

# VII

## ПАЛИНГЕНЕЗИЯ

Когда умрет человек, то  
будет ли он опять жить?

Книга Иова  
14:14

То, что ты сеешь, не оживет,  
если не умрет.

Первое послание Павла к Коринфянам  
15:36

**Р**азумению замечательнейшей системы символики, связанной с понятиями мужа и жены, открывшемуся нам в предыдущей главе, предстоит сыграть неоценимую роль во всем нашем исследовании. Однако открытие одного неизбежно заставляет видеть другое, скрытое, и ответ на один вопрос ставит новый вопрос, который без ответа на первый часто не только трудно задать, но даже и заподозрить его существование бывает невозможно. Мы говорим о том, что у кого-то из читателей, вероятно, уже возник вопрос, связанный с возможностью интерпретации полигамного брака: что бы значило, что у одного мужа может быть несколько жен?

Ведь если муж имеет двух (или более) жен, это означает, что соответствующий внутренний человек имеет двух (или более) внешних или, что то же, — дух имеет две (или более) души и соответственно приходит в этот мир два (или более) раз. Другими словами, получается, что жизнь — вовсе не однократный акт, как учит церковное предание.

Но все по порядку.

Для начала обратим внимание читателя, что моногамия вовсе не является обязательным условием для христиан — не является новозаветным установлением даже с точки зрения буквы. Единственное требование, при котором мужу дозволяется иметь всего одну жену, относится к церковным иерархам: епископам (1 Тим 3:2), диаконам (1 Тим 3:12) и, быть может, еще пресвитерам (Тит 1:6). Другое дело традиции. Но не будем призывать читателя к многоженству и ратовать за гаремы...

Вместо этого скажем, что хотя мы в этой главе начнем с вещей, как кажется, не имеющих отношения к полигамии, в конце концов мы дадим ответ именно на вопрос о духовном смысле многоженства. Этот-то вопрос в ближайшем будущем будет для нас главным.

Итак, есть в нашем учении очень важный момент, который, быть может, стоило изложить в самом начале. Тем не менее мы этого не сделали, дабы опять-таки не вводить в соблазн тех из наших читателей, кто так или иначе представляет традиционные христианские конфессии. Хотя, конечно, тот, кто хотел непременно впасть в соблазн, впал в него, несмотря на все наши старания. Но вот мы подошли к той стадии исследований, когда нужно вводить новое понятие, хотя бы даже и ценой введения в искушения тех, кого мы берегли сначала. Ибо иначе вся суть изложенного учения может быть поставлена под угрозу.

Однако, приступая к следующей теме, нам не хотелось бы обольщать и другую группу наших читателей, коя на этот раз состоит из представителей различных ветвей теософии\*. Может показаться, что то, о чем мы собираемся говорить, несет в себе сходство с теософией. Но это только на первый взгляд. Дабы сразу не оттолкнуть читателя-теософа, мы будем пользоваться Павловым правилом, лишь слегка его перефразировав: Для православных я был как православный, чтобы приобрести православных; для теософов был как теософ, чтобы приобрести теософов (ср. 1 Кор 9:20). Единственное, чего мы сделать не можем, так это быть фанатиком, дабы приобрести фанатиков. В конце концов, фанатиком может оказаться и православный и теософ.

Говоря похожие на Павловы слова о желании приобрести теософов и нежелании отталкивать православных (и теософов и православных мы упоминаем только для примера), мы вовсе не хотели бы, чтобы читатель хотя бы на минуту допустил, что мы могли (Боже упаси) позволить себе льстить слуху теософов или традиционных христиан, или еще кого бы то ни было. Как раз наоборот: мы открыто заявляем, что не можем разделить ни взглядов первых, ни учений последних. Мы лишь имеем в виду, что, насколько это возможно, следует говорить на понятном им языке. Если только они не спутают язык, на котором излагаются новые для них идеи, со своими заблуждениями.

Итак, теперь нам вместе с читателем предстоит пройти по страницам Священного Писания, собирая по крупичкам утерянную мудрость, чтобы найти ответ на кажущийся риторическим вопрос из книги Иова: «Когда умрет человек, то будет ли он *опять* жить?» (Иов 14:14), или, говоря чуть иначе, является ли человеческая жизнь на земле *однократным* актом?

Читатель, надеемся, поймет, почему мы не хотели начинать наше повествование с этого вопроса. Действительно, риск быть обвиненными в теософском уклоне был очень велик. А уж как только мы заговорили бы о тайном учении Христа, у нас вовсе не оставалось бы никаких шансов в отношении восприятия кем-то излагаемого нами учения как родственного тому, о чем учили Е.П. Блавацкая, А. Безант или Р. Штайнер, с которыми у нас на самом-то деле едва ли больше общего, нежели с Иринеем Лионским.

В том, что мы отложили настоящий вопрос практически до самого последнего момента, есть, однако, и преимущество, заключающееся в том, что подойти к нему мы можем, вооружившись знаниями о внутреннем и внешнем человеке, знаниями о муже и жене — знаниями, которыми не обладали ни Иринеи, ни Блавацкая, ни Рерих.

## 2

Время всегда ограничивало человека, заставляя его признать свое несовершенство и смертность, заставляя некоторых впадать в отчаяние. И вовсе не удивительно, что Хронос, бог древних греков, изображался с косою, как сама смерть. С древних времен, пытаясь побороть беспощадное время, человек стремился *во времени* вперед, к тому, что будет. Христианство, хотя и порвало с языческим богом Хроносом, пожирающим своих детей, ни в коей мере не избавилось от болезни стремления вперед, и конец света волнует любого христианина гораздо более, нежели происхождение мира. Собственная смерть также является несопоставимо более серьезной проблемой, нежели рождение. Мы же со своей стороны считаем необходимым перво-наперво рассмотреть вопрос не того, куда идет человек, не того, что ждет его в будущем, за порогом смерти, но у нас первоочередным является вопрос того, откуда человек пришел в мир сей.

В этом мы можем взять за пример слова Иисуса в передаче Фомы: «Ученики сказали Иисусу: скажи, каким будет наш конец. Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец?»

(Фома 18). И быть может, открыв начало, мы тем самым радикально облегчим себе и поиск конца? Ведь далее Фома продолжает: «Ибо в том месте, где начало, там будет и конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти» (Фома 18).

Итак, попробуем со вниманием почитать Павла: «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые и в каком теле придут? Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое» (1 Кор 15:35–37). Оставим без анализа риторические фигуры речи Павла, как бы обращающегося к «кому-нибудь» сеящему. Кто бы ни сеял, сеемое должно умереть, дабы затем ожить. Как и в других случаях, суть высказанного спрятана в оболочку притчи, в вуаль символа, и повествует о том, что для того чтобы родиться, ожить, воскреснуть, войти в жизнь, стать живым во плоти, воплотиться, человеку неизбежно нужно умереть *в чем-то*: «[ничто] не оживет, если не умрет». Не связано ли сие нечто, умирающее, для того чтобы родилась новая жизнь, с темой нашего исследования?

Буквально о том же говорит Иисус: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12:24). То есть и здесь речь идет о таком же качественном переходе. Но ведь умереть может лишь то, что живо. Иначе говоря, некая субстанция жива, существует, пребывает в некой подразумевающей бытие среде еще прежде появления человека на свет Божий.

Конечно, кто-то наверняка скажет, что слова о семени относятся исключительно к одному Иисусу Христу, чья смерть послужила распространению христианства (много плода). Такое толкование, конечно, правильно, но не единственно. И вообще, Библия такая книга, что быть уверенным в единственности толкования той или иной притчи или аллегории — не на чем не основанная самоуверенность.

Мы можем заметить, что традиционное христианское богословие учит, что для каждого рождающегося младенца Господь создает душу и вдует ее при рождении в тело. Сие учение наивно, чтобы не сказать анекдотично, поэтому даже аргументы против такого взгляда мы просим считать шуткой, курьезом. Все дело в том, что, как то следует чуть ли не из первых строк Библии, Создатель, пусть даже и символически, также нуждается в отдыхе: «И почил [Бог] в день седьмой от всех дел Своих, которые делал» (Быт 2:2). Однако младенцы рождаются независимо от календаря и в будни и в седьмой день. Пожалеть ли нам Творца за то, что традиционное христианство оставило Его без выходных уже многие тысячи лет?!

Если же критиковать традиционное воззрение на рождение человека более серьезно, то придется заметить, что оно оставляет чувство некой ущербности, во-первых, из-за того, что остается непонятным, откуда берется дух человека (если, конечно, считать дух существенной составляющей человеческого существа, отличной от души), а во-вторых, получается, что душа создается ради плоти. Сие вступает в явное противоречие с тем, что «из невидимого произошло видимое» (Евр 11:3). Согласно Павлу, душа должна создаваться ради духа, а плоть для души, но никак не наоборот.

В свете вышеизложенного будет любопытно заглянуть в апокрифические Евангелия: «Иисус сказал: Если плоть произошла ради духа, то это — чудо. Если же дух ради тела, это чудо из чудес» (Фома 29). Иными словами, при рождении человека происходит чудо «воплощения» некой предсуществующей субстанции, пребывавшей еще до рождения. Если же для каждого новорожденного дух создается вновь (что напрашивается из традиционных взглядов), то как бы ежедневное и многократное создание духа ради плоти могло быть не рутинной, но чудом из

чудес? По Фоме сотворение плоти ради духа и более обычно и более часто, если только к чудесам позволительно применять такие эпитеты. Чудо из чудес — сотворение духа ради тела — не может происходить столь же часто, как «обыкновенное» чудо. Более того, «сотворение» Богом духа для каждого рождающегося младенца было бы согласно Фоме едва ли не большим чудом, нежели непорочное зачатие Иисуса...

