

# IX


## АПОКАТАСТАСИС

**И возвращается ветер<sup>1</sup> на круги свои.**

Книга Екклесиаста  
1:6

**Зачем же народ Мой говорит:  
мы сами себе господа?**

Книга пророка Иеремии  
2:31

реди предшествующих глав содержалось достаточно авансов по поводу фрагмента Нового Завета, известного под именем Притчи о блудном сыне. Таково традиционное название сей притчи, хотя наш анализ покажет, что блудный сын есть лишь один из ее персонажей, и поведение его «примерного» брата не менее назидательно, так что и из этого образа мы извлечем некоторую мудрость. Итак, мы надеемся, что в определенной степени заинтересовали читателя. Но прежде чем приступить к истолкованию сей притчи, мы должны обратить внимание на некоторые ее особенности.

Первое, что сразу бросается в глаза, это ее размеры: фрагмент сей является самым длинным неделимым явным иносказанием Нового Завета. Уже одно только это привлекает внимание.

Вторая особенность Притчи о блудном сыне заключается в том, что она излагается одним лишь Лукой, и, несмотря на сходства Синоптических Евангелий, эта притча, как лишь редкие другие притчи, подобные Притче о неверном управителе, фактически стоит особняком, не имея параллельных мест и перекрестных ссылок.

В числе немногочисленных исключений из этого обобщения находится короткий пассаж об одной потерянной овце у Матфея (Мф 18:12–14), в символике коего без труда угадываются те же мотивы, что и в предмете нашего нынешнего исследования, и который синоптичен фрагменту, непосредственно предшествующему (Лк 15:4–10) притче, а также Притча о двух сыновьях у того же Матфея (Мф 21:28–31), имеющая определенное сходство с Притчей о блудном сыне. О чем свидетельствует сей факт? Да о том, что она заключает в себе столь глубокую тайну, что другие Евангелисты просто не почли позволительным передавать сию тайну даже в зашифрованном символикой виде притчи. Тем не менее по мере нашего продвижения в истолковании сей притчи мы найдем множество взаимных переподтверждений ее смысла и у Синоптиков, и у Павла, и в других посланиях, и даже в Ветхом Завете.

Третьей особенностью этой притчи, уже в гораздо большей мере роднящей ее с остальным библейским материалом, является та неохота и осторожность, разделяемая традиционными толкователями всех конфессий и времен, начиная с Иринея Лионского, с которыми они берутся

<sup>1</sup> «Ветер» и «дух» — на иврите одно слово: רוּחַ — *ru'ach* (см. LVII.3.1, с. 223).

за ее толкование, точнее — избегают ее толкования. Да что там толкование — даже упоминание этой притчи бывает не очень желательно. Это видно у них между строк.

Несмотря на то, что, как было нами отмечено, Притча о блудном сыне является самой длинной, а, может быть, именно по сей причине, нам не надо жалеть места для приведения ее целиком (Лк 15):

<sup>11</sup>Еще сказал: у некоторого человека было два сына; <sup>12</sup>и сказал младший из них отцу: отче! дай мне следующую мне часть имения. И отец разделил им ~~имение~~ [средства к] жизни. <sup>13</sup>По прошествии немногих дней, младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону, и там расточил имение свое [буквально *сущность*], живя распутно. <sup>14</sup>Когда же он прожил все, настал великий голод в той стране, и он начал нуждаться. <sup>15</sup>И пошел, пристал к одному из жителей страны той; а тот послал его на поля свои пасти свиней. <sup>16</sup>И он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи; но никто не давал ему. <sup>17</sup>Придя же в себя, сказал: сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода! <sup>18</sup>Встану, пойду к отцу моему, и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою, <sup>19</sup>и уже недостойн называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих. <sup>20</sup>Встал и пошел к отцу своему. И когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею, и целовал его. <sup>21</sup>Сын же сказал ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою, и уже недостойн называться сыном твоим. <sup>22</sup>А отец сказал рабам своим: принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте ему перстень на руку его и обувь на ноги; <sup>23</sup>и приведите откормленного тельца, и заколите; станем есть и веселиться! <sup>24</sup>ибо этот сын мой был мертв, и ожил; пропал и нашелся. И начали веселиться. <sup>25</sup>Старший же сын его был на поле; и возвращаясь, когда приблизился к дому, услышал пение и ликование. <sup>26</sup>И, призвав одного из слуг, спросил: что это такое? <sup>27</sup>Он сказал ему: брат твой пришел, и отец твой заколол откормленного тельца, потому что принял его здоровым. <sup>28</sup>Он осердился и не хотел войти. Отец же его, выйдя, звал его. <sup>29</sup>Но он сказал в ответ отцу: вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего, но ты никогда не дал мне и козленка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими; <sup>30</sup>а когда этот сын твой, расточивший имение свое с блудницами, пришел, ты заколол для него откормленного тельца. <sup>31</sup>Он же сказал ему: сын мой! ты всегда со мною, и все мое твое. <sup>32</sup>А о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв, и ожил; пропал, и нашелся.

11–12. Рассмотрим пока только одиннадцатый стих. Что же до двенадцатого, то в настоящий момент мы ограничимся лишь упоминанием о существовании отца.

Упражнения в истолковании притчей Нового Завета уже научили нас угадывать в образе хозяина или отца Единого Всемогущего Бога Творца — здесь невозможно ошибиться. И мы бы ничем не рисковали, если бы во всех комментариях, да и в самой притче написали «Отец» с заглавной буквы. Нынешний уровень наших знаний антропологии и палингенезии избавляет нас от мучительных сомнений с бессонницей в отношении образа младшего сына. Он символизирует собой ту внутреннюю составляющую человека, которая является в нем вечной, ту в нем субстанцию, о которой повествует Маркова Притча о незаметном росте семени (Мк 4:26–29). Иначе говоря, блудный сын — тот самый внутренний человек или, что то же, муж, которому мы уделяли так много внимания в предыдущих главах, субъект совершенствования, обновляющийся в палингенезии.

В отношении же образа старшего сына, который на первый взгляд выгоднейшим образом отличается от своего младшего брата своим послушанием, нам не следует торопиться. Конечно, по человеческому разумению поведение старшего сына едва ли не во всех отношениях примерно и заслуживает всяческого поощрения: он все время остается вместе с Отцом и «никогда не преступал приказаний» Его (29). В этой связи может напрашиваться истолкование, опирающееся на фрагмент книги Иова, где говорится о сынах Божиих, восклицающих от радости при положении основания Земли (Иов 38:7).

Легко допустить, и по этому соблазнительно легкому пути пошел, к примеру, новозеландский теософ Джеффри Ходсон, представляющий, что старший сын является символом или образом созданий, никогда не терявших единства с Творцом: архангелов, херувимов, серафимов, или кого-то другого из тех, о ком вскользь упоминает Апостол Павел в послании к Римлянам (ср. Рим 8:38). Но оставим в покое старшего сына, по крайней мере до той поры, покуда он всерьез не выступит на арену событий, и займемся судьбой младшего. Старший же брат пусть пока остается для нас загадкой.

Комментируя этот стих, мы заглянем и в следующий, где говорится, что отец разделит имение. На самом деле есть другой вариант перевода: буквально отец разделит их *жизнь* (βίος—биос)! Последнее наблюдение прямо указывает на то, что стих, истолковываемый нами сейчас, относится ко времени, когда их жизнь и средства к жизни, «имение» пребывало нераздельно, едино. И здесь самое время вспомнить, что мы изъяснили символ дома Божия как образ человека. А *дом*, конечно, входит в состав имени. Добавим, что, хотя упомянутое единство, целостность, нераздельность достойно отдельного изучения, которому мы и посвятим следующую главу, мы уже теперь обращаем внимание на первоначальное единство отчего имени как единство жизни.

<sup>12</sup>и сказал младший из них отцу: отче! дай мне следующую мне часть имения.

И отец разделит им ~~имение~~ [средства к] жизни.

12. «Имение» может показаться в определенном смысле синонимом «богатства (неверного)». Однако для нас не может быть сомнений, что в сей кажущейся синонимике отыскиваются смысловоразличительные черты. Например, очевидно, что имение в отличие от богатства должно быть праведным, и только так мы и можем трактовать то, что относится к Отцу.

Исследуя Притчу о неверном управителе, текстуально примыкающую к ныне изучаемой притче, мы уже выяснили, что символизирует собой «богатство неправедное». И можно сделать вывод, что если неправедное богатство есть знание вещественное, материальное, то «праведное» богатство есть нечто такое, что не имеет ничего общего с материальными началами мира. Имение Отца должно быть связано с некими невещественными началами. Желание отнести к имению духовные начала просто по противопоставлению является большим соблазном, однако сказать об имении как о чем-то лишь духовном означает сузить пределы и тем допустить ошибку. Конечно, и духовность входит в то, что составляет имение, включающее дом Божий, человека. Но ведь человек соткан не только из таких начал, которые дозволительно примитивно разделить на вещественные и духовные. Помимо материального знания, приходящего к человеку из мира, и сходящего свыше духовного знания, человек обладает и таким знанием, кое лишь с весьма большой натяжкой можно отнести к одному из упомянутых видов знания.

В глазах иных читателей мы, вероятно, не можем уже рассчитывать на снисхождение, еще раз подчеркивая, что знание, о котором мы все время ведем речь, ни в малейшей мере не связано с сознанием. Примеры такого рода знания мы приводили ранее, говоря о перелетных птицах, «знающих» маршрут, и пчелах, не ошибающихся при строительстве сот. Нашу

мысль великолепно иллюстрирует притча Соломона: «Вот четыре малых на земле; но они мудрее мудрых: муравьи — народ не сильный, но летом заготавливают пищу свою; горные мыши — народ слабый, но ставят дома свои на скале; у саранчи нет царя, но выступает вся она стройно; паук лапками цепляется, но бывает в царских чертогах» (Прит 30:24–28). Но ни у муравьев, ни у саранчи, ни у мышей, ни у пауков, ни даже у птиц нет и не может быть сколь-нибудь развитого сознания — познания добра и зла. Не может быть у них и духовного знания.

Читателю придется согласиться, что если подобного рода знание нельзя назвать духовным, то с еще меньшей степенью справедливости таковое знание может быть названо вещественным, материальным, ибо насекомым или животным не требуется познавать окружающую их среду, мир, чтобы прийти к выводу о необходимости постройки муравейника или учиться, как в случае саранчи, выступать стройно.

Дабы оформить сии до некоторой степени рассеянные рассуждения — ведь мы так и не смогли дать имени тому знанию, о котором говорим, — обратим внимание, что в послании Иуды есть весьма интересные для нынешней темы слова. Прежде нежели привести их, чисто-сердечно сознаемся, что они вырваны из контекста. Мы не будем сейчас рассматривать, к кому эти слова относятся и в чем они кого обличают, да для этого у нас в любом случае еще слишком мало знаний. Однако иной раз бывает полезно взглянуть на второстепенные члены предложения или даже на вводные слова. Сделаем же это. Иуда пишет в своем послании о людях, которые «злословят то, чего не знают; что же *по природе*, как бессловесные животные, знают, тем растлевают себя» (Иуд 10).

Из этих слов одного из самых кратких посланий нетрудно вынести, во-первых, что и бессловесные животные могут *знать* нечто, да еще столь совершенно, что даже знание людей дозволительно сравнивать с их знанием. Во-вторых, и это позволит нам тотчас дать и имя такого рода знанию, Иуда пишет, что бессловесные животные имеют знание *по природе*. Иными словами, в отличие и от позитивного, и от богодухновенного знания мы имеем дело с *природным знанием*, а человек лишь придумал ему такие наименования, как инстинкт и безусловный рефлекс.

Но если в отношении насекомых и животных можно говорить лишь об инстинктах и рефлексках, то такие их способности ни в какое сравнение не идут с *талантами* человека. Вот здесь-то мы и нашли ключевое слово, связующее нашу нынешнюю тему с изложенным уже в связи с Притчей о неверном управителе. Итак, имение, да к тому же полученное от Господа Бога, включает в себя и духовное знание, и такое знание или умение, которое трудно сравнить с чем-то иным, нежели с талантами, — природное знание человека<sup>1</sup>.

Соломон называет такое знание несколько иначе — *неложное познание* существующего: «Сам Он даровал мне *неложное* познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий» (Прем 7:17). Но суть не в терминах.

На вопрос получаемого от Бога имения можно взглянуть и иным образом. В конце концов довольно трудно объяснить, что бы значило, что в итоге растраченным оказалось некое абстрактное имение, таланты в метафорическом смысле. Согласно принципу бытовых аналогий (см. I. III.1, с. 74) растратить можно таланты в их собственном смысле — серебро или золото. Иными словами, человеку изначально дается-таки от Бога некое золото и серебро, которые

<sup>1</sup> Кому-то из читателей может показаться более приемлемым в настоящем контексте понятие *врожденной идеи*. Врожденная идея — философская категория для обозначения того, что изначально присуще человеческому мышлению и что не зависит от опыта, например некоторые аксиомы и принципы логики. Впервые это понятие было введено Платоном, который приходит к понятию врожденных идей в силу того, что в человеческом разуме проявляется познание таких предметов, коим нет какого бы то ни было соответствия в мире чувственных явлений и которые никак не могли быть получены из внешнего опыта.

никак не могут быть отнесены к неверному богатству. Косвенно сие свидетельствовано такими словами: «Вы взяли серебро Мое и золото Мое, и наилучшие драгоценности Мои внесли в капища ваши» (Иоиш 3:5).

Есть и другое свидетельство того, что золото нельзя огульно относить к неверному богатству. Вторая глава книги Бытия содержит географическое описание Едема. Мы не будем приводить его целиком по нескольким причинам, главной из которых является неоправданная удаленность описания Едема от нынешней темы. Несколько строк мы все же приведем: «Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото; и *золото той земли хорошее*» (Быт 2:10–12).

Мы обращаем внимание читателя на две вещи. Во-первых, раз есть *золото хорошее*, то должно существовать и некое отличное от хорошего золото, иначе незачем было обращать внимание, что золото земли Хавила *хорошее*. Иными словами, только «нехорошее» золото может быть отнесено к неверному богатству. Во-вторых, от Бога после разделения имения человек может получить исключительно *хорошее золото*.

К «имению» мы, понятно дело, должны добавить и богатство, приобретенное несправедливым путем. Однако тут мы должны отдавать себе отчет, что такого рода составляющая появляется только на поздних стадиях человеческого пути. Что же до момента, когда отец отделяет блудному сыну его долю отчего имения, то упоминание неверного богатства совсем не уместно. Однако коль скоро мы решили быть точными, заметим еще, что после ухода сына неверное управление, способствуя обретению несправедливого богатства, расхищает вместе с тем главные части имения.

