже ужесточая ее. Заповедь Ветхого Завета звучит просто, без разъяснений об объекте прелюбодеяния. То есть совсем *ни с кем* не прелюбодействуй. И вообще говоря, по букве сия заповедь уже включает в себя запрет на любое прелюбодеяния, так что все остальные слова оказывались бы лишними. Но так ли все просто?

Вернувшись к тому, с чего мы начали настоящую главу, повторим, что наряду с седьмой заповедью существует еще и десятая, которая содержит и большую строгость, но и некую условность: «Не желай жены *ближнего* своего» (Исх 20:17). Строгость в том, что заповедь эта запрещает не только прелюбодействовать, но даже просто пожелать. А об условности можно было бы спросить: Нет ли тут в неявной форме позволения возжелать остальных жен, жен дальних?

С другой стороны, весьма своевременным будет замечание, что при моногамном (по плоти) браке уже, конечно, даже не стоит вопрос, чтобы не возжелать не только жены ближнего, но даже никому не принадлежащей жены, вдовы или разведенной (Мф 5:32).

Теперь самое время вспомнить, что в послании к Римлянам Павел естественным образом обличал за «противоестественное» употребление другого пола и жен и мужей в равной мере. И тут возникает вопрос: Почему же Иисус не предостерегает женщин от вожделенных взглядов на мужчин? Это при том, что для женщин все законоуложения, касающиеся вопросов взаимоотношения полов, во все времена формулировались гораздо более жестко, если не жестоко¹. Потому ли это, что для женщин соответствующая заповедь «естественно» вытекает из сказанного Иисусом мужам? Или, наоборот, потому что женщинам, если и не позволительно смотреть на мужчин с вожделением, то по крайней мере такое их поведение не означает, что они тем самым уже прелюбодействовали с вожделенным мужем в сердце своем? А может быть, вожделенные взоры женщины на мужчину вообще лучшее, на что можно рассчитывать?

Однако рассуждения относительно всего комплекса проблем прелюбодеяния, возжелания и вожделения могут вестись весьма разными способами. Естественно, что первым напрашивающимся путем является буквальное истолкование. Да, мы опять вынуждены возвращаться к абсурду буквы. И в этом состоит весь наш метод. Принцип очень прост:

¹ Например, муж имеет право развестись с женой из-за греха прелюбодеяния (ср. Мф 5:32), а жена такого права не имеет. Муж может, если пожелает, иметь наложниц, а для жен о подобном понятии не может идти даже речи. Жена за грех прелюбодеяния подлежит весьма суровому наказанию, а мужу это сходит с рук.

Если заповедь имеет буквальный смысл, то духовный смысл *можно* искать, но если заповедь бессмысленна по букве, то духовный смысл искать *необходимо*.

Выводы, которые можно сделать из этой заповеди по плоти, мы и рассмотрим в первую очередь, хотя и без того можно было бы предвидеть, что от буквы ничего хорошего или разумного ждать не приходится.

Здесь весьма уместно будет вспомнить ту идею Маймонида, что существуют люди, которые чем больше рассуждают, тем более удаляются от истины (см. комм. 2 на с. 546). Этот принцип «успешно» подтверждает печально известный читателю Тертуллиан*.

Читатель должен помнить сего апологета абсурда: «Credo quia absurdum». Собственно человека, воздвигающего основание вера на абсурде, вообще ни при каких обстоятельствах нельзя воспринимать как толкователя Писаний. И, с другой стороны, его *Credo* таково, что он и сам, будучи хоть немного последовательным, должен бы был воспринимать любую, даже самую абсурдную заповедь без сомнений. Но именно последовательности-то как раз и нельзя требовать от учителей подобного рода.

Итак, забывая о своем *Credo*, он вооружается «строгой логикой». Взглянем, к чему приходит такой «учитель» в итоге: «Сам Господь сказал: „Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем” [Мф 5:28]. Человек, ищущий вступить в брак с женщиной, не творит ли именно этого, хотя бы после и женился на ней? Да и женился ли бы он на ней, если бы не посмотрел на нее прежде с похотью, разве только, если бы он брал такую жену, которой не видал и не желал? Для совести мужа важно то, чтобы он до женитьбы не пожелал чужой жены. Но до женитьбы все жены чужие, так что никакая женщина не выходит замуж иначе, как когда муж уже взором прелюбодействовал с нею... На это вы возразите, что я слишком далеко захожу, что я нападаю даже на первый брак. Это правда. Я нападаю на него, потому что он основывается также на пожелании, а пожелание есть уже любodeяние» (De pudic. IX).

Первое, что приходит на ум, — воистину, «не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению» (Иак 3:1). Ведь следование этой безукоризненной плотской логике делает нас теми, от кого предостерегает Писание: «Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям *бесовским*, через лицемерие лжесловесников... *запрещающих вступить в брак*» (1 Тим 4:1–3). Следуя Тертуллиану, говорить о духовном смысле естественного употребления женского пола становится бессмысленно. Да что там духовный смысл... даже рассуждения о буквальном становятся постыдными.

Даже если мы не соблазнимся логикой лицемерного лжесловесника (ср. 1 Тим 4:2) Тертуллиана, демонстрирующего, что плоть не может покориться (духовному) закону Божию (ср. Рим 8:7), нам никак не удастся отделаться от недоумений плоти в отношении абсолютности одних запретов на прелюбодеяние и относительности других. Проще всего было бы изменить закон Моисеев, переведя десятую заповедь («не желай жены *ближнего*» Исх 20:17) из условной в безусловную («не желай *ничьей* жены»), как и седьмая («не прелюбодействуй» Исх 20:14). Но нет! «Скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лк 16:17; Мф 5:18), ибо помним, что «закон духовен» (Рим 7:14).

5

Итак, на нынешней стадии нашего пути нам нужно дать ответы на три вопроса. Во-первых, каково в духовном смысле *естественное* употребление мужчинами женского пола? Во-вторых, что значит по духу, что муж смотрит на женщину с вожделением, и почему сие подпадает под Иисусово обличение прелюбодеяния, и как позволительно мужу смотреть на женщину, чтобы одновременно и оставаться в рамках естественности взаимоотношений полов, и не вожделеть? И наконец, в-третьих, какой духовный смысл вкладывается в понятие противоестественного употребления женского пола?

На самом деле нам проще всего начать с третьего вопроса. Теперь мертвая буква заповеди Иисуса нас вовсе не интересует, и читатель может смело читать: «Тот внутренний человек, который смотрит на внешнего с вожделением, уже прелюбодействовал...»

И тут проблема «естественного» употребления мужем женского пола начинает вызывать некоторые новые вопросы. Ведь соединение мужа и жены *по плоти* — и без того факт (Быт 2:24), чтобы к таковому соединению стремиться и такого соединения вожделеть. Значит, внутренний человек вожделеет внешнего не по плоти.

Значит, в духе? Но тут-то мы и встречаем наибольшую странность! Оказывается, если муж стремится соединиться с женой *в духе*, то это-то и есть что-то предосужденное заповедью.

Разрешение загадки, впрочем, довольно прозрачное, заключается в риторическом вопросе: что за польза внутреннему человеку от соединения с внешним, если он отделен от Бога? Этот вопрос остается риторическим даже в том случае, если внешний человек уже обрел брачные одежды — достиг уровня познания добра и зла необходимого для попадания на брачный пир.

Но тогда каково же *противоестественное* «употребление женского пола» мужчинами? Противоестественное — по духу? Не в том ли оно, что муж, внутренний человек, ищет спасения во внешнем? И не в самом ли спасении и состоит вожделение внутреннего человека, хотя при недоразумении пути извращаются и вожделения? Подчеркнем на всякий случай, что мы имеем в виду такую надежду на спасение через внешнее, которая полностью игнорирует роль Христа как единого Посредника при Боге.