Вернемся, однако, к Павлу. Если предполагать, что человек входит в жизнь из абсолютного небытия, то сам смысл той смерти, о которой говорит Апостол, смерти, предвещающей жизнь, теряется безвозвратно. И лишь изобретая надуманные объяснения либо упрямо не желая смотреть в глаза истине, не замечая известных слов Писания, или прикрываясь пресловутой формулой, что, мол, пути Господни неисповедимы, становится возможным хоть как-то уйти от решения проблемы. Но залатать прореху полностью не удастся, да и, конечно же, не может удалиться.

А между тем Павел в дальнейших словах дает достаточно указаний. Правда, они относятся к разряду «имеющий уши слышать да слышит». Он пишет: «Бог дает... каждому семени свое тело. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у людей, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела земные; но иная слава небесных, иная земных. Иная слава солнца, иная луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится во славе» (1 Кор 15:38–41). Сделаем тут замечание, относительно того, что в оригинале слову «слава» соответствует греческое δόξα (*дóкса*), что может быть переведено и как «сияние». Такой перевод вносит новый оттенок в сказанное.

Если предположить вместо полного небытия наличие некоей среды, из которой человек приходит в сей мир, наличие некоей преджизни, то сказанное могло быть истолковано так, что у каждого человека еще до рождения, даже до зачатия, иными словами, до возникновения земного, плотского тела, есть и некое небесное тело. Слава тела земного иная, нежели сияние звезд, но звезды упоминаются Павлом как тела небесные. Так есть или нет у небесных тел влияние на тела земные, на судьбу человека и человечества? И как быть с отрицанием церковью астрологии? И что такое Вифлеемская звезда?.. Однако эти вопросы выходят далеко за рамки нашей работы. Да и вряд ли они, даже будучи исчерпывающе исследованы, помогли бы нам в нашем нынешнем главном вопросе.

Взглянем еще на один апокрифический отрывок. Надо ли комментировать следующее: «Блажен тот, кто пребывал до того, как возник» (Фома 19) или то же в другом апокрифе: «Блажен тот, кто пребывает до того, как он появился» (Филипп 57)? Подчеркнем на всякий случай, что сии фрагменты не вообще не нуждаются в комментариях, но лишь в нашем контексте — контексте вопроса о преджизни, предсуществования.

## 2.1

В поисках ответа на вопрос, вынесенный в эпиграф этой главы, вспомним Притчу о талантах (Мф 25:14–30) — о человеке,

Который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое: и одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе; и тотчас отправился. Получивший пять талантов пошел, употребил их в дело и приобрел другие пять талантов; точно так же и получивший два таланта приобрел другие два; получивший же один талант пошел и закопал его в землю и скрыл серебро

господина своего. По долгом времени, приходит господин рабов тех и требует у них отчета. И, подойдя, получивший пять талантов принес другие пять талантов и говорит: господин! пять талантов ты дал мне; вот, другие пять талантов я приобрел на них. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего. Подошел также и получивший два таланта и сказал: господин! два таланта ты дал мне; вот, другие два таланта я приобрел на них. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего. Подошел и получивший один талант и сказал: господин! я знал тебя, что ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал, и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое. Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и ленивый! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал; посему надлежало тебе отдать серебро торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью; итак, возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов, ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет; а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. Сказав сие, [Иисус] возгласил: *кто имеет уши слышать, да слышит!*

Мы уже знакомились с этой притчей при разрешении вопроса о мотивах боязливости раба. С нынешним уровнем знания языка символов мы можем задуматься о торговле, которая проявилась здесь, и о тайнах чисел, встречающихся в этой притче. Но это — в будущем, а пока перед нами стоит совсем иной вопрос. В господине из притчи мы опять безошибочно узнаем Господа Бога, дающего от начала жизни каждому рабу, то есть нам с вами, по его силе и в будущем спрашивающего с каждого отчета. То, что рабам было дано от Бога *«каждому по его силе»* не вызывает у нас вопросов. Вопрос же состоит вот в чем: *Из-за чего, собственно, различились силы рабов?* Почему одному было дано в пять раз больше сил, чем другому? Подчеркиваем еще раз: дело не в талантах, принцип распределения которых соответствовал силам, а именно в самих *силах*? Как получилось, что рабы имели разные *силы*?!

Иными словами, почему один человек рождается Иоганном Себастьяном Бахом или Петром Чайковским, а иной страдает врожденной глухотой; почему один становится Леонардо да Винчи или Ильей Репиным, а иной слеп от рождения, не имея представления ни о цвете, ни о свете; почему один с младенческих лет тянется к свету, добру, к Богу, а поступки иного с колыбели отмечены бесовской печатью?

Кому-то, возможно, могло показаться, что он легко даст ответ на сей вопрос, привлекая в помощь понятие благодати Божией. Оставим без рассмотрения вопрос благодати, подаваемой от рождения младенцам, ибо нет иного способа разрешить эту проблему, нежели привлекая понятие предопределения, к чему мы еще не готовы. Но если бы и были готовы, задача всего лишь меняет форму, но не смысл: Почему с ранних лет различаются предопределения?

К тому же мы уже рассмотрели вопрос того, что благодать существует не сама по себе, но связана с верой того, кто стремится сию благодать снискать или на которую надеется. И тогда мы пришли к выводу, что вера, сама не являясь дискретным понятием, не определяет и следствий своих дискретно. Иными словами, нельзя и о благодати говорить как о чем-то, что либо полностью есть, либо вовсе нет, ибо один имеет больше, другой меньше благодати. А почему происходит так? Это является другой формулировкой того же самого вопроса: Почему — разные силы, почему разные предопределения, почему разная благодать?

При этом мы хотели бы, чтобы читатель непременно вспомнил, что «нет лицеприятия у Бога» (Рим 2:11; Еф 6:9; Гал 2:6; Вт 10:17; Деян 10:34). А если у Бога нет лицеприятия, нет пристраст-

ности, нет предубеждения, раз «нет у Господа Бога нашего неправды» (2 Пар 19:7), коль скоро «неодинаковые весы, неодинаковая мера, то и другое — мерзость пред Господом» (Прит 20:10), значит, единственное объяснение обладания каждым собственными силами заключается в том, что уже к моменту рождения он заслужил разное и набрался сил, в соответствии с коими получит от Бога кто пять, кто два таланта, а кто один. Где заслужили люди разнящиеся друг от друга силы *еще до рождения*? Так или иначе, притча эта, если обратить внимание на последние ее слова: «кто имеет уши слышать да слышит!» — также ставит проблему существования некой среды, где человеки набираются разных сил еще до рождения в этот мир, существования у человека преджизни.

## 2.2

Предлагая читателю согласиться с этим, напомним еще один эпизод: «И, проходя, [Иисус] увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы явились на нем дела Божии» (Ин 9:1–3). Этот отрывок читали все, но почти никто не дает себе труда задуматься над сказанным. Для выявления проблемы позволим себе выделить некоторые слова:

Ученики Его спросили у Него: Равви! *кто согрешил, он* или родители его, *что родился слепым?* Иисус отвечал: *не согрешил* ни *он*, ни родители его, но это для того, чтобы явились на нем дела Божии.

Теперь даже тот самый слепой увидит кажущийся парадокс, который заключался бы в этом диалоге, если бы мы считали, что у человека того не было преджизни и он вошел в мир из небытия: «Кто согрешил, *он*? что родился слепым?» Иначе говоря, ученики — подчеркиваем, что это были именно ученики, а не фарисеи и книжники, желающие уловить Иисуса в словах, — без тени сомнения спрашивают, не *родился* ли он таким потому, что сам же и согрешил (еще до рождения — другого не остается). Иными словами, не за свои ли грехи наказан этот человек врожденной слепотой.

Ясное дело, *ученики Иисуса допускают, что он мог согрешить еще до рождения*. Но, быть может, простые рыбаки из Галилеи наслушались буддистских и индуистских проповедников? Предположим в безумии, что это так. Предположим, что возможность совершения греха до рождения — лжеучение. Однако мог ли Сын Божий, который «от начала знал, кто суть неверующие» (Ин 6:64), видевший людей насквозь, «зная помышления их» (Лк 11:17), не заметить такого в вопросе? Ведь если бы дело обстояло так, как учит нас традиционное христианство, то Он должен был ответить что-нибудь в следующем роде: Безрассудные! Какие же грехи мог совершить он, еще даже не родившись, чтобы быть за них наказанным сей слепотой? Как может человек быть до рождения наказан за *несовершенные* грехи?! Несмысленные! Или вы думаете есть некая преджизнь?! Впрочем, и родители его не согрешили, но это для того, чтобы явились на нем дела Божии.

Но в том-то и дело, что Иисус отвечает без тени сомнения: «Не согрешил он». То есть человек тот, хотя бы отчасти, должен был быть связан с некой средой, допускающей возможность греха, пусть даже и не пользуясь этой возможностью. Так или иначе, но проанализированный нами отрывок вновь с неизбежностью ставит вопрос о такой среде, где обитает человек перед своим рождением, и где совершение греха возможно, о некой преджизни.



## 2.3

Каждый из рассмотренных случаев, оказавшись он единственным, всего лишь ставил бы вопрос о преджизни, но само существование преджизни еще не было бы доказано. Но когда об одном и том же, хотя и в завуалированной форме, говорят и Матфей своей Притчей о талантах, и Иоанн в только что разобранным случае со слепым, и Павел, говоря о необходимости умереть, дабы ожить, то все это вместе уже не просто «ставит вопрос». Это уже дает ответ: жизнь человека начинается не с физического рождения. А если не так, то приходилось бы начать с весьма нечестивого признания, что Бог пристрастен в распределении сил, а закончить совершенно богохульным предположением о недальновидности Его Сына.