Понимание истинной роли природного знания, человеческих талантов, может помочь нам дать интерпретацию загадке древних, часто обладавших в различных областях настолько широкими и глубокими знаниями и умениями, что они беспрерывно ставят в тупик современную науку, мудрость мира сего, сынов века сего.

Приведем пример подобного тупика, не возвращая внимания читателя к таким общеизвестным чудесам, как Египетские пирамиды или пирамиды Центральной Америки, Стоунхендж и идолы острова Пасхи. Так, в пустыне Наска в Перу видны странные, сложенные из камня возвышения-бордюры высотой не более 20 сантиметров. Эти сооружения, если только к ним можно применить это слово, могут легко остаться за пределами внимания путника, однако, учтя площадь, покрытую ими, а она занимает ни много ни мало 500 квадратных километров, легко понять, что единственная возможность увидеть всю сию картину целиком — взглянуть на нее с большой высоты. И тут-то оказывается, что все изображение сложено из кривых и прямых, часть которых является линиями, характерными для дней солнцестояния и равноденствия в данных широтах.

Существует множество примеров того, как считающиеся с точки зрения цивилизации отсталыми и чуть ли не дикими народы с древности хранят память о звездах, не только не видных невооруженным глазом, но даже таких, которые стали известны материальной науке лишь во второй половине XX века и только благодаря успехам электронной оптики. А у тех племен сии знания с незапамятных времен использовались в астрологических построениях.

Примеры природного знания можно отыскать и в совершенно иных областях человеческого знания. Взяв за пример традиционную китайскую иглотерапию. Сложность ее практического применения, не говоря уже о теории, за ней стоящей, говорят о том, что такой метод лечения никак не мог быть развит эмпирическим путем — путем проб и ошибок. Ведь именно путем ошибок человек развивает мудрость века сего.

Подобные факты не могут не порождать теорий, в которых главная роль отводится пресловутым инопланетянам, якобы передавшим жителям Земли такого рода знания. На самом



же деле то могли быть наши же прошлые палингенезии, обладавшие большим, чем мы, природным знанием в силу того, что стояли они много ближе к Источнику всего.

И раз уж мы обмолвились об инопланетянах, скажем и то, что подобные проблемы нас весьма мало интересуют в силу сомнительности помощи, которую сии инопланетяне могут оказать человечеству в богопознании. Все так называемые послания внеземных цивилизаций, (если только они переданы не через людей, являющихся действительными или потенциальными пациентами психиатрических лечебниц) оказываются в лучшем случае низкопробным морализованием, являющимся лишь весьма бледной тенью того, что можно найти в Священном Писании. Но даже с точки зрения философии и познания природы мира инопланетяне не могут дать ничего, ибо и они не вечны, а тварны, и, обращаясь к источнику их бытия, мы не можем прийти ни к чему иному, как к Единому Богу. Но к чему такой окольный путь?..

Проводя анализ этого стиха, мы должны вернуться к тому могущему показаться в первом приближении второстепенному факту, что мы вновь встретились с понятием разделения.

Говоря о природе «имения», мы должны понимать, что, разделяя свое имение между сыновьями, отец ни в коей мере не рискует стать прообразом короля Лир, ибо имение отца нисколько не уменьшается от того, что младший или старший сыновья получили причитающуюся им долю, ибо о такого рода сокровище нельзя мыслить категориями материального мира. Приводя на эту тему примитивнейшее уподобление, можно сказать, что если двое обменялись сотенными купюрами, то ни один из них ничего не приобрел, но если двое обменялись знаниями, то обогатились оба. Последнее справедливо даже при обмене тем, что называется мудростью века сего. Насколько же более велико приобретение, когда речь идет о Небесном. При этом стоит отметить, что в отличие от отчего имения, кое не может потерпеть никакого убытка, та часть, что выделена младшему сыну, подвергается реальной опасности.

Правда, притча как бы подразумевает, что и старший сын получил причитающуюся ему долю имения. Однако, как это следует из дальнейшего повествования (31), последний не покидает отчего дома, и его часть имения не подвергается риску быть прожитой и *расточенной*. Но такой же вывод мы могли бы сделать (при правильном переводе) и из того только, что просит младший сын имение, а отец отделяет ему жизнь (*βίος* — *биос*).

Как бы то ни было, имение отчее (жизнь) разделено — разделено на одно и другое. Но и человек разделен. Разве не согласуется это наблюдение со словами «Нехорошо человеку быть одному» (Быт 2:18), за которыми следует описание извлечения из человека некой части (ребра) и сотворения из сей части «помощника», жены? Сие указывает на прямую связь с событиями, знаменовавшими отделение жены от мужа. Надеемся, читатель вынес некое разумение из предыдущих глав и понимает, что Адам с Евой, являясь мужем и женою, несут полную меру символики, рассмотренной ранее. Однако разделение, о котором говорит настоящий стих, может быть истолковано более широко — не только жены от человека (мужа), но и человека от Бога. Нашим построениям пришлось бы довольно трудно при защите от критики того рода, что в Священном Писании нет и намек на рассказ об отделении внутреннего человека от Бога. Но ведь именно об этом-то отделении и идет речь здесь.

Как мы выяснили при изучении антропологии, человек объективно имеет в себе всю полноту Божества. Иное дело, что субъективно он не ощущает в себе не только полноты, но даже и об «искре Божией» ему приходится читать длинные проповеди, которые он воспринимает с весьма спорным успехом. Теперь же мы видим: то, что очевидно в отношении внешнего человека, справедливо и для внутреннего — имея в себе всю совокупность Божия имения, он способен расточить принадлежащую ему часть. Парадокс между полным расточением имения и одновременным обладанием всем Отчим имением объясняется разделением между Богом и внутренним человеком. То есть то, что описано в этом стихе, может быть воспринято как еще один вариант (на сей раз глубоко скрытый аллегорией) описания сотворения человека.

<sup>13</sup>По прошествии немногих дней, младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону, и там расточил имение свое, живя распутно.

13. Полученная от Отца часть имения неизбежно теряется, расточается, что недвусмысленно следует из дальнейшего повествования притчи. Уразумение символики расточения отцовского имения дает возможность без особого труда понять мудрость Екклесиаста: «Не говори: „отчего это прежние дни были лучше нынешних?“, потому что не от мудрости ты спрашиваешь об этом» (Ек 7:10). А как же иначе, если после ухода от отца младший сын расточает имение свое?

После того как сделан такой вывод, нам следует рассмотреть уход младшего сына в дальнюю сторону. Сия символика не может вновь не напомнить нам историю Адама с женою, жившего первоначально вместе с Богом в раю, который впоследствии оказался для него закрытым (Быт 2:8–3:24), и он остался отделенным от Бога. И хотя в нашей притче младший сын уходит от отца по собственной инициативе, мы не имеем права обольщаться на сей счет, ибо «невозможно не прийти соблазнам» (Лк 17:1).

Так и в истории с Адамом происходит изгнание того из Едема, связанное со вкушением от древа познания добра и зла. Подчеркнем еще раз — не о познании вообще идет речь, но именно о познании добра и зла. Корень проблемы лежит в том, что неискушенная, бессознательная невинность, не может быть добродетелью, что естественным образом следует из самого смысла сознания как степени познания добра и зла. Однако в этом вопросе мы рискуем раньше положенного времени обратиться к образу старшего сына.

Вспомним Еву: «Она будет называться женою ( $\text{אִשָּׁה}$  — *ишá*); ибо взята от мужа ( $\text{אִשָּׁה}$  — *иш*). Поэтому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт 2:23–24). Павел и Филипп сказали об этом: «Тайна сия велика» (Еф 5:32, Филипп 60), «ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление» (1 Тим 2:13–14). Теперь-то мы уже открыли тайну: Адам — муж — есть человек внутренний; ему для жизни в веке сем дана Богом жена — Ева, с которой он имеет одну плоть, но которая отделена от него в духе. Посредством ее, с ее помощью, он, будучи от начала девствен, познает добро и зло мира, и «ни муж без жены, ни жена без мужа» (1 Кор 11:11). Одним словом, параллель между блудным сыном и Адамом вполне оправдана.

Комментируя сей стих, мы должны обратить внимание (пока лишь обратить внимание) на слово «распутно», ибо и оно не является лишним.

<sup>14</sup>Когда же он прожил все, настал великий голод в той стране, и он начал нуждаться.

14. Вернувшись к нашему главному персонажу, еще раз повторим, что, «водворяясь в теле, мы устранены от Господа» (2 Кор 5:6), то есть запасы отчего имения не возобновляются и не пополняются. А посему, когда младший сын проживает все, чрево его оказывается пустым, и он начинает нуждаться. Причем сия пустота не может вызывать никаких восторгов, навеянных темой достижения безмолвия, ибо та пустота, о которой идет речь в притче сейчас, принципиально отличается от состояния внутреннего мира: мир (покой) освобождает место для сходящей свыше мудрости, мы же видим пустоту, вызванную отсутствием ее.

Для себя отметим ту особенность повествования, что до момента исчерпания запасов неложного, природного знания речь в притче еще не шла о насыщении чрева. Сия знакомая нам по предыдущим главам символика появляется лишь тогда, когда сын проживает все. И вот тогда-то оказывается частично или полностью утраченной способность человека построить новую

египетскую пирамиду, отлить из железа нержавеющий столб и многое, многое другое, чего современная технология не может даже приблизительно воспроизвести.

Итак, для находящегося в мире сем блудного сына настает период великого голода, ибо то, что он получает от века сего, не может удовлетворить и насытить его — «не [плотским] хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4:4; Лк 4:4). Говоря о голоде, неизбежно наступающем после утери связи с Богом, в дополнение к приведенной в начале комментария к настоящему стиху выдержке мы можем вспомнить: «Забота века сего и обольщение богатства заглушает слово, и оно бывает бесплодно» (Мф 13:22).

<sup>15</sup>И пошел, пристал к одному из жителей страны той; а тот послал его на поля свои пасти свиней.

15. Пребывая в веке сем, да еще впад в нужду, младший сын попадает в подчинение и зависимость от некоего жителя той страны, который посылает младшего сына пасти свиней. Тут нельзя забывать, что свинья в библейском понимании всегда оставалась олицетворением (символом) всего самого низкого и нечистого, что только может быть в мире: «Нечиста она [свинья] для вас» (Лев 11:7). Свинья служит подобием (притчею) во многих требующих негативного уподобления случаях: «Что золотое кольцо в носу у свиньи, то женщина красивая и безрассудная» (Прит 11:22); «вымытая свинья идет валяться в грязи» (2 Пет 2:22); «не бросайте жемчуга вашего пред свиньями» (Мф 7:6). Стоит вспомнить также повествование Синоптиков о переселении легиона духов нечистых в свиней (Мф 8:30–32; Мк 5:12–14; Лк 8:32–33).

Кто же тогда хозяин свиней? В сем персонаже притчи вовсе не трудно узнать диавола. Такой вывод мы делаем из того, что даже уверовавшим иудеям, которые вряд ли заслуживали наименования свиней, Иисус говорит, что их отец диавол (Ин 8:44); Павел также пишет о людях, уловленных в волю диавола (2 Тим 2:26). Здесь же говорится о хозяине самого низкого и нечистого. Свиньи и подавно в его воле. Некий житель страны той, хозяин свиней — диавол.

Сказав, что блудный сын пребывает в веке сем, мы больше всего опасаемся, чтобы читатель не понял нас буквально. Прямого контакта с миром сим внутренний человек, конечно же, не имеет. Он связан с миром посредством внешнего человека. Но заметьте, от Бога он отделен совершенно безнадежно, а с миром — тем, что имеет с внешним человеком, женой, общую плоть. Посему не будет большой ошибкой сказать, что младший сын находится в веке сем, хотя это и требует оговорок. Подобным же образом мы говорим, о человеке, погружающемся в глубины океана в батискафе, что он находится в глубине моря, хотя прямого контакта с водой он не имеет.

<sup>16</sup>И он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи; но никто не давал ему.

16. Для понимания того, о чем говорится далее, нам необходимо заметить, что тот самый «житель страны той», в рабство к которому попал блудный сын, вовсе никак его не питал, что было бы странно, если бы мы не поняли, кто он такой.

Далее нам нужно не просто вспомнить о символике чрева и пищи как того, что входит во чрево, но стоит задуматься над вопросом: если свинья является символом нечистоты и низости, каково же то, что питает эти качества, и что же есть пища свиней — рожки? Ведь этот вопрос гораздо более серьезен, нежели вопрос о предпочтении мудрости века сего мудрости, сходящей свыше. Тот, кто питается пищей свиней, сам превращается в свинью. (Посмотрите, как неужи-



данно мы признали, во всяком случае в символической области, правоту индуистской мудрости — «Ты есть то, что ты ешь». К слову, коль скоро мы признаем приоритет аллегории в Библии, то было бы по меньшей мере неразумно предполагать буквализм в восточной мудрости.)

Однако, к счастью, такого обращения не может произойти, что прямо и следует из стиха: «но никто не давал ему». С точки зрения буквального толкования последние слова совершенно бессмысленны. Действительно, что он сам не мог взять у свиней немного рожков? Не приставил же диавол к блудному сыну соглядатаев или того хуже — конвой, в обязанность коего входило бы следить, чтобы тот не похищал пищи у свиней. Остается, правда, еще тот вариант, смысл коего заключается в том, что никто из *свиней* не давал ему. Но будем считать это шуткой (хотя в каждой шутке может заключаться доля правды) и будем полагать, что смысл этих слов в принципиальной невозможности такого оборота событий. С подобными мотивами мы уже встречались, ведя речь о спасении «как бы из огня» и о близости к гибели (ср. 1 Кор 3: 15), а наш герой сейчас как нельзя ближе к гибели. Более того, к этому моменту пути блудного сына, как ни к какому другому, относятся дважды повторенные слова отца, что его сын «был мертв» (24, 32). Тем не менее он не гибнет, ибо не может погибнуть, о чем мы поговорим чуть позже.

<sup>17</sup>Придя же в себя, сказал: сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода!

17. Эти слова заставляют нас чуть переосмыслить сказанное, ведь здесь говорится: «придя в себя». Сие, даже без понимания всей исследуемой нами символики, не может не навести на мысль, что до того момента он был как бы не в себе — в состоянии, из которого можно выйти, придя в себя. Понятно, что здесь идет речь о качественных изменениях в состоянии сознания.

В этом же стихе впервые упоминаются такие персонажи, как наемники отца. Главной отличительной чертой последних является то, что они, получая свою долю хлеба или даже, как в нашей притче, избыточествуя хлебом, не имеют права на наследство хозяина. Сын же, пусть даже и блудный, становится в итоге владельцем имения.