Коль скоро мы поставили вопрос о равной мере обличений как мужей, так и жен, то сделаем короткое замечание в отношении естественности для женщины смотреть на мужчину с вожделением. Что вожделенно для внешнего человека, для жены? Неужели муж? Соединение с внутренним? Неужто часто бывает, что внешний человек смотрит на внутреннего с вожделением? Да внешний человек смотрит совершенно в противоположную сторону! О каком вожделении говорить, если жена не имеет вообще никакой склонности смотреть на мужа. Да как и вожделеть о том, о чем не имеешь даже смутного представления? Для жены вожделенно нечто иное: «И увидела жена, что дерево [познания добра и зла] хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и *вожделенно*, потому что дает знание» (Быт 3:6). А в поисках спасения жена вожделенно взирает на изображения мужчин на мертвом дереве... Любые дальнейшие рассуждения на эту тему кажутся уже излишними.

После решения проблемы противоестественного употребления мужчинами женского пола мы автоматически ответим на вопрос о запретных вожделениях внутреннего человека в отношении внешнего и вместе с тем подведем промежуточный итог: Если, находясь в грехе и заблуждении, внутренний человек, отделенный от Бога и не подозревающий о Его существовании внутри, ищет спасения в ложном единстве с внешним, если, *вожделея о своем спасении*, внутренний человек смотрит на внешнего как на единственное средство спасения, то тут-то и оказывается,

что муж смотрит на женщину с вожделением. Сие-то и есть прелюбодеяние мужа в сердце. Другими же словами, это есть противоестественное употребление мужем женского пола.

Совсем другое дело, если муж уже готов к соединению с женой. Но такое бывает только тогда, когда муж уже объединен с Богом через крестную жертву Христа. Однако тогда он уже не просто какой попало муж, но Единый Муж (ср. 2 Кор 11:2), коему обручен тот внешний, который предназначен ко спасению. И в этом случае жена — объект уже не вожделения, но ревности Божией (ср. там же). Но тогда вопрос о *естественном* употреблении внешнего человека надо ставить уже принципиально иначе. Отложим поэтому этот вопрос на короткое время.

6

Как бы то ни было, можно (и нужно) говорить о естественном употреблении мужчинами женского пола для спасения. Сравнив его с прямым путем, нам останется лишь повторить, что если прямой путь между двумя точками один, то путей кривых и окольных существует бесконечное множество. Пути греха лежат между двумя крайностями. Одной из них является надежда внутреннего человека на внешнего при игнорировании роли Христа. Такие мужи смотрят на жен с вожделением.

Другая же крайность носит противоположный характер. Противоположная крайность как раз и заключается в том, что обличает Апостол: «Мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение» (Рим 1:27).

Иными словами, мы подошли к необходимости давно обещанного анализа Содомского греха. Напомним кратко, о чем идет речь (Быт 19:1–11):

И пришли... два Ангела в Содом вечером, когда Лот сидел у ворот Содома... Он... сильно упрасивал их; и они пошли к нему и пришли в дом его... Еще не легли они спать, как городские жители, Содомляне, от молодого до старого, весь народ со всех концов города, окружили дом и вызвали Лота и говорили ему: где люди, пришедшие к тебе на ночь? выведи их к нам; мы *познаем* их. Лот вышел к ним ко входу, и запер за собою дверь, и сказал [им]: братья мои, не делайте зла; вот у меня две дочери, которые не познали мужа; лучше я выведу их к вам, делайте с ними, что вам угодно, только людям сим не делайте ничего, так как они пришли под кров дома моего. Но они сказали [ему]: пойдй сюда. И сказали: вот пришлец, и хочет судить? теперь мы хуже поступим с тобою, нежели с ними. И очень приступали к человеку сему, к Лоту, и подошли, чтобы выломать дверь. Тогда мужи те простерли руки свои и ввели Лота к себе в дом, и дверь [дома] заперли; а людей, бывших при входе в дом, поразили слепотою, от малого до большого, так что они измучились, искав входа.

Этот фрагмент вызывает множество вопросов, и у нас вовсе не на любой из них есть ответ даже по духу. Что же касается плоти, то удовлетворительных ответов нет ни у кого. Впрочем, предположим все-таки, что содомляне были настолько развращены, что полностью оставили «естественное употребление женского пола» (Рим 1:27). Все же весьма трудно воспринять, что таковым был весь народ от молодого до старого (ср. Быт 19:4). И если так, то население Содома должно было само собой вымирать в течение непродолжительного промежутка времени. Дождь из серы и огня мог понадобиться только в том случае, если бы Господь был крайне нетерпелив. То есть буква всего рассказа о гибели Содома граничит с бредом. Но будем лучше считать это повествование не бредом, а странностью, являющейся знамением, призванным привлечь особое внимание читателя.

Другой замечательнейшей странностью повествования о событиях в Содоме является то, что, будучи в конце концов *все* поражены слепотою, содомляне не только в ужасе не разбежались кто куда, но продолжили попытки *войти внутрь*. Но и этого мало: они были в этом деле столь настойчивы, что буквально «*измучились*, искав входа».

Самое же главное, на что мы видим необходимость обратить самое пристальное внимание, является тот факт, что *весь* содомский народ от молодого до старого при всем своем разврате не нашел никакого — ни естественного, ни, что самое странное, даже противостественного — употребления *двум* дочерям Лота, «которые не познали мужа»¹. Они просто пропустили предложение Лота мимо ушей, будто оно и произнесено не было. Сие говорит не о том, что жители Содома не видели никакой пользы от женского пола, а скорее, что они либо не слышали, либо не поняли, о чем речь. Ну точь-в-точь как и внешний человек не понимает, когда ему говорят о внутреннем. Иными словами, содомский грех должен означать попытку поиска внутренним человеком входа внутрь, спасения исключительно в мире внутреннего человека, сопровождающуюся полным игнорированием внешнего, отказом от его помощи.

Говоря об обличении Павла из послания к Римлянам (Рим 1:26–27), мы могли заметить определенную симметрию. По одну сторону — мужи, по другую — жены. Муж должен заботиться о жене, жена же должна слушать мужа. Это-то мы имеем в виду, говоря о симметрии. Но мужи отверщаются от жен, а жены — от мужей. Иными словами, мужи оставляют естественное употребление женского пола, жены же оставляют естественное употребление мужского пола. Это-то мы и подразумеваем под симметрией обличений Павла.

Поэтому мы не сделаем большой ошибки, если будем сравнивать содомский грех с соответствующим грехом внешнего человека. Но в случае внешнего человека мы имели полное забвение женами мужей: внешний человек полностью игнорировал внутреннего и все свои надежды спасения возлагал на других внешних же людей. Даже Сын Божий Иисус Христос низведен до образа внешнего человека.

Симметрия предложенной нами картины подразумевает, чтобы в мире внутреннего человека существовал подобный грех, но наоборот. Иначе говоря, мужи полностью забывают о существовании внешнего человека и возлагают все свои надежды спасения на что-то иное.

Наличие сего иного свидетельствует, что вопрос содомского греха этим не решается окончательно. Ведь не может же внутренний человек быть до такой степени туп и самонадеян, чтобы тщиться спастись исключительно своими собственными силами. Потому-то он и ищет помощи в других внутренних, хотя получается, что мужчины на мужчинах делают срам (ср. Рим 1:27).

Мы опять клоним к тому, что спасение внутреннего человека невозможно без Христа. Но то, каким образом внутренний человек ждет спасения от Христа, почти ничем не отличается от того, как это делают внешние.