Для кого-то из наших читателей будет откровением сама тема настоящей главы. Другой, более осведомленный читатель, повторит слова Екклесиаста: «Нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: „смотри, вот это новое“; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Ек 1:9–10). Ведь «в веках, бывших прежде нас», был Ориген из Александрии (185?–254?) — учитель катехизической школы в Александрии, своим четырехтомным трудом «О началах» первым предпринявший попытку систематического изложения вероучения, благодаря чему ни одна библейская энциклопедия, ни один библейский словарь, ни одна толковая Библия не может обойтись без упоминания его имени. И это несмотря на то, что его учение, подразумевавшее преджизнь духов, было осуждено официальной церковью в середине VI века. То есть в течение почти пяти веков раннего христианства такое учение если и не главенствовало, то и не удивляло никого и не вызывало на свою голову проклятий.

Однако из сохранившихся сочинений Александрийца нельзя сделать безусловное заключение о месте преджизни духов. По Оригену, это может быть наш мир, но средой предсуществования духов, помимо мира, может стать, являются и некие иные уровни бытия. Можно предположить, что Ориген подобно Клименту по каким-то причинам недоговаривает, дабы плотские не соблазнились возможностью отложить свое спасение на «будущие жизни». Но и о переселении душ Ориген не говорит, как бы не хотел этого кто-то из теософов. Тем не менее в вопросе о предсуществовании учение Оригена не допускает двух мнений. Дух и душа рождаются не вместе с телом. Получая плоть, дух уже имеет определенное предсуществование еще до рождения, влияющее на судьбу позитивно или негативно.

## 3

Итак, существование у человека преджизни не ставится нами под сомнение. Мы будем считать его фактом, ибо мы имели возможность на нескольких библейских примерах показать несостоятельность догмы о возникновении человека из ничего. Однако мы не можем удовлетвориться таким отвлеченным выводом, ибо ничего конкретного об этой преджизни рассмотренные притчи не объясняют. Где происходит сия преджизнь? На небесах? В шеоле, царстве мертвых? Или же в некоем царстве нерожденных? Дабы избежать пустых гаданий на эту тему, обратимся к Библии.

Взглянем на подробности, связанные с Иоанном Крестителем. Поговорим о нем более подробно уже не как об образе безмолвия и мира, но как о человеке, рожденном от Захарии и Елисаветы. Обратим внимание на связь Иоанна Крестителя с пророчествами о возвращении пророка Илии. Вот как описывается благовестие Ангела Господня отцу Иоанна — Захарии: «Ангел же сказал ему: ...жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь ему имя Иоанн...

Он будет велик пред Господом; не будет пить вина и сикера, и Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей; и многих... обратит к Господу Богу их; и предыдет пред Ним в духе и силе Илии» (Лк 1:13–17).

Дабы избежать известной критики, заметим сразу, что речь, конечно, не идет об Илии как личности, как человеке, но здесь говорится о *духе* Илии. Глупо было бы настаивать на тождественности Иоанна Илии или на идентичности их внешности. То есть дух Илии предыдет в новой плоти — плоти Иоанна Предтечи. Зададим себе вопрос: смогут ли воспринять или, говоря Иисусовым языком, вместить такое люди? Иными словами, разве *перед ними* предыдет Иоанн в духе и силе Илии? Прочтем еще раз отрывок из Луки — ведь Иоанну предстоит прийти в духе и силе Илии не пред людьми, а пред Самим Господом Богом, и это уже само по себе не нуждается в комментариях.

То были слова Архангела Гавриила, а вот что рек Иисус: «И спросили его: как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде? Он сказал им в ответ: правда, Илия должен прийти прежде и устроить все... Но говорю вам, что и Илия пришел, и поступили с ним, как хотели, как написано о нем» (Мк 9:11–13). В этом отрывке Иисус не говорит, в чьем лице пришел Илия, но пока нам достаточно и того, что Илия пришел и во второй раз, тем более что все сомнения рассеиваются Матфеем. Первая выдержка почти синоптически предыдущей Марковой: «И спросили Его ученики Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде? Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен прийти прежде и устроить все; но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели... *Тогда ученики поняли, что Он говорит им об Иоанне Крестителе*» (Мф 17:10–13).

Следующая выдержка приводится в таком контексте, что должна, казалось бы, убедить самого упорного защитника ортодоксии: «И если хотите принять, то он [Иоанн] есть Илия, которому должно придти» (Мф 11:14). И тут же, без отвлечений и перерыва, не оставляя никакого сомнения в том, что следующая фраза относится лишь к только что сказанному, следует призыв к особому вниманию, часто повторяемый и в других местах Нового Завета: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф 11:15).

И далее, вновь без перерыва, что идеально соответствует духу нашего повествования и предупреждает всевозможные и не соответствующие друг другу комментарии богословов различных конфессий к Библии, Иисус говорит притчу, являющуюся прямым продолжением сказанного (Мф 11:16–17):

Но кому уподоблю род сей?  
Он подобен детям, которые сидят на улице  
и, обращаясь к своим товарищам, говорят:  
«мы играли вам на свирели, и вы не плясали;  
мы пели вам печальные песни, и вы не рыдали».

В этих словах лишь дважды слепой не узнает мира традиционного христианства, растерявшего или отвергшего столь многое из Учения и привнесшего в него столько человекотворного.

Приведенное повествование об Иоанне и Илии, хотя и не нуждается ни в каком толковании, всегда преподносится традиционными богословами тем или иным отличным от изложенного нами образом. Эти комментарии представляют известную критику наших взглядов, и посему мы считаем уместным остановиться на иных мнениях более подробно. Начать, вероятно, нужно с тех, кто считает, что Иисус, говоря об Илии, подразумевал Иоанна лишь в некоем переносном



смысле, метафорически, но что де на самом деле Иоанн, конечно, не мог быть Илией. Хотя мы с радостью приветствуем желание этих толкователей применить столь чтимый нами язык образов, мы должны заметить, что в данном случае им придется столкнуться с целым рядом трудностей, преодолеть которые у наших оппонентов едва ли достанет дерзновения и сил.

Первый сразу напрашивающийся в полемике с высказанным мнением довод заключается в том, что коль скоро новое пришествие Илии понимается иносказательно, то тогда и пришествие Христа, как первое, так и ожидаемое второе, нужно истолковывать иносказательно. На это наши друзья «символического толкования» Библии, ясное дело, ни за что не пойдут. А коль скоро ветхозаветные пророчества, которые говорили о приходе Мессии или, по-гречески, Христа, понимаются в смысле Его буквального прихода, то и предшествовать ему должно явление Илии в буквальном, а не в символическом (и уж никак не в метафорическом) смысле. В противном случае Мессия был бы самозванец.

Предупреждая критику иного рода, мы должны напомнить, что говорит Писание о способности человека к восприятию духовных явлений. Апостол Павел так описывает это: «Одному дается Духом слово мудрости, другому знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков» (1 Кор 12:8–10). А ведь мы имеем неопровержимое свидетельство отсутствия у Иоанна Крестителя дара различения духов, ибо иначе он не стал бы вопрошать Иисуса: «Ты ли Тот, Которому должно прийти, или ожидать нам другого?» (Мф 11:3; Лк 7:18–19). И именно по причине отсутствия у Иоанна Крестителя сего дара, он отказался и от идентификации себя с Илией, и от того даже, что он — пророк: «И спросили его: что же? ты Илия? он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет» (Ин 1:21). Иными словами, он попросту не знал о себе той тайны, что он имеет в себе дух Илии, ибо «меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф 11:11).

Итак, далеко не всем человекам дан дар различения духов. И не пред ними, а, как мы уже обращали внимание читателя, пред Господом должно было прийти Иоанну Крестителю в духе Илии. Неужели же не достаточно свидетельства Христова?! Разве не ограничивает веры отказ принять Иисусовы слова: «Он [Иоанн] есть Илия, которому должно прийти» (Мф 11:14)?! Впрочем, как мы видим из тех же слов Павла, и вера есть дар Святого Духа, и, если даже Иоанн Предтеча не обладал каким-то из этих даров Духа, то требовать обладания даром веры от кого-то меньшего просто бессмысленно.

Среди наших критиков обязательно должны найтись и такие, кто скажет, что Илия в своем собственном виде предстал пред Иисусом и учениками Его во время Преображения (Мф 17:3; Мк 9:4; Лк 9:30). По их мнению, данный случай якобы противоречит нашему изложению. Им кажется, что один и тот же дух (Илии) не мог являть себя в разных видах то так, то эдак. Но тут можно возразить, что ко времени описываемых событий Иоанн был обезглавлен, и дух его уже был свободен от плоти Иоанна. Так что никакого попеременного явления его в разной плоти не было. Ничто не мешало духу Илии явиться пред Иисусом, и никакого противоречия такой пример вовсе не вскрывает.

Наконец, нашему изложению предъявляется и претензия следующего рода. Критик утверждает, что Илия был взят на небо со своим *телом*, что прямо не сказано, но как бы подразумевается в четвертой книге Царств (4 Цар 2:1–11). И если бы дух Илии покинул тело для того, чтобы обрести новое тело — тело Иоанна Крестителя, то что бы делало на небе тело Илии, оставшись без духа? И тогда получалось бы, что у Илии суть два тела: одно на небе без духа, а другое с духом на земле. Так вновь возникает противоречие, представляющее все сказанное нами как бессмысленную путаницу.

