

I

О СТРАННОЛЮБИИ

**Никто к ветхой одежде не приставляет
заплаты из небеленой ткани.**

Евангелие от Матфея
9:16

Страннолюбия не забываются.

Послание Павла к Евреям
13:2

Изыскания нашей первой книги в области символики, мы надеемся, до некоторой степени удовлетворили нашего читателя. Мы надеемся, что смогли убедить читателя не только в правомочности, но и в неизбежности образного, небуквального, понимания таких понятий, как одежда, хлеб, соль, масло, вино, вода и многих других. Однако изъяснение нами смысла сих образов имело своей целью разрешение проблем несколько ограниченного круга, касающегося притчей о неверном управителе, о блудном сыне, о десяти девах в ожидании жениха, а также символики брака, мужа и жены и прямо вытекающей из нее системы символики блуда. И именно эти пределы заставляют говорить об удовлетворении требований читателя только в некоторой ограниченной мере и понуждают нас расширять круг понятий, скрывающихся за завесой притчей, имеющих тайный, духовный смысл.

Мы всегда подчеркивали исключительно важную роль притчи в изложении Божественного Закона и Учения о спасении. Притча уже своим названием — напомним, по-гречески слово *παράβολή* (*параболэ*) означает также сравнение, уподобление — являет собой такое повествование или высказывание, которое через некие второстепенные предметы, основываясь на их подобиях и сходствах с основными, ведет к правильному пониманию основного предмета или, как еще говорят, это такая речь, которая с особой силой проявляет главное через второстепенное (ср. Климент. Strom VI.126:4). Притча содержит указание на то, что призвано при помощи знакомых понятий, как бы на доступном читателю языке, рассказать то, что трудно, а подчас и вовсе невозможно рассказать обычным человеческим языком. Притча излагает в привычных миру понятиях то, что происходит выше мира, там, где обитает невидимый Бог. В свое время мы назвали это принципом бытовых аналогий (см. I. III. 1, с. 74).

Говоря так, мы особо отметим, что никакая притча, несмотря на возможные странности, не может быть вовсе бессмысленной. Потому мы не можем встретить притчу, где светильник угас оттого, что его внесли в слишком темное место. Потому же мы не поверим рассказу, где тьма сгустилась бы по мере продвижения к источнику света. Этого просто не может быть, а значит, не может быть и такого подобия, такой притчи.

Итак, притча описывает невидимое и его законы, *уподобляя* сокровенное тому, что открыто, но, с другой стороны, и скрывает собой то, что не положено знать суетному миру, ибо далеко не все допустимо знать при неумении правильно применить. Неправильное же применение грозит серьезной опасностью, о чем мы не видим смысла повторяться.

К настоящему времени читатель должен уже иметь представление о тайнах, сокрытых в притчах о работниках на винограднике, о сеятеле, о плевелах, о росте семени, брошенного в землю. Все такие повествования прямо названы притчами, и Священное Писание обращает на это внимание.

Но можем ли мы именовать притчами только те фрагменты, что сопровождаются прямыми указаниями: «другую *притчу* предложил Он им» (Мф 13:24)? Нет, конечно, ибо притчами нужно называть любые повествования, содержащие уподобление чего-то нового, тому, что известно и привычно, например: «Чему подобно Царствие Божие? и чему уподоблю его?» (Лк 13:18). Или несколько шокирующе, о чем мы поговорим позже: «Как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому» (Ин 3:12).

В таких случаях в благовестие вводятся слова, призванные скрыть истинные понятия, что дает нам возможность говорить о *языке* притчи и образов, о символическом языке. Причем этот язык обладает и принципиально отличным от языка мира сего синтаксисом. Для пояснения этой мысли вспомним знакомый читателю и простой пример (если только для подобного случая годится упоминание простоты), коим является словосочетание «нищие духом» (Мф 5:3), подразумевающее не малость обладания дарами Духа, но необходимость толкования нищеты не буквально, но духовно — нищие (в понимании) духом. Более новым примером может явиться другая известная заповедь блаженства: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8), точнее, не тот привычный для всех порядок слов и смысл, которые воспроизведены в Синодальном переводе, а то, как читал ее Ориген Александрийский. В своем величайшем из дошедших до нас трудов Ориген толкует эти слова совсем иначе: не «чистые сердцем — Бога узрят», но «чистые — сердцем Бога узрят». Еще точнее было бы сказать, что «чистые сердцем — сердцем же Бога и узрят» (Ориген. О началах I.1:9). Так что синтаксис языка притчи совсем не таков, чтобы проблему можно было решить с помощью плотских запятых или тире. Все гораздо тоньше.

С точки зрения языка оказывается, что многие и другие фрагменты Писания, о которых не сказано прямо, что они — притчи или подобия, также должны рассматриваться в символическом, образном смысле. Так, к примеру, надо понимать разобранные нами при исследовании арифмологии в первой книге слова Иисуса из Евангелия от Иоанна о четырех месяцах, оставшихся до жатвы (Ин 4:35–38).

При чтении Священного Писания можно обратить внимание на то, что одни библейские авторы, как Евангелист Матфей, очень часто, если не всякий раз, обращают внимание на наличие притчи, другие же, как Иоанн Богослов, вовсе не выделяют притчу из общего потока повествования, и для пересчета фрагментов Иоанна, где было бы подчеркнуто, что Иисус говорит притчу, пальцев одной руки избыточно много. Да и вообще, собственно слово «притча» (*παροιμία*) не использовано Иоанном ни разу. Зато уж если у Иоанна речь заходит о притче (*παροιμία* — *паремия*), то ждать нужно очень многого: «Доселе Я говорил вам притчами» (Ин 16:25)... Да ведь в том-то и дело (мы повторяемся), что в образном, символическом, смысле — все написанное рукою Иоанна от Евангелия до Апокалипсиса, представляет собой иносказание, все написано языком образов.

Сказанное полностью дезавуирует так называемый принцип Марша¹. Был такой епископ в англиканской церкви (1757–1839), который учил, что только те части Священного Писания могут требовать иносказательного истолкования, о которых Библия прямо говорит, что они притчи, аллегории. Все же остальное должно якобы понимать буквально. Это и получило наименование принципа Марша. Сие правило более известно западному читателю-протестанту, но

¹ Рассказ о принципе Марша был первоначально написан для второй книги, а во второе издание первой включен его сокращенный вариант.

и на Востоке, где многие никогда не слышали этого имени, идея того, что только явная аллегория может толковаться аллегорически, достаточно популярна. Однако после всего сказанного, мы надеемся, уже нет необходимости доказывать несостоятельность такого подхода.

Иными словами, даже те события, описания коих не сопровождаются или почти не сопровождаются никакими ссылками на аллгорию, определенные деяния, имеют символический смысл, причем не только у Иоанна. В качестве примеров последнего явления можно привести случай уничтожения сорока двух детей по слову пророка Елисея (4 Цар 2:24) или Чудо о насыщении пяти тысяч (Мк 6:41–44).

То, что притчи требуют истолкования, считается всеми естественным. Этого не могут отрицать даже самые консервативные приверженцы фундаментализма. Но вот, оказывается, что и чудеса Божии содержат смысл, достойный размышления. На самом деле это не мы, а Давид свидетельствует, говоря: «Дай мне уразуметь путь повелений Твоих, и буду *размышлять* о чудесах Твоих» (Пс 118:27). Так что не только удивляться и восторгаться, но и размышлять. Размышлять и познавать. Иначе зачем тот же Давид восклицает: «разве во мраке *познаю*т чудеса Твои?» (Пс 87:13).

Насколько дух выше плоти! Насколько дух важнее буквы! Никто из тех, кто считает себя верующим, не поставит в конце этих предложений ничего, кроме восклицательного знака. Или восклицательных знаков. Вопрос только в их количестве. Другое дело, что смысл в эти восклицания можно вкладывать разный. Считают же некоторые, что назначение сотворенных Богом, пророками и Иисусом Христом чудес в том, чтобы мы уверовали в Бога и Его всемогущество. И действительно, по плоти чудеса поражают воображение. Но не в том же смысл бытия Духа, чтобы поражать наше воображение! Слишком много чести для нашего воображения, и слишком примитивная задача для Духа. Тем более, что на особо фанатичных «верующих» чудо может и не произвести никакого эффекта. Вызови дождь — для них это — случайность. Прекрати его — совпадение. Исцели больного, которому врачи отвели пару дней жизни, — дело сатаны, и так далее. И если бы задача Духа действительно состояла в том, чтобы поражать воображение, то следовало бы признать, что сию задачу Он выполняет неудовлетворительно.

Так или иначе, плотское воображение пусть поражают фокусники-иллюзионисты. А духовный смысл чудес затмевает и много превосходит плотское воображение. Духовный смысл чудес Божиих существует. Он выше всего плотского — и понимания и воображения. И над духовным смыслом чудес надо размышлять вместе с Давидом, дабы сие дало плод нашему духу.

Вообще говоря, и без помощи Давида нам следовало догадаться об особом смысле, заключенном в чудесах. Опираясь на принцип Маймонида (см. I.3, с. 35), мы должны отдать себе отчет, что чудеса в наивысшей степени противоречат рассудку и здравому смыслу. На то они и чудеса, ибо чудо — это то, чего не может быть в реальном мире. Что это было бы за чудо, если оно согласно здравому смыслу и объясняется рассудком?! Следовательно, чудеса Божии заключают в себе тем более глубокий, тайный смысл.

Чудеса как носитель определенного потаенного смысла заслуживают специального комментария. Ведь чудеса никак не подчиняются и к ним никак не применим принцип бытовых аналогий. Они повествуют именно о том, чему нет никакого соответствия в мире привычных вещей, но что совершенно естественно в Царствии Божиим. Потому-то и «самое *чуждое* было то, что огонь сильнее оказывал действие в воде, все погашающей» (Прем 16:17)...

Сказанное о чудесах порождает серьезные сомнения в известнейшей формуле Изумрудной скрижали Гермеса: «Что внизу, подобно тому, что наверху». Многое из того, что *внизу*, действительно подобно тому, что *наверху*. И тогда горнее может легко быть передано притчей через долнее. Но есть на небесах и такое, что не имеет никаких подобий *внизу*. Тогда *силу* берут чудеса Божии. И вовсе не для того, чтобы поражать воображение или, как Тертуллиан, верить в абсурды, но в том, чтобы, как Давид, размышлять (ср. Пс 118:27) и познавать (ср. Пс 87:13).

1.1

Ведя разговор о языке иносказаний, мы считаем уместным обратить наши взоры к интереснейшему раннехристианскому сочинению, известному под названием послания Варнавы. Сочинение это относится к святоотеческой литературе, не считается традиционной церковью апокрифом, но и в особом почете не находится. Вообще говоря, послание это не свободно от спорных с точки зрения плоти неточностей и странных по букве подобий, но иные места этого сочинения замечательны, и мы будем еще возвращаться к ним.

Послание Варнавы в самом начале выделяет свою главную цель: «Чтобы через веру вы имели совершенное познание». По другой версии: «Дабы вместе с верой вы имели и совершенное ведение» (Варн 1). Через послание Варнавы проходит единая мысль: все написанное в Ветхом Завете нужно понимать как сказанное в Духе. Давая наставления христианам, автор послания учит, что Ветхий Завет нужно толковать иносказательно, аллегорически. Так, Варнава поясняет, что Господь желает не материальных жертв, а сокрушенного сердца (2), не плотских постов, а добрых дел (3), не обрезания плоти, но обрезания ушей (слуха) и сердца (разума) (9). На такой смысл послания единогласно указывают даже ортодоксальные исследователи. Но если указание об аллегорическом понимании иудейского закона оправдано полемикой с традиционным иудейским взглядом на Писание, то в отношении Завета Нового подобные призывы из уст автора послания были бы совершенно излишними. В самом деле, как можно требовать иносказательного толкования Ветхого Завета, настаивая на буквальном толковании Нового?!

Прибавим, однако, что аллегоричность Нового Завета Варнава раскрывает не столь откровенно. Но это не означает, что этой образности не сможет заметить тот, кто взирает не на мертвые буквы. Вот, к примеру, что пишет Варнава о воде и кресте: «Блаженны те, которые, *надеясь* на крест, низошли в *воду*... Это значит, что мы сходим в *воду*, полные грехов и нечистоты, а восходим из нее с приобретением — ... с *надеждою* на Иисуса в *духе*» (Варн 11).