Точно так же, как и внешний человек, внутренний не способен сразу воспринять духовного. Это — несмотря на то, что другое имя внутреннего человека — дух. Но что удивительного в том, что дух *человеческий* не в силах воспринять того, что от Духа *Божия*? И даже не имея непосредственного контакта с буквально понимаемой плотью, он ходит за плотью *иной* (ср. Иуд 7), за плотью небуквальной, хотя от этого она не перестает оставаться плотью. Внутренний человек ходит за плотью *ложной*, за плотским смыслом. Удивительно ли это? Никак!

До сих пор симметрия, на которую мы обратили внимание читателя, продолжает оставаться справедливой. Но тут в наших рассуждениях о содомском грехе внутреннего человека насту-

¹ Впервые это важнейшее наблюдение было сделано Александром Краснокутским, который по праву должен считаться соавтором настоящего раздела.

пает весьма важный момент. Для внешнего человека ключевым эпизодом искупления является крестная жертва Христа. И тут уже никакой симметрии в отношении решающего акта спасения внутреннего человека нет. Одним словом, для внутреннего человека, в точности так же как и для внешнего, Иисус Христос должен быть важен именно *распятый* (ср. 1 Кор 2:2).

Где же быть распятым Христу? Есть ли для этого иное место кроме внешнего мира? Нельзя ли Ему быть распяту в мире внутреннего человека? Ведь точно так же, как есть Христос, распятый на Голгофе — и о Нем содомляне ничего не знают, — есть и «Христос в вас» (Кол 1:27), внутренний Христос. Может быть, крестная смерть внутреннего Христа симметрична точно так же, как и другие приведенные нами подобиya?

Конечно, при этом получалось бы, что внешний человек никогда толком не узнал бы хоть что-то о такой жертве. Однако такое возражение не может быть принято безоговорочно, ибо внешний человек толком ничего не понял даже после того, как Христос распялся у него под носом, и продолжает талдычить о недоступном *разумению* таинстве спасения. Что же из того? — «Внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не *разумеют*» (Мк 4:11).

Для хоть сколько-нибудь подробного ответа на этот вопрос о месте распятия Христа требовалось бы обладать хоть в какой-то мере полным знанием Божия плана спасения. Это препятствие едва ли преодолимо в прямом письменном повествовании. Однако мы можем обратить внимание на некоторые особенности притчей.

Синоптические Евангелия содержат Притчу о злых виноградарях (Мф 21:33–39; Лк 20:9–15). Притча эта весьма странна:

Был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник, обнес его оградой, выкопал в нем точило, построил башню и, отдав его виноградарям, отлучился. Когда же приблизилось время плодов, он послал своих слуг к виноградарям взять свои плоды; виноградары, схватив слуг его, иного прибили, иного убили, а иного побили камнями. Опять послал он других слуг, больше прежнего; и с ними поступили так же. Наконец, послал он к ним своего сына, говоря: постыдятся сына моего. Но виноградары, увидев сына, сказали друг другу: это наследник; пойдем, убьем его и завладеем наследством его. И, схватив его, *вывели вон* из виноградника и убили.

Странна эта притча по-особенному. Странность ее заключается в том, что трудно понять, то ли эта притча столь проста, что ее нечего и комментировать, то ли за этой подозрительной простотой скрывается столь великая сложность, что можно лишь разводиться руками. Одно бесспорно: хозяин, насадивший виноградник, — Бог, а сын хозяина — не кто иной, как Христос.

Самое же главное, для чего мы и привели эту притчу, заключается в том, что быть убиту Ему должно *вовне*, в мире внешнего человека. Тот же мотив явственно звучит и в речи Павла: «Как тела животных, которых кровь для [очищения] греха вносится первосвященником во святилище, сжигаются вне стана, — то и Иисус, дабы освятить людей Кровию Своею, пострадал *вне* врат» (Евр 13:11–12)¹.

К этим нашим рассуждениям имеет также отношение и то, что «Бог послал Сына Своего в *подобии* плоти *греховной*» (Рим 8:3) и что «Слово стало *плотью*» (Ин 1:14).

¹ На самом деле эти слова Павла не менее сложны, чем приведенная Притча о злых виноградарях. К примеру, смысл символики врат не совсем ясен. Что же до символа стана, то он не ясен совсем. Впрочем, мы и не брали на себя задачи изъяснить все.

Мог ли божественный план спасения заключаться в посылании Сына Божия не к внешним человекам, а к внутренним; не в подобии плоти, но в подобии духа? Разве нельзя было устроить все так, чтобы завеса между внутренним и внутреннейшим была разорвана не крестным распятием плоти в мире внешнего человека, а как-то иначе, пусть даже без участия внешнего человека? Но тогда внешний человек так ничего и не узнал бы! Так и остался бы во тьме внешней! Ну и что? Так ли это важно, *что* узнал бы тот, чья жизнь есть лишь «пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий» (Иак 4:14)? Можно было бы задать и еще великое множество вопросов. Но вопросы эти, хоть и кажущиеся справедливыми, не могут всерьез ставиться, ибо божественный план спасения, как и любой другой божественный план, не терпит сослагательного наклонения.

Итак, Сын Божий должен пострадать, быть распят (ср. 1 Кор 1:23) только по плоти, и только во внешнем мире. Только в этом ценность Его смерти, и только тогда Он становится «путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть *плоть* Свою» (Евр 10:20), и дверь, ведущей внутрь (ср. Ин 10:7).

Объяснить божественную цель того, о чем мы говорим в последнее время, чрезвычайно трудно, если вообще возможно. Но все сие до такой степени привычно *слушать*, что сказанное производит впечатление прописной истины, почти банальности. Для чего же мы взяли за столь неблагодарную работу?

Объяснение просто. Внутренний человек либо догадывается, либо точно знает, что Христу должно быть убито, что Он ценен только Своим распятием. Но внутренний человек, игнорирующий внешнее, не может найти истинного места для Голгофы и распинает Иисуса Христа *внутри* — «на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет {где и Господь наш распят}» (Отк 11:8).

В отношении последней выдержки мы должны сделать несколько замечаний. Во-первых, упоминание Египта — символа плоти — рядом с Содомом не должно вызвать чрезмерных недоумений, ибо Египет означает вовсе не буквальную плоть, вовсе не плоть, понятую по плоти. Соответственно и внутренний человек на определенных этапах своего пути может иметь устремления к *иной* плоти (Иуд 7).

Второе замечание касается словосочетания «Господь *наш*» и потребует куда больше места. Ведь мы-то с читателем точно знаем, что *наш* Господь распят вовсе не в духовно называемых Содоме и Египте, но там, где определено божественным планом спасения — на Голгофе. В Содоме должен быть распят какой-то другой Господь. И надо еще потратить какое-то время, дабы разобраться с высотой буквы, с которой его писать. Что же скажем?

Да, конечно, Синодальный перевод и Славянская Библия вовсе не единственные переводы, удерживающие «Господь наш» в согласии с греческими текстами, где написано «*κύριος ἡμῶν*» (*кюриос емон*). Но такие тексты остаются в меньшинстве. Это, впрочем, не имеет значения, ибо «Господь наш», распятый в Содоме, — богословский нонсенс¹, смириться с которым можно было бы только в случае, если бы других вариантов не существовало. Тем более мы должны обратить внимание на тексты, составляющие большинство.

Возьмем за пример греческий текст Нового Завета издания упоминавшегося нами Курта Аланда. Там стоит вовсе не «Господь *наш*», но «Господь *их*»² (*κύριος αὐτῶν* — *кюриос аутон*).

¹ По поводу экзегетического нонсенса варианта «нашего» Господа, распятого в Содоме, можно привести весьма курьезный факт. Православная Толковая Библия Лопухина, естественно, приводит Синодальный текст без исправлений: «Господь наш». Однако поскольку малейшее применение способности мыслить не допускает такого прочтения, то комментарий к этому стиху как ни в чем не бывало забывает «Господь наш» и занимается именно тем текстом, который считаем правильным мы.