Об этом прекрасно сказано в апокрифе Филиппа: «Раб только ищет быть свободным, но он не ищет имущества своего господина. Сын же — не только сын, но он воспримет себе наследство отца» (Филипп 2). Смысл наследования разъясняется незамедлительно: «Те, кто наследует мертвое, мертвы сами, и они наследуют мертвое. Те, кто наследует живое, — живы, и они наследуют живое и мертвое. Мертвые не наследуют ничего. Ибо как бы мог наследовать мертвый? Если мертвый унаследует живое, он не умрет» (Филипп 3). Сей принцип конечно же отражен и в уже приведенных нами фрагментах канонических писаний (Гал 4:1–7).

<sup>18</sup>Встану, пойду к отцу моему, и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою, <sup>19</sup>и уже недостоин называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих.

18–19. Итак, младший сын начинает прозревать в отношении источника хлеба вечного и мечтать о благах имения Отчего, он приходит на порог покаяния, он готов зарабатывать хлеб как наемник, даже путем отказа от сыновних прав на наследство. Он мечтает о том, чтобы слепо выполнять предписанное наемнику и рабу. Он начинает жаждать божественной мудрости, но в силу того что сам находится в точке наибольшего отпадения от истинной духовности и наиглубочайшего порабощения вещественными началами мира, он способен вместить лишь

отражение Божественной мудрости в веке сем, может познать и принять лишь такую святость, какую способен постигнуть одновременно и с точки зрения вещественных начал мира, и по контрасту с этими вещественными началами.

Дабы пояснить, что означают наши слова «и с точки зрения, и по контрасту», мы предложим читателю вспомнить, что тот, кто знает за собой какой-то грех, чувствует себя вынужденным с особым рвением демонстрировать другим (а не редкость, если и себе самому) отсутствие в себе этого порока. Например, не будучи в состоянии понять суть *внутреннего* безмолвия, человек дает обеты буквального молчания; не понимая смысла поста, он морит себя голодом по плоти; не имея представления о нищете духом, он обрекает себя на нищету буквальную; не в силах вместить духовный смысл того, что «Царство Небесное силою берется» (Мф 11:12), человек предпочитает таскать вериги; ни сном ни духом не ведая об истинном смысле прелюбодеяния, он ищет выхода в ханжестве, начинающемся дешевым морализованием и кончающемся самооскоплением. И при этом он настаивает, чтобы и другие делали то же.

Вот тут-то и рождаются, «устраняя слово Божие преданием» (Мк 7:13), «учения, заповеди человеческие» (Мк 7:7), что «имеет только вид мудрости в самовольном служении» (Кол 2:23). Тут-то и происходит вторжение в то, чего младший сын не видел, «безрассудно надмеваясь плотским своим умом» (Кол 2:18).

Но все это еще только мечты и иллюзии, ибо на самом деле сын еще ничего не сделал для осуществления своих мечтаний, и они пока, как и учения человеческие, никуда не ведут, и блудный сын пребывает там, где и был. Он лишь пришел в себя.

<sup>20</sup> Встал и пошел к отцу своему. И когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею, и целовал его.

20. И вот, наконец, мы видим первое положительное деяние кающегося сына: «Встал и пошел к отцу». Уже один только первый глагол должен обратить на себя внимание читателя. Будет совсем не лишним заметить, что слово «воскресение» (*ἀνάστασις* — *anástasis*) является прямой производной от глагола «вставать» (*ἀνίστημι* — *anístemi*), использованного здесь. Иными словами, мы не просто можем толковать первое событие этого стиха как образ духовного воскресения, но нам придется вспомнить нижеследующие фрагменты: «Вас, мертвых по преступлением и грехам вашим, в которых вы некогда жили, *по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе...* Бог, богатый милостью... оживотворил со Христом» (Еф 2:1–5); «Посему сказано: встань (*ἀνίστημι*), спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Еф 5:14); «И будет восставлен [*ἵστημι* — *ístemi*] [падший раб]; ибо силен Бог восставить [*ἵστημι*] его» (Рим 14:4).

Однако и здесь мы попросим читателя не воспринимать воскресение буквально. Прежде всего потому, что речь все еще идет о внутреннем человеке. Сие не есть метафора для воскресения в теле, но символ рождения заново, рождения свыше, рождения от Духа (Ин 3:3), того, о чем мы говорили в связи с темой посвящения.

И вот отец видит сие действие сына еще тогда, когда тот далеко, и подает ему помощь. В дальнейших словах — «сжалился», «пал на шею», «целовал» — угадываются символические черты высших посвящений, получаемых — более точного слова подобрать невозможно — по благодати. Здесь можно проследить те же мотивы, что и в речении: «Никто не может прийти ко Мне [т.е. стать сыном, будучи сонаследником Христу (ср. Рим 8:17)], если то не дано будет ему от Отца Моего» (Ин 6:65). Это речение нельзя воспринимать в отрыве от такого: «Никто не приходит к Отцу [т.е. не возвращается по притче], как только через Меня [т.е. став сыном]» (Ин 14:6). Сии

положения к тому же находятся в строгом соответствии с Марковой Притчей о постепенном росте семени (Мк 4:26–29).

Обратим внимание читателя, что первые посвящения — «пришел в себя», «встал и пошел» — происходят как бы по инициативе человека, по его воле, в то время как последующие происходят помимо его желания. Было бы ошибкой делать из этого вывод, что в отношении первых посвящений не справедливы или менее справедливы только что приведенные слова из Иоанна: «Никто не может ... если не дано ... от Отца» (Ин 6:65). Дело в том, что с возрастанием уровня сознания уменьшается степень заблуждений по поводу того, что происходит от Бога, а что по желанию человека. И если в начале пути человек может быть горд своим подвигами, то к концу он понимает, что и начало и конец — от Бога.

На всякий случай подчеркнем, что понимание всего сказанного в Притче о блудном сыне, равно как и в Притче Марка о семени (Мк 4:26–29), неотделимо от учения о палингенезии. То есть в приложении к Притче о блудном сыне на каждом отрезке своего пути он, проходя предавшее ему поприще, обновляясь день ото дня, имеет, однако, разных жен. Иначе говоря, в распутном расточении имения участвуют одни личности — палингенезии мужа — блудницы (30); время свиней князя мира сего связано с другими, а решение о возвращении к Отцу приходит к сыну при третьих. Эти слова, конечно, не следует принимать за точную формулировку абсолютной истины, но лучше за попытку несовершенного объяснения. Посему не будем представлять картину черно-белой. Разве не может все это произойти при одном внешнем человеке — и блуд и обращение?!

<sup>21</sup>Сын же сказал ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою, и уже недостойн называться сыном твоим.

21. При рассмотрении следующего стиха может показаться, что он излишен, ибо просто повторяет целую фразу из восемнадцатого и девятнадцатого стихов, однако сей фразой нельзя пренебречь, ибо она свидетельствует о том, что состояние покаяния является неотъемлемым атрибутом не только первого, но и высших посвящений. В этом заключен глубочайший смысл. Ибо покаяние по-гречески выражается словом *μετάνοια* (*метанойа*), и нельзя забыть, что то же слово обозначает и изменение сознания. Тут сразу нужно отметить, что покаяние только тогда чего-то стоит, когда оно связано с повышением сознания. Но ведь и в посвящении, как мы отмечали, главным является качественный скачок оногo. Посему-то, покуда наивысшее, совершенное состояние сознания не достигнуто, и необходимо стремление к повышению сознания — *метанойа* — покаяние.

<sup>22</sup>А отец сказал рабам своим: принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте ему порпоть на руку его и обувь на ноги;

22. В предыдущих главах мы потратили достаточно времени, чтобы уже не говорить долго о лучшей одежде, даруемой сыну по возвращении в отчий дом. Тем не менее отметим тут же, что обетование одежд белых содержится также в описывающем пятое посвящение послании Ангелу Сардийской церкви — пятом по порядку послании церквям из Откровения Иоанна Богослова: «Побеждающий облечется в белые одежды» (Отк 3:5). И тут мы не можем опять не вспомнить сцену Преображения Иисуса: «Одежда Его сделалась белою» (Лк 9:29; Мф 17:2; Мк 9:3).

Наряду с лучшими одеждами сын получает и обувь на ноги. А ведь обувь есть часть одеяния, предназначенная для той части тела, которая ближе всего связана с путем, которым идет сын — и путем зла, и путем спасения. Символика ноги тоже не нова для нас. Вдобавок к уже сказанному

отметим — нога может попасть в сеть (Пс 9:16; 24:15; Иер 18:22), и, что гораздо важнее в нашем контексте, нога может пораниться о терн (Ос 2:6; Прит 22:5) и преткнуться о камень (Пс 55:14; 114:8; Прит 4:12; Ис 8:15; Дан 11:19; 1 Пет 2:7–8), что хоть и не остановит, но может заметно затруднить продвижение по пути.

Обувь в этом смысле предохраняет ноги и защищает их от ран при возможных преткновениях. Легко видеть посему, что далее ноги сына защищены. Равно легко догадаться, что если бы дальнейший путь сына был свободен от терний и камней, то обувь была бы ему не нужна вовсе. Но отныне — какие бы тернии ни встречались на пути вернувшегося в отчий дом сына — его ноги надежно защищены.

Сделаем еще одно весьма важное добавление, хотя сию важность мы пока сможем оценить лишь очень приблизительно. Обувь, даруемая отцом, защищает ноги ожившего и нашедшегося сына от *жала змея*. Читатель должен помнить Божие определение (змею): «ты будешь жалить его [человска] в пяту» (Быт 3:14)...

Мы не должны упустить и символики перстня, получаемого сыном на руку. Можно искать разрешения загадки перстня в том, что во многих культурах, и между прочими в египетской, мудрости которой был научен Моисей (Деян 7:22), кольцо было символом того, что, не имея ни начала ни конца, является абсолютom и вечностью. Но у символа перстня есть и еще один не менее грандиозный смысл, заключающийся в том, что дарение господином перстня означало наделение одаряемого определенной *властью* (ср. Быт 41:42; Есф 3:10). Этот символ, а точнее, упоминание в его связи власти побуждает нас вспомнить слова Откровения: «Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца, тому дам *власть* над *язычниками народами*... как и Я получил [власть] от Отца Моего» (Отк 2:26–27). И это, оказывается, относится к посвящениям...

Перстень служил для скрепления важнейших писем печатью (ср. Есф 3:12; 8:8–10; Иов 14:17; Дан 6:17). Помещавшаяся на перстне печать обычно содержала определенную надпись. Какая же надпись могла быть выгравирована на перстне, который отец дарит младшему сыну по возвращении?

Принимая во внимание, что Лука, донесший до нас Притчу о блудном сыне, был особым приближенным и неизменным спутником Павла (Кол 4:14; 2 Тим 4:10), не почтем за необузданность фантазии предположение о том, что перстень тот имеет «печать сию: „Познал Господь Своих”» (2 Тим 2:19).

Здесь однако мы встречаемся с тем же богословским нонсенсом, о котором уже вели речь, анализируя стих 8:3 из Первого послания Коринфянам (см. I.IV.5, с. 129–130). Своих Господь познал — это вне сомнения. А разве чужих Он не познал?! Или Павел имеет в виду познание в смысле соединения?

Курт Аланд, редактор лучшего современного издания греческого Нового Завета, указывает, что означенное речение соответствует стиху 16:5 книги Чисел по Септуагинте. Но обращаться к Септуагинте — полумера. Поэтому будет лучше, если мы посмотрим, как сие написано в Торе на иврите: «Известит Господь, кто Его» (Бемидбар 16:5). «Известит» (глагол יָדָע — *yadaʿ*, «знать» в побудительной породе יִדְּעֶיךָ означает «привести в состояние знания») то есть «даст известие», «даст знание» (в Синодальном переводе не точно: «покажет»). Поэтому, сделав поправку на грамматическое время, мы лучше будем читать надпись на печати: «Дал знание Господь Своим». Так вскрывается еще одна традиционная ошибка, без исправления коей бриллиант Божественного Всеведения обращался бы камнем преткновения.

<sup>23</sup>и приведите откормленного теленка, и заколите; станем есть и веселиться! <sup>24</sup>ибо этот сын мой был мертв, и ожил; пропадал и нашелся. И начали веселиться.

23–24. Теперь нам предстоит разобраться с образом откормленного теленка, которого отец велит заколоть для сына, и, чуть забежая вперед, козленка, о коем упоминает старший сын.

При ближайшем рассмотрении оказывается, что поиски решения этого вопроса, связанные со словами «телец» (как ассоциация, например, с золотым тельцом) или «теленек» (как жертва за грех), ведут в тупик. Будем искать ключ к пониманию смысла этого символа в том, что теленок заколот для пира, то есть *в пищу*. Необходимость такого подхода не может заставить нас теперь врасплох, ибо мы в достаточной мере знакомы с символикой пищи.

Символика мяса появляется в нашей притче лишь по возвращении сына в отчий дом. До того речь шла лишь о хлебе и о рожках. С усовершенствованием сына вводится в употребление и твердая пища — мясо — пища совершенных. Читателю должно быть ясно, что образ телятины является по сути единственным пригодным в данном контексте, ибо баранина здесь не годится, так как она произвольно ассоциировалась бы с Агнцем, что вносило бы значительную путаницу в библейскую символику. С другой стороны, ясно, что и свинина или нечто подобное не могло быть использовано в этом качестве, причины чего, думаем, более чем понятны читателю.

Далее притча говорит о веселии и радости по поводу возвращения сына в дом Отчий. Как тут не вспомнить о строках, предшествующих притче, ибо и там тоже идет речь о радости: «Кто из вас, имея сто овец и потеряв одну из них, не оставит девяносто девяти в пустыне и не пойдет за пропавшею, пока не найдет ее? А найдя, возьмет ее на плечи свои *с радостью*; и, придя домой, созовет друзей и соседей, и скажет им: *порадуйтесь со мною*; я нашел мою пропавшую овцу. Сказываю вам, что так на небесах более *радости* будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяносто девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии. Или какая женщина, имея десять драхм, если потеряет одну драхму, не зажжет свечи и не станет мести комнату и искать тщательно, пока не найдет? А найдя, созовет подруг и соседок, и скажет: *порадуйтесь со мною*: я нашла потерянную драхму. Так, говорю вам, бывает *радость* у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся» (Лк 15:4–10).