Послание Варнавы, естественно, не могло укорениться в каноне. Традиционалисты указывали «в особенности на неумеренное пристрастие автора к аллегорическому и таинственному истолкованию» и ставили ему это в вину. Сие стремление они объясняли излишней образованностью автора и тем, что он проповедовал в Александрии, где процветало такое направление. «Вследствие увлечения писателя означенным образом изъяснения, ветхозаветные лица, события, установления, теряя буквальный (!) исторический характер, превращаются у него в произвольно (?) объясняемые духовные образы...» — такой вот итог, суммировав взгляды николаитов, подвел в прошлом веке православный священник Петр Преображенский, засвидетельствовавший, что и на самом деле «они ничего из этого не поняли» (Лк 18:34). А вообще говоря, похоже, что и обоснование причин увлечения Варнавы «означенным образом изъяснения» тем, что он проповедовал в Александрии, ставит все с ног на голову: скорее позднейшее процветание аллегорического толкования в Александрии обязано тому, что там проповедовал Варнава, а не наоборот.

Вот как обратились взгляды тех, кто во главу угла ставит предание. Ведь из самого церковного предания, по крайней мере, в том виде, в каком оно существовало во втором веке, следовало бы утвердить принципы Божественной духовности Писания, изъясняемые Варнавой. Вот что пишет Ориген: «*Церковное предание* учит, что Писания написаны Святым Духом и имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых тайн и образом божественных знаний. Вся церковь одинаково учит о том, что весь закон духовен; но духовный смысл закона известен не всем,

а только тем, кому подается благодать Святого Духа в слове премудрости и знания» (Ориген. О началах I.0:8).

Естественный вопрос: Как же это может быть, что предание во втором веке утверждало одно, а через два десятка веков — нечто противоположное? Какой из взглядов более верен? И чего стоит такое «новое предание»? Может, ответ заключен в тех же словах Оригена? — «Духовный смысл закона известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святого Духа». Или ответ николаитов устроит читателя больше? Что духовный смысл закона значит для них? — Очень *просто*: «произвольно объясняемые духовные образы».

1.2

Кстати, о потере исторического характера библейских лиц, событий и установлений. Настолько ли уж важен историзм? До какой степени он важен? Сравним это со словами Иисуса Фоме: «Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин 20:29). Действительно, одним, дабы уверовать, требуется непременно увидеть чудеса, причем, обратите внимание, — чудеса поражают их плотское воображение, следствием чего является плотское же уверование. Другие, насмехающиеся и глядящие свысока на Фому «неверующего», для обретения или укрепления веры обязательно требуют «историзма лиц событий и установлений». Сказать, что они требуют плотских свидетельств, было бы не совсем точно — скорее им необходимы душевные свидетельства. Третьи же способны верить и без неопровержимых подтверждений исторического характера, им не нужно ни плотского, ни душевного. И как думает читатель, кто из всех наиболее блажен? Ведь «мы ходим верою, а не видением» (2 Кор 5:7). Точно так же — мы ходим верою, а не историческим знанием. Кроме всего, достойно ли мыслить о Боге как об историческом лице, дающем исторические установления и творящем исторические чудеса?

Вопрос историзма может быть поставлен и более остро — так, как сделал это Григорий Саввич Сковорода (Диалог. Имя ему — потоп змиин 6):

Так и нынешняя подлость¹ христианская и таким точно оком смотрит на своего вожда Христа! Где Он родился? От каких родителей? Сколько жил на свете? Как давно? Две ли уже тысячи лет или не будет?.. О христианин! Окрещен ты по плоти, да не омыт по смыслу. Зачем ты вперил твоё любопытство в этикие сплетни? Для чего выше не поднимаешься? Здесь думаешь и заснуть? Тут шалаш построить с Петром? ... Вот род лукавый и прелюбодейный, плотского знамения ищущий. Вот квас² учения фарисейского!

Нам не хотелось бы, чтобы читатель понял нас превратно. Дело отнюдь не в отрицании историзма тех или иных событий или фигур. Мы ни в коей мере не отрицаем того, что те или иные события библейской истории имели место в действительности. Мало того, мы даже стали бы сопротивляться любому таковому отрицанию. Но мы утверждаем, что духовный смысл событий священной истории и духовный символизм библейских персонажей учит нас гораздо больше, нежели сам факт их историзма. Именно с этой точки зрения историзм для нас гораздо менее важен.

¹ Вавилонское смешение языков продолжается — словоупотребление в русском языке меняется. Написанное по-русски в XVIII веке (*подлость*) уже приходится переводить на современный русский язык (*простота*). Или все же оставить так?

² См. прим. 1: квас, то есть закваска.

Например, было бы, мягко говоря, глупостью искать, скажем, у Тацита исторических подтверждений сотворенных Иисусом чудес об умножении хлебов. Иными словами, сам факт этих событий мы воспринимаем на веру, без какой-либо мы не смогли бы говорить ни о каких тайнах, связанных с этими чудесами. Далее мы просто оставляем в покое историзм. Он становится нам неинтересен, ибо то, что следует из этих чудес по духу, настолько превышает то, из чего оно следует по плоти, что этому нет достойного сравнения.

В рассуждениях об исторической истинности Священного Писания стоит привести притчу очевидно не имеющую даже малейшего касательства к истории: «Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом» (Мф 13:31–32; ср. Мк 4:31). По Луке зерно горчичное становится даже «*большим* деревом» (Лк 13:19). Но деревом растение под латинским названием *Sinapis* не становится. *Sinapis* — кустарник, сравнение коего и с деревом, и со злаками, и с травами или овощами не выдерживает никакой критики. (Хотя ясность Иисусова подобия нисколько не нарушается.)

Как бы то ни было, никто и никогда не считал Библию малейшим авторитетом в ботанике. В истории она, конечно, больший авторитет. Но неужели она может быть непрерываемым историческим авторитетом???

Или взять христианские достопримечательности Иерусалима и Галилеи. (Кто-то из читателей захочет назвать их святынями — дело не в названии.) Какую роль играют они в утверждении веры? И в какой степени скептически должны мы относиться к их подлинности? Прежде чем ответить на эти вопросы, позволим себе напомнить читателю, что со времен земной жизни Иисуса Христа и до тех пор, когда христианство вышло из катакомб, прошло более чем достаточно времени, чтобы все святыни — кроме, быть может, одного только Писания — были утеряны. Но не беда! — В четвертом веке царица Елена, мать «равноапостольного» императора Константина, прошла по Иерусалиму, «безошибочно» указав, где стоял крест и где была сама Голгофа, где положено было в гроб тело Иисуса Христа, где состоялась Тайная вечеря и так далее.

Нам сейчас нет смысла останавливаться на вопросе подлинности тех или иных достопримечательностей. Точно так же бессмысленно напоминать читателю, что в Средние века на любой дороге Западной Европы можно было найти странников, у которых за сходную плату можно было приобрести гвоздь, которым Господь был прибит к кресту, или щепку от того самого креста, или один из тридцати сребреников Иуды, или один из камней, которыми был побит Стефан, или прядь волос пророка Елисея (напомним читателю, что последний был лыс, по коей причине его дразнили злые дети, — но тем более ценна была «реликвия»). Даже в те времена были верующие, не сомневавшиеся в том, что все это — бутафория. Одним словом, перефразируя известного философа, мы можем сказать: «Если бы гроб Господень был утерян, то его следовало бы выдумать.» А наш читатель, надеюсь, понимает, что ни настоящий гроб, ни даже настоящий крест не спасает. Переименовав и Иеремию, скажем: Не надейтесь на обманчивые слова: здесь гроб Господень, гроб Господень, гроб Господень (ср. Иер 7:4). Мы, впрочем, не утверждаем, что посещение гроба Господня вовсе бесполезно. Весьма возможно, именно там с тобой произойдет нечто исключительное, переворачивающее внутренний мир. Однако и в том случае, если ты поймешь, что побывал среди декораций, не стоит расстраиваться.

Итак, историзм библейских лиц, событий и установлений есть лишь форма. Отрицание историзма — недопустимый путь, ибо он делает недоступной тайну. Однако пример мнения о послании Варнавы показывает, что и излишнее усердие в отыскании исторической правды оборачивается тем же результатом. Вера поэтому нуждается в некотором контроле (хотя очевидно — это неправильное слово). Повторяя Фридриха Ницше, надо было бы назвать это

«гигиеной веры». И заключаться главное правило этой дисциплины должно было бы в том, чтобы, веря и познавая верой, с одной стороны — не терять (исторической) почвы под ногами, а с другой — не хоронить себя заживо в историзме. Впрочем, все эти допустимые и недопустимые варианты веры исчерпывающе описаны в Притче о сеятеле (Мф 13:3–9; Мк 4:3–9; Лк 8:5–8).

Возвращаясь же к нашей основной теме, скажем, что для нас — чудеса ли Божии, притчи ли, прямые ли наставления, бессмысленные ли высказывания, — все они должны быть поняты духовно. «Мы, когда читаем... — в Ветхом ли то Завете, или в Новом, — обращаем внимание не на букву рассказа, а отыскиваем... духовный смысл, дабы *понять их так, как достойно мыслить о Боге*» (Ориген. О началах, II.4:4). Вот это — самое главное:

Надо понять Писание так, как достойно мыслить о Боге.

О святом недостойно мыслить не свято. Образ мыслей о святом не может быть ни плотским, ни душевным. Дадим же слово Оригену Александрийскому для более подробного изложения роли историзма (О началах IV.2:15–16¹):

Если бы польза закона и последовательность и изящество исторического повествования сами собой обнаруживались во всем (Писании), то мы едва ли бы подумали, что в Писании может быть какой-нибудь другой смысл, кроме ближайшего. Поэтому Слово Божие позаботилось внести в закон и историю некоторые как бы соблазны, камни преткновения и несообразности; без этого же, увлеченные слишком привлекательным словом и не научась ничему, достойному Бога, мы отпали бы, наконец, от Бога или же, не отступая от буквы, остались бы не наученными ничему божественному. При этом должно знать следующее. Слово имеет цель, главным образом, возвещать о связи в делах духовных, как совершившихся, так и долженствующих совершиться. И вот, где Слово нашло, что исторические события могут соответствовать этим таинственным предметам, там оно воспользовалось (историческими событиями) для сокрытия глубочайшего смысла от толпы; где же исторический рассказ, написанный ради высших тайн, не соответствовал учению о духовных вещах, там Писание вплело в историю то, чего не было на самом деле, — частью невозможное вовсе, частью же возможное, но не бывшее в действительности; и при том в некоторых местах вставлены немногие слова, не истинные в телесном [лучше — *плотском*] смысле, в некоторых же местах — очень многие. Подобное же нужно сказать и о законе: здесь часто можно находить предписания, сами по себе полезные и соответствующие времени закона, в иных же предписаниях полезного значения не видно. А иногда закон предписывает даже невозможное, — и это ради того, чтобы более мудрые и проницательные люди, предавшись исследованию написанного, приобрели себе похвальное убеждение в необходимости искать в таких предписаниях смысл, достойный Бога.

Но Святой Дух сделал это не в одних только Писаниях, явившихся до пришествия Христова: так как Дух — один и тот же и от одного Бога, то подобное же Он сделал и в Евангелиях и Писаниях апостольских. Эти книги не заключают в себе совершенно чистой

¹ Эта часть книги Оригена доступна в двух вариантах: (латинском) переводе Руфина и греческом тексте Филокалия. Здесь мы цитируем Оригена по «Филокалиям» хотя бы потому, что эта книга (Филокалия) довольно высоко почитается в церкви.

истории в телесном [лучше — *плотском*] смысле, — здесь описано много такого, чего на самом деле не было; они также не заключают в себе законодательства и заповедей, вполне согласных с разумом. ...Зачем много говорить, когда люди не совсем тупые могут собрать бесчисленное множество таких повествований, которые описаны как действительные, но не совершались по букве?

Ориген настолько недвусмысленно формулирует свою мысль, что комментировать его не требуется даже ради людей (по выражению самого Оригена) *совсем тупых*.

2

Прежде нежели продолжить наши дальнейшие рассуждения, рискнем привести весьма точно сформулированное Петром Успенским высказывание о Священном Писании: «Каждый человек обнаруживает свою сущность через свое отношение к Новому Завету — как он его читает, что в нем понимает, какие из него делает выводы. Новым Заветом проверяется все человечество... И по тому, *как* человек читает Новый Завет, *что* он из него извлекает, *что* ему не удастся извлечь, по тому факту, что он его вообще не читал, виден уровень его развития, его внутреннее состояние» (П.Д. Успенский. Христианство и Новый Завет). Ни православие, ни католицизм не смогли бы возразить на эти слова ничего. Мы и сами принимаем их лишь с той оговоркой, что автор подразумевал только Четвероевангелие, а мы — все Священное Писание. Еще добавим, что сформулированный выше критерий применим, конечно, и к сущности его автора.