² Это наблюдение сделано Александром Фарзалиевым, который, впрочем, не сделал из него должных выводов.

Появление *их* господ, иного господина наряду с *нашим* Господом должно вызвать определенные негативные ассоциации. Не вспомнились ли читателю такие слова: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть» (Мф 6:24; Лк 16:13). Однако подробные разъяснения сейчас не к месту. Мы обещаем читателю гораздо более подробно вернуться к вопросу существования двух господ.

6.1

Пришла пора подводить промежуточные итоги. Как мы выяснили, спасение — вовсе не мистический акт, достигаемый одной лишь жертвой Иисуса Христа, совершенной однажды и в определенном месте. В спасении, оказывается, участвует и внутренний и внешний человек. У каждого пола есть свое *естественное употребление*. Спасти даже силою Господня креста не может «ни муж без жены, ни жена без мужа» (1 Кор 11:11).

Любые попытки внутреннего человека спастись без внешнего ведут к содомскому греху. Надежды же спастись только через внешнее означают прелюбодеяние мужа в сердце своем. Но о внутреннем человеке, судя по его состоянию, не приходится говорить много. Он изранен и едва жив — настолько «едва», что не подает признаков жизни, и может даже считаться мертвым. А жена такого мужа должна считаться вдовой.

Но более интересным открытием является то, что внешнему человеку отводится роль гораздо более активная не только по сравнению с тем, как это мыслится традиционным христианством, но и намного более ответственная, нежели и мы могли предположить совсем недавно, когда делали вывод, что заповедь о необходимости возлюбить ближнего своего говорит об отношении внешнего человека к внутреннему.

7

Коль скоро мы дали настоящей главе название, связанное со спасением, то игнорирование слов Павла, определяющих условия спасения внешнего человека (1 Тим 2:14–15), будет непозволительным:

Жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем *спасется через чадородие*, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием.

Мы много раз приводили эти слова в качестве дыры в буквальном одеянии истины, как пример абсолютной невозможности каких бы то ни было попыток лобового восприятия. Но теперь пришел черед не примеров, но изъяснения этих слов.

Попытаемся поставить рядом с только что приведенными другие слова того же Апостола, где фигурирует жена: «Еще скажу: ... когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от *жены*» (Гал 4:1–4).

Никто из галатов не имел сомнений, что сказано это об Иисусе Христе и матери Его Марии. Однако с возможностью проводить параллели между словами галатам и Тимофею возникают серьезные проблемы. О них чуть позже.

Тем временем заметим, что помимо писаного Павлом *post factum* есть еще предсказание Исаии задолго до Павла. Оно также о жене: «Сам Господь даст вам знамение: се, *дева* (*молодая жена* (עַלְמָא — *алма*)) во чреве примет, и родит Сына» (Ис 7:14). По букве очевидно, что речь

идет о Марии, имеющей непосредственное отношение к рождению Спасителя, то есть опять же к спасению.

Впрочем, мы, быть может, чуть торопимся с разговором о Марии... Как бы то ни было, речь о *рождающей жене* идет и в обоих посланиях Павла (1 Тим 2:14–15; Гал 4:1–4), и [после вне-сенного нами исправления] у Исаии (Ис 7:14). Что же? Во всех трех фрагментах фигурирует одна и та же жена?

И сказанное галатам, и слова Исаии [особенно без исправления] просто навязывает читателю ассоциацию с *девой* Марией. Действительно, неужели не о Марии пророчествует Исаия?! Разве о какой-то другой жене пишет Павел галатам?! Однако же кажется неприемлемым связывать жену, фигурирующую у Исаии и в Галатах, с женой, спасающейся через целомудренное и святое чадородие, ибо *дева Мария вовсе не впадала, прельстившись, ни в какое преступление*. Что же скажем?

Конечно, однозначно связывать жену, впадавшую в преступление, с девой Марией нечестиво. В преступление впадала Ева, которая весьма часто фигурирует просто как жена (ср. Быт 3:1–21). Но как связать Еву с рождением Единородного Сына Божия, или с пророчесвом Исаии, или даже со спасительным чадородием в святости с целомудрием?! И как согласовать слова Исаии и Павла с девством Марии?!

Попробуем разобраться с последним вопросом. Как видит читатель, Исаия не настаивает на девственности этой самой жены, что, впрочем, не снимает проблемы, ибо девство Марии многократно подчеркнуто в Евангелиях. Лучше всего раз и навсегда изъяснить духовный смысл девственности.

Вот как изъясняет эту проблему Мейстер Экхарт. Прежде чем мы воспроизведем его мысль, посоветуем читателю вспомнить о том, как дочь Израилева оскверняла себя блудодейством с вырезанными на стене и красками нарисованными изображениями мужчин (ср. Иез 23:14). При первом изложении темы блуда мы говорили и о восстановлении союза с истинным Мужем (ср. Иез 16:62). Только помня все это можно понять и Магистра: «Под девственностью разумею мы такое состояние, когда (внешний) человек свободен от всякого чуждого тварного образа бога — настолько свободен, насколько он был свободен, когда его не было» (О девственной женщине).

Коль скоро мы заговорили о девственности внешнего человека, то напомним читателю стих из Филиппа: «Чертог брачный — не [для] животных и не для рабов и женщин оскверненных. Но он для мужей свободных и *дев*» (Филипп 73).

Долгие разъяснения о внешнем человеке-животном и о женщинах-телицах читателю, надеюсь, не нужны. Да и эволюция раба в сына не должна озадачивать. Однако где же взять дев, достойных чертога брачного?! Ведь со времен Давида «нет верных между сынами человеческими» (Пс 11:2); «*Все под грехом*, как написано: нет праведного ни одного... *все* совратились с пути, до одного негодны... *все* согрешили и лишены славы Божией» (Рим 3:9–10, 12, 23). Но даже если бы с пути истинного совратились не все, и не все оказались бы под грехом, то как быть с тем, что Христос «пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9:13; Мк 2:17; Лк 5:32)? Как быть с тем, что «на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк 15:7)?! Где же набрать хотя бы пяток дев, если все до одной греховны, совращены и негодны?

Проблема такова, что, как кажется, единственным выходом является заключение, что Апокриф противоречит каноническим Евангелиям и потому должен быть отвергнут. Но есть и иное решение, находящееся вполне в духе идеи апоката́стасиса, — *восстановление девственности*

внешнего человека, жены. *Кто-то и как-то* должен восстановить ее девственность — привести внешнего человека в изначальное состояние свободы от всякого чуждого тварного образа бога, образа внешнего бога.

Иными словами, устранение, уничтожение образа чуждого тварного бога и приведение жены в состояние *неведения о внешнем боге*¹, который и не бог вовсе, и есть то самое вожделенное *восстановление* девственности жены.

Теперь стоит заняться и вопросом того, *кто* должен это сделать. Можно легко соблазниться словами Павла из того же послания к Римлянам, контекстуально примыкающими к только что цитированному, где говорится и о даровом оправдании, и о благодати, и об искуплении Кровью Иисуса, и о прощении грехов, соделанных прежде (ср. Рим 3:24–25).

Но не получается! Не получается, даже если искупление греха блуда с золотым тельцом мы примем буквально как мистический, недоступный человеческому пониманию и не нуждающийся ни к какому пониманию акт, совершающийся Кровью Христовой. Не получается, даже если прощение соделанных прежде грехов прелюбодеяния с вырезанными на стене и красками нарисованными изображениями мужчин (ср. Иез 23:14) совершается через Него.