Воистину такая логика убийственна и напоминает, что до сих пор еще существуют люди, считающие землю плоской, а Солнце, Луну и звезды, расположенными на неподвижной небесной тверди, где-то за которой и обитает Бог в виде сурового, но благообразного старика с окладистой седой бородой. Для таких людей обитель Бога помещается наверху, будь то небеса или небо. Тут мы ничем не рискуем, приведя следующие слова: «Если те, которые ведут вас, скажут вам: смотрите, Царствие в небе! Тогда птицы небесные опередят вас» И хотя это апокриф (Фома 3), попробуйте с ним поспорить.

Как бы то ни было, весьма легко представить, что для нашего критика подобная аргументация является лишь пустым звуком. Но мы можем обратиться и к библейским свидетельствам. И тут мы видим, что в Писании есть фрагменты, указывающие на неидентичность понятий неба и небес: «Вот у Господа, Бога твоего, *небо и небеса небес*, земля и все, что на ней» (Вт 10:14). Примером такого же рода является и упоминание в Третьей книге Царств неба и Неба небес (3 Цар 8:27). В сих отрывках видимое небо относится к миру сему и отчетливо отделено от Высшего. Небо (ивр. שָׁמַיִם — *шамайим*) относится к земному. Наоборот, Небо небес — принадлежность совсем другого места, и все понятия: небо (земное), Небо небес — несут отчетливо различимый смысл.

Но кого-то могут убедить лишь новозаветные доводы. Тем, для кого вес имеют лишь слова Иисуса, мы можем дать задачу, приведя Его формулу: «Небо и земля прейдут» (Мк 13:31; Мф 24:35), хотя сия мысль и не нова, ибо еще великий пророк Исаия предрекал: «Небеса (שָׁמַיִם) исчезнут, как дым, и земля обветшает» (Ис 51:6). Приверженцу мнения, что небо есть то же, что и Небеса, будет нелегко в этой связи ответить на вопрос, где же будет обитать Вседержитель и куда переедет Царство Небесное после того, как, согласно словам Иисуса, небо прейдет, то есть прекратит свое существование. Итак, земное небо прейдет, но Небеса вечны, как Бог. Другими словами, повествование о взятии Илии на небеса никак нельзя понимать буквально.

Мы уже не говорим о том, что необходимо *хоть как-то* понимать, что есть *тело*. В любом случае, *тело* вовсе не одно и то же с *плотью*: «Тело ... для Господа, и Господь для тела» (1 Кор 6:13), в то время как «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор 15:50). Тело и плоть только кажутся многим синонимами, а на самом деле плоть — лишь образ тела, притча, благодаря коей мы можем иметь хотя бы отдаленное представление о теле, можем задумываться о том, что же есть тело, каков смысл этого слова, чтобы *хоть как-то* начать рассуждать о Теле Господнем, дабы не есть и не пить осуждение себе (ср. 1 Кор 11:29). Тело человеческое, конечно, не столь сложный образ, как Тело Господне, но и не настолько простой, чтобы использовать этот термин в шапкозакидательской критике.

Что делало бы на небе тело Илии, оставшись без духа? — спрашивают нас. А мы в ответ спросим: А что делала бы на небе плоть Илии даже с духом? Или плоть Илии чудесным образом унаследовала Царствие Небесное?

В этом мы видим ответ на критику тех, кто, считая себя внутренними, владеющими истиной, смешивает столь явно отличные вещи или, как в случае с телом, вообще не понимает о чем идет речь.

Подобную полемику можно завершить напоминанием результата исследования шестой главы, который в нынешнем контексте можно сформулировать следующим образом: Царство Небесное несомненно неотделимо от Небес, и глупо пытаться представить себе эти понятия, лежащими в разных направлениях. Уже совсем простым выглядит заключение, что Царство Небесное является безусловным синонимом Царствия Божия. Но ведь «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:21). Вот вам и ответ о местонахождении Небес в отличие от неба.

## 3.1

У читателя может сложиться впечатление, что все свидетельства, имеющие отношение к теме множественности жизни, принадлежат лишь Новому Завету. Наша аргументация в защиту учения о «перевоплощении»<sup>1</sup> действительно основывалась пока только на новозаветном материале, но неужели же в Завете Ветхом совсем нет указаний по интересующему нас вопросу? Открываем книгу Екклесиаста: «Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и *возвращается ветер на круги свои*. Все реки текут в море, но море не переполняется; к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь» (Ек 1:5–7).

Трудно не заметить главную мысль, главный принцип, заключенный в сем фрагменте — цикличность, круговорот возвращения «на круги свои». Чуть далее Екклесиаст приводит более чем подробное разъяснение по поводу того, к чему применим принцип повторяемости в сем круговороте: «Время насаждать, и время вырывать посаженное. Время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить; Время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; Время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; Время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; Время раздражать, и время сшивать; время молчать, и время говорить; Время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру» (Ек 3:2–8). Внимательное прочтение этого отрывка не оставляет возможности обнаружить хотя бы одно действие, не могущее быть циклически повторяемо, и даже более того, во всеобщем масштабе ни одно из этих действий не может не быть повторяемо.

Теперь обратим внимание читателя на то, что при цитировании последнего фрагмента мы намеренно допустили неточность, могущую быть расцененной как грубая ошибка или даже подлог. А именно, мы опустили целую фразу сего отрывка, которая является одной-единственной, могущей показаться выпадающей из ряда отмеченной закономерности: «Время рождаться, и время умирать» (Ек 3:2). Но так ли уж радикально сия фраза выпадает из общего правила? И случайно ли, что именно с нее начато перечисление того, что подчинено закону циклического движения? При иных обстоятельствах — в отсутствие свидетельств Нового Завета — негативные ответы на эти вопросы представлялись бы небесспорными, однако новозаветные свидетельства позволяют принципиально иначе воспринимать это, имея в виду несомненную повторяемость, множественность актов рождения и умирания.

Наконец, заметим, что в словах «возвращается ветер на круги свои» (Ек 1:6) ветер, естественно, обозначается словом רוּחַ (*ruḥ*). Помимо *ветра* слово это используется в отношении *духа*, к примеру, духа (רוּחַ) Божия (ср. Быт 1:1) или какого иного абстрактного духа, примеры чего потребовали бы несколько страниц. Ограничимся поэтому только некоторыми из тех, где сам же Екклесиаст использует רוּחַ как *дух*. Самым известным выражением является «{суета и} томление *духа* [רוּחַ]» (Ек 1:14,17; 2:11,17,26; 4:4,6,16; 6:9). Но есть и более прозрачные словосочетания: «Не будь *духом* [רוּחַ] твоим поспешен на гнев» (Ек 7:9); «*дух* [רוּחַ] сынов человеческих {... и *дух* [רוּחַ] животных}» (Ек 3:21); «Человек не властен над *духом* [רוּחַ], чтобы удержать *дух* [רוּחַ]» (Ек 8:8); «Возвратится прах в землю, чем он и был; а *дух* [רוּחַ] возвратится к Богу» (Ек 12:7). И вообще, каждый раз, когда в Синодальном переводе книги Екклесиаста встречается слово «дух», за ним стоит еврейское רוּחַ.

<sup>1</sup> Мы только временно и за неимением лучшего пользуемся этим соблазнительным термином, почему и ставим его в кавычки.

Одним словом, фразу о возвращении ветра на крути свои вполне допустимо — «как читаешь?» (Лк 10:26) — понимать как «возвращается дух на крути свои». Другое дело, что Екклесиаст мог использовать и более адекватный синоним понятия «дух» — *נשמה* — *нешамá*<sup>1</sup>. Но *נשמה* ни в каких контекстах не читается как *ветер*, и тогда не только скрывающая тайну двусмысленность возвращения ветра на крути свои была бы безвозвратно потеряна, но само высказывание Екклесиаста потеряло бы буквальный смысл.

В конце концов, использование абсолютно однозначных понятийных соответствий в сакральном тексте уничтожает его как таковой.

### 3.2

История с Иоанном Крестителем и духом Илии дает нам ответ на вопрос о качестве преджизни. Преджизнь протекает в нашем же мире, и мы освобождаемся от необходимости изобретать несуществующее «царство нерожденных».

Но что же скажем? Получается, что мы перепеваем сказки г-жи Блавацкой, которая, в свою очередь, заимствовала их из учений Востока? Никак! И читатель должен это понимать хотя бы на основании того, что нынешнее повествование представляется как способ разрешения проблемы символической полигамии.

Однако же, покуда мы не нашли ничего лучшего, будем временно пользоваться терминами «перевоплощение» или «реинкарнация» (ср. англ. *reincarnation*). Эти термины не являются достаточно точными и удачными, и именно по этой причине отсутствуют в Библии. Увлечательность нашего повествования — и без того весьма сомнительная — нисколько не выигрывает от частых повторений, однако сейчас мы не можем найти ничего лучшего, нежели сказать, что использование нами термина «перевоплощение» имеет тот же мотив, как и для человека, знающего, что не Солнце вращается вокруг Земли, а Земля вокруг Солнца, но который тем не менее, даже будучи дипломированным астрономом, говорит о восходе и заходе солнца.

Сделав это замечание, скажем, что учение о «перевоплощении», где средой совершения названного возможного преджизненного греха, сей преджизнью, является просто предыдущее «воплощение» того же духа, или, вернее говоря, вся цепь предыдущих «воплощений» представляет собой единственную естественную концепцию, просто и логично увязывающую все проблемы пути, греха, кары, воздаяния, судьбы, предопределения и, забегая вперед, благодати.

Становится понятно, что даже на фоне так называемой свободы воли человека люди рождаются с разными склонностями, разными способностями, разными физическими кондициями — то есть с разными силами, в соответствии с которыми человек имеет и разные таланты в прямом и переносном смысле этого слова.