Однако не будем повторять всех ставших для нас прописными истин. Повторим теперь лишь одну. При множественности индивидуальных пониманий качественно существует лишь два уровня разума текстов Священного Писания: буквально-душевно-бесовский и духовно-божественный, разумеющий то, что сказано в духе. Сии уровни понимания и толкования отличны друг от друга в столь же значительной мере, как хлеб отличен от камня. Духовно-божественный уровень библейских текстов, почитаемых нами за богодухновенные, уже в силу своего происхождения от единого Духа, безусловно представляет собой *единое* целое. Что же касается буквального уровня, то единой ткани повествования мы не видим, и при буквалистическом прочтении тексты даже *не кажутся* едиными. Во многих местах при лобовом подходе обнаруживаются провалы, дыры, в должной быть единой ткани. Сие ни в коем случае не должно удручать истолкователя, ибо и без того «буква убивает» (2 Кор 3:6).

Одним из возможных выходов при обнаружении в буквальном понимании дыр — дыр во внешней ткани, скрывающей истину, — является представляющая большое искушение для фундаменталистической герменевтики попытка заделать прореху при помощи заплат, качество коей целиком зависит уже не от автора той или иной части Священного Писания и уж тем более не от Духа Святого, вдохновлявшего сих авторов, но от интерпретатора. Поскольку мы ведем речь о буквальном истолковании, заплатка с виду и будет напоминать соседствующую ткань, и до поры сию заплату можно будет воспринимать как однородную с окружением. При выполнении такой процедуры, однако, возникает серьезная опасность повреждения окружающей заплату ткани, ибо такое воздействие на текст может порой очень серьезно исказить то свойство Священного Писания, которое называется богодухновенностью. По сути своей такие упражнения со священными текстами таят в себе угрозу превращения их в пустую басню, у которой нет иной цели, кроме забавы слушателя.

Но сложность операции по пришиванию заплатки к буквальному слою библейских текстов заключается в том еще, что далеко не к каждой прорехе можно подобрать заплату, ибо в Священ-

ном Писании есть такие места, которые не могут быть исправлены, домыслены в рамках фундаментализма, так как места сии слишком явно противоречат и рассудку, и здравому смыслу, а то и проповеди любви и мира. Невозможность отреставрировать в рамках привычных понятий сию ткань должна заставить серьезного экзегета задуматься о необходимости вообще заниматься сей неблагодарной деятельностью, ибо из сей ткани нельзя-таки сшить одежды.

Добавим, если такие слова применимы к нашей теме, — к *счастью*, нельзя сшить одежды, потому что упомянутые нами безобразные дыры по своей сути являются окнами в мир более глубокого, духовного понимания. Сии дыры только помогают увидеть за первым слоем ткани другой, несоизмеримо более драгоценный слой. Возможно, уподобление прорех ткани буквальных библейских повествований окнам — передержка, ибо только слепой не заметит окна. Лучше было бы сказать о замочной скважине в потайной двери. И если экзегету удастся сквозь такую замочную скважину увидеть потаенный от суетных глаз слой, то, подобрав нужный ключ и проникнув сквозь дыру буквального понимания, вплотную подойдя к пониманию духовному, он может двигаться по внутренней ткани, находясь уже по другую сторону внешнего слоя. И тогда-то неожиданно обнаруживается, что нитки, коими пришиты прикрывающие мелкие дыры заплаты, весьма существенно повреждают внутреннюю ткань, оставшуюся незамеченной при латании ткани внешней. Что же делать тогда? Единственная возможность — отодрать заплату от старого. При этом не стоит беспокоиться, что дыра станет хуже прежнего.

Читатель должен был обратить внимание, что, приведя все эти рассуждения, мы на самом деле несколько более тщательно, чем делали это ранее, и под другим углом изъяснили Иисусовы слова: «Никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани; иначе вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже» (Мф 9:16; Мк 2:21).

Особое изящество сии наши рассуждения приобретают в случае, если Христа понимать как образ истины, — а на это есть прямейшее указание: «Я есмь путь и *истина* и жизнь» (Ин 14:6).

При этом мы должны будем вновь отметить тот очевидный факт, что истина не пребывает в мире обнаженной, и слова об Иисусовых одеждах обретают образный смысл. С пониманием этого прочтем: «Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, и хитон; хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. Итак, сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет, — да сбудется реченное в Писании: разделили ризы Мои между собой и об одежде Моей бросали жребий. Так поступили воины» (Ин 19:23–24; Пс 21:19).

Приведя этот фрагмент, мы, кстати, сразу и наткнулись на небольшую дыру. Дело в том, что буквальное понимание только что приведенного отрывка Иоанна со ссылкой на Псалтирь затруднено, мягко говоря, весьма большими сомнениями. Сомнения эти связаны с тем, что предположение о том, что хотя бы один из римских воинов, распинавших Иисуса, знал реченное в Писании, выглядит более чем смелым. Можно, конечно, допустить, чтобы Понтий Пилат или кто-то иной из образованных римлян знал иудейские писания, но вероятность того, что в Писаниях были сведущи четверо малограмотных солдат, просто исчезающе мала. Весьма *странный* фрагмент.

Дыру эту можно залатать, доказывая такую возможность с использованием теории вероятности, но лучше не приставлять заплат из небеленой ткани, — лучше оставить так, ибо тогда у нас появится шанс понять символизм описания деления Иисусовых одежд — образующее внешний покров истины буквальное понимание слова Божия разодрано и растаскано по всему миру, что видно из слов о разделении одежд на четыре (мир) части. Мы бы не хотели, чтобы читатель подумал, что мы относимся к этому негативно. Очевидно, лучше было бы сказать, что буквальное

понимание Учения распространено по всему миру, однако это не меняет сути — скорее повторяет прописную истину. Главное же для нас то, что хитон — внутренняя одежда — сокровенная оболочка истины — не стал достоянием мира, не подвергся разделению, но остается нетронутым, будучи еще от природы своей единым, целиком тканым *сверху*, а не из сшитых частей.

Но кто укажет место, где пребывает потаенный хитон Иисуса, — духовное понимание Слова Божия, Логоса? Есть ли *в мире* такое место? И у кого достанет дерзновения и упования, дабы отыскать его? А сделать это необходимо, ибо, насколько это возможно через Писание, через вкушение пяти хлебов, сие есть последний этап в задаче познания делающей свободным истины, в задаче сбора двенадцати полных коробов... Подчеркнем еще раз, что это не есть вообще последний этап, но только постольку, поскольку это возможно через изучение Писания.

Читатель, внимательно следивший за ходом наших рассуждений в первой книге, должен сейчас обратить внимание на кажущуюся несогласованность толкований притчи о заплате к ветхой одежде. Ведь ранее мы настаивали, что одежды суть образ сознания, меры познания добра и зла. Теперь же мы говорим об оболочке, скрывающей Истину в Писании.

Мы ни в коей мере не отказываемся от сказанного ранее, ибо на самом деле слово Божие, открытое через Писание, безусловно, влияет на способность к различению добра и зла, влияет на сознание внимающего слову. Причем ветхая одежда Истины формирует соответственно и ветхое сознание. Некогда в ветхом обнаруживаются — не появляются, а именно становятся заметными — дыры, кои приходится латать, в силу чего и заплаты оболочки слова образуют соответствующие проекции в сознании. В свою очередь неразорванный хитон, будучи обнаруживаем, формирует цельное, без дефектов — или, как сказали бы в библейские времена, непорочное сознание, — проще говоря, сознание совершенное.

В эти наши рассуждения сообразно вписывается и та еще тонкость, которая заключена в словах о заплате именно из *небеленой* ткани. Ведь мысль о приставлении заплаты к ветхой одежде может прийти на ум только обладателю несовершенного сознания, в то время как совершенный воспользуется дырами как знаменiem. Одежда же несовершенного неизменно небеленая, а именно в своем сознании латающий пытается найти подходящий лоскут, когда дыра в одежде истины бросается ему в глаза.

Нами было отмечено на примерах Иоанна Крестителя и Апостола Петра, что персонажи Библии являются определенными образами, точно так же, как и Иисус является образом Истины. Взглянем теперь на образ «ученика, которого любил Иисус и который на вечера, приклонившись к груди Его, сказал: «Господи, кто предаст Тебя?» (Ин 21:20).

И вот, «его увидев, Петр говорит Иисусу: Господи! а он что? Иисус говорит ему: если Я хочу, чтобы он *пребыл*, пока приду, что тебе до того? ты иди за Мною. И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он *пребыл*, пока приду, что тебе до того?» (Ин 21:21–23).

Итак, то, образом чего является сей ученик, пребывает подобно неразорванному хитону. И духовное понимание Слова покоится на лоне Истины.

2.1

Наш рассказ о дырах в буквальном смысле Писания, оказывается, открывает не так уж и много нового. Посмотрите, что пишет Маймонид (Путеводитель растерянных. Введение) об одном стихе Притчей Соломоновых. Сему фрагменту стоит предпослать замечание, что Синодальный перевод гласит: «Золотые яблоки в серебряных прозрачных сосудах — слово, сказанное прилично» (Прит 25:11). Но Маймонид на вопрос «Как читаешь?» отвечает чуть иначе. И вряд ли он неправ:

Сказал мудрец: «Золотые яблоки с серебряным украшением (משכיות) — слово, сказанное разумно» (Мишлэй 25:11). Выслушай разъяснение мысли, которую он здесь высказал. [Слово] משכיות (маскиот¹) означает ажурные резные украшения, то есть такие, в которых есть места, усеянные мельчайшими отверстиями, как это делают ювелиры... Итак, здесь говорится, что золотому яблоку в серебряной сетке с чрезвычайно мелкими ячейками подобно слово, сказанное в двух смыслах.

Прервем на мгновение цитату из Путеводителя для того чтобы сделать два замечания. Во-первых, синодальные переводчики Притчей Соломона не так уж далеки от истины, когда вместо «украшения» они переводят «прозрачные сосуды» (хотя «прозрачные *оправы*» было бы более к месту), — Маймонид говорит именно о прозрачности, проницаемости для взора. Во-вторых, при ближайшем рассмотрении оказывается, что объяснения Маймонида до некоторой степени излишни. Рассудите сами, какой же ювелир станет делать золотые яблоки в непроницаемой, сплошной оправе? С точки зрения разумности сплошная оболочка почти столь же нелепа и противостоит, как сладкий укус. То есть и без пояснений Рамбама должно быть ясно, что в серебряной оболочке золотого яблока должны быть отверстия. Однако вернемся к комментарию.

Воззри, сколь дивно это изречение описывает мудро устроенную аллгорию! Ведь, как здесь говорится, речению, наделенному двумя ликами (я имею в виду то, что в нем есть и внешнее и внутреннее), подобает, чтобы наружный вид его был прекрасен, как серебро, а внутренний смысл был прекраснее внешнего смысла, так, чтобы внутренний смысл в сравнении со внешним был как золото в сравнении с серебром. Подобает также, чтобы во внешней стороне аллгории имелось бы нечто, дающее внимательному наблюдателю указание на то, что скрыто внутри, — подобно тому, как золотое яблоко, покрытое серебряной сеткой с мельчайшими ячейками, если смотреть на него издали или не слишком внимательно, можно принять за серебряное; если же обладатель зоркого взгляда всмотрится в него чрезвычайно пристально, ему станет ясно, что находится внутри, и он узнает, что оно — золотое.

Таковы созданные пророками (да будет мир над ними!) аллгории: их внешний смысл — мудрость, полезная во многих областях, в том числе для улучшения состояния человеческих сообществ, как это явно видно на примере внешнего смысла книги Притчей и тому подобного; а внутренний смысл — мудрость, приносящая пользу в деле обретения истинных убеждений в их истинности.

Хотя комментарий Маймонида в очередной раз доказывает, что мы на верном пути, признаем, что Иисусова притча более полна, нежели Соломонова. Заплаты — вот чего нет у Соломона!

Однако не ограничимся оправданием существования внешней оболочки речений мудрых только тем, что они полезны с точки зрения нравственности, «для улучшения состояния человеческих сообществ». Ориген (Против Цельса I.18) делает такое замечание:

Сравни [книги твоих философов] с законами Моисея, сопоставь повествования тех с повествованиями этого, нравоучительные речи первых с законами и постановлениями последнего. Посмотри тогда, какие из них могут оказать больше нравственного воздействия и таким образом *привлечь внимание слушателей*, да и что это будут за слушатели,

¹ Транслитерация автора. Подробнее см. комментарий на с. 81.