Не получается потому, что один грех замещает другой, и на смену блуда с золотым тельцом приходит прелюбодеяние с женой Отца (ср. 1 Кор 5:1). Не получается потому, что Сам Христос оказывается предметом соблазна (ср. Мф 26:31; Мк 14:27), потому, что «тайна беззакония уже в действии» (2 Фес 2:7). Не так много времени осталось до подробного разговора на эту тему, а пока не будем забегать вперед и скажем лишь, что уничтожить образ внешнего бога придется кому-то другому.

Совсем недавно мы пришли к выводу, что для спасения одной крестной жертвы Иисуса Христа не достаточно. Теперь мы подтвердили это еще одним способом, хотя он и основывался на апокрифическом материале.

Сделав такое замечание, попробуем ответить и на оставшийся вопрос: как связаны Ева и Мария со спасительным чадородием в святости с целомудрием в свете указанных пророчеств о жене (1 Тим 2:14–15; Гал 4:1–4; Ис 7:14)?

Не будем пугаться противоречий. С этой целью вспомним хорошо знакомые слова: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор 15:47–49). И еще слова из того же послания: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор 15:22).

Смотри, читатель мудрый, какие параллели можно провести. Первый муж — Адам, первая жена — Ева. Последний муж — Христос; последняя жена — Мария. Эти ассоциации не вызывают возражений. Но не будем останавливаться. Мы и раньше обращали внимание, что в дальнейших словах Павла фигурирует подчеркнутое множественное число: «Мы... будем носить и образ небесного». Но если Павел делает такие обобщения в отношении Единородного Сына Божия, то в отношении Марии сие и подавно можно сделать. Поскольку следующая цепь параллелей чрезвычайно важна, выделим ее.

Первая жена — Ева — впала прельстившись в преступление; вторая же — Мария — спасается через рождение Господа с неба, пребывая в вере

¹ Эти слова только внешне напоминают псевдо-Ареопэгита, ибо не подразумевают погружения во мрак. Но что ж, если неверность лже-Дионисия открыла Мастеру Экхарту праведность Божию?!

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 посредником в грехопадении, так и Мария является инструментом спасения. И как мы были образом Евы, будем и образом Марии.

Считая, что дальнейшие пояснения только затруднят понимание и дадут дополнительный повод обвинить нас в ереси, заключим: в словах Павла Тимофею о спасительном чадородии речь идет не о Марии, а о собирательном *образе*. Но и в словах Исаии речь также идет о том же самом *образе* внешнего человека. Сей-то внешний человек и может спасти путем, указанным Павлом, — если пребудет в вере и любви и в святости с не ханжеским, но истинным целомудрием. Мария же является тем примером, который указывает путь внешнему человеку.

Слова же Павла галатам: «когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от *жены*» (Гал 4:4) несут в себе два смысла. Внешний их смысл — Иисус и Мария; внутренний же смысл — спасительное чадородие внешнего человека.

После стольких слов о спасающейся жене мы не сможем позволить себе забыть *жену*, о которой рассказывает вся двенадцатая глава Откровения Иоанна (Отк 12:1–6):

И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения. И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим. Хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю. Дракон сей стал перед женою, которой надлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать ее младенца. И родила она младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его. А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней.

Здесь мы опять встречаемся и с чревом, о котором пророчествовал Исаия, и с рождением. Ассоциации столь отчетливы, что доказывать ничего не надо. И мы можем не сомневаясь связать рождение младенца мужского пола из Откровения с тем самым спасительным чадородием, о котором говорил Павел.

Сие-то и есть естественное употребление женского пола: рождение младенца от Духа.

7.1

Повторим очень важную последовательность событий. Жена, внешний человек, должна получить помазание от Бога, принять в своем чреве-разуме от поданного через это Святого Духа. В *шестой* месяц (Лк 1:26) — то есть в состоянии полного разделения — к ней приходит Архангел Гавриил и говорит: «Радуйся, благодатная! Господь с тобою; благословенна ты между женами... и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына» (Лк 1:28–30).

Читатель, конечно же, узнал сцену благовещения. Жена же обязательно спросит: «Как будет это, когда я *мужа своего не знаю?*» (Лк 1:34). Нам кажется самонадеянным что-то объяснять тут. Ведь о том и речь, чтобы спасительное чадородие осуществилось в среде святости, от Духа Божия, а не от смотрящего на женщину с вожделением духа человеческого.

Речь также идет о чреве-разуме, исполненном целомудрия в его истинном, а не в пошлом смысле. И она уже не просто жена, но жена, облеченная в *солнце*...

Далее жена «*девять* месяцев терпит в себе... И хранящее и хранимое, и то и другое, и чрево матери в свое время отдает то сохраненное, что в нем произросло» (3 Езд 8:8–9). По прошествии же *девяти* месяцев (надо ли напоминать о символике девяти?), во исполнение времен, наступает *озарение*. Чрево жены рождает младенца мужского пола. И «могут ли, по исполнении девятимесячного срока, ложесна ее удержать в себе плод?» (3 Езд 4:40).

«Иисус сказал: Когда вы рождаете это в себе, то, что вы имеете, спасет вас. Если вы не имеете этого в себе, то, чего вы не имеете в себе, умертвит вас» (Фома 74). После сказанного выше, как говорится, комментарии излишни. Впрочем, мы говорим лишь о первой части речения.

Жена спасется через чадородие... Вот, наконец, и разгадка!!! Но неужели это разрешение только этого фрагмента Павла?!

Например, открытый нами смысл разъясняет, почему Сын Божий зовется Сыном *человеческим*. Или читателя удовлетворяли пояснения, что это имя заимствовано у Даниила (Дан 7:13), который один только и связывает это наименование с Мессией? Правда, сии пояснения полностью игнорируют вопрос, почему же сам Даниил в отношении Мессии использует такое название... В устах же всех остальных имя «сын человеческий» есть синоним греховности (ср. Пс 13:2; 30:20; 88:48; Иов 25:6) и в конечном счете смертности (Ис 51:12). Или читатель удовлетворится ссылками на идиоматику еврейского сочетания «бен Адам», «Ада́мович» по-русски?.. Лишь католический Словарь библейского богословия считает имя «Сын Человеческий» таинственным, да и то...

Еще одна загадочная фраза Павла: «Дети мои, для которых я *снова* в муках рождения [или *которых я снова рождаю в муках*], доколе не изобразится [или *оформится*] в вас Христос!» (Гал 4:19). Мы пока не можем объяснить, как может быть, чтобы некто мог терпеть муки рождения для кого-то другого, за кого-то другого. Но обратив внимание на слово «снова», мы не будем уже думать, что ранее Павел терпел муки родами также за других — он рождал Сына в себе сам.

7.2

А был ли среди наших читателей хоть один, кто не был озадачен, читая Марка (Мк 3:31–35; Мф 12:46–50; Лк 8:19:21):

И пришли Матерь и братья Его и, стоя вне [дома], послали к Нему звать Его... И сказали Ему: вот, Матерь Твоя и братья Твои и сестры Твои, вне [дома], спрашивают Тебя. И отвечал им: *кто мать Моя* и братья Мои? И обзрев сидящих вокруг Себя, говорит: вот мать Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать.

Отказ Иисуса от Марии в пользу сидящих вокруг несколько шокирует. Слова Христа странны до такой степени, что заставляют всех толкователей запрягать в плуг осла: «Все три термина „брат“, „сестра“ и „мать“ употреблены здесь в духовном смысле» (напр., Библия Лопухина). Но вола-то прежде не выпрягли...

Ясное дело — в духовном! Но в каком именно? Что это означает? Эти вопросы повисают в воздухе, и далее ослу нечего делать в одной упряжке с волон. При помощи же вола мы узнаем,

что наличие братьев не свидетельствует о нарушении девства Марии, а также узнаем множество других неизмеримо полезных для спасения подробностей о сексуальной жизни Марии и родственных связях Иисуса.