<sup>25</sup> Старший же сын его был на поле; и возвращаясь, когда приблизился к дому, услышал пение и ликование. <sup>26</sup> И, призвав одного из слуг, спросил: что это такое? <sup>27</sup> Он сказал ему: брат твой пришел, и отец твой заколол откормленного теленка, потому что принял его здоровым. <sup>28</sup> Он осердился и не хотел войти. Отец же его, выйдя, звал его. <sup>29</sup> Но он сказал в ответ отцу: вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего, но ты никогда не дал мне и козленка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими; <sup>30</sup> а когда этот сын твой, расточивший имение свое с блудницами, пришел, ты заколол для него откормленного теленка. <sup>31</sup> Он же сказал ему: сын мой! ты всегда со мною, и все мое твое. <sup>32</sup> А о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв, и ожил; пропадал, и нашелся.

25–32. Для завершения истолкования притчи, нам остается рассмотреть лишь некоторые нюансы. В числе них оказывается реакция старшего сына, который, как повествует притча, был тем временем на поле, то есть не пребывал в праздности, но выполнял определенную ему работу.

Нам придется признать, что мы, к сожалению, не слишком много можем сказать о характере этой работы. Понятное дело, старший брат находится в положении не изгнанного еще из рая человека, о котором сказано, что он помещен в саду Едемском, *чтобы возделывать его и охранять* (ср. Быт 2:15). Чуть раньше сказано еще, что человек был сотворен *обрабатывать землю* (ср. Быт 2:5). Впрочем, мы, похоже, ломимся в открытую дверь — сказано же, что старший сын «был на поле» (25). И *то* понятно, что между возделыванием земли братьями существует громад-



ная разница. Даже наемники в доме отца *избыточествуют* плодами земли (17), а старший брат тем более. Младшему же брату, который подобен уже изгнанному из рая Адаму, земля, проклятая за него (Быт 3:17), должна производить терния и волчцы, на новозаветном языке называемые плевелами. И он в поте лица своего должен есть хлеб (Быт 3:18–19), как сказано: «доколе не *возвратишься* в землю, из которой ты взят» (Быт 3:19).

Стоп! Ведь главное и в нашей притче — возвращение блудного сына. Будет ли слишком смелой попытка вложить в эти слова о возвращении Адама те же мотивы, что и в Притче о блудном сыне? Ведь Адам взят не из какой попало земли, но из земли Едема, и взят он не из проклятой земли... А все, быть может, еще проще, ибо слова «доколе не *возвратишься* в землю, из которой ты взят» (Быт 3:19) — лишь один из вариантов перевода, причем далеко не самый удачный. Правильным вариантом является такой: «доколе не *возвратишься* в землю, *ибо* из нее ты взят» (Брейшит 3:19). Таким образом оказывается, что исследуемая притча гораздо теснее, нежели казалось с первого и сотого взглядов, связана с темой возвращения Адама.

В дальнейшем анализе мы не можем упустить одного принадлежащего слуге слова: «принял его *здоровым*». Из логики ответа слуги — «отец заколол откормленного тельца, потому что принял его *здоровым*» — видно, что младший сын, вероятно, мог вернуться и больным. А ведь и тут дело может быть в том, что борьба с плотскими помышлениями не должна превращаться в борьбу с плотью, умерщвление ее, «ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее» (Еф 5:29), а изнурение плоти и небрежение о насыщении ее «имеет только вид мудрости в самовольном служении» (Кол 2:23), и болезнь плоти может повредить здоровью духа, а тогда сын мог бы вернуться к отцу больным. А было ли бы тогда пение и ликование, заколол бы отец откормленного тельца? Впрочем, столь печальный мотив должен рассматриваться нами лишь чисто теоретически, точно так же, как и гибель, смерть, младшего сына. Потому-то мы использовали сослагательное наклонение.

Однако такое наше объяснение основывается на смысловом переводе. Когда бы мы переводили фразу слуги буквально, то более точным было бы сказать «принял его *целым*». Еще точнее, в греческом оригинале используется глагол *ὑγιαίνω* (*йигиэно*) — «быть целым». Здоровье же подразумевается лишь как метафорический смысл целостности. Возможно, читателю было бы легче понять нас, если бы мы заменили «здоровый» на «целый и невредимый», а после опустили бы последнее слово. Итак, коль скоро речь идет о целостности, то мы просто обязаны понимать ее как противопоставление разделенности. И в самом деле, на изъяснение связи между уходом сына из отчего дома и разделением мы потратили достаточно времени, чтобы ныне не вдаваться в пространные объяснения по поводу того, что возвращение в отчий дом, воссоединение с отцом просто невозможно при сохранении разделенности. Напротив, возвращение обязано быть связано с восстановлением целостности.

Такое толкование слов слуги вызывает столь значительные отклонения от темы Притчи о блудном сыне, что мы предпочтем оставить их до будущей главы. А тем временем вернемся к образу старшего сына.

Итак, старший сын, узнав, что по случаю возвращения младшего брата отец заколол для пира откормленного тельца, осердился и *возревновал*. Однако если бы мы понимали под образом старшего сына того, кто всегда и во всем оставался «совершен воедино» (Ин 17:23) с Отцом, то мы зашли бы в тупик. Иллюзия спасения из него могла бы заключаться либо в том, что даже Сам Бог — ревнитель (ср. Исх 20:5; Вт 4:24 и др.). Вот и Павел говорит о себе «я ревную о вас ревностью Божиею» (2 Кор 11:2), либо в том, что старший сын следует, желая пищи совершенных, завету: «*ревнуйте* о дарах больших» (1 Кор 12:31) с тем, чтобы увидеть «путь еще превосходнейший» (Там же).

Первый путь недозволителен, ибо мы на настоящий момент ничего не знаем о толковании слов о Божией ревности. Что же до последнего, то по сути своей он является не чем иным, как способом ухода от решения вопроса, стоящего перед экзегетом не только в связи с этой притчей, но и с Притчей о рабочих на винограднике (Мф 20:1–16), и мы будем вынуждены поговорить об одном из ее обстоятельств именно сейчас.

Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой. И, договорившись с работниками по динарию на день, послал их в виноградник свой. Выйдя около третьего часа, он увидел других, стоящих на торжище праздну. И им сказал: идите и вы в виноградник мой, и, что следовать будет, дам вам. Они пошли. Опять выйдя около шестого и девятого часа, сделал то же. Наконец, выйдя около одиннадцатого часа, он нашел других, стоящих праздну, и говорит им: что вы стоите здесь целый день праздну? Они говорят ему: никто нас не нанял. Он говорит им: идите и вы в виноградник мой, и, что следовать будет, получите. Когда же наступил вечер, говорит господин виноградника управителю своему: позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых. И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. *Пришедшие же первыми* думали, что они получают больше; но получили и они по динарию. И, получив, стали *роптать* на хозяина дома, и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойдешь; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе. Разве я не властен в своем делать, что хочу? Или глаз твой *завистлив* оттого, что я добр? Так будут последние первыми, и первые последними.

На данном этапе истолкования нам важно, что те, кто пришли первыми — «рано поутру», — хотя от них можно было ожидать, что они станут примером для всех остальных, — стали роптать «на хозяина дома», проявляя *зависть*, на которую и обращает внимание Отец: «или глаз твой завистлив оттого, что я добр?» В этом-то они и подобны старшему сыну, который «осердился и не хотел войти», так что Отцу пришлось увещевать его. То есть действительно, в обеих притчах мы встречаемся не с чем иным, как с *завистью* в чистом виде. Так в чем же тут дело? Откуда взялась столь отрицательным эмоциям в доме Отца?

Вспомним тут, что Иисусу приписывается такое речение: «Никто не войдет в Царство Небесное, кто не пройдет через искушение» (Аграфы\*). Но и без ссылок на незаписанные Иисусовы слова не трудно прийти к последней мысли, памятуя о том, что «невозможно не прийти соблазнам» (Лк 17:1) и что «блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни» (Иак 1:12). «Или иное подобие: город построен и расположен на равнине, и наполнен всякими благами; но вход его тесен и расположен на крутизне так, что по правую руку огонь, а по левую руку глубокая вода. Между ними, то есть между огнем и водою, лежит лишь одна стезя, на которой может поместиться не более, как ступень человека. Если город этот будет дан в наследство человеку, то как он получит свое наследство, если никогда не перейдет лежащей на пути опасности?» (3 Езд 7:6–9).

Тот же смысл вложен и в слова об Иисусе: «„восшел“ что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли» (Еф 4:9). Не менее важны для нашей темы и такие слова Иисуса о Себе: «Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Ин 16:28). При сем нельзя забывать, что и Он был искушаем диаволом в пустыне

(Мф 4:1–11; Лк 4:1–13). А теперь скажи, читатель, проходил ли старший брат через искушения и переносил ли соблазны?! Был ли он испытан?! Преодолевал ли он лежащие на пути к Божью наследству опасности?! Нисходил ли куда-либо подобно Иисусу или даже своему брату?

И теперь, наконец, мы понимаем, что старший брат есть не что иное, как тот внутренний человек или тот муж, который еще не делал ничего подобного, которому поэтому все еще предстоит. Потому-то он не обладает сознанием, исключающем проявления подобной ревности.

Проще говоря, старший брат — несовершен. И обратите внимание: по его же собственным словам, отец ни разу не дал ему и козленка (29), не почел его достойным твердой пищи, пищи совершенных (Евр 5:14). Вот такие неожиданные нюансы бывают в притчах.

И вот таким удивительным образом тема настоящей главы связала старшего брата блудного сына с перенесшими тягость дня и зной работниками на винограднике. Но нет ли и еще кого-то из знакомых нам персонажей евангельских притчей в сей милой компании? Конечно, есть, но для изъяснения этого нам придется допустить очередной скачок повествования, отсылающий к следующей главе, а более точно — призвать читателя после очередной главы вновь вернуться к нынешней теме. Пока же, не имея достаточных оснований для убеждения, попросим поверить нам на слово.

Попросим читателя вспомнить Притчу о талантах (Мф 25:14–30; см. I.VII.2.1, с. 216). Сфокусируем наше внимание на рабе, получившем от господина *один* талант. Случайно ли сей, получивший причитающуюся ему долю имения, раб оказался обладателем именно *одного* таланта? Вопрос риторичен — ответ очевиден, а от нас требуется лишь провести ряд параллелей.

*Первый*, старший, брат блудного сына всегда оставался *един* с отцом своим; *первыми* же пришли на виноградник и завистливые работники-ропотники; но *первым* получил свою долю, составившую *один* талант, и боязливый раб из притчи о рабах.

Теперь посмотрим на поведение остальных персонажей всех сих притчей. Блудный сын растратил имение, живя распутно; пришедшие на ниву Господню позже других работники тоже послужили хозяину виноградника в меньшей мере и тем уже кажутся менее достойными; но ведь и сотоварищи нашего знакомого раба сотворили нечто негативное — они то ли сами, то ли при помощи торгующих стремились, и не безуспешно, к приобретению богатства — праведного ли?

По человеческому разумению может показаться, что первый раб поступил правильно — не стал ни торговать, ни давать денег в рост, но сохранил неутраченным свой один талант. Увы, но цели своей он не достиг, ибо он в равной степени со своими товарищами — старшим братом и первыми работниками — не обладает высоким сознанием, не обладает нужной мерой познания добра и зла, что и находит свое выражение в его нелестных словах о господине. Но не похожа ли судьба его товарищей из других притчей, и долго ли ждать, когда и они отправятся познавать добро и зло, увы, потеряв единство с отцом, но в уповании на венец жизни, даруемый искушенному?

Умолчанный нами ответ на этот вопрос проясняет факт неуклонного роста населения земли. Другими словами, число находящихся в круге палингенезии мужей не остается неизменным, но постоянно увеличивается за счет тех, кто подобно старшему брату стоит перед необходимостью, потеряв единство с Отцом, отправиться в дальнюю сторону — мир сей.

Возвращаясь к Притче о блудном сыне, отметим, что слова о том, что все, принадлежащее отцу, принадлежит и сыну, ничуть не новы, ибо просто повторяют обращение Иисуса к Отцу: «Все Мое Твое, и Твое Мое» (Ин 17:10) и «Все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин 16:15). Таковая истинная общность имения приходит лишь после возвращения к Отцу, после воссоединения с

Ним. От сих речений остается всего только один шаг до формулы: «Я и Отец — одно» (Ин 10:30). Не будем торопиться, однако, с этим шагом...

Постойте, постойте, скажет внимательный читатель, ведь слова о единстве имени отца обращает к старшему сыну.

Безусловно, однако мы говорим об *истинной* общности имени, а о какой истинности в отношении старшего сына можно говорить, глядя на его реакцию? Ведь его мысли *иные*, нежели у Отца (ср. Ис 55:8), а это показывает, что его общность с Отцом несовершенна. Адам до изгнания его из рая также не был отделен от имени Создателя. И что?..

Прежде чем завершить истолкование Притчи о блудном сыне, обратим внимание на то, что старший сын «осердился и не хотел *войти*». Войти — то есть *внутрь*. А сие означает, хотя притча и не говорит об этом прямо, что младший сын к этому моменту уже пребывал *внутри дома Отчего*, уже вошел внутрь. Нам не хотелось бы, чтобы читатель воспринял следующие наши рассуждения как спекуляцию или концептуальную подгонку, но сие также связано с тайнами посвящений. И хотя Притча о блудном сыне не является откровением сих тайн, но в Новом Завете есть фрагмент, гораздо более подробно описывающий путь посвящений, и этого-то описания черты, конечно же, отражены в Притче о блудном сыне. Итак, то, что младший сын в конце концов оказывается внутри дома отца, целиком соответствует итогу шестого посвящения в том виде, как его описывает Иоанн Богослов в шестом по порядку послании из семи — Ангелу Филадельфийской церкви: «Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже *не выйдет вон*» (Отк 3:12).

Итак, отныне вернувшийся сын «уже не выйдет вон», он свободен от необходимости палингенезии; он покинул век сей и *достиг будущего века* и не нуждается более в том, в чем нуждался Адам для познания добра и зла, — в жене. Да и о жене-то далее бессмысленно говорить, ибо вернувшийся сын не состоит более из частей — он вернулся целым, он «совершен воедино» (Ин 17:23). Вспомним: «Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят» (Лк 20:35).

Все сказанное в настоящей и в предыдущей главах дает нам возможность переосмыслить слова Павла: «Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор 15:45), однако не будем забегать вперед.

Добавим, что старший сын совершенно справедливо отмечает тот факт, что младший брат расточил имение «с блудницами», и сие находится в полном согласии с тем, что он жил «распутно», однако и тут не будем забегать вперед.

Уже по завершении истолкования Притчи о блудном сыне мы должны привлечь внимание читателя к потрясающему выводу. Заключается наш вывод в том, что на пути нисхождения из отчего дома в дальнюю сторону человек, или, точнее, вечная, внутренняя его часть, *предопределен* не только к погружению в век сей, но и к духовной гибели.