если даже они и найдутся. Обрати внимание на то, что все эти твои писатели слишком мало приняли в соображение интересы непосредственных слушателей и написали свою собственную, как ты выражаешься, философию, пригодную разве только для тех, кто в состоянии понять ее глубокий смысл и толковать ее образы. Моисей же, напротив, поступил как искусный оратор, не оставляя в пренебрежении внешнюю форму изложения, он в то же время всюду предусмотрительно предложил двоякий смысл речений и этим достиг того, что, с одной стороны, и для большинства иудеев, находящихся под водительством закона, не дал даже повода нарушить нравственный закон. С другой стороны, и образованное меньшинство, способное улавливать своим умом самое желание законодателя, он не лишил писания, преисполненного сокровенными истинами...

И все это я говорю ... с целью показать, что Моисей, хотя и гораздо ниже Господа, но все же он значительно выше твоих мудрых поэтов и философов.

2.2

Говоря о естественности аллегорического языка как носителя сокровенных тайн, мы акцентировали роль *любимого ученика*. Но забудем ли мы Павла?! На особую роль этого Апостола как истолкователя учения Христа мы и прежде обращали внимание, и в будущем не преминем это делать. Поэтому вернемся теперь к известнейшим (хотя и не вполне понятным) словам Павла (Гал 4:22–26), где он прямо говорит об *иносказании*:

Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть *иносказание*. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам.

При чтении комментариев во множестве толковых Библий создается впечатление, что людей *не совсем тупых* (вспомним лексикон Оригена) среди толковников вовсе не осталось. Все, как один, толкуют два завета как буквально понимаемые книги Ветхого и Нового Заветов. Но ведь Авраама и Синайский Закон разделяют шесть веков!!! А Павел ставит их рядом так, словно не Моисей, а Авраам восходил на гору, дабы получить из десницы Господней каменные скрижали. Пророчество? Предсказание? — Да нет же, тупые люди! Не *предсказание*, а *иносказание*!!! Павел же говорит об этом прямее некуда!

По букве первый из заветов, о которых говорит Павел, не соединяется ни со скрижалями, ни с Пятикнижием Моисея, ни с Пророками, ни с Псалмами Давида, ни с Премудростью Соломона — не соединяется ни с чем, что мы привыкли называть Ветхим Заветом. Никак не соединяется! Но тогда и второй соединять с Евангелиями и Посланиями — крайняя тупость. Для этого не больше оснований, чем говорить в этой связи о Второзаконии и «первозаконии». Так что же это за два завета, ради которых Павел единственный раз «допустил ошибку» — прямо сказал об *иносказании*?

Два завета — два смысловых завета. Один — завет плоти. Тут вам — и Агарь, которая «означает гору Синай в Аравии»; тут вам — и рабство; тут вам и нынешний Иерусалим, «потому что он с детьми своими в рабстве» плотского смысла. Второго завет — это завет духа. Это — завет свободы.

После такого изъяснения мысль Павла о двух сынах Авраама логично вытекает из предшествующего обращения: «Скажите мне вы, желающие быть под законом: разве вы не слушаете закона?» (Гал 4:21). Ориген отмечает здесь: «Слушание (закона) заключается в разумении и познании» (О началах IV.2:13¹).

Из сказанного следует, что быть христианином никак не означает замену *тупого* следования ветхому закону на столь же *тупое* соблюдение новых установлений. Более того. Слова Павла Галатам о двух заветах порождают вопрос — мы не занимаемся риторикой — мы просто задаем сами себе вопрос — имеем мы право задать себе вопрос? Быть может, мы задаем его слишком поздно. Быть может, слишком рано. Вопрос очень простой и в то же время очень сложный: Что такое Новый Завет? Что? Новый Завет — это собрание Евангелий и Апостольских Посланий, отобранных подозрительными людьми на сомнительных соборах под руководством язычников? (Кто может это слушать?!)

Иисус говорит: «Сия чаша есть Новый Завет в Моей крови» (Лк 22:20). Павел продолжает: Бог «дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3:3).

Неужели под Новым Заветом они подразумевают собрание писаний?

В размышлении над этим странным вопросом приведем единственный фрагмент Ветхого Завета, где упоминается Новый (Иер 31:31–34):

Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды *новый завет*, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: *вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: "познайте Господа", ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прошу беззакония их и грехов их уже не вспомню более.*

Отрицательно ответить на этот вопрос боязно. Ответить утвердительно — страшно!

3

Послания Павла как никого другого из Апостолов содержат призывы к так называемому *страннолюбию* и *странноприимству*. Если не задумываться над ними, звучат они естественно и просто: «Страннолюбия не забывайте, ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Евр 13:2); «ревнуйте о странноприимстве» (Рим 12:13, см. тж. 1 Тим 3:2).

Мы вовсе не собираемся оспаривать тех, кто хотел бы следовать этим призывам буквально, пусть даже в надежде, не ведая, принять ангелов вместо обычных людей. Ибо, конечно, хорошо понимать их как призыв к заботе о странниках и иноземцах, а не только о своих согражданах и единоверцах. Мы ничуть не станем возражать такой букве. Вспомним Маймонида с его «улучшением состояния человеческих сообществ». Но уж слишком тут все *просто. Подозрительно*

¹ Эти слова также приводятся по «Филокалиям». К сожалению, Ориген не толкует этого фрагмента послания к Галатам.

просто! Между тем, помимо указанного и ясного абсолютно всем *простого* буквального смысла, за этими призывами скрывается и нечто совсем непростое и гораздо более ценное.

В греческих текстах своих посланий, говоря о страннوليбии, Павел всякий раз использует слово *φιλοξενία* (*филоксения*). Корень, стоящий в этом сложном слове на первом месте, связанный с любовью, мы не видим нужды комментировать, однако мы не можем быть поверхностны в отношении второго корня — *ξενία* (*ксения*). Главное значение его, конечно, связано со странниками и гостями. Но обратим внимание, что от того же корня образованы в греческом языке (впрочем, не только в греческом) и слова с иным смыслом. Таковым является глагол *ξενίζω* (*ксенизо*), часто могущий означать «быть необычайным, новым» — одним словом — «быть *странным*». Этот же глагол может означать и «поражать необычайностью, новизной» — одним словом — «удивлять *странностью*». Глагол же *ξενοπαθέω* (*ксенопатео*) так и вовсе с чужеземцами и странниками мало связан, ибо значит он «испытывать странное чувство, приходить в замешательство», «приходить в растерянность» (опять вспомнем Маймонида). Далее — прилагательное *ξένος* (*ксенос*) может с успехом использоваться для обозначения чего-то необыкновенного, неслыханного, *странного*. Примеры можно приводить и другие, но в том нет нужды, ибо читателю должно быть уже ясно, что слово *φιλοξενία*, помимо любви к странникам, может означать также интерес и любовь к необычному, непривычному, *странному*.

Не так давно мы говорили о запрете приставления заплаты из несовершенной буквы к одеяниям истины. Теперь мы говорим о необходимости особого внимания к странным с точки зрения буквы речениям. По сути же мы все время говорим об одном и том же, ибо дыры во внешних одеждах истины — весьма *странное* явление. Но именно благодаря этим *странностям* мы обнаруживаем для себя окна, через которые духовное понимание истины доступно созерцанию.

Не так уж мало людей находили эти окна, но лишь немногие догадывались, куда можно заглянуть через них. Взять хотя бы слова «хлеб *насущенный*» из молитвы «Отче наш» (Мф 6:11; Лк 11:3). Насущенный — определение, мало что проясняющее в отношении просимого хлеба. Говорить об этом мы будем в одной из следующих глав. Сейчас же нам важно только то, что противоречивость и непреодолимая трудность попыток вложить в это слово плотский смысл приводила многих толкователей к положению о возможности и правомерности аллегорического толкования. Они так и пишут, что аллегорическое толкование вызвано трудностями других толкований (см. напр., Толковую Библию Лопухина). Однако пренебрежительное отношение к аллегории, на которое мы уже обращали внимание, и предпочтение символу самого куцего и ущербного плотского смысла неизменно брало верх, и что делать с замочной скважиной, найденной ими, они не знали. Между тем невозможность связно и непротиворечиво истолковать то или иное место Священного Писания по букве если и не ключ, то путеводный знак, ведущий к смыслу.

Еще раз повторим, что при изучении Священного Писания необходимо обращать особое внимание на места, вызывающие недоумения, растерянность и беспокойство — одним словом — скорбь из-за слова. Повторим и то еще, что, чем более велики сия скорбь и растерянность, тем большего внимания и времени заслуживают фрагменты, послужившие их причиной. Ни в коем случае нельзя проявлять ксенофобии; нельзя следовать совету Корнелия Лапида (1568–1637) в передаче Библии Лопухина не задавать сложных вопросов (см., напр., комм. на Отк 5:7). Нельзя, как учили некоторые другие, избегать противоречий при изучении странных фрагментов; нельзя, уподобляясь Иринею, их бояться. Напротив — надо к ним стремиться, надо их любить, ревновать о них. Одним словом: «ревнуйте о странноприимстве» (Рим 12:13).

3.1

Теперь мы должны привести примеры этих странностей, должных послужить нам к назиданию. Однако *уже* проясненные странности нас вряд ли научат чему-то новому. Поэтому обратим внимание читателя на не проясненные ранее примеры странностей. А странности бывают разные. Мы приведем лишь три примера их разновидностей. Будет весьма полезно, если они будут касаться одной темы. Взглянем на *странности* истории такого персонажа Нового Завета, как Иуда Искариот.

Во-первых, — не по важности, но по простоте отыскания — можно упомянуть такие странности, для обнаружения коих не требуется ничего, кроме простого внимания к словам. Так, Павел пишет: «Христос... воскрес в третий день... и... явился Кифе [Петру], потом *двенадцати*» (1 Кор 15:3–5)... Но не *странно* ли?! Ведь одного из Апостолов — Иуды Искариота — не могло быть среди двенадцати. Да и двенадцати уже не было как таковых — к тому времени их осталось одиннадцать! Весьма *странно*! Но неужели Дух оставил Павла в то время, когда он писал «двенадцать» о тех, кого должно было остаться лишь одиннадцать. Да нет, скорее наоборот, если бы Павел написал «одиннадцать», это означало бы, что Дух его оставил, как Он оставил редакторов Славянской Библии.

Чуть отличаются от только что упомянутых такие странности, где помимо внимания требуется минимальный критический анализ. На самом деле все относительно, и кто-то сочтет, что умственная работа по выявлению следующего типа странностей весьма значительна. Как бы то ни было, есть странности, требования к строгости размышлений о коих не очень жестки. И их можно обнаружить, скажем, на второй взгляд. Всё же они не образуют качественно отличной от упомянутой группы. Взять за пример хотя бы сцену омовения Иисусом ног ученикам, которая сопровождается такими Его словами: «Вы чисты, но не все» (Ин 13:10). После этих слов или с этими словами Иисус умывает *всем* Апостолам ноги. Позвольте, но коль скоро Иисус умыл ноги *всем* ученикам, то после этого умывания соответственно и чисты становятся *все*. То есть в числе всех и Иуда. Странно!..

Дальнейший анализ содержит всего две логические нити. Если Иуда остался после Христова омовения нечист, то получается, что Иисус умывал ему ноги напрасно. Странно!.. Если же мы будем буквально понимать, что Иисус говорил, что чисты не все, потому что имел в виду предателя, «потому сказал: не все чисты» (Ин 12:11), — тогда оказывается, что остальным одиннадцати — тем, кто не был предателями, — Он умывал ноги напрасно, ибо к чему умывать ноги чистым. Опять странно!..

Другая разновидность странности может потребовать от читателя знания определенных правил и исторических обстоятельств. Опять Иуда: «Бросив сребреники в храме, он вышел, пошел и удавился» (Мф 27:5). Странность же открывается после того, как мы вспомним, что вход в храм был дозволителен только священникам, и именно в храме, то есть в святом, во внутреннем помещении, а не во внешнем дворе собрания, могли собираться священники в особенности накануне пасхи. Но не *странно* ли, что Иуда проник во внутреннее помещение, в святое?! Кто же его туда пустил?! Весьма *странно*!

Существуют и странности иного рода. Они не видны ни с первого, ни часто даже с десятого взгляда. Не помогают в их отыскании и герменевтические приемы, то есть попытки взглянуть на Писание глазами современника его составления. Странности такого рода вскрываются лишь после сопоставления различных частей Писания при тщательном и строгом размышлении.