Но мы-то должны понимать, что значат слова Иисуса. Тот внешний человек, который будет исполнять волю Божию в отношении спасительного чадородия от Духа Святого, естественно, становится матерью младенца мужского пола, Его матерью.

Но в приведенном фрагменте Иисус говорит, что те, «кто будет исполнять волю Божию», не только мать Его, но и *братья* Его. Почему братья? — Да потому, что у они рождены от одного Отца. Это упоминание братьев просто обязывает нас новыми глазами взглянуть еще на один Евангельский фрагмент (Мф 25:31–46):

Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе? И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих *братьев* Моих меньших [лучше *наименьших*], то сделали Мне. Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его: ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня... И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную.

Иными словами, милость по отношению к *братьям* Христовым наименьшим есть истинное исполнение заповеди о любви к ближнему. Впрочем, это еще не все о братьях.

7.3

Мы только что вспомнили о заповеди, запрещающей пахать на воле и осле вместе (Вт 22:10). Но в связи с нынешней темой мы и о ней сказали не все, что требуется сказать.

Рождение младенца мужского пола от жены, которая в начале впала, прельстившись, в преступление, но должна в конце зачать и родить от Духа, пребывая в святости с целомудрием (ср. 1 Тим 2:14), — высшая духовная тайна, коей нет и не может быть подобия в мире сем. Это как раз тот случай, который опровергает известнейший принцип Изумрудной скрижали Гермеса: «Что внизу, подобно тому, что наверху, и то, что наверху, подобно тому, что внизу» (III.1, с. 445).

Напомним, что в критике этой формулы, — хотя, с другой стороны, что за критика, ибо откуда было Гермесу знать о тайне спасения, да еще через чадородие, — мы обращали внимание читателя, что наряду с тем многим, в отношении чего сей принцип не вызывает сомнений, — потому-то и существуют притчи, — есть и нечто, не подчиняющееся этому правилу, не имеющее наверху и внизу подобий, нечто, о чем не рассказать притчу.

Такие случаи описываются в священных текстах при помощи чудес. Мы приводили и пример: божественная мысль не может быть уничтожена даже самой лучшей надеждой, не говоря уже о пустых мечтах. Более того, именно в среде чистейшей надежды возженная Богом мысль действует с наибольшим результатом. Но сей духовной истине в тварном мире нет образного подобия. Подобия нет, но чудо есть: «Самое *чудное* было то, что огонь сильнее оказывал действие в воде, все погашающей» (Прем 16:17).

Мы говорим это сейчас к тому, что хотя человек создан «по подобию Божию» (Быт 5:1); хотя человек попадает в рабство плоти, *подобное* египетскому, и в плен душевного, *подобный* вавилонскому; хотя на своем пути человек встречается со многим, что подобно привычным земным вещам, рождение внешним человеком младенца мужского пола не имеет даже отдаленного подобия. Сие удивительное *рождение Христа происходит не по подобию, но как чудо*.

Здесь нам следует повторить оговорку, что мы не хотели бы, чтобы читатель понял наше нынешнее рассуждение как нигилизм в отношении чудес Божиих. Мы вовсе не утверждаем, что чудес не бывает. Еще как бывает!!! Наипаче же мы никоим образом не утверждаем, что не было непорочного зачатия Христа. Однако духовный смысл чудес — а более всего смысл чуда рождения младенца Иисуса — намного превышает важность их исторического существования. Но не будем повторять всего уже изложенного нами по этому поводу.

Как бы то ни было, сказанное заслуживает обобщения в таком виде:

Грехопадение человека происходит как подобие, спасение же — как чудо.

А коль скоро мы почитаем сие за чудо, то мы не можем ожидать подобия во всем, что сему чуду сопутствует. Потому-то первые люди — Адам и Ева — муж и жена, последние же — Иисус и Мария — сын и мать!

Притчу (подобие) позволительно толковать буквально-душевно. Сие в первую очередь потому, что «не духовное прежде, а душевное» (1 Кор 15:46). Однако все-таки «потом духовное» (Там же), то есть за душевным с очевидностью следует, что подобие некогда необходимо толковать и духовно-аллегорически (иносказательно). Но подобие нельзя толковать и буквально и аллегорически одновременно. Об этом-то и заповедь про вола и осла.

Сей запрет весьма строг по отношению к толкованию притчи. При толковании же чуда запрет этот должен ужесточаться стократно. Чудо и без того вовсе не поддается буквально-душевному истолкованию. Какое уж тут плотское толкование, когда чудо поражает воображение?! Если же, превратно используя герметический принцип подобий, и чудо представить как точную копию духовного смысла и далее путать произошедшее по плоти с духовными образами, то пахота с целью получения плода при смешении буквального и аллегорического даст плод не истины, но безумия.

Мы говорим сейчас о том, что в размышлениях о тайне *чудесного* спасительного чадородия следует четко различать духовное толкование о жене, рождающей от Духа, и образы, составляющие чудо о рождении младенца Иисуса. Благовестие о Его Рождестве не является притчей о чадородии младенца мужского пола, но *чудом*. Автоматическое перенесение на Марию всех черт жены, облаченной с солнце, или буквальное благовестие об Иисусе Христе на младенца из Откровения — безумие, воспрещенное заповедью об одновременной пахоте на воле и осле.

7.4

Выскажем надежду, что любой читатель присоединится к Мейстеру Экхарту, повторив: «Дай нам Бог так томиться по Господу, чтобы это заставило Его Самого родиться в нас!» (О свершении времен).

Эта идея — идея о рождении Сына в душе является одной из главных, если не центральной, в «Духовных проповедях и рассуждениях» Мейстера Экхарта. Если бы мы захотели просто воспроизвести здесь все сказанное им на эту тему, то нам пришлось бы переписать едва не все его проповеди. Комментарий же к сказанному занял бы еще не одну книгу. В повторении всего, чему учил Мейстер Экхарт мы, естественно, не видим смысла. Пусть читатель не поленится прочитать сочинения Магистра самостоятельно, найдя там, быть может, нечто, что мы упустили, и поняв то, что мы могли не понять.

Однако некоторые из его мыслей нельзя не привести. Например: «Мы справляем здесь во времени праздник вечного рождения [Христов], которое Бог-Отец непрестанно совершал и совершает в вечности... Рождение это совершается всегда... Но *если оно происходит не во мне, какая мне от этого польза?*! Ибо все дело в том, чтобы оно совершилось во мне. Будем же говорить о том, как это рождение совершается в нас или, лучше сказать, в доброй душе» (О вечном рождении).

В другой проповеди он говорит: «Я утверждаю, как я часто уже утверждал, что {это} вечное рождение совершается в душе точно так же, как в вечности, *и никак иначе*; ибо это одно и то же рождение. И совершается оно в основе и сущности души» (О неведении).

Другие его слова о вечном рождении Отцом Сына в душе мы вскоре используем с гораздо большей пользой.

8

Читатель, должно быть, смущен. Как можно зачать в себе Господа и зачем это нужно? Зачинать в своем разуме Христа и рождать Его, дабы впоследствии Он вселился в сердце?! Ведь Христос, как мы давно уже знаем — в нас (ср. Кол 1:27) и пребывает одесную Бога в Царстве Небесном, которое опять же — внутри нас (ср. Лк 17:21)! Еще большее смущение может вызывать то, что есть еще один Христос — Тот, Который родился около двух тысячелетий тому назад и распят при Понтийском Пилате. Не многовато ли?!