Вывод об изначальной *предопределенности* к гибели, связанной с погружением в грех материального мира, во зло, может завести читателя в очень неприятные дебри и осложнения, от которых предостерегал Апостол Павел: «Не делать ли нам зло, чтобы вышло добро, как некоторые злословят нас и говорят, будто мы так учим? Праведен суд на таких» (Рим 3:8).

После сего особый смысл именно в этом контексте приобретает другой фрагмент посланий Апостола Павла: «Молим Бога, чтобы вы не делали никакого зла, не для того, чтобы нам показаться, чем должны быть; но чтобы вы делали добро, хотя бы мы казались и не тем, чем должны быть» (2 Кор 13:7). Сии Павловы формулы довольно сложны, по словам Петра, «неудобовразумительны» (2 Пет 3:16), поэтому приведем и высказывание Иакова: «Кто разумеет делать добро и не делает, тому грех» (Иак 4:17). Это хоть и объясняет только часть идеи, вложенной в Павловы слова, своей простотой облегчает понимание всей формулировки Павла. Иначе говоря, тот,

кто разумеет хоть в некой части добро и зло, должен в сей части делать добро (иначе, по словам Иакова, ему грех), кто же в некой части сего разумения не имеет, не должен пребывать в бездействии, ссылаясь на боязнь совершения зла. Однако никто не имеет возможности оправдать сознательное зло своим предопределением к этому, ибо на то оно и сознание, чтобы мерить добро и зло.

Вторая часть вывода заключается в том, что за описанной нами гибелью следует воскресение: «Вспомни, откуда ты ниспал, и покаяйся» (Отк 2:5). Тут вечная часть человека духовно возрождается, начинает свое обновление, и встав, как об этом говорит притча, ищет войти тесными вратами в новое предопределение — теперь ко спасению, и символ сей заключен в словах: «Сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся».

## 2

Мы окончили толкование Притчи о блудном сыне замечательным выводом, однако честь сего открытия принадлежит не нам. Ибо еще на рубеже II и III веков великий учитель Ориген Александрийский высказал концепцию *апоката́стасиса* — «совершения всего» (Деян 3:21) или, правильнее сказать, «восстановления всего», «возвращения в первоначальное состояние», как переводится с греческого слово *ἀποκατάστασις*.

Система Оригена подразумевала отпадение тварных духов от Бога и их развития в сторону известной цели. Дабы достичь соответствующего их назначению состояния, они должны пройти через материальный мир, куда духи посылаются и заключаются в различные тела. Бог помогает им как учитель — сперва через Закон, затем через учение Христа. Но истинный помощник человека — Слово, Логос, могущий действовать непосредственно через души людей. Все заканчивается *апоката́стасисом* — все духи в конце концов спасутся.

Хотя упомянутый фрагмент Деяний Апостолов и является единственным местом Нового Завета, где используется термин «апоката́стасис», апокатастатическая тема ясно просматривается и в других местах. Примером сего служит фрагмент послания к Римлянам, где говорится о (падшем) рабе: «Перед своим Господом стоит он, или падает. И будет *восставлен*, ибо силен Бог восставить его» (Рим 14:4). Тот же мотив звучит и во многих фрагментах, приведенных в предыдущей главе, например: «У кого дело сгорит, тот потерпит урон; *впрочем, сам спасется*, но так, как бы из огня» (1 Кор 3:15).

В будущем читатель встретится и с такими фрагментами, где тема восстановления, если и не бросается в глаза, то видна как бы через тусклое стекло (ср. 1 Кор 13:12). Но всему свое время.

Изложение апокатастатической темы — темы восстановления — будет неполным без обращения к апокрифам. У Филиппа сие получает чуть неожиданный для привычного уха оборот: «Следует, чтобы они вошли в истину, которая есть *восстановление*. Это следует тем, которые не только приобретают имя Отца, и Сына, и Духа Святого, но приобретают их для самих себя... ибо сей более не христианин, но он Христос» (Филипп 67). Возможно, такой вывод и непривычен, однако на этом примере можно показать, что непривычное и неожиданное совсем не являются синонимами абсурдного. Сие завлечение Филиппа, по сути, открывает сокрытое Иоанном: «Еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему» (1 Ин 3:2).

Ничего нет странного и в том, что даже в Ветхом Завете встречаются апокатастатические темы: «Я с самого начала решил, обдумал и оставил в писании, что все дела Господа прекрасны, и Он дарует все потребное в свое время; и нельзя сказать: „это хуже того“, ибо *все в свое время*



*признано будет хорошим.* Итак, всем сердцем и устами пойте и благословляйте имя Господа» (Сир 39:39–42). Воистину, книга Иисуса сына Сирахова — книга премудрости. Напомним еще раз и Соломонову мудрость: «Бог не сотворил смерти... ибо Он создал все для бытия, и *все* в мире спасительно» (Прем 1:13–14). Повторим (Сир 39:41; Отк 22:3):

Все в свое время будет признано хорошим,  
и ничего уже не будет проклятого!!!

3

Внимательный читатель должен был к этому моменту задать и такой вопрос: как соразмерить выявленный закон предопределенности с другим, ранее найденным — «что посеет человек, то и пожнет» (Гал 6:7)? Но не предопределено ли то, что человек сеет, и, как следствие, то, что он жнет? Какова в этом сеянии роль свободы воли? И существует ли вообще свобода воли как власть или способность свободно выбирать?

Притча о блудном сыне вместе со всем в ее связи нами рассмотренным с несомненной очевидностью показывает отсутствие альтернативы в прохождении сыном подлежащего ему поприща (ср. Евр 12:1). Иными словами, в масштабе Царства Небесного человек не обладает свободной волей, точно так же как он не обладает ею, рождаясь в материальном мире, а родившись в нем, не имеет альтернативы физической смерти.

«Не определено ли человеку время на земле?» (Иов 7:1); «Дни ему определены... Ты положил ему предел, которого он не перейдет» (Иов 14:5); «И все люди из праха, и Адам был создан из земли; но по всеведению Своему Господь положил различие между ними и *назначил* им разные пути: одних из них благословил и возвысил, других освятил и приблизил к Себе, а иных проклял и унизил, и сдвинул с места [светильник] их. Как глина у горшечника в руке его, и все судьбы ее в его произволе, так люди — в руке Сотворившего их, и Он воздаст им по суду Своему» (Сир 33:10–13); «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из одной и той же смеси сделать один сосуд для почетного, а другой для низкого [употребления]?» (Рим 9:21); и «в большом доме есть сосуды... одни в почетном, а другие в низком употреблении» (2 Тим 2:20). Итак, по всеведению Своему Господь *положил* различие между ними и *назначил* им разные пути.

Но мало того, что Бог предопределил нисходящий путь и путь восходящий, дал предопределения к низкому и почетному употреблению человека, но и момент перехода от одного к другому не во власти человека: «И дам им сердце единое, и дух *новый* вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их» (Иез 11:19–20); и помилование «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего... Итак [Бог], кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим 9:16–18).

Сии суть столь основополагающие истины, что оспорить их просто невозможно. Однако есть свидетельства гораздо более конкретных предопределений, предопределений частных, мелких событий: «В Твоей книге записаны все дни для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс 138:16). Буквально о том же повествует и Новый Завет, однако понимание самого предопределения носит более широкий смысл. В этой связи приведем еще раз уже цитированный нами фрагмент, но с новым акцентом: «Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив *предопределенные* времена и пределы их обитанию» (Деян 17:26).

Уразумев сие, мы можем прийти к выводу, что в вопросе сеяния и жатвы человек целиком и полностью предопределен к тому, чтобы сеять и жать вне зависимости от своего желания. Если выразить ту же мысль языком притчи, человек, с одной стороны, сеет лишь то, что есть у него в руке, а с другой — он не может сеять рис там, где положено сеять рожь, рожь там, где положено расти кофейному дереву, а кофейное дерево там, где растет верблюжья колючка. И мы на примерах Писания покажем, что это именно так.

В отношении же роли свободной воли в человеческой жизни можно привести такое уподобление, такую притчу: свободная воля подобна свободе актеров, играющих пьесу Шекспира. Выходя на сцену много вечеров подряд, они могут несколько по-новому располагаться на сцене, с несколько отличными интонациями произносить монологи и реплики; может даже меняться режиссерский подход, но сам шекспировский текст, не говоря уже про сюжет, останется неизменным, ибо никто не отважится покуситься на такого прославленного классика; неизменными остаются все события, составляющие пьесу. Самым замечательным оказывается то, что, хотя заранее известно, чем все кончится, или, иными словами, несмотря на изначальное *предопределение* всех событий, пьеса эта представляет интерес как для актеров, так и для публики, причем некоторые из зрителей посещают спектакль по несколько раз. И вот в той же мере, в которой публика заинтересована в развитии подчиненных заранее известному сценарию событий на сцене или даже на экране кинотеатра или, тем более, на экране телевизора во время трансляции в записи репортажа со спортивных состязаний, в той же мере и человек обладает иллюзией свободы воли.

В нынешние времена, в эпоху компьютеров, неверный управитель дает в наши руки еще более убедительную модель. Существует так называемое интерактивное кино, где зритель должен взаимодействовать с различными героями. Это «новый тип кино, такой, где ты являешься звездой, центральным персонажем, такой, где ты идешь через мир фильма с великой свободой» (Грег Роуч, из рекламного описания). Такое кино и вправду выглядит «весьма отличающимся от большинства развлекательных программ, которые вы могли видеть», и журнал «Бизнес Уик» по праву присвоил ему звание одного из лучших новых товаров года. Но смотри, программа содержит основные узлы, которые ты никак не можете избежать. Твоя «великая свобода» кончается тотчас, как ты *должен* следовать туда, куда *требует* сюжет. Далее опять тебе дается шанс «свободного поиска», который беспощадно приводит к следующей точке, которой ты не можешь управлять. Ею может управлять программа, и она ею управляет. Ты не можешь избежать наказания, ты не можешь предотвратить несчастье. И в конечном счете единственное, что ты можешь, это понять, что же вокруг тебя происходит. Что происходит, несмотря на твою «великую свободу». Это — ну в точности, как человеческая воля, оперирующая с иллюзией, или лучше с «виртуальной реальностью», управляемой Суперсовершенной Программой.

#### 4

Тут читатель восстанет, говоря: Бред! Безумствуешь ты, большая ученость доводит тебя до сумасшествия. *Очевидно* ведь, что я имею возможность выбирать! Например, продолжать ли чтение этой бессмыслицы или запустить книгой в стенку и пойти спать!

Нет, достопочтенный читатель, я не безумствую, но говорю слова истины и здравого смысла (ср. Деян 26:24–25). Это далеко не безумство, во всяком случае не большее безумство, нежели утверждение о том, что Земля имеет форму шара. Осмотрись вокруг, читатель, и сравни — плоский вид Земли более *очевиден*, чем ее шарообразность, и именно шарообразность Земли казалась в свое время *всем* не чем иным, как бредом.

Поэтому не будем и мы рассчитывать на в известном смысле тщетные обоснования свободной воли тем, что видно очами, но обратимся к Писанию, ибо мы не можем, да и не претендуем на то, чтобы сказать лучше, чем там. Одно из упоминаний по интересующему нас вопросу мы находим у Луки, лишь благодаря которому мы знаем Притчу о блудном сыне. Лука воспроизводит слова Иисуса: «Кто из вас, заботясь, может прибавить себе роста хотя бы на один локоть? И так, если и малейшего сделать не можете, что заботитесь о прочем?» (Лк 12:25–26). «Не пять ли малых птиц продаются за два ассария? и ни одна из них не забыта у Бога. А у вас и волосы на голове все сочтены» (Лк 12:6–7; Мф 10:29).

Все события, включая выпадение волос на голове человека, не важно, предопределены они или свободны, развиваются во времени. Бог же — мы уже обмолвились об этом — пребывает в вечности, противопоставленной времени, где нет и не может быть ни прошлого, ни будущего. «Бог не смотрит во время, и поэтому для Него не происходит ничего нового... Первым вечным взором (если мы здесь можем сказать „первый“ взор) Бог увидел все вещи так, как они должны были свершиться... Бог Своим первым вечным взором увидел все вещи, и Он действует не по какой-либо причине, но все уже *предопределено, соделано вперед* — совершенное дело» (Мейстер Экхарт. Об отрешенности). И когда *во времени* совершается то, что Бог предвидел *в вечности*, люди воображают себе, что обладают свободной волей и могут совершающееся изменить... Не *это* ли и есть настоящее безумие?!

Если вечность существует так, как ее понимаем мы, то есть как среда, где отсутствует время, то (даже не касаясь вопроса наличия в ней Бога) вне вечности — во времени — должна существовать и предопределенность всех событий. Если же вечность была бы чем-то иным, то есть в ней имело бы место течение времени, то это означало бы, что вместе с вечностью и время существовало бы вечно, а вовсе не было не было сотворено; и тогда терялся бы смысл Писания, начиная со слова *בראשית* — *в начале*. Иначе говоря, правильное понимание вечности необходимо ведет к понятию предопределения. Только предопределенным упрямством можно объяснить неприятие этого довода в качестве неопровержимого доказательства.

Предопределенность к осуждению — наиболее простой способ показать правоту идеи невозможности выбирать — отсутствия свободы воли. И примеров проявления негативной предопределенности можно в достаточном количестве отыскать в Писании. Одним из самых назидательных примеров такого рода, вторым после предсказания и осуществлением предательства Иуды, является случай, до настоящего времени едва ли не всеми понимавшийся лишь с позиций фундаментализма. Касается он предреченного Иисусом троекратного отречения Петра (Мф 26:34; Мк 14:30; Лк 22:34; Ин 13:38), которое полностью подтвердилось (Мф 26:69–75; Мк 14:66–72; Лк 22:51–62; Ин 18:26–27). Забегая вперед, мы скажем обо всей этой истории, что видим тут отнюдь не только простое буквальное повествование. Но сейчас обратим внимание, что если бы Петр обладал свободной волей, то Иисус рисковал бы оказаться лжецом в случае, если бы Петр смог свою свободную волю реализовать.

Говоря о свободной воле, можно привести и такую притчу. Свобода воли подобна лучнику, стреляющему по мишени. Он может быть новичком, может быть и Вильгельмом Теллем или Робинотом Гудом, он может с той или иной степенью совершенства прицеливаться, и здесь, казалось бы, он ограничен лишь своим мастерством (или волей) и ничем более. Но когда тетива отпущена, роль какого бы то ни было участия его свободной воли сводится к нулю. Однако за время полета стрелы много чего может *случиться* — может *внезапно* налететь порыв ветра или, наоборот, ветер, упреждение на который взял стрелок, может *случайно* стихнуть; путь стрелы может *случайно* пересечь пролетающая мимо ничего не ведающая птица; наконец,

мишень может накреститься от ветхости своей или небрежения, с которым она была закреплена. Мы уже не говорим, что некто может переместить мишень своей властной рукой. Все это образует цепь так называемых *случайностей*, благодаря которым даже для самого меткого мастера существуют понятия «повезло — не повезло». Так и с волей человека. Он планирует то или это, но в его планы иной раз совершенно бесцеремонно, с его точки зрения, вмешиваются кажущиеся досадными *случайностями* события, очень сильно влияющие на намерения человека. Но не в руке ли Всевышнего находится все то, что человек по своей немощи и ограниченности почитает *случайностями*?