Притча о талантах (Мф 25:14–30) и повествование о человеке, родившемся слепым, не согрешив сам (Ин 9:1–3), принимают реальный смысл, и вместе с сим новым смыслом качественно меняется вопрос об отчете человека пред Богом за свою жизнь: «От всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше и спросится» (Лк 12:48). Заметим попутно, что и в этом фрагменте Луки в явной форме говорится о неравном распределении — раз кому-то дано много, то кому-то дано мало. И теперь мы уже близки к тому, чтобы суметь ответить на вопрос, почему происходит так.

<sup>1</sup> Именно на этот термин, знакомый читателю с предыдущей главы (см. I.VI.2.1, с. 178), мы будем в первую очередь ссылаться в будущем.

## 4

Изложенное нами в отношении неоднократности человеческой жизни может показаться кому-то противоречащим описанному в известной Притче о богаче и Лазаре (Лк 16:19–31):

Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно. Был также некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струпьях и желал напиться крошками, падающими со стола богача, и псы, приходя, лизали струпья его. Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово. Умер и богач, и похоронили его. И в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его и, возопив, сказал: отче Аврааме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем. Но Авраам сказал: чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь; и сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят. Тогда сказал он: так прошу тебя, отче, пошли его в дом отца моего, ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтобы и они не пришли в это место мучения. Авраам сказал ему: у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их. Он же сказал: нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются. Тогда Авраам сказал ему: если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят.

Суть критики сводится к следующему: из притчи ясно видно, что после смерти ни нищий, ни богач вовсе не переходят ни в какие новые «жизни», — напротив, богач беседует с Авраамом, а нищий общается с последним еще ближе. Следующий пункт состоит в том, что и Авраам никоим образом не «реинкарнировался» по подобию Илии, но дожидается как будто всех богачей и нищих, дабы обличить одних и вознаградить других. «Сверх всего того» притча прямо говорит: «между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (Лк 16:26). То есть «перейти отсюда к вам» означает переход из царства мертвых в мир, и это-то невозможно.

В ответ мы можем заметить, что притча — не полицейский протокол, подшиваемый к делу, что не существует такой притчи, которая описывала бы всю истину целиком. Если бы таковая притча существовала, то отпадала бы потребность во всех остальных притчах. Более того, исчезала бы необходимость во всем остальном Писании. Каждая притча описывает лишь некую сторону истины, ничуть не искажая последнюю, если притча понята должным образом.

А почему, собственно, Авраам должен был «реинкарнироваться» (или «реинкарнировать», если хотите)? Разве мы утверждали где-нибудь, что безысходность и бесконечность — неизбежный атрибут множественности жизни? Разве мы говорили, что из круговорота духов нет выхода? Иное дело, что говорить о таком выходе нам пока еще не было случая. А если такой выход есть? Ведь притча свидетельствует об этом. Тогда кому и не выйти из этого круга, как Аврааму: «Веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим» (Иак 2:23, ср. Ис 41:8, 2 Пар 20:7). Почему бы тогда Аврааму не встретить Лазаря после его смерти и не увидеть богача, находящегося в аду?



Что же касается смерти богача, то опять же мы никоим образом не настаивали, что закон определяет мгновенную метаморфозу, связанную с «перевоплощением». И вот притча о богаче и Лазаре относится к событиям, непосредственно следующим за физической смертью, и не более того. Она никак не соотносится, например, с представлением о Страшном суде. Так что же? Из-за того, что эта притча умолчала о Суде, наш критик *не* делает вывода об отсутствии одного (впрочем, справедливо). Тогда как можно говорить об отрицании этой притчей наших выводов о множественности жизни?!

Наконец, критическое замечание о невозможности перехода из царства мертвых в мир просто смешно, — внимательный читатель, должно быть, животик надорвал. В притче нет ни слова о путешествиях между царством мертвых и нашим миром. «Отсюда к вам» значит *с небес в ад*, а «оттуда к нам» подразумевает *из ада на небеса*. А путешествия между адом и небесами воистину невозможны. При чем же здесь множественность жизни?!

## 5

Оставив рассуждения концептуальной экзегетики, посмотрим на тему, нами исследуемую, с точки зрения простой этимологии. И сей довод будет абсолютно неоспорим, хотя, конечно же, всегда найдутся люди, утверждающие, что черное — это белое. Собственно все вышеприведенное есть лишь видимая часть айсберга доказательств учения о «перевоплощении». Упомянув «перевоплощение» как термин *последний раз*, взглянем на наш айсберг из-под воды.

При чтении Евангелия от Матфея читатель натывается на красивое, но не вполне ясное славянское слово «пакибытие» (Мф 19:28), по непонятной причине оставленное непереведенным<sup>1</sup>. Для большинства читателей Библии это слово останется рядовым недоразумением, понимая сие буквально — как *недо*-разумение. Кто-то может подумать, что слово это сродни воскресению. Иной же читатель, добываясь разума, обнаружит, что *пакибытие* есть перевод греческого слова *палингенезия* (παλιγγενεσία или παλιγγενεσία).

Не будем впустую разглагольствовать о смысле понятия пакибытия в церковнославянском языке, но займемся этимологией греческого оригинала. Это слово переводится на современный русский язык как творение заново, рождение заново, перерождение, возрождение.

И дело не в том, что расскажет нам словарь. Дело в том, что термином «палингенезия» наряду с термином «метампсихоз» пользовались древнегреческие философы и среди них в первую очередь Пифагор и Платон, а также их ученики и последователи для обозначения понятия, являющегося темой исследования сей главы. То есть палингенезия есть термин, обозначающий именно то, о чем мы прилагаем ныне столь большую заботу.

Будет совсем нелишним обратить внимание, что из двух вышеупомянутых греческих терминов Божественное Провидение избрало для Нового Завета именно палингенезию в качестве того понятия, которое описывает неоднократность акта человеческой жизни, и отвергло метампсихоз как термин, буквально означающий переселение душ.

К слову сказать, слово «палингенезия» встречается в Новом Завете еще в одном месте (Тит 3:5), но почему-то в послании Павла к Титу это слово переведено как возрождение. А теперь посудите сами, мог ли Павел, писавший: «Я более всех вас говорю языками» (1 Кор 14:18), мог ли столь великий Апостол, как Матфей<sup>2</sup>, имея в своем распоряжении множество других слов, использовать специальный термин, чуждый тому учению, которое они благовествовали?

<sup>1</sup> Точнее, переведенным на церковнославянский.

<sup>2</sup> Очевидно, именно Матфей ответствен за использование слова «палингенезия», ибо Иисус вряд ли проповедовал Апостолам по-гречески.



Ведь не станем же мы, несмотря на то что слово «коммунизм» ничем не плохо как слово, обозначающее некую общность, применять его для описания чего-нибудь, отличного от того бредового смысла, который вложили в него те, из-за кого этот термин снискал во всем мире столь печальную славу. Не станем мы этого делать для того, чтобы никто не понял нас превратно, не соблазнился. А вот Матфей с Павлом используют слово «палингенезия» без особого стеснения, не боясь оставить читателя в заблуждении относительно ложно понятого смысла.

Итак, начиная с этих строк, мы считаем целесообразным применять для определения темы настоящей главы именно этот термин. Обращаем внимание читателя, что его употребление не нарушает данного нами обещания, касающегося иностранных слов, ибо в данном случае мы заимствовали слово из богодухновенного текста, написанного на языке оригинала.

Упомянув Пифагора и Платона в контексте учения о палингенезии, мы не хотели бы давать читателю повода понять нас превратно. Дело прежде всего в том, что большинство слышащих о «переселении душ» автоматически связывает это явление с тем, как сие понимается индуизмом, разумея в первую очередь возможность «перевоспложения» человеческой души в зверей, растения, неодушевленные предметы и т. д. Подобные же метаморфозы допускаются Платоном и Пифагором, однако они имеют весьма мало общего с учением о палингенезии, которое открывается из Священного Писания. Поэтому в дальнейшем мы бы хотели, чтобы читатель отдал себе отчет о том, что, пребывая в веке сем, в мире сем, человек в новой палингенезии может стать только лишь человеком же. Основания для такого нашего утверждения станут полностью ясны читателю тут же.

Приведем фрагмент сочинения Феофила\* Антиохийского, выделив слово, которое в достаточной мере прояснит причину невозможности для человека превращаться в животных, равно как и напомним о различии меж людьми и другими тварями. Все предшествующие человеку творения Божии были соделаны *Словам*, оставшимся для этих тварей вовне, почему они и называются *бессловесными*. Человек же создан *из Слова*, имея Его внутри себя. Вот как почти совершенно справедливо критикует Феофил Платона и Пифагора: «Платон, который так много говорил о единстве Бога и о душе человеческой, утверждая, что душа бессмертна, не противоречит ли после себе самому, говоря, что души некоторых переселяются в других людей, иные же в *бессловесных* (гр. ἄλογος — *алогос*) животных? Не представляется ли умным людям его учение ужасным и беззаконным — что тот, кто был человеком, будет потом волком, или собакой, или ослом, или другим каким-либо *бессловесным* животным? Подобный сему вздор говорит и Пифагор» (3 Авт 7).

Почему мы сказали, что вышесказанная критика *почти* справедлива? Да потому, что Феофил — удивительное дело — критикует здесь только возможность «переселения души» в бессловесную тварь (в этом-то он совершенно справедлив), но он никак не аргументирует невозможность иной метаморфозы.