Для разрешения всех этих проблем нам придется вспомнить, что пребывание Христа в нас определяется *объективно* (и с этой точки зрения Он действительно в нас от начала, хотя человек может об этом не иметь ни малейшего представления) и *субъективно* (когда Его пребывание внутри является не теоретическим изысканием, но осознанным для человека фактом — тем, что явлен через разум). Читатель должен помнить наши рассуждения о профессоре астрономии, который даже зная, что Солнце не вращается вокруг Земли, говорит о его восходе и заходе (см. I.VII.3.2, с. 224). Точно так же и со вселением Христа.

Да! Он — предвечно в тебе, читатель! Но как же быть с Его страданиями за тебя лично? Правда ли, что (в тебе) Он уже воссел в тебе одесную Бога в Царстве Небесном, которое внутри тебя? И не может ли быть, что все еще сложнее?! Ведь страдания и немощи отчетливо противопоставляются славе: «Он... распят в *немощи*» (2 Кор 13:4), но «приидет во *славе*» (Мк 8:38; Лк 20:26; Мф 16:27; 25:31). Тот Христос, что предвечно в тебе, — не на содомском ли кресте (ср. Отк 11:8) страдает?!

И не являются ли все нынешние (кажущиеся) проблемы результатом пахоты на воле и на осле одновременно? В конце концов, все рассуждения о необходимости рождения младенца

мужеского пола суть плод аллегорического истолкования, в то время как о том, что «Христос в нас» (Кол 1:27) мы знали, просто умея разбирать буквы.

Теперь — о другом. (Хотя на самом-то деле — все о том же.) Разум¹ определен нами как смысл символа чрева. Обсуждая проблемы путей Богопознания, мы подчеркивали, что силами своего разума человек не может познать Бога. Поэтому бессмысленно говорить о том, чтобы воспринять Бога внутрь чрева. Будь то через вкушение пищи или как-либо иначе. Неудача в подобных попытках ждет человека как при апофатическом* подходе, так и при катафатическом*. Бога не вылепить из собранного золота. Бога из золота, не говоря уже о менее ценных материалах, не изваять. Его не отлить в чуждом огне. Все это уже рассказано в отношении Аарона и его преемников. Теперь мы добавим, что Его не затолкать в чрево, ибо оно (т. е. аналитический человеческий разум) Его вместить не может.

И Того Христа, к Которому читатель привык как к исторической личности, распятой при Понтии Пилате, не удастся вселить в сердце. В лучшем случае Его можно попытаться запихивать во чрево. Уже из того, что мы говорим об этом с изрядной долей сарказма, читатель должен догадаться, что мы чего-то недоговариваем. Однако то, о чем мы умалчиваем, представляет слишком важный материал, и он непременно будет представлен читателю прежде, чем читатель перевернет последнюю страницу этой книги. Кто сможет это слушать?!

Завершая настоящий раздел, скажем, что чрево внешнего человека — жены — может произвести из себя... Нет, не Бога, конечно, но Того, Кто может стать не на бумаге Библии, но на скрижалях сердца Посредником с Богом.

9

Тема, которую мы излагаем, — одна из самых сложных в нашем повествовании. Она уже перестала быть сотериологией*, но естественным образом превратилась в мариологию*. Мы не в силах вообразить себе читателя, который понял все сразу. Быть может, читателю стоит остановиться и вернуться назад, дабы удостовериться, что он хотя бы в общих чертах вместил пусть даже одну только основную идею.

Читатель же, уверенный в своем правильном понимании, может себя легко проверить. Прежде чем листать нашу книгу дальше, пусть читатель ответит, какие слова, необходимые в теме сотериологии и мариологии, мы не привели. Подскажем, что слова эти мы уже приводили много раньше, причем уделили им не одну страницу.

Правильно, читатель мудрый! Мы говорим о беседе Иисуса с фарисеем Никодимом: «Рожденное от плоти есть плоть, а *рожденное от Духа есть дух*» (Ин 3:6).

Независимо от того, имеем ли мы дело с проблемой контекста духовного смысла или необходимости нового осмысления всей темы рождения свыше, слова Никодиму требуют глубоких размышлений. Не относится ли рождение от воды и Духа как пропуск в Царствие Божие (ср. Ин 3:5) ко всему сказанному о Марии как об образе внешнего человека, спасающегося через целомудренное чадородие?

Признаемся, что, к сожалению, мы не можем ответить на этот вопрос уверенно. Здесь есть одна проблема, относящаяся к области грамматики греческого языка, точнее сказать — употребления залога. «Должно вам *быть рожденными* свыше», или «должно вам *родиться* свыше»

¹ Читателю, который захочет сопоставить сказанное нами с учением Мейстера Экхарта, будет полезно знать, что Магистр определял такого рода разум как *страдательный* (пассивный) разум. Именно в нем по Экхарту должен быть зачат Сын Человеческий. Мейстер Экхарт (как и мы) находит и еще один разум — *действительный* (активный), который мы определили как светильник.

(Ин 3:7), или «должно вам *родить* свыше»?¹ Если последний вариант прочтения *может* иметь место то ли из-за небрежности переводчиков, то ли по употреблению Евангелистом пассивного залога, то ли по причине необходимости избежать говорения языками, — связывать рождение свыше, рождение вновь с целомудренным чадородием просто *необходимо*. Впрочем, об этом пришлось бы писать отдельную книгу.

В этой книге можно было бы заметить, что мы напрасно прицепились к греческому залогу. Ведь вероятность того, что Иисус разговаривал с фарисеем Никодимом по-гречески неимоверно мала. Скорее всего Он говорил на арамейском или, если это была бы цитата из Пророков, то на иврите. Далее в этой книге нужно было бы рассмотреть все варианты реставрации сказанного Иисусом Никодиму на этих языках.

А далее можно было бы заметить, к примеру, что еврейский глагол «рождать» может выступать почти во всех глагольных породах². А далее... «В законе что написано? как читаешь?» (Лк 10:26)... И вот, в *na'ále*, где он собственно и означает «рождать», как рождает женщина, он звучит как *yalád* и пишется יָלַד (напр., Быт 4:18) или יָלַדָּה (напр., Иер 17:11), а в *nu'ále*³ (пассивная глагольная порода) он означает «быть рожденным» или «рождать-ся» и может звучать как *yu'lád*, и писаться как יָלַדָּה (напр., Быт 4:26) или יָלַדָּהּ (напр., Быт 41:50). Заметь, читатель мудрый, что согласные в первом и втором случае идентичны — יָלַד. Вся разница в огласовках, которые расставили много позже написания Иоаннова Евангелия...

Далее в этой книге нужно было бы перейти от иврита к арамейскому..

А может быть, не нужно писать отдельной книги? Быть может, нужно всего лишь со вниманием и пониманием читать? Мейстер Экхарт из проповеди в проповедь повторяет весьма странную мысль. Согласно его учению, Сын Человеческий, Он же Сын Божий, рождается женой-душой от Небесного Отца. Что ж, это мы поняли и без него. Но он рождается не один, но и рождающий Его внешний человек, жена, душа заново рождается как дитя того же Духа (ср. напр., О вечном рождении).

Такой взгляд, хотя и не имеет прямых оснований в Писании, подтверждается косвенными свидетельствами. Иисус — Сын Божий Первородный. Подобно и рождающий в себе Сына внешний человек получает Духа усыновления, Которым взывает: «Авва, Отче!» (ср. Рим 8:15). И почти теми же словами: «Как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва, Отче!“ Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал 4:6–7); «А если [вы суть Божии] дети, то и наследники, наследники Божии, *сонаследники* же Христу» (Рим 8:17). Даже более того: «Побеждающий *наследует* все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном» (Отк 21:7). Обо всем этом мы подробно говорили в рассуждениях о множестве сынов Божиих. Сейчас же мы подчеркиваем то, что подразумевалось, но осталось несказанным.