Сказанное нами блестяще согласуется со словами Иакова: «Теперь послушайте вы, говорящие: „сегодня или завтра отправимся в такой-то город, и проживем там один год, и будем *торговать* и получать прибыль”; вы, которые не знаете, что случится завтра: ибо что такое жизнь ваша? пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий. Вместо того, чтобы вам говорить: „если угодно будет Господу и живы будем, то сделаем то или другое,” — вы, по своей надменности, тщеславитесь: всякое такое тщеславие есть зло» (Иак 4:13–16).

Прекрасна и Соломонова притча о промысле Божиим: «Иной, собираясь плыть и переплывать свирепые волны, призывает на помощь дерево, слабейшее носящего его корабля; ибо стремление к приобретениям выдумало оный, а художник искусно устроил, но *промысл Твой управляет* кораблем, ибо Ты дал и путь в море и безопасную стезю в волнах, показывая, что Ты можешь от всего спасать, хотя бы кто отправлялся [в море] и без искусства. Ты хочешь, чтобы не тщетны были дела Твоей премудрости; поэтому люди вверяют жизнь малейшему дереву и спасаются, проходя по волнам на ладье... Благословенно дерево, чрез которое бывает правда» (Прем 14:1–7). Ну куда здесь приткнуть свободную волю?..

Подчеркнем и то, что таковое положение дел со свободой воли справедливо и для пути восходящего. Вот какой совет мы находим у Луки: «Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что *должны* были сделать» (Лк 17:10). Взглянем на возможную «свободу воли» пророков: «Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?» (Ам 3:8), — не требуется прояснять риторику этого вопроса. А вот какова степень свободы, оставленная пророку Иеремии: «Прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя; пророком для народов поставил тебя... ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь, и все, что повелю тебе, скажешь» (Иер 1:5–7). Иезекииль же говорит: «Рука Господня была крепко на мне» (Иез 3:14, 22). Для умножения такого рода свидетельств можно было бы исписать не один десяток страниц, упомянув, например, историю пророка Амоса (Ам 7:14–15). Но мы не можем уделять чрезмерного внимания предельно ясному вопросу и закончим словами Апостола Павла: «Если я благовествую, то нечем мне хвалиться, потому что это необходимая обязанность моя, и горе мне, если не благовествую!» (1 Кор 9:16).

Но мало пророков и духовных — предопределение касается и Сына Божия, человека совершенного: «Сын Человеческий идет *по предназначению*» (Лк 22:22); «Сего, по определенному совету и *предведению* Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками незаконных, убили» (Деян 2:23); «Ибо поистине собрались в городе сем на Святого Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским, чтобы *сделать то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой*» (Деян 4:27–28).

## 5

Наш рассказ о блудном сыне, как заметил читатель, получил продолжение в проблеме предопределения. Было ли такое изменение направления нашего повествования неожиданным или оно логично и последовательно вытекало из всего вышесказанного, читатель пусть судит сам. Мы же скажем только, что посчитали, что для этого пришла пора. Вновь, в очередной раз, мы подошли к моменту, когда дальнейшее откладывание темы предопределения было более невозможно. Однако и наличие определенной логической необходимости рассмотрения вопроса предопределения в связи с Притчей о блудном сыне нельзя отрицать.

Притча повествует о пути внутреннего человека, но было бы большой ошибкой считать, что предопределение имеет отношение только ко внутреннему человеку, оставляя внешнему свободу. Заметьте, все библейские свидетельства, кои мы призывали в доказательство предопределенности даже мельчайших событий — «и волосы на голове все сочтены», — в не меньшей мере относятся и ко внешнему человеку.

Однако было бы довольно самонадеянно думать, что наши доводы в отношении вопроса свободной воли были совершенно убедительны, и у читателя могут еще оставаться известные возражения. Возьмем в оппоненты раннехристианского апологета Иустина Мученика, известного также и под именем Иустина Философа, с которым читатель уже несколько раз встречался на страницах сей книги, ибо те его слова являли собой известную поддержку наших взглядов. Теперь же он наиболее полно и систематично формулирует возражения нашему взгляду на изучаемую проблему.

Повествуя в своей «Апологии» о ветхозаветных пророчествах прихода Христа и их исполнении, Иустин вынужден столкнуться с вопросом неизбежной предопределенности того, о чем говорили при посредстве Духа пророки. Иустин приводит рассуждения (Апологии I.43), которые мы для удобства воспроизводим с нашей собственной разбивкой:

<sup>1</sup>Чтобы кто... не заключил, будто мы говорим, что события происходят по необходимости судьбы, так как они предсказаны по предведению, то разрешу и это. Мы научены пророками, что каждому по достоинству дел воздаются или наказания и мучения, или награды, и объявляем это за истину.

<sup>2</sup>Ибо если не так, но все бывает от судьбы, то совершенно нет в нас свободы. Если судьбою определено одному быть добрым, а другому порочным, то один не был бы достоин одобрения, а другой порицания. Опять же, если бы человеческий род не имел способности с свободным произволением убежать порочного и избирать доброе: то он не был бы виноват ни в чем, что бы ни делал.

<sup>3</sup>Да и не были бы одни хороши, а другие худы.

<sup>4</sup>Ибо тогда мы утверждали бы, что судьба причина пороков, и между тем делает противное самой себе;

<sup>5</sup>или надлежало бы признать за истину вышесказанное положение, что нет ни добродетели, ни порока,

<sup>6</sup>но только в мнении различается доброе или худое: а это, как показывает истинный разум, есть величайшее нечестие и беззаконие.

1. Иустин в своих рассуждениях был бы вполне классически антиномичен, если бы воздаяние в действительности носило единовременный и неизменный характер: вечное блаженство за



праведность или вечные же муки за грехи одной-единственной жизни. Иустин не хочет или не может замечать наказаний и мучений, воздаваемых человеку ни по какому не «достоинству дел», а просто от чрева матерного. Незнание о палингенезии тем не менее нельзя ставить Иустину в вину. Но как же быть с другим? Иустин буквально почитает за «истину», что все бывает «по достоинству дел». А как же благодать Божия? Есть ли для нее место в Иустиновой истине? Стоило ли учиться у одних только ветхозаветных пророков? Не забыл ли Иустин историю фарисея Савла? Уже одно только это весьма обесценивает дальнейшую аргументацию Иустина. Но не делает ее вовсе ничтожной.

Что же до нас, то мы говорим о последовательности палингенезий со множеством жизней и соответственно со множеством воздаяний, которая в конце концов завершается апокатастасисом — возвращением к Богу, восстановлением всего. Посему не так уж и страшно, если человек поначалу наказывается временными мучениями за грехи, совершенные пусть даже и не по свободному выбору, для того чтобы в итоге спастись, «ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном переизбытке вечную славу» (2 Кор 4:17).

Самый лучший ответ на этот вопрос находим у Павла: «Сын мой! не пренебрегай наказания Господня, и не унывай, когда Он обличает тебя. Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает. Если вы терпите наказания, то Бог поступает с вами, как с сынами. Ибо есть ли какой сын, которого бы не наказывал отец? Если же остаетесь без наказания, которое *всем обще*, то вы незаконные дети, а не сыны. Притом, [если] мы, будучи наказываемы плотскими родителями нашими, боялись их, то не гораздо ли более должны покоряться Отцу духов, чтобы жить? Те наказывали нас по своему произволу для немногих дней; а Сей — для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его. Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности» (Евр 12:5–11).

Замечательный фрагмент, и прежде всего тем, что ни слова не говорит о *заслуженности* наказания, которое, независимо от очевидно разнящихся грехов, — «всем обще», «Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и [злому], чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику» (Ек 9:2). Вот и объявляйте после этого вместе с Иустином, что «каждому по достоинству дел воздаются или наказания и мучения, или награды».

Раз уж мы обсуждаем взаимосвязи греха, свободы и наказания, то нельзя не обратить внимания, что даже при традиционном понимании всех этих слов человек, как правило, стоит не перед выбором между злом и добром, а между злом и другим, еще большим злом. И правильность его «выбора» определяется уровнем его сознания, степенью познания им добра и зла, к которому (познанию) и предопределен человек в веке сем.

<sup>2</sup>Ибо если не так, но все бывает от судьбы, то совершенно нет в нас свободы. Если судьбою определено одному быть добрым, а другому порочным, то один не был бы достоин одобрения, а другой порицания. Опять же, если бы человеческий род не имел способности с свободным произволением убегать порочного и избирать доброе: то он не был бы виноват ни в чем, что бы ни делал.

2. Никакие дальнейшие рассуждения не будут возможны, если мы не вспомним: «Не судите, да не судимы будете» (Мф 7:1). Посему ни о каком одобрении одного и порицании другого, как пишет Иустин, вообще не должно быть речи, и вина и праведность решаются не человеками, «потому что все согрешили и лишены славы Божией» (Рим 3:23); «Нет человека праведного на

земле, который делал бы добро и не грешил бы» (Ек 7:20); «Что такое человек, чтобы быть ему чистым, и чтобы рожденному женщиной быть праведным» (Иов 15:14); «Бог на небе, а ты на земле, поэтому слова твои да будут немноги» (Ек 5:1).

<sup>3</sup> Да и не были бы одни хороши, а другие худы.

3. За этими словами кроется страшный для истинного последователя этического учения Христа образ мыслей. Иустин считает деление на хороших и худых абсолютно естественным, ему невозможно и представить себе сотворенное Богом иначе, кроме как причисляя одних к хорошим, а других к худым. При этом ясно, что хорошие должны получить от Бога лучшую долю, и Иустину кажется верхом не несправедливости даже, а верхом полнейшей бессмыслицы, абсурда, если худой (в его глазах) в итоге будет сравнен с хорошим. А между тем именно к Иустину и людям с подобным направлением мыслей обращен вопрос хозяина виноградаря: «Или глаз твой завистлив оттого, что Я добр?» (Мф 20:15). Поняв смысл той притчи, мы, как бы сие ни было прискорбно, увидим в Иустиновых рассуждениях все тот же ропот «праведников» на хозяина, недовольных тем, что они, перенесшие тяжесть дня и зной, получили столько же, сколько и работавшие один час.

Как тут не вспомнить Филиппа: «В этом мире есть и хорошее, есть и плохое. То, что в нем хорошее — не хорошо, и то, что в нем плохое — не плохо» (Филипп 63). В другом месте того же Евангелия можно найти такие пояснения: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хороши, и плохие — не плохи, и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть» (Филипп 10). Иначе говоря, тот, кто кажется хорошим — не достаточно хорош, ибо иначе уже пребывал бы в Царстве Отца; тот же, кто кажется плохим — не вполне плох, ибо он все же имеет светильник.

<sup>4</sup> Ибо тогда мы утверждали бы, что судьба причина пороков, и между тем делает противное самой себе;

4. Говоря о гипотетической возможности обвинить во всем судьбу, Иустин понимает, что от обвинений в адрес судьбы до обвинений Бога рукой подать, потому-то такая возможность и отвергается им без обсуждений. *Выглядеть* ропотником он не хочет.

<sup>5</sup> или надлежало бы признать за истину вышесказанное положение, что нет ни добродетели, ни порока,

5. Вопрос же взаимоотношения добродетели и порока Иустин решает — и он абсолютно прав — в соответствии с уровнем своего сознания, познания добра и зла. И его-то сознание и не способно вместить апокатастатической идеи. Для него дико звучит фраза Иисуса Сирахова: «Я с самого начала решил... что *все* дела Господа прекрасны, и Он дарует *все* потребное в свое время; и нельзя сказать: „это хуже того“; ибо *все в свое время будет признано хорошим*» (Сир 39:39–41). Иустин не помнит и Екклесиаста: «На все это я обратил сердце мое для исследования, что праведные и мудрые и деяния их — в руке Божией, и что человек ни любви, ни ненависти не знает во всем том, что пред ним. Всему и всем — одно» (Ек 9:1–2).

<sup>6</sup> но только в мнении различается доброе или худое: а это, как показывает истинный разум, есть величайшее нечестие и беззаконие.

6. Комментируя Иустина, заметим здесь: мнение — самая ненадежная среда для различения доброго от худого. Различается ли добро и зло *во мнении* — это ничего не доказывает; не различается ли — это ничего не значит. И заботиться надо не о том, чтобы познать добро и зло в других, но о том, чтобы научиться «отвергать худое и избирать доброе» (Ис 7:15) в себе, в своих деяниях: «Кто ты, осуждающий чужого раба?.. Всякий поступай по удостоверению своего ума» (Рим 14:4–5).

И уж коль скоро мы говорим о заслуживающем осуждения зле, то, быть может, какую-то службу нам сослужит и такой фрагмент Филиппа: «Архонты думали, что они делали то, что они делали *своей волей*. Но Дух Святой втайне совершал все через их посредство, как желал» (Филипп 16). Сия мысль, хотя и может показаться кому-то спорной, но она по сути прямо следует из следующего канонического фрагмента: «Кто это говорит: „и то бывает, чему Господь не повелел быть“? Не от уст ли Всевышнего происходит бедствие и благополучие?» (Плач 3:37–38).

Иустин Мученик, конечно, был предопределен сказать, «что каждому по достоинству дел воздаются или наказания и мучения, или награды», и идея устрашения грешников муками ада, должно быть, необходима. Причем воспитательный эффект описаний преисподней, по мнению ортодоксов, только возрастает по мере повышения степени ужасов таких описаний. Однако угрозы адом оказались и для желающих попасть в рай «праведников» сильнейшим соблазном, заключающимся в том, чтобы не столько ожидать награды для себя, сколько предвкушать картину мучений тех, кого они причислили к злодеям и осудили в своем сознании, в своей совести. В предельном случае уже сами мучения грешников становятся наградой праведнику и представляются как блаженство. Собственное блаженство — в мучениях других?!