К слову сказать, Феофил приводит еще один замечательный образ. Сразу оговоримся, что контекст изложенного Феофилом может казаться имеющим несколько отличный от нашего смысл, но слова его мы с полным правом относим к нашей теме, ибо пророческое слово может иметь и иные толкования, нежели которое видит в нем тот, в чьи уста вкладывает сие слово Дух. Итак, во втором послании к Автолику Феофил пишет: «Солнце есть образ Бога, а луна — человека. И, как солнце превосходит луну могуществом и славою [т. е. *сиянием*], так Бог далеко превосходит человека; и, как солнце всегда бывает полно и не уменьшается, так Бог всегда пребывает совершен, полный всякого могущества, разума, мудрости, бессмертия и всякого блага. Луна же, образ человека, каждый месяц умалется и как бы умирает, потом нарождается и увели-

чивается, представляя будущее воскресение» (2 Авт 15). Читатель сам видит, что традиционное понимание воскресения в этом иносказании совершенно чужеродно, ибо заставляло бы нас думать о воскресении как о многократном акте, что же касается изложенного нами учения о палингенезии, то в его смысле аллегория Феофила сохраняет стройность.

## 6

Священное Писание, если не считать термина палингенезии, нигде не говорит о многократности жизни так, как это делается, например, в индуистской традиции. С другой стороны, Библия нигде не отрицает и не учит, что палингенезия есть заблуждение, или что жизнь есть однократный акт. А ведь ко времени Иисуса подобные концепции лежали в основании уже многих религий и философских школ. Некоторые из них, такие как зороастризм или пифагорейство, практически прекратили свое существование в качестве мировых явлений, другие, как буддизм или индуизм, до наших дней продолжают свое существование как мировые религии.

Если же говорить об иудаизме как основе, из коей выросло христианство, то будет полезно вспомнить о тайном устном учении — Каббале\*, неотъемлемым понятием которой является «гилгул нешамот» (גילגול נשמות), переводимое дословно как круг или круговращение духов. Причем надо принять во внимание, что Каббала для иудея во все времена представляла несоизмеримо большее, нежели тайное учение Иисуса для правоверного христианина. Так, некий каббалист Хаим Витал (1543–1620) утверждал, что является «реинкарнацией» знакомого читателю Моисея Маймонида\* и его занятия должны искупить вину последнего за пренебрежительное отношение к Каббале.

Одним словом, Иисус не мог не предвидеть, что другие религии и тем паче тайные иудейские учения смогут повлиять на будущее Его учения. Он мог предостеречь от подобных заблуждений, если бы сие действительно было заблуждением, — ведь заблуждения фарисеев и саддукеев Он разоблачал без всякого стеснения. Тем не менее в Священном Писании нет и намек на какие бы то ни было указания ошибочности или пагубности учения о неоднократности жизни. С этой точки зрения возразить нечего. Таким образом, и в отношении палингенезии единственное возражение со стороны церкви заключается лишь в том, что оно не соответствует церковному преданию.

Считая приведенную в этой главе аргументацию исчерпывающей для обоснования справедливости палингенетической картины в рамках христианского учения, мы тем не менее вынуждены полемизировать и далее с нашими противниками. Дело в том, что кое-кто из читателей обязательно будет пытаться отрицать справедливость этого подхода тем, что его собственная память не сохранила не только целостного, но хоть какого-то отпечатка опыта предыдущих жизней.

Ответ на сие возражение заключен в уже упомянутом случае с Иоанном Крестителем, человеческий разум коего не сохранил опыта жизни Илии (Ин 1:21), в силу чего Иоанн и отрицал, что он есть Илия. Таково было обоснование, опирающееся на Писание, но мы можем апеллировать не только к Писанию.

Мы можем сослаться на опыт нашей же нынешней жизни, используя его для доказательства наших тезисов методом «от противного». Все дело в том, что отсутствие какого бы то ни было опыта в памяти человека, даже в масштабе всего человечества не есть достаточный повод к его отрицанию. То есть если человек не помнит чего-то, то это совсем не означает, что этого не было с ним в действительности. Примеров тому великое множество, и читатель сам может без особого труда отыскать их в своей жизни.

Приведем такой довод: все люди рождены из чрева матери своей, однако почему-то нам не приходилось ни встречать людей хоть сколько-то отчетливо помнящих свое появление на свет, ни людей, отрицающих свое рождение на основании того, что они не сохранили в своей памяти подобного опыта.

Более короткое высказывание, принадлежит Чаадаеву: «Помните ли вы, что было с вами в первый год вашей жизни? Нет, говорите вы. Так что же странного, что вы не помните, что было с вами до вашего рождения?» (Отрывки и разные мысли, 90).

Впрочем, память людей устроена таким образом, что они не могут подчас вспомнить и событий предыдущего дня, а в итоге их жизнь сливается в сплошной поток не различимой на сером фоне рутины, из которой, отличаясь от бесформенной массы, выделяются лишь отдельные события, оставшиеся более или менее ярко запечатленными. Так, мы показали, что вовсе не всегда целостная память духа находит отражение на уровне бытовой памяти человека, и поэтому аргумент об отсутствии памяти «предыдущих жизней» не является корректным.

## 7

Трудно допустить, чтобы ученики Иисуса не были посвящены в тайну учения о палингенезии, ведущего от смерти к новому рождению как продолжению развития единого начала в разных человеческих формах.

Пообещав читателю вернуться к этому вопросу в будущем, вспомним, что Новый Завет содержит книгу, целиком написанную языком символов. Приведем из нее пока только две выдержки, могущие пролить свет на наш вопрос: «Имеющий ухо слышать да слышит... побеждающий не потерпит вреда от *второй* смерти» (Отк 2:11; 20:14; 21:8). О дважды умерших говорится и в послании Иуды (Иуд 12). Еще не углубляясь в контекст, в котором встречаются упоминания о второй смерти, и ни в коей мере не настаивая, что наше толкование единственно, можно заметить: здесь подразумевается, что если побеждающий не потерпит вреда от второй смерти, то непобеждающий от нее вред терпит, — так или иначе, но есть и вторая смерть.

Добавим, что в контексте *вечного* огня геенны (ср. Мф 25:41) и *вечных* мук (ср. Мф 25:46), а именно такой исход наиболее вероятен для того, кто не употребил усилия (ср. Мф 11:12) и не победил, существование некой второй смерти, следующей за физической, представляется до некоторой степени сомнительным, ибо тогда вторая смерть давала бы избавление от мук в геенне огненной, подобно тому, как первая смерть для многих дает избавление от физических мучений. Само ощущение мук — самое явное свидетельство бытия. Ведь чтобы убедиться, что мы не спим, мы просим, чтоб нас ущипнули, а не приласкали. Ежели же есть вторая, отличная от физической, смерть как порог небытия, то о какой вечности мук можно говорить? Впрочем, пусть читатель не воспринимает наши замечания как прописную истину. Мы всего-навсего рассуждаем по человеческому разумению.

Взглянем еще на один отрывок, говорящий о второй смерти: «Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ним смерть вторая не имеет власти» (Отк 20:6). Тут главное внимание мы сосредотачиваем уже даже не на числе смертей, а на числе *воскресений*, ибо если бы воскресение было единственно, то бессмысленно было бы говорить о *первом* воскресении. То есть только что приведенное предложение подразумевает наличие как самое меньшее и второго воскресения, о коем, правда, каноническое Писание хранит молчание<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Строго говоря, Павел говорит о «лучшем воскресении» (Евр 11:35). Однако сие «лучшее воскресение» имеет отношение к выходу из палингенетического круга.

Если бы мы были ограничены рамками догм христианской ортодоксии, то мы были бы вынуждены измышлять специальные объяснения существованию второй смерти, не говоря уже о втором воскресении. Но мы зададим вопрос: Не смерть ли это того, о чем мы говорили в связи с фрагментом Павла о смерти сеемого зерна (1 Кор 15:35–37)? Не та ли это смерть, которая предвещает появление на свет человека? Не та ли это смерть, из-за которой человек теряет память «предыдущей жизни», обретая вместо того иллюзию однократности своего пребывания в сем мире?

Мы считаем необходимым предостеречь читателя от опасности соблазна превратного истолкования смысла второй смерти. Ибо тот побеждающий, о котором говорит Иоанн в Откровении (Отк 2:11), ни в коей мере не избавляется от второй смерти. Он остается должен претерпеть ее, хотя и не терпит от нее вреда в итоге. Тайну вреда и пользы второй смерти нам еще предстоит открыть, но уже сейчас мы должны в определенной мере разочаровать тех, кто считает, что побеждающий, о ком говорится в упомянутом стихе Откровения Иоанна Божьего, уже обретает жизнь вечную и восседает на престоле одесную Господа. Пример этого явлен Илией, несомненно победившем в том смысле, о котором говорится в Откровении, но все-таки претерпевшем, хоть и без вреда, вторую смерть, обусловившую отсутствие у Иоанна Крестителя памяти жизни Илии.

Иначе говоря, человек, претерпевая вторую смерть, возвращается в состояние, в котором он, вновь ожив, становится опять подвержен опасности смерти. При этом он лишается памяти и прошедшей жизни, и прошедшей смерти, следствием чего является то, и что следующая смерть также воспринимается им как единственная, наступающая лишь однажды. Цепочка таким образом не образована первой смертью, затем второй, далее третьей, четвертой и так далее, но представляется чередой первой смерти, затем второй, далее вновь первой, опять второй, и все «возвращается... на круги свои» (Ек 1:6).

Нам следует сделать замечание, оправдывающее каноническое Писание, если кто-то из читателей воспринял как упрек в его адрес наше замечание о том, что каноническое Писание хранит молчание о втором воскресении. Мы сказали, что цепь смертей представляется чередой первой смерти, затем второй, далее вновь первой, опять второй и так далее. Однако понял ли читатель, что в этой цепи нет и не может быть места второму воскресению? Мы же говорим, что вторая смерть уничтожает память о прошедшем: «Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» (Ек 1:11). Поэтому смерть бывает первая и вторая, но то воскресение, о котором мы говорим, воскресение, относящееся к теме неоднократности жизни, — всегда первое. Потому-то и нет ничего в Писании о втором воскресении. Иначе тот, кто воскресал бы во второй раз, воскресал бы с памятью о второй смерти, и она тогда не была бы смертью.