К примерам, главным действующим лицом которых является Иуда, мы еще вернемся. А тем временем поставим рядом два изречения Христа. Одно из них — вершина всего христианства (и, к сожалению, главный соблазн николаитов): «Я и Отец — одно» (Ин 10:30). А другое — *просто* чрезвычайно известное Его высказывание, точнее не высказывание даже, а вопль с креста: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27:46).

После того как эти слова поставлены бок о бок, не кажется ли вам?.. Слепота тех, кому не кажется, вызывает почти зависть... А вот мнение, что причиной последних слов было «субъективное чувство, которое нельзя смешивать с объективным оставлением Его Богом», никакой зависти не вызывает. Скорее — жалость. Жалость к тугоухому, не расслышавшему, о чем идет речь. Ну точно, как и написано в Евангелии: «Некоторые из стоявших там, слыша это, говорили: Илию зовет Он» (Мф 27:47). Кстати, почему бы читателю не поразмыслить, а зачем вообще последний стих приведен Матфеем. Насколько он приближает нас к пониманию истины? Или же он — вариация на тему «имеющий ухо да слышит»? Ведь не услышали же! А ты, читатель мудрый, — услышал? Или ты тоже будешь нести околесицу, что, дескать, Иисус именно к этому моменту взял на себя все наши грехи, став тем самым грешен настолько, что Бог от Него отвернулся, дабы потом обратиться вновь, дабы эти грехи с Него снять?

Мы обещали приводить примеры об Иуде Искарите, но как раз упомянутая тщательность требуемой логики не позволит нам без неоправданного раздувания объемов настоящей главы показать, что и следующий пример также имеет отношение к предателю. Странность упоминаемого — а именно она важна нам сейчас — от краткости тем не менее вовсе не исчезнет. Итак, «горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф 18:7; Лк 17:1). Чего же тут странного? — спросит читатель. — Справедливо, но... читаем в другом месте: «*Все вы* соблазнитесь о Мне» (Мф 26:31; Мк 14:27). Иными словами, Иисус говорит о Себе как о предмете соблазна *всех* Апостолов — через Него ко всем Апостолам приходит соблазн. Но, повторим: «Горе тому человеку, через которого соблазн приходит». Получается, горе Самому Иисусу Христу. «Какие странные слова! кто может это слушать?» (Ин 6:60). В чем же относится это к Иуде? А в том, что Иуде Иисус не говорил, что тот соблазнится о Нем. Слова те обращены как раз к *одиннадцати*, ибо Иуда к тому времени уже вышел, следуя приказанию *пославшего его* Иисуса.

А посылание Иуды Иисусом представляет пример еще одной странности, спорить о принадлежности коей к теме Искарита излишне: «Истинно, истинно говорю вам: принимающий того, кого Я *пошлю*, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня» (Ин 13:20), и тут же *посылает* Иуду словами «что делаешь, делай скорее» (Ин 13:27). Получается, что принимающий Иуду-предателя, принимает тем самым Иисуса Христа, а вместе с Ним и Господа Бога. Какие странные слова! Не слишком ли странные?!

Ну что? Ты, читатель, еще не воскликнул: Кто может это слушать? Не хочешь ли ты отойти и более не ходить с нами? Хочешь? — Закрой книгу и иди пить пиво... или помолись... все одно... Нет? Тогда слушай!

Подумай: Нужно ли было диаволу, чтобы Иисус был распят? Нужно ли было диаволу, чтобы Иисус был предан? Ведь весь смысл христианства заключается в *распятом* Иисусе Христе. Помнишь Павла? — «Мы проповедуем Христа распятого» (1 Кор 1:23). И чуть позже: «Я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор 2:2). И раньше: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в *смерть* Его крестились?» (Рим 6:3). Неужели непонятно, что диаволу не было бы *большой* выгоды, если бы Иисус Христос остался нераспятым, остался жив?! Он так и ходил бы среди нас, как вечный жид... Утешитель так и *не* был бы послан нам (ср. Ин 16:7)... Кроме Иисуса не было бы никого наставить нас на всякую истину (ср. Ин 16:13). Поэтому к Нему по сей день бы обращались с глупыми

вопросами. О каком вселении Его в сердце верующих в Него (ср. Еф 3:17) можно было бы говорить? Все призывы к обращению внутрь остались бы пустым звуком. Кто тогда дерзнул бы сказать: «Христос в вас, упование славы» (Кол 1:27)? — Ведь вот Он! В мире! Вовне! *Не* в нас! Живет на Беверли Хиллз... или на Тверской — напиши Ему письмо! И Ему бы писали, у Его дверей стояли бы толпы паломников, тьмы больных, жаждущих исцелиться на халяву (прости Господи). Он был бы самым большим искушением, самым великим соблазном к блуду.

Наши вопросы — неужели?.. о чем говорить?.. кто дерзнул бы?.. — не риторика, дорогой читатель! Хотя они и не требуют ответа. Ответ явен:

Диаволу не была нужна смерть Иисуса.

Но вот ведь незадача — именно «дьявол... вложил в сердце Иуде Симонову Искарриоту предать Его» (Ин 13:2).

Сказать, что это «странно», — ничего не сказать!

Но не хочешь ли ты, читатель мудрый, отмахнуться от последнего примера странности, связанной с Иудой Симоновым Искарриотом — Предателем? Дескать, может быть и так, а может, и нет... Неаподиктический дискурс... Диалектика... Недоказательно... Что ж?.. Отмахнись! Почему бы и нет... Но тогда признай, будь любезен, что дьявола надо уподоблять не мудрому змею, а тупому ослу...¹

Мы бы никогда не рискнули обращать внимание читателя на последние примеры странностей, если бы не успели открыть в первой книге тайну тридцати сребреников. Да, эти примеры странны, избыточно странны, они — далеко за пределами того, что может позволить себе не соблазняясь слушать младенец духом. Но наш-то читатель знает, что чем больше нелепость буквы, тем глубже мудрость духа.

Среди разновидностей странностей можно выделить в особую категорию те, что характеризуются странностью уподоблений. Особого рассмотрения такие странности заслуживают потому, что подобие и как литературный прием, и как инструмент языка тайн Царствия, не всегда является самостоятельным элементом повествования. Как следствие, вопрос о трудности отыскания странности часто вообще не встает. Многие не задумываются даже о надобности самого подобия, стремясь как можно быстрее миновать «излишнее» подобие как курьез.

«Боюсь, чтобы, как змий хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, *уклонившись* от простоты во Христе» (2 Кор 11:13), — говорил Павел, и это было едва ли не первое подобие, с которым читатель встретился в наших рассуждениях. Однако при первом рассмотрении (I.I.1, с. 30) мы не сказали всего. Восполняя этот недостаток, отметим сейчас, что главный смысл слов Павла заключается в предостережении от повреждения умов, неким образом связанного с простотой во Христе. Мысль Апостола кажется столь исчерпывающе ясной, особенно после введения слова «уклонившись», что подавляющее большинство читателей Нового Завета просто-напросто не видит необходимости обращать внимание на «второстепенные» члены предложения, где фигурирует прельщающий Еву хитрый змей. А между тем подобие Павла выглядит, мягко говоря, более чем странно. Допустимо ли уподоблять Христа змею?! Оправдано ли сравнение простоты (во Христе) с хитростью (змея)?! Пусть даже результаты и будут схожи — повреждение ума и грехопадение.

Чтобы читатель лучше понял, о чем мы говорим, напомним, что еще почти в самом начале первой книги (см. I.III.1, с. 74) мы уже говорили о бессмысленности притчей, основанных на

¹ Последний пример предложен Александром Фарзалиевым. Автор лишь облек этот пример в литературную (или не вполне литературную) форму, за которую («пиво», «на халяву», «дискурс», «осел» и проч.) и несет полную ответственность.

сладоуи уксуа или тьмы, могушей уничтожить свет. Тогда же мы вскользь упомянули и о возможности подобий, противных рассудку и здравому смыслу. К сожалению, на том этапе нашего пути мы не имели реальной возможности привести конкретные примеры. Теперь же мы не только к этому готовы, но просто не можем обойти таковые *странные* подобия стороной.

Судите сами, когда нечто достойное уподобляется чему-то очевидно положительному, сие не может вызвать и тени сомнения в глазах читателя: «Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем» (Мф 13:24); или «посеянное же на доброй земле означает слышащего слово и разумеющего, который и бывает плодоносен» (Мф 13:23).

Точно так же не вызывает подозрений и использование отрицательных подобий в обличениях. Читатель, конечно, помнит: «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» (Мф 11:16–17). Или еще более определенно: «Всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке» (Мф 7:26).

Но как быть, когда, подобно случаю с простотой во Христе, нечто несомненно высокое уподобляется чему-то очевидно низкому, а доброе — злomu? Ведь уподобление Христа змею никак не отнести на счет несовершенства в слове, свойственного исключительно Павлу. Читаем Иоанна: «Как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому» (Ин 3:14). Если величие вознесения Сына Человеческого на крест не ослепит нас, то мы можем заметить, что подобие Христа змею выглядит, по меньшей мере, крайне *стрaнно*, даже имея в виду исцеляющие качества медного змея, изготовленного Моисеем во времена Исхода.

Другой пример: «Я найду на тебя, как *тaть*» (Отк 3:3), — говорит Господь. А ведь «тaть», *κλέπτης* (*клéптес*), — это не что иное, как *вор*. «Ясное дело» — уподобление Господа вору, приходящему ночью (ср. 2 Пет 3:10; 1 Фес 5:2), должно иллюстрировать внезапность и неожиданность наступления дня Господня. В конце концов, вор, прихода которого ожидают, едва ли добьется успеха. Если вора ожидают — это называется засада. Неожиданность прихода вора в общем-то можно принять в качестве подобия внезапности прихода Господа. Однако все же хочется спросить: Неужели же для Христа не нашлось лучшего сравнения? Взять хоть «гром среди ясного неба». Ничуть не помогает и то наблюдение, что тем же Иоанном (Ин 12:6) *Иуда также назван вoром* (*κλέπτης*), хотя, очевидно, ничего не украл...

Да... прав был Петр Демьянович, написавший, — понимая ли, что пишет, нет ли, — не важно: «Новый Завет — очень странная книга» (П.Д. Успенский. Христианство и Новый Завет).

3.2

Но вот странность обнаружена. Причем мы знаем, что чем более велика степень сей странности, тем глубже тайна, которая ею сокрыта. Странность, таким образом, оказывается своего рода призывом к особому вниманию. Странность поэтому нужно истолковывать. Вообще благодаря странностям только и возможно толковать Писание.

Легко истолковать банальность, и для ее истолкования подчас не требуется даже плотского ума, чему мы видим тьму примеров. Для истолкования малой странности ум может понадобиться, причем иногда уже не плотский. Ну а для истолкования очень больших странностей уже не обойтись без Духа Святаго, без ума Христова (ср. 1 Кор 2:16).

Упоминание об уме наводит на мысль, что у языка притчи есть еще одна задача, которая, похоже, осталась до сих пор без должного освещения. Ведь ум до некоторой степени родствен Богу. Такое мнение Оригена, не было чуждо и многим другим авторитетам церкви. Поэтому

несколько не странны заповеди, призывающие к мудрости (ср. Мф 10:16), к совершеннолетию ума (ср. 1 Кор 14:20), к рассудительности (ср. Еф 5:17) и к искусности (ср. 1 Кор 11:19). Все, что мы перечислили, — не вполне синонимы. Можно думать, что мудрость можно обрести из книг, от учителей — одним словом — внешним образом. Но рассудительность — нет. Для этого нужна внутренняя работа. Мудрость, совершеннолетие ума, искусность становятся синонимами, только когда они — результат внутреннего процесса. Ведь не в том же смысл, чтобы механически заучить символы.

Да, притча *утаивает* то, что не положено знать, притча *предохраняет* тайну от намеренных и нечаянных искажений, притча *открывает* сокровенное через явное тем, кому дано. Но кроме того, притча — незаменимый инструмент для развития ума, рассудительности, искусности. В чем, как не в притче и в пророчестве, упражняться (ср. Сир 39:1) жаждущему спасения для развития родственного Богу ума, дабы мыслить так, как достойно мыслить о Боге?

4

Почти с самого начала нашего повествования мы в долгу перед читателем в отношении истолкования смысла «каменистого места» из Притчи о сеятеле (см. I. III.9, с. 95). Напомним, в чем там дело: «Посеянное на каменистом месте означает тех, которые, когда услышат слово, тотчас с радостью принимают его, но не имеют в себе корня и непостоянны; потом, когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняются» (Мк 4:16–17; Мф 13:20–21). Согласно системе символики, предложенной нами, каменистая земля, «каменистое место» должно означать такую веру, что основана на мертвой букве закона. Такая вера весьма часто развивается в фанатизм, и уж во всяком случае такая вера — слепа. Именно обладатели такого рода веры наиболее упрямы вплоть до мучений и смерти.