И тут речь идет уже о чем-то более страшном и диком, нежели ревность и зависть, тут уже не до заповеди, запрещающей судить. Смотрите, какие мечты о судном дне могут таиться в «христианском» уме: «Нам по душе видения, представим себе самое безмерное — Страшный суд. Какая *радость* [!], какой *восторг* [!], какой *праздник* [!], какое *счастье* [!!!] — видеть столько горделивых царей и ложных богов томящимися в гнуснейшем застенке мрака; столько судей, гонителей имени Христова, — плавающимися на кострах, много лютее тех, что насылали они на головы христиан; столько угрюмых философов — рдеющими в багряном огне вместе с их призрачными слушателями; столько прославленных поэтов — дрожащими перед престолом не Мидаса, но Христа; столько трагических актеров — небывало искусными сегодня в изображении неподдельных мук!» — так писал современник Иустина, печально знакомый нам Тертуллиан (*De spectaculis* 30).

Прочтя такое и согласившись с ним, и разделив радость и восторг сего апологета абсурдизма веры, еще ли можно без издевки говорить о благовестии Иисуса: «Любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф 5:44)? Еще ли можно говорить о Христовой любви? Злорадство, если не мстительный садизм, вот единственно верная характеристика, могущая прийти на ум. И костры видений Тертуллиана вскоре нашли свое воплощение в «кострах, много лютее тех», от которых страдали ранние христиане.

Впрочем, мы договорились, что не будем объяснять прописных истин о Христовой любви. Вернемся к нашей главной теме — предопределению — и тому, почему сие понятие не нравится Иустину.

Иустин пишет далее: «Когда говорим, что будущие события были предсказаны, — не то говорим, будто они совершаются по необходимости судьбы, но то, что Бог, зная наперед будущие

дела всех человеков и определяя в себе, что каждый человек должен получить воздаяние по достоинству дел своих, предсказывает через пророчественного Духа, что они получают от Него сообразно с достоинством своих дел» (Иустин. Апологии I.44).

Но если Бог, зная наперед все дела человеков, уже определил каждому воздаяние наперед, как излагает сие Иустин, то как может человек использовать свою пресловутую свободу для изменения итога? И коль скоро конец предопределен, то в чем заключается тогда свобода? В концепции единственности человеческой жизни эти вопросы хоть и вопиют, но остаются неразрешенными — они представляют классическую антитезу: человек свободен идти вперед, назад, направо или налево, но уже известен, предопределен, каждый его шаг, и человек обязан следовать сему предопределению, не имея возможности сделать ни одного другого шага, кроме тех, что уже определены. Если же он волен сделать иное, значит, он может свое предопределение изменить, и тогда такому предопределению грош цена. Это все равно, что сказать, что Солнце свободно восходит и заходит, а мы заранее знаем точное время не только его восхода и захода, но и обстоятельства всех его затмений. Если совсем немного продолжить цепь такой логики, то от построений Иустина мы прямоком попадаем в бред о свободе как осознанной необходимости.

Что же касается учения о палингенезии, то в нем проблема эта есть лишь вопрос того, чтобы научиться «отвергать худое и избирать доброе». И когда человек достигает качеств тех, у кого чувства навыком приучены в отношении добра и зла (ср. Евр 5:14), становится совершен, то лишь тогда он обретает свободу, становится *свободным*, ибо достигает познания истины (ср. Ин 8:32). Наоборот, тот, кто утверждает о своей свободе, не имеет нужды стремиться к Истине, ну а если такой человек все же к истине стремится, то он сам о себе, хотя и помимо своего желания, свидетельствует, что нуждается в освобождении. Поэтому совсем другое дело — понимать свободу как осознанную волю Божию.

## 6

Но предположим все же, что человек и вправду властен над своими поступками, над своей судьбой. Не будем при этом принимать во внимание таких людей, как Александр Македонский или Наполеон, — людей, которых принято называть вершителями судеб мира. Возьмем человека, как принято говорить, «маленького». Однако каким бы незаметным ни был человек, совершая поступки в соответствии со своим выбором, этот человек должен влиять на поведение и судьбы окружающих его людей. Кого-то он может в чем-то убедить, кого-то побудить к определенному выбору, а кого-то может и вынудить к некоему шагу, коего сей некто не сделал бы без постороннего влияния. Таки или иначе, но выбор «маленького» человека *вынуждает* целую цепь кажущихся, если каждый рассматривать отдельно, свободных поступков других людей. От одного к другому человеку сия цепочка весьма прямо распространяется на все человечество.

Только шоры привычных представлений о незначительности влияния «маленького» человека на судьбы его ближайшего окружения могут позволить не видеть, что в конечном итоге *каждый* человек вызывает изменения в путях сколь угодно широкого круга остальных людей. И в этом смысле каждый человек оказывается вершителем судеб мира, даже если он этого не хочет или если он не отдает себе в этом отчета. Но не слишком ли много тогда оказывается «вершителей судеб»? В конце концов, само понятие вершителя судеб теряет смысл.

Выходов из всего этого клубка цепочек и цепей «причин» и «следствий» может быть лишь два: полная неопределенность, не допускающая никаких прогнозов в отношении будущего, не говоря уже о прорицании, или полная предопределенность.

Обратим внимание читателя на очевидную тавтологичность словосочетания «свободная воля», ибо в русском языке «воля» и «свобода» являются синонимами. И пока человек не стал свободным, о какой воле может мечтать он, будучи по своей сути рабом? Ему остается лишь прикрыться иллюзией.

А теперь вспомним такое: «Мудрость разумного — знание пути своего [предопределения], глупость же безрассудных — заблуждение [о своей пресловутой свободе воли]» (Прит 14:8). И ведь заметьте — для безрассудного единственное спасение заключается в таком заблуждении, ибо иначе — чем бы было знание своего пути для человека, предопределенного к гибели в ближайшей палингенезии или на ближайшем отрезке пути? Не потому ли и дана в Законе заповедь: «Не должен находится у тебя... прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых. Ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь, Бог твой, изгоняет их от лица твоего» (Вт 18:10–12; см. тж. Лев 19:26, 31).

«Итак, наша свобода заключается лишь в том, что мы не ощущаем нашей зависимости: этого достаточно, чтобы почесть себя совершенно свободными и солидарными со всем, что мы делаем, со всем, что мы думаем. К несчастью, человек понимает свободу иначе: *он почитает себя свободным*, говорит Иов, *как дикий осленок*» (П. Я. Чаадаев. Философические письма IV).

К этому мы могли бы добавить что-нибудь похожее на слова Николя де Мальбранша (1638–1715), сказавшего, что «Бог побуждает и предрасполагает нашу волю» (Поиск Истины. Изъяснение пятнадцать), однако просвещенный читатель может по праву обвинить нас в том, что мы вырвали цитату из контекста... Хотя, с другой стороны, по человеческому разумению, самый простой способ побудить человека сделать что-то — это побудить и предрасположить его волю таким образом, чтобы делая, он почитал себя свободным. Что же до того, что человек вовсе не всегда делает должное, то ведь и слова, что «невозможно не прийти соблазнам» (Лк 17:1), сказаны не зря.

Выведем еще одну цитату из контекста. Точнее, приведем без доказательства теорему Бенедикта Спинозы (1632–1677), опустив его определения и аксиомы: «Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого представления о добре и зле, пока оставались бы свободными» (Этика. IV О человеческом рабстве или о силах аффектов, т. 68). В наших определениях его слова означают, что свобода воли и сознание суть понятия несовместимые...

В заключение скажем: человек с уровнем сознания разной степени несовершенства только блуждает, с безрассудством кичась не чем иным, как свободой заблуждаться. А когда знаешь волю Божию, не надо более выбирать!

## 6.1

Существует множество философских школ, настаивающих на примате идеи над материей. Однако немногие, если таковые вообще найдутся, готовы отвергнуть понятие свободной воли человека. Парадокс заключается в том, что те, кто называет себя философами идеалистического направления, говоря, что первопричина происхождения материального мира более реальна, нежели тварной физический мир, настаивая на том, что из «невидимого произошло видимое» (Евр 11:3), то есть на первичности сего невидимого по отношению к видимому, никак не могут принять практических отражений этого основополагающего принципа. Одним из таковых и является предопределенность происходящего в невидимом мире и, как следствие, проекция этой предопределенности в физический мир. Ибо что может сделать со своей «свободной волей»



тот, чьи поступки предузнаны и предопределены Тем, Кто представляет Начало того, из чего произошло видимое?!

И все равно, несмотря на все нами сказанное, катехеты традиционного христианства еще долго будут талдычить свое о «свободной воле». Сей тезис необходим им, чтобы подобно Иустину и вослед ему продолжать судить ближнего своего, обвиняя его в злоупотреблении свободной волей. При этом они смотрят на сучок в глазе брата своего, не чувствуя бревна в своем глазе (ср. Мф 7:3; Лк 6:41). А многие имеют таковые бревна, от которых не могут никак избавиться, не только в обоих глазах, но и в ушах. А если было бы не так, то они увидели бы и услышали, что черным по белому написано в Священном Писании:

«С клятвою говорит Господь Саваоф: *как Я помыслил, так и будет; как Я определил, так и состоится...* Таково *определение*, постановленное о всей земле, и вот рука простертая на все народы. Ибо Господь Саваоф *определил*, и *кто может отменить это?* рука Его простерта, — и кто отвратит ее?» (Ис 14:24–27);

«От Господа направляются шаги человека» (Прит 20:24);

«Много замыслов в сердце человека, но *состоится только определенное Господом*» (Прит 19:21);

«Сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его» (Прит 16:9);

«Он есть руководитель к мудрости и исправитель мудрых. Ибо в руке Его и мы, и слова наши, и всякое разумение, и искусство делания» (Прем 7:15–16);

«Бог производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению» (Флп 2:13).

Возможно, что найдутся слепцы, и приведенные фрагменты Священного Писания могущие истолковать как свидетельство о свободной воле человека, но вот слова великого пророка, с которыми уже никак не поспоришь:

«Знаю, Господи, что *не в воле человека путь его*, что не во власти идущего давать направление стопам своим» (Иер 10:23)! Итак, (Иер 2:31):

### Зачем же народ Мой говорит: «мы сами себе господа»?

А народ действительно говорит именно это, причем чуть ли не теми же самыми словами: «Мы сами себе господа». Но даже если именно эта формула и не произносится, то уж положение о свободной воле человека является неотъемлемой частью учений всех ныне существующих «сынов света» независимо от того, прикрываются ли они именем Иисуса Христа или нет. Уберите *догмат* о свободной воле, и в пыль рассыпается здание православия; камня на камне не остается от католицизма, не говоря о направлениях «либеральной» теологии; рушится раввинистический иудаизм<sup>1</sup>; даже такие «тайные доктрины», как теософия и антропософия, без свободной воли не подлежат восстановлению. Мы не хотели бы говорить тех же самых слов и по поводу индуизма с буддизмом, ибо для суждения по этому вопросу нужно быть специалистом по писаниям этих религий, однако то, как преподносится «карма» в популярных учениях, свидетельствует о том же.

Та пресловутая свобода воли, которой, как может показаться, обладает человек, является не более чем иллюзией. Справедливость требует признания — иллюзия иллюзии рознь. И мы даже не говорим, что отделаться от этой иллюзии почти невозможно, но само осознание иллюзорно-

---

<sup>1</sup> В первом издании мы в этой связи упоминали и о Каббале. Ныне мы высказываемся более осторожно, ибо, оказывается, в Каббале есть направления, настаивающие на Божием предопределении.

сти сей свободной воли представляется как весьма и весьма проблематичный и требующий усилий акт. Приходится ли удивляться, что столько людей находятся в сетях этой иллюзии?

Множа примеры подтверждения этого взгляда, нельзя пройти мимо одного из ключевых эпизодов Нового Завета — допроса Иисуса Понтием Пилатом, как он представлен Евангелием от Иоанна. «...Иисус не дал ему ответа. Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я *имею власть* распять Тебя и *власть имею* отпустить Тебя? Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше...» (Ин 19:9–11). Именно в плену иллюзии находится Пилат, воображая себя во власти сделать то или это. Иисус же, как стоящий несоизмеримо выше Пилата на лестнице духовного развития, не имеет иллюзий и пытается развеять заблуждения Пилата, причем не без успеха, ибо после вышеупомянутых слов «Пилат искал отпустить Его» (Ин 19:12). Где взять и нам такую силу убеждения?..

## 7

Тема нашего исследования может быть представлена и в гораздо менее приятном для человека свете. Среди читателей едва ли отыщется хотя бы с десяток таких, кто возьмется утверждать, что познал и творит волю Божию. Но чем может тогда обольщаться человек, ведь как сказано Иисусом: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф 12:30; Лк 11:23). Следовательно тот, кто не творит волю Отца, расточает, не будучи с Иисусом. Последнее же свидетельствует, что такой человек находится в «сетях диавола, который уловил их в свою волю» (2 Тим 2:26). Иными словами, мы пришли к положению, что человек, либо познав волю Божию, исполняет ее, либо, будучи уловлен сетями диавола, творит его, диавола, волю. И тут вдруг оказывается, что так называемую свободу воли никак не пристроить к этой дилемме, ибо она ей абсолютно чужда.

Конечно, несравненно меньшие огорчения и стремления к покаянию и изменению образа своего бытия возникают, если считать себя неким нейтральным субъектом, который воли Божией не знает, но и воли диавола не творит, а вместо этого обладает некой своей собственной свободной волей. Однако такой ход рассуждений представляет собой самообман, иллюзию. Стоп! Неужели мы сказали «самообман»?! Это ошибка, которую, как мы надеемся, никто из читателей не поймет в смысле того, что человек волен обманываться или предстоять истине по своему усмотрению. На самом же деле он предан в руки диавола, который и обольщает его, давая ему подслащенную пилюлю «свободы воли».

Впервые диавол уловил человека в свою волю еще тогда, когда Ева с мужем своим пребывали в Едеме (Быт 3:1–7). И грош цена была бы диаволу, если бы человек всегда мог различать, что вкладывает диавол в руку его — истину или обман; и что это был бы за диавол, если бы он не умел предстать Ангелом света (ср. 2 Кор 11:14)? Но было бы слишком подозрительно, если бы диавол не имел чувства меры и буквально пред всеми представал Ангелом света, — легко было бы догадаться, кто есть сей ангел на самом деле. Посему наш последний вопрос лучше сформулировать так: что это был бы за диавол, если бы, уловля человека в свои узы, возлагая на него свое иго, он не внушил бы человеку, что сии узы и есть не что иное, как свобода?

Узы же Господни легки и иго Его — благо (ср. Мф 11:30), и они не нуждаются в маскировке иллюзией пресловутой свободой воли. Потому-то и Павел не скрывает, что он «узник Иисуса Христа» (Фил 1; Еф 4:1). В довольно странном по буквальному пониманию контексте смелости и дерзновения Павел говорит о себе: «я исполняю посольство *в узах*» (Еф 6:20) — и повелевает: «Помните мои *узы*» (Кол 4:18). Поэтому: «Помните узников, *как бы и вы с ними были в узах*, и страждущих, как и сами находитесь в теле» (Евр 13:3).