## 8

Здесь мы хотели бы предостеречь читателя от соблазна в части познания им учения о палингенезии, ибо не все так *просто*, как может показаться с первого взгляда. Ибо пока мы изложили, если можно так сказать, лишь первое приближение учения о палингенезии. Но точно так же, как желающий изучить теорию относительности Эйнштейна или квантовую механику должен прежде освоить законы Ньютона и корпускулярную механику и тот, кто хочет вникнуть в Совершенный Закон Господень, не может браться за сложное, не поняв простого. И в самом деле, можно ли познать конец, не познав начала? Поэтому-то мы и будем продвигаться вперед, постепенно познавая мудрость и постепенно приближаясь к истине. Сказанное относится также и к нашим рассуждениям о второй смерти.

Но даже размышляя только в рамках понятого в отношении палингенезии, мы уже можем ответить на массу вопросов, ранее не имевших ответа. Попробуем ответить еще на один: почему человек лишается памяти «предыдущих жизней»? Каков смысл этого? Действительно, ведь должна же быть некая высшая мудрость, с которой соотносится сей порядок вещей, ибо «ничего не сотворил Он [Бог] несовершенным» (Сир 42:25).

А все дело в том, что до той поры, пока человек не находит пути к избавлению от вреда второй смерти, пока он не заслужил сего, пока он не победил, будучи отягощен *смертными* грехами, знание или память о своих «прошлых жизнях» со всеми этими грехами может стать только лишним грузом на его ногах, препятствуя его дальнейшему продвижению по пути.

Рассудите сами, поможет ли человеку, кем бы он ни был в его нынешней жизни, знание того, что в «прошлой жизни он был» Гитлером или Лениным, Малютой Скуратовым или Гиммлером? Посему и избавление человека от такой памяти является милостью Божией. Почитаем древнюю мудрость: «О смерть! Отраден твой приговор для человека, нуждающегося и изнемогающего в силах, для престарелого и обремененного заботами обо всем, для неимеющего надежды и потерявшего терпение» (Сир 41:3–4). Ни у кого не возникнет сомнений, что слова сии справедливы, но, может быть, они в равной степени применимы и ко *второй* смерти?

Мы привели примеры очевидно зловещих фигур в истории человечества. Однако читатель должен понимать, что Сирахово высказывание справедливо, даже если бы мы говорили о таких «прошлых жизнях», как Александр Невский или Петр Первый. Ибо такая «память» в текущей палингенезии ни к чему, кроме неврозоз или даже безумия, привести бы не могла.

Благодаря теософскому «знанию» в одних только психиатрических лечебницах зарегистрировано более десятка Клеопатр и Юлиев Цезарей (а сколько гуляет на свободе?), что же до Наполеонов, то их количество переваливает за тысячу. Но удивительнейший факт: почему-то никто не хочет в «прошлой жизни» быть базарной торговкой или клоуном.

Дабы закончить это отступление, скажем лишь, что смерть памяти о «предыдущих жизнях» является благом, определенным Господом: «Итак, для чего ты отвращаешься от того, что благоугодно Всевышнему?» (Сир 41:6).

Определенную ясность в этот вопрос вносит Филипп: «Есть одни — и не желают, и не могут. Другие же, если желают, нет им пользы, ибо они не сделали. Ибо то, что они желают, делает их грешниками [ср. Иак 4:2–3]. Но нежелание, — справедливость [смерти] скроет их обоих: и отсутствие желания, и отсутствие дела» (Филипп 64).

Наконец отметим: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих; ибо Он создал все для бытия, и *все в мире спасительно*» (Прем 1:13–14). В дополнение мы должны сказать, что не следует путать благо с отсутствием вреда, а вред с отсутствием пользы.

## 9

И все же факт остается фактом: Библия нигде не говорит ни о переселении душ, ни о перевоплощении. Для того ли, чтобы ввести нас в заблуждение и предложить человеку очередной соблазн? Или же такие понятия и на самом деле являются ложными или уж хотя бы неточными? В попытке найти ответ на сей вопрос мы должны обратить внимание на то, что, доказав наличие института палингенезии в учении Христа, мы ни в коей мере не доказали концепции переселения душ. Связывание этих представлений в разумении человека происходит автоматически, потому что среди традиционных религиозных учений палингенетическая концепция очень



напоминает то, чему учит буддизм или индуизм, не говоря уже об эклектике теософии. А разве будет правильно, если, найдя явление палингенезии в Священном Писании, мы станем загонять его в прокрустово ложе уже известных взглядов?

Анализ фрагментов о пророке Илие и Иоанне Крестителе заставляет нас считаться с тем, что Иоанн Креститель предстает пред Господом Богом *в духе* Илии, но никак не в душе его, и уж, конечно, не в плоти. Иоанн обладал своей собственной, только ему одному принадлежащей душой, и только через посредство этой души могло произойти *перевоспложение духа* Илии. Мы не хотели бы, однако, и «перевоспложение духа» применять в качестве термина, исчерпывающего соответствующего понятию палингенезии, причины чего читатель скоро поймет.

Однако и сейчас ясно, что нельзя говорить лишь о духе и о плоти, в кою вселяется, воплощается дух. Нельзя пренебречь участием души. Сделать это невозможно уже хотя бы потому, что едва ли не главной своей задачей христианство видит спасение души. Так же и то, что человек понимает под такими словами, как личность, индивидуальность, связывается им в первую очередь не с духом и уж, конечно, не с плотью, но именно с душой. Если мы примем такой тезис, то нам вовсе не трудно будет понять, почему о том слепом от рождения Иисус сказал: «Не согрешил он» (Ин 9:3).

Итак, к настоящему моменту у читателя уже должно было сложиться некоторое представление о связи палингенезии с путем решения проблемы многоженства, вставшей перед нами как результат исследования символической антропологии в нашем недавнем повествовании.

Разве забудем мы о строении человека, забудем ли мы о жене, внешнем человеке, истекающем от грехов, которые через нее приходят к мужу в виде познания о добре и зле? Оставим ли мы без пользы знание о муже, внутреннем человеке, со дня на день обновляющейся части внутри человека? Не вспомним ли мы, что жена есть символическое имя души, внешнего человека? Упустим ли мы из внимания, что внутренний человек есть дух, носящий аллегорическое имя мужа? Не оставим, не упустим и не забудем. Поставим рядом с этим ранее полученным знанием положение о том, что внутри человека есть некая субстанция, являющаяся субъектом совершенствования в палингенезии.

Теперь нам уже не понадобится особых способностей чрева, дабы смочь сделать вывод, что муж, или внутренний человек, и есть не что иное, как единое начало человека, которое являет собой субъект совершенствования «подобно тому, как если человек бросит семя в землю; и спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он. Ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе. Когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва» (Мк 4:26–29). Таковой рост и есть совершенствование во многих палингенезиях при воплощении в разных телах. Однако упоминание о разных телах не вполне соответствует истине.

Поясним сию мысль. В предыдущей главе мы должны были прийти к пониманию того, что внешний человек, или жена, есть та субстанция человека, которую человек считает *все* человеком, та субстанция, коей человек и разумеет себя как *личность*.

И тут-то мы должны, просто-таки обязаны уточнить, что хотя корень слова «воплощение» непосредственно связан с плотью, но не менее существенной составляющей того, во что происходит воплощение, являются и эмоциональные особенности, и способности разума, и талантливость в тех или иных областях, и иные атрибуты того, что мы привыкли связывать с душой,— того, что присуще индивидуально каждому человеку, но не является атрибутом единого начала. Блестящим в этом смысле является фрагмент книги Премудрости Соломона: «Я был отрок даровитый и *душу* получил добрую; притом, будучи добрым, я вошел и в *тело* чистое» (Прем 8:19–20). Сей стих совершенно недвусмысленно указывает нам не только на предсуществование единого начала, но и на порядок формирования всей структуры человека. Сформулируем эту последовательность.



Сперва для называемого отроком (будущим мужем) духа формируется соответствующая его способностям и силам душа, которую теперь мы смело можем назвать женой или уж во всяком случае отроковицей. О том же говорит и начало книги Бытия, хотя это и требует пояснений: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2:7). Подчеркнем: сперва «дыхание жизни», а потом уж человек становится «душою живою». Но «дыхание жизни» не что иное, как נשמת חיים (*нешамот хайим*), что правильнее переводить как «дух жизни», и он-то предшествует тому, что человек становится «душою живою» נפש חיה (*нефеш хайа*). (*Нефеш* ниже *нешамá*. *Нефеш* — то, чем наделены животные, ср. Быт 1:20, 24). То есть и тут сперва *дух*, потом *душа*.

Далее эти двое должны по слову Писания стать одной плотью (Еф 5:31), которая им и дается. Плоть образуется для сих двоих на второй стадии. История воплощения человека и его жизни во плоти может быть дополнена еще одним стихом той же книги: «Один для всех вход в жизнь и одинаковый исход» (Прем 7:6). Первая часть этой мудрости особенно важна для нашего повествования: Царь Соломон — не особый случай. Вход в жизнь для всех — один.

По уразумении первого слоя глубины этой мудрости — а вся глубина сей мудрости откроется нам лишь позднее — мы сможем прийти к выводу:

### Палингенезия не имеет ничего общего с переселением душ.

Единственно верным было бы говорить, если так можно выразиться, о «переводоудешевлении духа» с последующим воплощением новой души, но мы не собираемся ломать язык. Теперь мы можем объяснить и то, почему Матфей и Павел заимствовали из предшествующих учений именно термин палингенезии, оставив без употребления метампсихоз. Просто потому, что никакого метампсихоза — переселения душ — нет... А палингенезия есть!