Говорить в этой связи о том, что именно такие верующие в первую очередь соблазняются, когда наступают гонения, невозможно. Из этого наблюдения кто-то мог сделать вывод, что либо неверно наше толкование символа камня, либо земли. При этом было бы не исключено, что неверны оба толкования. Все сии рассуждения могли привести к полному отвержению предлагаемой нами системы символики.

Но не будем торопиться. От излишней поспешности нас предостерегает то, что слова Иисуса могут быть поняты не только как «гонение за слово», но и как «гонение из-за слова». Хотя «гонение за слово» кажется более приемлемым для восприятия плотским умом, «гонение из-за слова» также должно быть принято во внимание. Дело в том, что «слово» имеет отношение и к скорби. Но «скорбь за слово» — нечто малопонятное. Скорбь из-за слова — совершенно иное, более осмысленное.

Дабы сделать значение этого выражения избыточно ясным, читателю достаточно будет вспомнить две вещи. Во-первых, *λόγος* (*логос*) имеет значение «разум», «смысл». Во-вторых...

Впрочем, объяснить второе столь же кратко не получится. Но мы надеемся, что читатель нас поймет. Совсем недавно мы перефразировали слова Маймонида о «выборе», стоящем перед человеком, истинно озабоченным в отношении своего пути к Богу. Такой человек неизменно оказывается на распутье: «следовать ли разуму ... полагая тем самым, что [он] отвергает основы Закона, либо оставаться с тем, что он понял [из буквы закона], не следуя за разумом. В последнем случае ему придется отринуть разум ... ощущая *тревогу и подавленность, в неизбывном сердечном сокрушении и великой растерянности*» (Путеводитель. Введение).

Сии-то тревога и подавленность с неизбывным сердечным сокрушением по поводу смысла (логоса) передается кратким сочетанием слов: «скорбь из-за слова» — *θλίψεως διὰ τὸν λόγον*. Последнее можно было бы перевести еще как «стеснение из-за слова» или еще как-нибудь. Но, надеемся, читатель и так понял, что мы имели в виду во-вторых.

Заметим здесь, что только для человека, привязанного в своей вере к мертвой букве закона (каменистое место), имеют пагубные последствия «скорбь из-за слова» и «гонения за слово». Впрочем, мы не изъяснили смысла последнего. Следует отметить, что словосочетание «гонение за слово» (διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον) вошло в язык мира сего со смыслом «преследование за веру» едва ли не только за счет насильного вкладывания такого смысла в слова Иисуса.

А не следовало ли переводить здесь «гонение за смысл(ом)»? — Нет, намного понятнее слова Евангелия не стали. Но ведь греческое διωγμός означает не «гонение». Δίωγμα (от глаг. διώκω) можно переводить и как «погоня», а предмет погони и является смысл: *погоня за смыслом*.

Что же мы имеем в итоге? — Те, чья вера связана с буквой закона, с радостью, вперед всех остальных, даже тех, чья вера символизирована доброй землей, принимают проповедь (λόγος), но, когда встречаются неудобства (θλίψεως) по поводу смысла или при погоне за смыслом (δίωγμα διὰ τὸν λόγον), они тотчас же оскандаливаются (σκανδαλίζω — *скандализо* — соблазняться).

4.1

Фрагменты, так или иначе связанные с именем Иуды Симонова, и даже сама связь с Предателем были выбраны нами в качестве иллюстрации разного рода странностей Священного Писания совершенно произвольно. Хотя, что значит произвольно, если Иуда Симонов Искарот, предатель, вор, является наиболее *странным* персонажем Евангелий? Мы, во всяком случае, не смогли бы назвать другого библейского персонажа (кроме, быть может... Иисуса), в отношении коего можно было бы насчитать хотя бы половину странностей Иуды. В числе них есть и такой связанный с Искаротом фрагмент, где никакой произвол разума не позволит похоронить странность. Ведь на Иудины сребреники была куплена земля для погребения. Но не просто кладбище: «Первосвященники, взяв сребреники... купили на них землю горшечника, для погребения *странников*» (Мф 27:6–7).

Конечно, для того чтобы оценить всю глубину сказанного, нам нужно было бы уже к настоящему времени иметь представление о чинах священства и о сокровенном смысле слова «горшечник». Но, даже не зная всего этого, мы в силах видеть, что любовь к Богу — а именно любовь наиболее важна в тридцати — может оказаться всего лишь средством для обретения возможности погребать странности в слепой вере. Что ж, у каждого своя роль и свое предопределение — у Иисуса, у Иуды, у Иоанна, у Петра, у Каиафы. И «священство» прилежно выполняет предписанную задачу погребения всего странного.

Многие толкования Священного Писания воистину представляют собой кладбища странностей. Вот мы и читаем кое-где, что-де Иуда, как бы не входя в храм, бросил сребреники через стену, отделявшую святое от двора собраний, причем с такой силой, что они докатились до самых дверей храма. Так появляются утверждения об иронии в устах Господа, когда Он говорит устами пророка Захарии о тридцати сребрениках как о высокой цене. И даже появляются переводы, как, например, находящаяся в православном церковном обиходе Славянская Библия, где «двенадцать», кому по воскресении Своем явился Христос, *бессовестно* заменены на «одиннадцать». А самый обычный прием — не заметить, сделать вид, что не заметили, а то и просто отмахнуться.

Не обязательно при этом нагло лгать и совершать подлог. Есть более хитрые приемы, когда руки могильщика остаются вроде как неосквернены. Совсем недавно мы говорили о том, что Иисус и Иуда связаны еще в одном — в повествовании об обоих используется слово κλέπτης (κλέπτες) — вор. Не есть ли это очередная дыра в букальной оболочке истины? Как бы то ни было, дыру эту синодальные переводчики наспех залатали, переведя в одном случае κλέπτης как *вор* (Ин 12:6), а в другом как мало кому понятный *тать* (напр., Отк 16:15). Впрочем, не надо видеть злого умысла в том, что объясняется обыкновенным неразумием.

Но и обыкновенное неразумие может послужить причиной подлога и лжи, высказанной при том с менторским апломбом. Мы говорим о словарях древних языков. Вот где раздолье духовным невеждам с профессорскими от мира сего званиями.

Читатель должен отчетливо понимать, как составляются словари древних языков. Мы говорим только о древних языках потому, что на определенном этапе течения времени эти языки стали *мертвыми*. Что это значит, очень красочно объяснил русский философ В. Ф. Эрн (1882–1917): «Если б воскрес Диоген, зажег бы свой знаменитый фонарь и исходил бы Европу Средних веков от южных оконечностей Испании до северных и восточных, ища хотя бы одного человека, который знал бы по-гречески настолько, чтобы по-гречески составлять безукоризненно правильные фразы, то он такого бы человека просто *нигде не нашел* [курсив Эрна]. До Возрождения греческий язык для всей культурной Европы был языком малоизвестным. (Напр., Эриугена, великий философ IX в., делает вопиющие ошибки в своих переводах с греческого на латинский.) Не умели по-гречески читать и понимать» (В. Ф. Эрн. Филологизирующий астроном).

Восстановление знаний о греческом велось по исследованию словоупотребления и анализу контекстов, встречающихся у древних авторов. Но вот незадача: смысл, открытый таким образом, очень часто превращает новозаветные тексты в полную бессмыслицу. Мы, правда, предпочитали говорить о такой бессмыслице как о странности...

Отягощенные научными степенями «знатоки» греческого языка¹ Нового Завета не обращают внимания, что даже по словам современников создания тех или иных книг Писания слова и фразы звучали «неудобовразумительно» (2 Пет 3:16). Им нужно было, чтобы перевод, даваемый их словарями, был более связным и ясным, нежели оригинал, и не вызывал ни малейшего томления и беспокойства, ни стремления к погоне за смыслом... Они решают эту проблему очень *просто*. На основании пары, а то и одного-единственного случая употребления слова Новым Заветом они изобрели для него некий специфический смысл. И их нисколько не заботило, что этот смысл ни в какие ворота не лезет по сравнению с тем, как данное слово употреблялось древними вне Нового Завета.

Взять за пример знакомое читателю по первой книге (см. II.1, с. 28) *ἀκέραιος* (*акéреос*). Оно встречается в Библии три раза (Мф 10:16; Рим 16:19; Флп 2:15). Словари греческого языка Нового Завета дают «простой» или «чистый». Общие словари делают оговорку, что именно такой смысл отвечает словоупотреблению Нового Завета. И их ничуть не беспокоит, что этот перевод уводит от главного. Для них перестает что-либо значить даже морфология греческого, и они не обращают внимания, что частица *α* в начале слова несет смысл отрицания: *ἄ-μορφος* (*аморфос* — аморфный, бес-форменный), *ἄ-σθενής* (*астенес* — астеничный, бес-сильный), *ἄ-γνωσία* (*агносиа* — не-знание). По прошествии времени, изучив антропологию, мы, наконец, могли понять, в каком смысле мы призваны быть *ἀκέραιος* — не из частей.

Или греческий глагол *ἐξαγοράζω* (*экзагора́зо*). Он встречается в Новом Завете даже четырежды, причем у одно и того же автора (Гал 3:13; 4:5; Еф 5:16; Кол 4:5). Означает он согласно нормальному словарю «скупать», «выкупать», «искупать». Именно это значение само просится в словах «Христос искупил (*ἐξαγόρασεν*) нас от клятвы закона» (Гал 3:13); «чтобы искупить (*ἐξαγοράσῃ*) подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал 4:5). Можно предположить, что этот глагол не имеет «особого» новозаветного смысла. Но не торопись, читатель. Если вложить тот же смысл в остальные две цитаты, то плоть демонстрирует полное свое бессмыслие

¹ Мы говорим только о греческом языке и лишь о Новом Завете, так как история с ивритом еще более темна, ибо, если говорить о Торе, практически никакой современной ей литературы нет. Талмуд появился гораздо позже Монсея.

и немощь: ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν (Еф 5:16) и с чуть переставленными словами τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι (Кол 4:5). «Искупая время?» — Не может быть! Какое время? Как может человек искупать или выкупать время?! Здесь какой-то иной смысл!.. Осталось только этот смысл придумать... и написать в словаре, что на новозаветном языке ἐξαγοράζω означает «правильно пользоваться», «использовать с наибольшей пользой»... А тем временем читатель Нового Завета надолго лишился возможности размышлять, что значит *выкупать время* и как это сделать.

Так погребаются странники в земле горшечника — закапываются в веру странности. А что до греческого языка, то, как мы уже сказали, слово ξένος (*ксéнос*) с равным успехом означает и странника и странность.

Но то, что мы перечислили, сравнительно изысканные приемы. А разве нет среди могильщиков тайн тех, кто, признавая странности и противоречия Священного Писания, не видит в них ничего иного, кроме источника соблазна, отвращающего от «истинной» веры. Сатана! сатана! — изыди! — кричат они, и готовы уже складывать костер. Но не Библию же им на костер положить!

Они даже не понимают, что их утверждение об источнике соблазнов по сути равносильно тому, как если бы они утверждали, что священные тексты исполняет не Святой, но лживый и лукавый дух, только и ищущий, как бы ввести читателя в искушение и испытать, насколько тверд он в «вере». Тем самым они косвенно, но все же однозначно признают Библию источником соблазна. А ведь они правы — нет большего для них соблазна, нежели Библия. Хлеб только благочестивым служит на пользу, что же до грешников, то он более чем часто обращается во вред (ср. Сир 39:32). И ежели кто соблазняется о смысле написанного, то это диктуется только нечистым духом. Вот, какой, оказывается, интересный парадокс: Дух один и тот же, но сатана, как кажется, бывает сильнее. Воистину «для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит 1:5). Духа они принимают за сатану, и сие не простится им ни в сем веке, ни в будущем (ср. Мф 12:32).

4.2

Повествуя о приставлении к ветхой одежде заплат из небеленой ткани, мы не могли обойти вниманием следующее. Читатель должен понимать, что на уровне бытовых аналогий наиболее ценна такая заплата, которая совершенно не выделяется на фоне окружающей ее одежды. С этой точки зрения, например, замена двенадцати на одиннадцать (1 Кор 15:5) представляет собой абсолютно негодный прием. Уж слишком явно бросается в глаза подлог.