## 8

И все же добросовестность побуждает нас признать и обратить внимание читателя, если он не сделал этого сам, что Писание во многих своих фрагментах либо косвенно<sup>1</sup> как бы свидетельствует о наличии свободной воли, либо же как бы намекает на нее, либо уж, во всяком случае, поддерживает сию иллюзию: «Если хочешь...» (напр., Иер 4:1; Сир 15:15; Исх 8:21; 15:26; Вт 28:58; 3 Цар 3:14; Пс 80:9; Прит 2:1; Зах 3:7 и т.д.), причем даже в словах Иисус Христа (Мф 19:17, 21). Что же скажем?

Подобно Игнатию Антиохийскому мы скажем: «Ужели я не могу написать вам о небесном? Но опасаясь, чтобы вам, еще младенцам, не нанести вреда, и, простите меня, — чтобы вы, не будучи в состоянии вместить, не отяготились, ибо и я, хотя нахожусь *в узах [а не в прелести о свободе воли]*, и могу понимать небесное... но при всем том я еще несовершенный ученик. Многого еще не достаёт нам, чтобы быть совершенными в Боге» (Тралл 5), и так совершенно мыслить. «Если же вы о чем иначе мыслите, то и это Бог вам откроет» (Флп 3:15). Впрочем, «молим Бога, чтобы вы не делали никакого зла, не для того, чтобы нам показаться, чем должны быть [то есть познавшими волю Божию]; но чтобы вы делали добро, хотя бы мы казались и не тем, чем должны быть [то есть исповедующими свободную волю]» (2 Кор 13:7).

Тем же, кого мало удовлетворили такие наши слова, объясним: то в Писании, что, как может показаться, поддерживает положение о свободе воли, как и весь Закон, подчиняется принципу: «Закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и осквернителей, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников, мужеложников, человекохищников (клеветников, скотоложников), лжецов, клятвопреступников, и для всего, что противно здравому учению, по славному благовестию блаженного Бога» (1 Тим 1:9–11). Те, кого перечислил Павел, весьма отличаются от пророков и духовных, причем не только плотской своей праведностью, но и восприятием свободы воли, — для всех грешников в отличие от пророков свобода воли является категорией, с которой они никак не могут расстаться и которой они никак не могут пожертвовать. Для них и слова: «Если хочешь...», ибо они все равно не захотят.

Поразмыслим над словами из уст Божиих: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Вт 30:15–19). Опять же с точки зрения праведника такой «выбор» не требует участия ни разума ни сознания. Постановка вопроса о выборе между жизнью и смертью — средство убеждения, а не головоломная задача, посильная только мудрецам. Грешники же, вполне возможно, «изберут» себе смерть вместе со злом и проклятием. Вполне может статься, что «скажут они горам: „покройте нас“, и холмам: „падите на нас“» (Ос 10:8)...

---

<sup>1</sup> Есть даже случай «прямого свидетельства»: «Не старайся более испытывать о множестве погибающих. Ибо они, *получив свободу*, презрели Всевышнего, пренебрегли закон Его и оставили пути Его» (3 Езд 8:55–56). Однако эти слова являются свидетельством только для русскоязычного читателя. Ни один серьезный апологет свободы воли на Западе не ссылается на этот стих. И вовсе не потому, что иноязычные протестанты считают книгу, из которой она взята, псевдоэпиграфом. Все дело в Синодальном переводе. На самом деле погибающие вовсе не получали свободы *от Бога* (что напрашивается на ум). Рассматриваемое «свидетельство» надо читать так: «они, *взяли* свободу, презрели Всевышнего, пренебрегли закон Его и оставили пути Его.» Читатель должен чувствовать разницу: одно дело — получили свободу от Бога. И совсем другое — присвоили свободу, поставив это первым преступлением, влекущим за собой все перечисленное: презрение Всевышнего, пренебрежение Его законом, оставление Его путей и дальше по тексту.

Дабы кто не заключил, что в одном из оговоренных случаев Писание вводит в соблазн, то изъясним и это, тем более что сие не представляет значительных трудностей и не займет много места. Для этого обратим внимание читателя, что мы нет-нет да и вкрапляем в наше повествование слова: «говорим по человеческому разумению» — в этом мы берем пример с Павла (напр., Рим 3:5; Рим 6:19; 1 Кор 9:8; Гал 3:15). Такое словоупотребление (Павла — не наше) является свидетельством возможности разуметь и рассуждать на двух весьма отличных друг от друга уровнях: изредка, по мере необходимости, по человеческому, но в основном-то по высшему разумению. В этом и заключается наше изъяснение: высшее разумение Божественного предопределения и понимаемая по человеческому рассуждению свобода воли. А меж ними такая же разница, как между созвездием Пса и бездомным псом, задирающим лапу на дворе.

Почти то же, но чуть другими словами говорит упоминавшийся нами Петр Чаадаев, и кому-то сие, быть может, придется больше по душе. Однако его мысль мы должны предварить пояснением, что сознанием в нижеследующей цитате называется то, что мы называем разумением. Напомним, что Чаадаев писал по-французски, мы же имеем дело с русским переводом. Итак, Чаадаев пишет: «Человек постоянно побуждается силой, которой он в себе не ощущает, это правда; но это *внешнее* действие имеет на него влияние через сознание (лучше, *знание*<sup>1</sup>), следовательно, как бы ни дошла до меня идея, которую я нахожу у себя в голове, нахожу я ее там только потому, что сознаю (лучше, *знаю*<sup>2</sup>) ее. А сознавать (лучше, *знать*<sup>3</sup>) — значит действовать. Стало быть, я на самом деле и постоянно действую, хотя в то же время подчиняюсь чему-то, что гораздо сильнее меня, — *я сознаю* (лучше, *знаю*<sup>2</sup>). Одно не устраняет другого, одно следует за другим, его не исключая, и первый факт мне так же доказан, как и последний. Вот если меня спросят, как именно возможно такое воздействие на меня *извне*, это совсем другой вопрос, и вы, конечно, понимаете, что... на него должна отвечать философия высшего порядка» (П. Я. Чаадаев. Философические письма, IV).

Мы, безусловно, не будем утверждать, что наши рассуждения вкупе с изложением антропологии являются той самой философией высшего порядка, о коей мечтал Чаадаев, тем более что в его понятии мы занимаемся вовсе не философией. Еще мы считаем нужным добавить в качестве комментария к последней цитате, что происхождение действия, о котором говорит Петр Яковлевич, не всегда внешнее, не должно быть внешне. Действие может вызываться изнутри, более изнутри, нежели человеческое разумение может себе представить. Влияние внутреннего, а не внешнего неоспоримо доказано: «Бог [находящийся внутри вас] производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению» (Фил 2:13).

В продолжение комментария к мысли Петра Яковлевича и в заключение нашего комментария по поводу слов «если хочешь» мы можем сделать филологическое замечание, могущее пролить свет на механизм действия «свободной воли».

Глагол «хотеть» едва ли не во всех языках не имеет повелительного наклонения. Во всяком случае, искусственно придуманные обороты типа «хоти то-то и то-то» режут слух (а в случае множественного числа форма «хотите» и вовсе занята изъявительным наклонением). Еще более абсурдна попытка поставить глагол «хотеть» в повелительное наклонение в других языках. Ситуация с таким словоупотреблением (точнее, с неупотреблением) полностью обусловлена тем, что повелевать кому бы то ни было *хотеть* чего-нибудь просто абсурдно. Человека можно уговорить делать то, чего он не хочет, можно вынудить, можно заставить делать. Но его нельзя

<sup>1</sup> В оригинале Чаадаев использует не *consience* (сознание), а *connaissance* (знание).

<sup>2</sup> В оригинале Чаадаева (фр.) *connais*.

<sup>3</sup> В оригинале Чаадаева (фр.) *connaître*.

ни вынудить, ни уговорить, ни заставить *хотеть*. Более того, человек даже сам себя не может заставить хотеть. Иными словами, человек не волен в своих желаниях, по своей якобы свободной воле он не может хотеть.

Но ведь любые рассуждения о свободе воли или отсутствии таковой имеют хоть какой-то смысл при наличии хотения, желания. Нет желания — нет и свободы воли. Тогда же, когда человек *хочет*, он смешивает и, не задумываясь об источнике своих желаний, подменяет понятия «свободной воли» и хотения. А как человек может хотеть? Лишь помимо своего желания, помимо воли. А теперь смотрите, какой красивый абсурд: человек поступает *по своей воле*, которая определяется *помимо его воли*.

Свободная воля, оказывается, человеку вовсе не принадлежит. Во всяком случае глупо спорить с тем, что человек не имеет власти над «своей» свободной волей. «Над чем человек не имеет власти, то не принадлежит ему; принадлежит оно тому, кто имеет власть» (Мейстер Экхарт. О верном рабе). «Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире» (1 Ин 4:4), и уж Он-то обладает высшей властью произвести в человеке хотение и предрасположить его «свободную волю» по Своему благоволению. Однако, к сожалению, слишком большой ошибки в словах Чаадаева нет, ибо как раз тому, *кто в мире*, кто меньше Того, Кто в вас, предана власть в мире сем (ср. Лк 4:6), и именно ему принадлежит вслед за властью и «свобода воли» человека. Но этот разговор угрожает пойти по кругу.

## 9

Несмотря на всю вышеизложенную аргументацию, кто-то по привычке, выработанной стереотипами внешнего человека, и о внутреннем будет настаивать, что участь одних есть изначальное предназначение к гибели, другие же подобным образом предопределены ко спасению. Мы говорим, конечно же, о целой цепи жизней в палингенезии, ибо мы не ведем более спора со сторонниками одной-единственной жизни в силу того, что если их не убедили все наши предыдущие свидетельства, то дело, видимо, безнадежно, ибо они предопределены к сему. Хотя, быть может, читатель с большей готовностью воспримет идею о смене предопределений для внутреннего человека.

Итак, предопределение ко спасению *со временем* должно приходиться ко *всем* мужам. Покажем, что это так, что апокатастатический итог — всеобщее достояние:

«Все сыновья твои будут научены Господом, и великий мир будет у сынов твоих» (Ис 54:13);

«Все сами будут *знать* Меня, от малого до большого, говорит Господь» (Иер 31:34);

«Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но *чтобы все пришли к покаянию*» (2 Пет 3:9);

«Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного *всем* человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека, сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим 5:18–19);

«Итак, прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за *всех* человеков... ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы *все* люди спаслись и достигли познания истины [которая и сделает их свободными]» (1 Тим 2:1–4);

«Уповаем на Бога живаго, который есть Спаситель *всех* человеков, а наипаче верных [т. е. верующих]» (1 Тим 4:10);

«Бог же не есть Бог мертвых, но живых. Ибо у Него *все* живы» (Лк 20:38).

Даже в книге, казалось, насквозь проникнутой духом того, что спасается лишь малое число, — Третьей книге Ездры — наличествуют фрагменты, где Господь как бы проговаривается: «Из рабов, которых Я дал тебе, никто да не погибнет» (3 Езд 2:26).



Заметим, что было бы некорректно пытаться отыскать антитетичность в положениях о желании Спасителя нашего Бога, чтобы все спаслись, и о предопределении Им же некоторой части внешних человеков к осуждению, ибо осуждение касается внутреннего человека и действует в одной или нескольких палингенезиях, за коими идет предопределение ко спасению.

Священное Писание содержит и такие свидетельства апокатастатического итога, которые требуют некоего размышления. Напомним мотив, заключенный в необходимости самому стать Сыном, дабы увидеть Сына: «Еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, *будем подобны* Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин 3:2); «преображаемся в тот же образ... как от Господня Духа» (2 Кор 3:18); «тогда же [когда увижу лицом к лицу] познаю» (1 Кор 13:12). С пониманием этого могущие показаться малозначительными слова становятся ярчайшим апокатастатическим свидетельством: «Узрит Его [Иисуса Христа] *всякое око*» (Отк 1:7). Но лишь тогда, когда во исполнение седьмого — последнего — посвящения «глазною мазью» помажет глаза свои, «чтобы видеть» (Отк 3:18).

Внимательный читатель должен был обратить внимание на использованное нами выражение «со временем», несущее в себе оттенок известной неопределенности. Что же скажем? Такая неопределенность действительно существует, и слова «со временем» наиболее применимы к тому, что мы хотели бы сказать. Вспомним вновь кажущуюся нам напрашивающейся здесь Притчу о работниках на винограднике, обратив на этот раз особое внимание на то, что, как мы видим из притчи, работники приходят в виноградник — на ниву Божию — в *свое* время. Это, однако, с точки зрения хозяина не влияет на окончательное воздаяние: «Я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу?» (Мф 20:14–15).

Пока мы не слишком удалились от Притчи о работниках на винограднике, нам следует вернуться к тайне, упомянутой в одной из предыдущих глав. Сделать это теперь необходимо еще и потому, что сия тайна непосредственно касается Притчи о блудном сыне. Речь идет о фрагменте пророка Амоса, приведенного нами в связи с притчей Иоанна: «Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий радоваться будут. Ибо в этом случае справедливо изречение: один сеет, а другой жнет. Я послал вас жать то, над чем вы не трудились; другие трудились, а вы вошли в труд их» (Ин 4:36–38).

Итак, Господь говорит устами пророка: «Вот, наступят дни, говорит Господь, когда пахарь застанет еще жнеца, а топчущий виноград — сеятеля» (Ам 9:13). Сия величайшая тайна заключается в том, что наступят времена, когда весь путь блудного сына человек сможет проходить в течение лишь одной палингенезии. Присем не вызовет особенно больших логических трудностей уразумение того, что в символах брака внутренний человек окажется мужем одной-единственной жены.

Сказав эти слова, мы как бы невзначай подтолкнули читателя к возможности разъяснить слова Павла из его посланий к Титу и Тимофею, в которых Павел говорит о том, «кто... муж одной жены, детей имеет верных» (Тит 1:6), предлагая такого мужа на должность *епископа* церкви: «Епископ должен быть... одной жены муж... хорошо управляющий *домом* своим» (1 Тим 3:2–4). И вот, такой-то муж и является одновременно и сеятелем и жнецом, встречающимся на ниве Господней подобно тому, как сие описано у Амоса.

Но независимо от времени прихода каждый из работников получает *один* динарий. В предыдущих главах мы уже встречались с символом *единого*, рассматривая историю о хитоне Иисуса, который «был не сшитый» (Ин 19:23), обращая внимание на *единый* хлеб, преломленный Иисусом на Тайной вечере. К значению и смыслу тайны, скрытой этим числом, мы и предлагаем читателю обратиться в следующей главе.