Вернемся теперь к последней части только что приведенного речения из книги Премудрости Соломона (Прем 7:6). Одинаковым для всех является не только вход в жизнь, но и исход. Каков же сей исход?

Ответ находим в принадлежащей тому же Соломону книге: «Возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу» (Ек 12:7); и в Псалтири: «Отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются» (Пс 103:29); «Выходит дух его [человека], и он возвращается в землю свою» (Пс 145:4). А далее все возвращается «на круги свои» (Ек 1:6): «Пошлешь дух Твой — создаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс 103:30). То есть посланный дух обретает новую душу, а затем и плоть. На языке мужа и жены, изучаемом нами, все сие означает, что в каждой новой палингенезии внутреннему человеку придается новый внешний, и хотя муж и имеет в каждой палингенезии всего одну жену, в итоге он оказывается обладателем целого *собрания* жен.

Сейчас мы еще бесконечно далеки от разрешения вопроса о церкви-екклесии-собрании. Но направление решения ясно уже теперь.

Как бы то ни было, обещанное разрешение проблемы полигамного брака получено нами. Но не будем пока переоценивать значения для нас знания о муже и жене, ибо сию символику стоило привести хотя бы для того, чтобы понять, что переселение душ, понятие о котором произвольно возникает в памяти, ничуть не более истинно, нежели представление об однократности жизни. Дух-муж имеет несколько душ-жен. Дух живет несколько раз. Душа же имеет лишь одну жизнь. И у внешнего человека нет «запасной» жизни. В этом мы полностью разделяем традиционный взгляд. Потому-то мы и сказали, что у нас столь же мало общего с мадам Блавацкой, как и с Иринеем Лионским.

## 10

Мы сказали, что Библия нигде не говорит о жизни как об однократном акте. На самом деле это не совсем правильно. В любом случае читателю, который внимательно ознакомился с посланиями Апостола Павла, может показаться, что то, о чем мы ведем повествование, входит в противоречие со словами его о том, что «человекам положено *однажды* умереть, а потом суд» (Евр 9:27).

Действительно, рассуждая по человеческому разумению, можно было бы избавиться от этой проблемы лишь попытками понимать слово «однажды» как «иногда», «некогда». Но мы не можем поступить так, ибо в соответствии с греческим текстом сие слово должно быть понято именно как «один лишь раз». Что же, все наши рассуждения о палингенезии — заблуждения?! Никак!

Ибо мы знаем, что человек состоит из нескольких субстанций. Помня это, мы должны читать Павла следующим образом: «[Внешним] человекам положено *однажды* умереть, а потом суд». И в отношении внешнего человека нужно сказать, что он действительно живет только раз, точно так же, как и умирает он всего только раз.

В апокрифе Филиппа есть замечательный по изяществу образ: «Сосуды стеклянные и сосуды глиняные появляются с помощью огня. Но сосуды стеклянные, если разбиваются, создаются снова, ибо они появляются от дуновения. Сосуды же глиняные, если разбиваются, уничтожаются, ибо появляются без дуновения» (Филипп 51). Говоря упрощенно, дух человека (дух по-гречески πνεῦμα означает также дыхание, дуновение), происходящий от дуновения, вновь рождается к жизни в физической форме — в теле из глины (как тут не вспомнить первочеловека, см. 1 Кор 15:47), и эти-то глиняные сосуды души уничтожаются, ибо появляются без дуновения.

Здесь мы считаем уместным вернуться к рассказу о сосуде, приведенному нами в предыдущей главе (I.VI.7.2, с. 207). Жена, по Петру (1 Пет 3:7), — немощнейший сосуд — оснастка живущего внутри мужа. И по нашему толкованию слов Филиппа оказывается, что она — сосуд из глины. Но ведь не жена была сотворена из глины, но Адам — муж. Не получается ли тут, что глиняный сосуд — это муж?

Чтобы разъяснить эту кажущуюся путаницу, нам нужно понимать, во-первых, что «Адам» — не только личное имя. Еврейское אָדָם (*адám*) означает еще и человек, а в начале книги Бытия слово אָדָם неизменно выступает с артиклем (הָאָדָם — *э́а-адám*), чего никогда не бывает с личными именами. То есть אָדָם правильнее переводить: «человек».

Вторым важным обстоятельством является то, что человек поначалу содержал в себе жену как нераздельное от него целое.

Нельзя забыть и момента, когда Бог вдыхает в ноздри человека дыхание жизни (Быт 2:7). Начиная с этого момента вплоть до отделения от человека-адама ребра, он с женой существовал нераздельно. В терминах Филиппа, можно было бы сказать, что глиняный и стеклянный — появившийся от дуновения Божия — сосуды также существуют нераздельно.

В конце концов оказывается, что стеклянный (от дуновения) сосуд духа (πνεῦμα — дух, воздух) оснащен (снаружи) «немощнейшим» сосудом из глины.

В заключение отметим, что сказанное нами ни в малой степени не претендует на доказательность, но лишь на разъяснение апокрифа. Что же до канонических писаний, то в них стеклянные сосуды не фигурируют.

## 10.1

Итак, пользуясь учением о палингенезии, можно попытаться снять не один слой вуали с сокрытого под туманной формулировкой о том, что «пути Господни неисповедимы», которая, вовсе отсутствуя в современной русской Библии, является часто единственным способом покрыть противоречия, неизбежно возникающие при пользовании неверными послылками.

Здесь мы можем отдать читателю один из долгов, накопившихся при рассмотрении символов. Итак, вернемся к положению о смертности чрева. Тогда мы обратили внимание: «Пища для чрева и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое» (1 Кор 6:13). На самом деле это положение вполне понятно и объясняет, например, почему человек не сохраняет памяти «предыдущих жизней», почему новорожденные младенцы вынуждены набираться разума, не имея, как правило, в своей памяти даже следов такого разума. Посему иное понимание обретаем мы и в таких словах: «Еще ли не понимаете, что все, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон?» (Мф 15:17).

Уяснив себе суть тайны о палингенезии, новыми глазами смотришь и на стихи Ветхого Завета, написанные во времена, когда воскресение Христа составляло тайну, «о которой от вечных времен было умолчано» (Рим 14:24): «Не умру, но буду жить вечно и возвещать дела Господни. Строго наказал меня Господь, но смерти не предал меня» (Пс 117:17–18).

Коль скоро мы обратились к Ветхому Завету, то уместно будет изъяснить и еще одну загадку, связанную с повторяемостью жизненного цикла: «Отпускай хлеб твой по водам, потому что по прошествии многих дней опять найдешь его» (Ек 11:1). Тут самое время вспомнить о смертности чрева, о том, что, как сказал все тот же Екклесиаст: «Нет памяти о прежнем» (Ек 1:11), что человек «по прошествии многих дней опять» вынужден будет искать хлеба. Посему единственная надежда может быть возложена лишь на то, чтобы тем или иным способом—письменно ли или же через учеников—передать свое знание, свой хлеб в будущее, чтобы, некогда вернувшись в сей мир, опять найти этот хлеб. Потому-то в том же тексте чуть позже сказано: «Утром сей семя твоё, и вечером не давай отдыха руке твоей» (Ек 11:6).

Понимание сути палингенезии полностью избавляет нас от необходимости строить догадки, относящиеся к проблеме преджизни — предвечного существования некой субстанции внутри каждого человека. Сия предвечная субстанция или человеческий дух, носящий символическое наименование мужа, во множестве своих палингенезий получает множество душ, аллегорически именуемых женами.

Учение о палингенезии также позволяет иначе смотреть на проблему кары и воздаяния, ибо те грехи (или заслуги), кои приходят к мужу через жену, оказывают сильное влияние на других жен того же мужа, не имеющих к этой грешащей жене никакого отношения. Вместе с тем становится на свое место каждое из кажущихся не связанными между собой Иисусовых речений, и вся система взглядов приобретает замечательную стройность и ясность, без которых ни одно учение не может претендовать на истинность.

## 11

Как помнит читатель, к изучению палингенезии наше повествование логически привело в силу необходимости отыскания объяснений символическому смыслу полигамного брака, тому, что муж может иметь более (подчас много более), нежели одну жену.

Однако Библия и даже Новый Завет содержат и примеры противоположного рода: когда женщина имеет более одного мужа. Взять, к примеру, разговор Иисуса с женщиной из Евангелия от Иоанна: «Иисус говорит ей: пойдь, позови мужа твоего и приди сюда. Женщина сказала в ответ: у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа, ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала» (Ин 4:16–18).

Как же такое может быть? — спросит читатель, — не означает ли это, что и у внешнего человека может быть несколько внутренних? Что же это за палингенезия такая?! Или автор предложит еще более трудно выговариваемое слово для подкрепления своих спекуляций?

Нет, дорогой читатель наш, новых слов для объяснения вышеприведенного отрывка нам не понадобится. И к палингенезии этот случай не имеет ровным счетом никакого отношения. Более того, в отличие от возможности для мужа иметь несколько жен, что являет собой хоть и устаревший по человеческому разумению, но закрепленный законом вид *брака*, упомянутый фрагмент относится к тому, что браку противоположно, что нарушает закон, что *беззаконно*. Рассказ сей — о прелюбодеянии или блуде. Недаром же Иисус замечает, что «тот, которого ныне имеешь, не муж тебе». А союз «и» перед этими словами весьма недвусмысленно указывает, что *и* предыдущие мужья той женщины также не были истинными мужьями.

Раз так, то не будем мешать Божественный закон с беззаконием. Оставим символический смысл блуда до той поры, когда мы сможем исследовать его осмысленно, а не заниматься дешевым морализованием. Ждать до той поры читателю осталось не так долго.