Однако, подобно разным дырам, и заплаты существуют разные. Заплаты, заключающиеся в толкованиях, хотя не обладают предыдущим изъяном, также не могут быть почтены слишком успешным решением. Правда, нам говорят: Апостол-де написал «двенадцать», подразумевая учеников Иисуса метафорически, а на самом деле Павел не мог не знать, что их было одиннадцать. — Тоже весьма куца заплата, что и говорить! К чему такие метафоры? Неужели нельзя было написать «явился апостолам»? (Кстати, двумя строками ниже Павел пишет и о всех Апостолах, чем не оставляет возможности и для такой заплаты.) Зачем без крайней нужды такие оговорки? (Да и могут ли быть ошибки в богодухновенном тексте?) Ведь это же своего рода соблазн.

Да, правильно, — соблазн. Вспомним Оригена: «Слово Божие позаботилось внести в ... историю некоторые как бы соблазны, камни преткновения». Для чего *тут*? — Чтобы показать: не все в истории с Иудой просто. А может, и еще для чего. Почем знать... Мы ведь нашли только замочную скважину. Ключ-то еще надо поискать.

С заплатами в виде толкований проблема еще в том, что многие толкования подбираются подобно учителям, которые льстят слуху, и то, что хорошо, скажем, свидетелям Иеговы, не годится католикам, а комментарии последних не всегда в почете у православных.

Но все гениальное — *просто*! Попросим читателя обратить внимание на последнее слово — простота вновь сыграет роль змея-соблазнителя. Проще всего пришить заплаты при переводе Библии на другие языки (пусть даже на главный язык, находящийся в церковном обиходе, — латынь или славянский)! А вообще говоря, возможно ли при переводе обойтись без заплат?

Перевод любого фрагмента, даже если переводчик максимально стремится сохранить близость к оригиналу, его стиль и атмосферу, содержит три важных этапа: анализ исходного текста — определение его смысла — воспроизведение этого смысла с использованием лексики, грамматики, идиоматики и других средств, свойственных языку, на который осуществляется перевод.

Как видит читатель, в этой схеме содержится звено, ничем не примечательное, когда речь идет об обычном тексте, однако весьма слабое, а то и вовсе распадающееся, если речь заходит о Священном Писании. Определение смысла — вот в чем вопрос! Задача перевода, таким образом, сразу перемещается в чисто экзегетическую область и выходит далеко за рамки и теории перевода в частности и вообще филологии. Как видим, теория перевода не относится к экзегетике, зато экзегетика является существенной частью теории перевода сакральных текстов.

Переводчик сакрального текста, таким образом, если только он не гений, или лучше, если он не водим Духом Святым, не имеет шансов обойтись без заплат. Он не может не превратить перевод в пересказ своего собственного (подчас плотского или традиционного) понимания смысла. Единственным путем избежать искажений, казалось бы, должен был бы стать перевод, максимально следующий букве оригинала.

Пожалуй, это — единственный случай, когда буква имеет неоспоримые преимущества. Конечно, буквальный перевод или, как его еще называют, «слово в слово» вовсе не гарантирует истинного понимания, но перевод «мысль в мысль» просто безнадежен в смысле истины, и стремление «упростить» и «разъяснить» сложное место обращается в конструкцию, кою трудно назвать иначе, как «заблуждение в соблазн». Иными словами, ложный анализ исходного текста рождает смысл, являющийся *заблуждением* переводчика, а воспроизведение этого заблуждения на другом языке рождает соблазн. Обратим внимание, что заблуждение принадлежит только переводчику, а соблазн — для всех читателей его перевода. И здесь уже не «как бы соблазн», о котором говорит Ориген, а настоящее искушение, чтобы не сказать обман. Несмотря на сказанное, в кругах специалистов по теории перевода Библии всерьез обсуждается вопрос о «преимуществах» идиоматического, смыслового, перевода над переводом буквальным.

Итак, тем, кто берет на себя сложнейшую задачу перевода Писания (или, например, рукописей Мертвого моря) следовало бы руководствоваться единственным принципом: минимальное вмешательство в ткань священнописного повествования. Если же исходный текст малопомянут и странен, то пусть и читатель увидит сию странность. В отношении священного текста недоразумение, растерянность и изумление читателя, вызванное странностью, лучше соблазна. Впрочем, что мы говорим?!

Растерянность всегда лучше соблазна!

5

Мы не сочтем за излишество повторить слова Иисуса Христа: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5:17–18).

Сразу отметим, что вопрос об исполнении пророков (или пророчеств) мы не будем рассматривать сейчас,— он достаточно сложен и важен, чтобы уделить ему особое место и время. Мы поведем речь об исполнении закона.

Однако тут мы и встречаемся со странностью, даже с двумя. Первая из них заключается в утверждении, что Иисус пришел не нарушить заповеди, но исполнить. Это входит в явное противоречие со словами о том, что Иисус упразднил закон заповедей (ср. Еф 2:15). Внимательный читатель может иметь и другие основания для сомнений относительно соблюдения Иисусом закона заповедей.

Вторая странность состоит в следующем. Закон и пророки стоят в речи Иисуса рядом. Но если вопрос о том, что означает исполнение пророков (или пророчеств) обычно не вызывает бессонницы с головной болью, то что же означает подобное исполнение закона? Отметим еще раз (как если бы речь в данном случае шла об исполнении в смысле осуществления): пророчества осуществляются, а наряду с ними должен осуществляться и закон. Однако закон в отличие от пророчеств не требует исполнения такого рода.

Иными словами, закон не требует осуществления, вхождения в силу, установления, ибо он и без того установлен, иначе это был бы не закон. С другой стороны, Иисус не является примером соблюдения закона, более того,— Он его упразднил (ср. Еф 2:15). Все сказанное означает, что глагол «исполнить» исполнен в речи Иисуса какого-то другого смысла.

5.1

В законе Моисеева Пятикнижия есть такая заповедь: «Не вари козленка в молоке матери его» (Исх 23:19; 34:26; Вт 14:21). При этом несомненная важность сего завета и подтверждение отсутствия тут какой-либо ошибки подчеркнуты тем, что сей наказ без каких-либо вариаций самой заповеди повторен троекратно. Заметим, однако, что эта троекратность ничего не дает нам с точки зрения объяснений, могущих быть отысканными в контексте.

Классифицируя странности Священного Писания, мы чуть было не упустили странности такого рода. От всех остальных сия разновидность отличается тем, что для ее обнаружения не требуется обладать даже зачатками внимательности или знакомства с герменевтическими приемами, не говоря уже о дарах Духа. Но зато странности такого вида совершенно не доступны душевному уму. Они так и остаются неустранимыми дырами в буквальных одеяниях истины, которые никто даже не пытается латать.

Никак нельзя сказать, что проблема этой заповеди закона Моисея вовсе не волновала богословов и религиоведов. Строя предположения относительно происхождения этого запрета, многие из исследователей пытались искать разрешение загадки в тех языческих культах, которые бытовали либо в среде народов, окружавших иудеев, либо среди самих иудеев как атавизм домоисеева периода идолопоклонства. Некоторые из писателей, и среди них в первую очередь нужно назвать Дж. Дж. Фрэзера (James George Frazer), уделили исследованиям на эту тему времени и места едва ли меньше, нежели они заслужили. Однако во всех попытках обосновать присутствие этого запрета в тексте Священного Писания наличием предполагаемых идолопоклоннических или языческих обрядов незримо присутствует тот же мотив, что встречался в первой книге при анализе указаний Павла в отношении идоложертвенных яств. Мы говорим о богодухновенности Писания, которое ни в коем случае не может допустить суетности и преходящести содержания заповедей Господних.

Обратил ли внимание читатель, что все попытки поиска смысла заповеди о козленке были обращены в прошлое, в то время как аналогия закона пророкам требовала бы осуществления этого закона некогда в будущем. Не странные ли слова мы говорим?

Итак, если мы позволим себе впасть в искушение едва ли не тщетного поиска исторической обоснованности наличия такого рода заповедей, то, даже не произнося слов осуждения, мы сами осудим себя тем, что почтем и богодухновенность такой категорией, над которой властно время. Да, время властно над буквой закона, потому-то столь трудно, почти невозможно вместить сию и многие иные заповеди на уровне привычного плотского разума; но время не может быть властно над духом закона, ибо Дух, его исполняющий, вечен. Потому-то духовный смысл запрета смешивать мясное с молочным остается таким же, каким он был и в пору Моисея, и во время царя Соломона, и в явлении Иисуса Христа, таким же сей духовный смысл остается и сейчас.

Проблема этой заповеди заботила не только христианских ученых, и, конечно, нас должно интересоваться мнение иудейских учителей и талмудистов. Опираясь на вышеприведенные идеи, мы можем считать в гораздо большей степени обоснованным такое мнение об исследуемой фразе, которое, подобно большинству иудейских комментаторов Торы, относит эту заповедь к разряду «хуким» — законов, не имеющих основы, могущей быть постигнутой, вмещенной человеческим разумом¹. Такое мнение большинства иудейских учителей привлекает нас если и не истинностью, то, во всяком случае, честностью, на которую редко бывают способны богословы николаитского христианства. Говорим мы это потому, что попытка сокрытия той или иной проблемы Писания историографической ретушью есть еще один из способов представления к ветхой одежде заплат из небеленой ткани, которую рано или поздно придется таки отрывать, делая дыру хуже прежнего, так что лучше уж сразу оставить дыру так.

Говоря о большинстве иудейских комментаторов Торы, мы все же не можем забывать о тех иудейских учителях, которые составляют оставшееся меньшинство. И тут нам придется вновь встретиться с Моисеем Маймонидом, восемьсот лет тому назад высказавшим отчетливо отрицательное отношение к нежеланию искать духовный смысл и высшую цель Закона: «Существует категория людей, которая считает неприемлемым, чтобы у каждого закона был смысл; их больше всего устроило бы, чтобы разум не мог находить смысла в заповедях и запретах». Маймонид поясняет мотив,двигающий этой категорией людей. По их мнению, ежели разум не может обнаружить никакого *смысла*, служащего к назиданию, то только это и может свидетельствовать о божественном происхождении такого закона. Маймонид определяет это как болезнь души, которую страдающим ею весьма трудно выразить и изъяснить. Ибо в той мере, в которой Закон и заповеди полезны для земного бытия, они должны находить свое отражение в разуме.

Мы говорим о смысле заповедей, но сделаем короткое замечание относительно смысла вообще. Смысл — по латыни *ratio*. Но, несмотря на единство корней, величайшее *недоразумение* заключается в том, что те из мыслителей, кто пытался проникнуть в тайну, постичь ее смысл, именуются рационалистами. Согласно соответствию корней никакой ошибки нет. Недоразумение же — в том, что противопоставление рационализма мистицизму носит характер всеобщего явления. Парадокс, точнее абсурд, еще и в том, что многие из тех, кто имеет репутацию мистиков, на самом деле никоим образом не проникали в смысл тайн, но лишь напускали вокруг них туману. Такая мистика, мистика, не имеющая отношения к смыслу, по противопоставлению корней должна была бы именоваться чем-то вроде преднамеренного обскурантизма*. Но Вавилон есть Вавилон. Языки смешаны, смысл слов — обесмыслен. И нам не остается ничего другого,

¹ Чтобы быть более точным, Маймонид подразделяет заповеди на *мишпатим* и *хуким*. Смысл и применение первых (например, заповедь, запрещающая кражу) ясны для большинства. Что же касается последних, то их смысл от большинства полностью утаен (ср. Путеводитель. III.26); разум большинства и не способен проникнуть в смысл *хуким*. От себя добавим, что на самом деле смысл *мишпатим* только кажется большинству ясным, а истинный смысл их лежит столь же глубоко, как и смысл и цель *хуким*.

кроме как отвлекаться либо на разъяснение общепринятых слов, как мы это только что делали, либо изобретать неологизмы типа радио-мистицизма или онто-теологии. Так или иначе, но просто пользоваться терминами рационализма и мистицизма мы не можем, ибо понимаем не их мирское противопоставление, а противопоставление совсем других понятий: знания — невежеству, мудрости — глупости, света — тьме, способности видеть — слепоте.