¹ Случай с рождением свыше не является единственным примером такого рода, когда объект и субъект меняются местами. Кто-то из читателей мог заметить черты такого же явления в речах о странниках. То ли их надо любить (ср. Рим 12:13; Евр 13:2), то ли надо самому быть странником (ср. Пс 38:13; 1 Пет 2:11).

² Грамматика иврита значительно отличается от грамматики европейских языков и языков других групп. Многие грамматические категории, как, например, залог, отсутствуют в иврите как таковые и передаются иными средствами. Одним из таких средств является *порода* глагола. Скажем, глагол «писать» (в *na'ále*), будучи поставлен в *ниф'аль*, приобретает значение «выписывать» или даже «вырубать» (делать с особым старанием или усилием); в *гиф'але* же (побудительная порода) он означает приводить в состояние писания, т. е. «диктовать»; в *гитпа'эле* он обретет возвратный смысл: «писаться».

³ Впрочем, это не совсем *nu'ále*, а, быть может, и совсем не *nu'ále*, а какая-то из утерянных пород глагола: *pa'úl* или что-то еще более экзотическое. Однако дело не в названии, как понимает читатель, а в том, какой последовательностью букв в Писании обозначаются глаголы родить и быть рожденным.

У Первородного Сына и у внешнего человека, рождающего в себе Сына Человеческого, Единый Отец. И такой внешний человек является сонаследником Первородному Сыну. Иными словами, существует два рождения от Небесного Отца: Первородного Сына и Сына Человеческого. Идея эта столь проста, что, кажется, дальнейшие объяснения лишь осложнят картину. Если только добавить, что рождающий в себе Сына внешний человек становится братом Христу. Потому-то и сказано: «Кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра...» (Мк 3:35).

Если мы примем сказанное Мейстером Экхартом, то это обяжет нас с читателем полностью пересмотреть изложенный нами в первой книге взгляд на рождение свыше. Превратиться во младенца, стать дитем малым, родиться свыше — означает вовсе не просто абстрактно осознать своего Отца Небесного, как мы говорили ранее. Все сие означает еще и необходимость родить в своем разуме Слово как Посредника между человеком и Богом. Кто этого не сделает или кто на это не способен, «не может войти в Царствие Божие» (Ин 3:5).

10

Мы хотели бы предостеречь читателя от ложного истолкования наших слов. Недавно, говоря о непорочном зачатии, мы употребили словосочетание «последовательность событий». Такое словоупотребление было обусловлено только нашим несовершенным стилем. Ибо на самом деле нужно было бы сказать: одна из возможных последовательностей событий. Строго же говоря, о *последовательности* нельзя говорить вообще, ибо последующее не является следствием и предыдущее не является причиной. Это только в веке сем складывается впечатление (читай — иллюзия) последовательности причинно-следственных связей.

Потому-то и возникает кажущееся противоречие. С одной стороны, для вселения Христа в сердце необходима вера, подаваемая Святым Духом как дар (ср. 1 Кор 12:9). То есть кажется, что прежде нужно иметь Духа как причину, чтобы иметь следствие в виде вселения Христа. А с другой стороны, оказывается, что дары Духа — способ познания того, что Бог — в нас, чего мы не можем познать без Христа, то есть вначале должно осуществиться вселение в сердце Христа как причина, дабы через Него получить следствие в виде даров Духа Святаго.

Противоречие это существует лишь до тех пор, пока мы не поймем, что и дар Духа — вера, и Христос в нас — суть следствия. Колоссальные следствия Единой Причины — Бога: «Тому, Кто действующе в нас силою может сделать несравненно больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем, Тому слава в Церкви во Христе Иисусе во все роды, от века до века. Аминь» (Еф 3:20–21). И истинная предопределенная совокупность (но не последовательность) событий носит имя чертога брачного, или, говоря «эзотерическим» языком, пути посвящений. Из этих событий мы далеко не все перечислили. Мы, например, упустили такие важные этапы, как распятие, воскресение и вознесение. Что же до таких тонкостей, как предательство, то оно и вовсе осталось пока целиком за рамками нашего нынешнего повествования о спасении.

Этот-то изъян и не позволяет нам завершить сотериологическую тему, ибо только распятый Иисус Христос может вознестись и вселиться в сердце, дабы устранить завесу меж внутренним и внутреннейшим. Тогда у такой жены уже не блудный сын оказывается мужем, которого она не знает, но Сам Христос. Муж же, соединившись через Единого посредника с Богом, сам становится Христом, Единым Мужем. Тем самым муж оказывается спасенным.

Вот вам и жена, спасающая мужа...

Но и это еще не окончательное спасение. Ибо далее жена должна соединиться с мужем и тем окончательно спасти его. Строго говоря, мы должны были бы написать, что жена должна соединиться с Единым Мужем (ср. 2 Кор 11:2) и спасти Его. Тайна сия велика...

10.1

Тайна сия велика... и говорить, что здесь не все просто, излишне. Читатель может быть смущен тем, что внешний человек как жена является матерью (ср. Мф 12:50; Мк 3:35) Христа — «младенца мужеского пола» (Отк 12:5,13). В итоге же Он становится ее Единым Мужем. Получается, что в чертоге брачном жена соединяется со своим собственным сыном — Сыном Человеческим. А это едва ли допускается Законом (ср. Лев 18:7), из которого ни йота ни черта не являются проходящими (ср. Мф 5:18).

Объяснением же такого «кровесмешения», — впрочем, для кого-то, быть может, оно только больше все запутает, — служит одна тонкость построенной нами цепочки соответствий о первой и последней жене. Заключается сия тонкость в том, что Адам с Евой состояли в отношениях жены и мужа, в то время как Мария и Христос — в отношениях Матери и Сына.

Объясним подробнее. Между первым и вторым соответствием, по Павлу (1 Кор 15:47–49), нет абсолютной симметрии. Действительно, первый и *единственный* человек, муж — Адам; второй и *Единый* муж — Христос — Господь с неба. Первая жена — Ева; вторая жена — Мария.

Как мы были подобием Евы в *грехопадении* и носили в себе образ первого, перстного человека, так нам должно стать подобием Марии в *спасительном чадородии* и носить в себе образ небесного человека — человека совершенного.

До сих пор симметрия была совершенной. Но далее она нарушается, ибо грехопадение и спасение симметричны совсем по-другому. Первая жена — Ева — часть (ср. צֶלֶע — *целá* — грань, ребро) перстного Адама, которая берется, *отделяется* от мужа на нисходящей части пути, которая характеризуется грехопадением. Вторая же жена — Мария — Мать Того, Кто, наоборот, все под Своим главенством *объединяет*. При объединении же бессмысленно говорить о том, кто является чьей частью: является ли вторая жена частью второго Единого Мужа или же сей второй (по Павлу) внутренний муж является частью спасающейся в святости с целомудрием второй жены.

10.2

Еще большую проблему читатель может увидеть в том, что согласно нашим рассуждениям жена в итоге должна спасти Единого Мужа. Но пусть читатель не соблазняется мыслью о том, что Сам Спаситель может нуждаться в спасении. Изъяснение сей нелепости в букве связано с восприятием той странности, что горе человеку Иисусу, через Которого приходит соблазн всех (ср. Мф 18:7; Мф 26:31). Пусть читатель воздержится сейчас от скоропалительных решений. Мы же будем иметь время изъяснить и странность евангельскую, и ту, которую кто-то мог увидеть в наших словах.

Но есть и еще одна тайна, не менее великая. Та самая тайна предательства, которое мы только что вскользь упомянули. Ибо, повторим еще раз, *одной жертвы Христа для спасения не достаточно*.

Какие странные слова! Кто может это слушать?

Но и те, кто в состоянии слушать наши странные слова, пусть не думают, что повествование наше близко к завершению. Все еще только начинается. Кто может это слушать?