Какова же в этих противопоставлениях роль закона заповедей? — А какова роль лакмусовой бумажки? Закон можно понять по плоти — назовем это плотским рационализмом — и пытаться его исполнить. Правильнее было бы говорить «пытаться ему следовать», «пытаться его соблюдать», отягощая неудачей этих попыток совесть и пятная тем самым одежды. Но в заповеди можно узреть и дух. Вначале только в виде тайны, подлежащей раскрытию. Раскрытие же тайны рождает в открывшем смысл, которым ему и должно наполнить заповедь... *Наполнить* или *исполнить*? Или наполнить *смыслом*, дабы исполнить? — Да ведь это — одно греческое слово — πληρόω (*плеро*) или ἀναπληρόω (*ананплеро*). Да и в иврите подобный глагол — מלא¹ (*малэ*) — есть (ср. 3 Цар 2:27; Быт 24:16), хотя он и не в первую очередь употребляется в смысле исполнения закона. Как бы то ни было, заповедь нельзя исполнить, не наполнив ее смыслом. А следовательно бессмысленному иначе как заблуждением не назвать.

Вот мы и разрешили проблему слов Иисуса о том, что Он не нарушить пришел закон, но исполнить. Заметим, что и в отношении упомянутых Иисусом пророков понимание исполнения должно быть пересмотрено, — не пророчества, как мы думали раньше, пришел исполнить Иисус, но наполнить смыслом сказанное пророками.

5.2

«Царство Божие не в слове, а в силе» (1 Кор 4:20), как писал Павел. Высказывание это легко можно пропустить мимо ушей, не задумываясь, что оно несет. Но все же... «не в слове, а в силе». Как будто сила противопоставляется слову, как будто сила лучше слова. Но все же... «не в слове, а в силе»... Но *не в каком* слове? Неужели не в слове проповеди Павла? Неужели не в слове Слова, ставшего плотью? Если бы так, то к чему тогда разглагольствования, что «вера от слышания» (Рим 10:17)?

Другой очевидный вопрос: *в какой такой силе* Царство Божие? Забегая вперед и отмечая, что соответствующее греческое слово, δυνάμις (*динамис*), может означать также чудо, не предположить ли нам, что речь идет о силе творить чудеса? Но тогда сопоставления слова и силы оказывается либо тривиальным, либо бессмысленным. И если Царство Божие — в силе творить чудеса, то к чему тогда словесная проповедь? Не останется ли она тогда уделом бессильных?

Оставим эти вопросы и домыслы, ибо ответы на них и размышления скорее уведут нас от истины, нежели приведут к ней. А приблизит нас к истине вот что. Преждевременно упомянутое греческое δυνάμις (*динамис*), стоящее за русским словом *сила*, имеет еще несколько значений. Δυνάμις может означать также *значение* и *смысл*, в особенности в отношении *слова*, в контексте слова². Именно такой перевод слова δυνάμις находим мы у того же Павла, причем в том же самом послании: «Если я не разумею значения (δυνάμις) слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец» (1 Кор 14:11).

А как вам понравится множественность значения исследуемого греческого слова в таком словосочетании: «познать Его, и силу (δυνάμις) воскресения Его» (Флп 3:10). Ведь последнее

¹ Этот глагол должен быть знаком читателю по теме посвящения (I.VIII.9, с. 261).

² Наблюдение о смыслах греческого δυνάμις сделано Александром Фарзалиевым.

можно перевести как «чудо воскресения», но и как «*смысл* воскресения». Грандиозное заключение, но это еще не все.

Мы уже касались слов Павла о том, что «слово о кресте для погибающих юродство есть (точнее *глупость*), а для нас, спасаемых,— сила ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$) Божия» (1 Кор 1:18). Признаемся, что мы могли и ранее обратить внимание на неадекватность противопоставления глупости и силы, дабы взглянуть в этот фрагмент более тщательно. Но лучше поздно, чем никогда: «слово о кресте для погибающих безумие есть, а для нас, спасаемых,— *смысл* Божий». Смотри, читатель мудрый, разве безумие и *смысл* не более достойные противопоставления понятия, чем безумие и сила?!

Смысл как противопоставление безумию выглядит более ясной альтернативой и несколькими строками позже. Иисус, как мы помним, для Еллинов есть безумие, «для самих же призванных, Иудеев и Еллинов... — Божий *смысл* ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$) и Божия премудрость» (1 Кор 1:24). Тот же самый вопрос: неужели премудрость и *смысл* не более родственны, нежели премудрость и сила?!

Что называется, у Павла что написано? Как читашь? — И слово мое, и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и *смысла* ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$), чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на Божественном *смысле* ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$) (ср. 1 Кор 2:4–5). Опять все тот же вопрос: не больше ли разумности противопоставлять мудрость человеческую Божественному *смыслу*, а не силе, которая и так всем известна?!

Еще пример другого прочтения: Так и при воскресении мертвых: ... сеется в немощи [понимания], восстает в *смысле* ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$) (ср. 1 Кор 15:42–43).

Итак, мы можем заключить: Царство Божие не в словах как таковых, не в магическом таинственном их значении, и не форме, и уж, конечно, не в звуках, а в *смысле* и духе, «потому что буква убивает»... Но не будем повторяться.

А впрочем, расскажем читателю притчу. В языке Закона — иврите — двадцать две буквы, и все они — согласные. Для произнесения согласных звуков не требуется участия дыхания (ивр. פֶּתַח, гр. πνεῦμα). В этом смысле согласный звук и обозначаемая им буква мертвы. Однако слов без гласных нет, не бывает. Слово из набора букв превращается в слово и обретает смысл только тогда, когда согласные перемежаются, наполняются гласными. А гласный звук без дыхания (ивр. פֶּתַח, гр. πνεῦμα) — полная бессмыслица. Говоря иначе, для того, чтобы слово обрело силу, мертвая буква должна быть наполнена духом (ивр. פֶּתַח, гр. πνεῦμα). Правда, огласовки могут быть разными: «В законе что написано? *как* читаешь?» (Лк 10:26). То есть мертвую букву можно наполнить как Духом Святым, так и духом нечистым. Но это уже другая притча.

Заметим, что, уточнив перевод, мы не только достигли ясности в отношении упомянутого фрагмента и получили подтверждение верности всего хода наших рассуждений, но и разрешили целый ряд связанных с этим вопросов. Оказывается, не следует мечтать о некоей таинственной силе, заключающей в себе Царство Божие. И не надо подозревать словесную проповедь в бессилии. Надо отыскивать ее смысл. Только в нем-то и сила, а значит, и Царство Божие.

Казалось бы все ясно, но мы прошли пока только половину пути, связанного с двойственным толкованием греческого $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$. Ближайшие наши рассуждения будут весьма просты, чтобы не сказать тривиальны, но из них мы сможем сделать весьма полезные выводы.

Только что мы привели слова Апостола: «сеется в немощи ($\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ — *астения*), восстает в *силе* ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$)» (1 Кор 15:43). Но тут-то как раз правильное и логичное противопоставление силы и слабости, бессилия, немощи. Иными словами, слабость и немощь являются бесспорными антонимами силы. Есть и другой пример того же Павла: «мы немощны, а вы сильны ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ — *динаτός*)» (2 Кор 13:9). То есть немощный явно противопоставлен сильному. Это и есть тривиальная посылка. Но коль скоро у силы ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$) суть несколько значений, то можно предположить, что у всех таких значений должны быть адекватные антонимы.

Мы клоним к тому, что, коль скоро $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ может означать также смысл, то смыслу *немощи* отвечает соответствующее значение — несмысленность, бессмыслие или что-либо подобное. В пользу такого вывода говорит еще и то, что во многих местах немощь стоит рядом с глупостью и неведением: «*немудрое* Божие премудрее человеков, и *немощее* Божие сильнее человеков» (1 Кор 1:25); «мы *безумны* Христа ради, а вы мудры во Христе; мы *немощны* ($\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ — *астéнес*), а вы крепки» (1 Кор 4:10); «для чего возвращаетесь опять к *немощим* и *бедным* [понимаем и бедность аллегорически] вещественным началам» (Гал 4:9). Это побуждает нас понимать целый ряд словосочетаний если и не иначе, то с совершенно новым оттенком: не «немощая совесть», но несведущая совесть (1 Кор 8:7, 12); не вообще «немошный», но несмысленный (ср. напр., Рим 5:6; 14:2; 1 Кор 8:9); и не «немошный в вере», но *несмысленный* в вере (ср. Рим 14:1). Читатель, надеемся, помнит, что *надо знать, во что верить*, и не забыл наших рассуждений о взаимоотношениях знания и веры (см. I.IV.3, с. 116). Так что немощь и бессмыслие в вере — действительно синонимы.

Мы могли бы удовлетвориться достигнутым результатом о силе и смысле, тем более что он великолепно подтверждает все сказанное нами ранее. Однако есть еще одно высказывание: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12). Не та ли это сила, о которой мы только что говорили? Вообще говоря, приведенный стих довольно сложен для понимания. Достаточно сказать, что есть даже такой вариант перевода: «Против Царства Небесного ведется борьба, и его разоряют разбойники». Оставим последний вариант на совести предложивших его. Синодальный вариант по смыслу более приемлем, но и он, по сути, содержит двойное повторение одного и того же. Достаточно было сказать лишь, что употребляющие усилие восхищают Царство Небесное. В этом смысле несколько более понятным является стих из Луки: «Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк 16:16). Как бы то ни было, мы не сможем изъяснить эти речения с той же простотой, ибо греческое $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ в этих стихах отсутствует.

Дабы приблизиться к пониманию смысла вышеупомянутых стихов, еще раз напомним читателю, что Иисус, вероятно, проповедовал скорее на арамейском, нежели на греческом. И это не единственный случай в Евангелиях, когда очевидно одна и та же мысль Его проповеди передана учениками по-разному (напр., Мф 6:12 и Лк 11:4). Поэтому легко предположить, что за кажущимися разными греческими словами стоит одно и то же слово на иврите или арамейском. Может быть, даже на сирийском.

То, что мы скажем далее в отношении необходимости употребления умственного усилия для обретения Царства Небесного, является нашим домыслом. Однако судите сами: глагол גָּזַל (*газаль*) может означать как «брать силой» (напр., Мих 2:2) так и «поглощать» (напр., Иов 24:19), «приобретать». Иначе говоря,

Царство Божие — в смысле,
и приобрести его нельзя иначе, как
с усилием постигая Божественный смысл.

5.3

Однако вернемся к главной исследуемой заповеди: «Не вари козленка в молоке матери его» (Исх 23:19; 31:26; Вт 14:21). Как мог бы сказать Павел: О поголовье ли скота печется Бог, или, конечно, для нас говорится (ср. 1 Кор 9:9–10)? И прежде чем приступить к истолкованию,

сделаем одно очень важное замечание: слову «козленок» в еврейском оригинале соответствует слово צִדִּי (зди), что может означать детеныша и козы, и коровы, и овцы, то есть — и козленка, и теленка, и ягненка, а говоря библейским языком, — *агница*. Но мало того. Согласно Септуагинте соответствующее слово (ἄρνός — *арнос*) не может быть переведено иначе как ягненок (без различия пола), *агнец*.

Последнее замечание к переводу весьма знаменательно, однако мы не сможем позволить себе быть слишком поспешными.

Здесь будет весьма к месту упоминание, что во втором из трех случаев (Исх 34:26) заповедь о козленке встречается в непосредственной текстовой связи с упоминанием о пасхальной жертве. Еще заметим, что ранние установления о пасхальной жертве определяют брать агнца не только из овец, что нам привычно и кажется естественным, но и из коз (Исх 12:5). Эти наблюдения дают нам полное право согласиться с переводом семидесяти и читать заповедь о «смешении мясного с молочным» так: *«Не вари агнца в молоке матери его»*. Но то — ветхозаветная пасха. Во что же преобразится сия заповедь с Пасхой новой и с новозаветным Агнцем — Иисусом Христом? — Пока нам придется оставить этот вопрос без ответа.

Однако в смысле истолкования исследуемой заповеди не стало ли ясно читателю по крайней мере то, что речь идет о запрете на смешивание молока как пищи младенцев, которым положена сия пища, покуда те не будут «разуметь отвергать худое и избирать доброе» (Ис 7:15), и твердой пищи как пищи совершенных, у которых чувства навыком приучены в отношении различения добра и зла (ср. Евр 5:14)?

Сия заповедь исключает возможность приготовления универсальной пищи, которая была бы годна в равной степени и неразумным младенцам, и совершенным. На каком языке можно изложить учение толпе, среди которой есть люди с разными уровнями развития сознания? Для ответа на этот вопрос взглянем на опыт учительства Апостола Павла: «Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона... чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем» (1 Кор 9:20–22). Однако можно ли *одновременно* быть и как подзаконный, и как чуждый закона? Возможно ли радоваться с радующимися и плакать с плачущими (ср. Рим 12:15), если перед тобой *сразу* и те и другие?

Здесь следует заметить, что речь не идет о смешении различных уровней познания. Речь идет о запрете на смешение разных уровней познания *добра и зла*. Что же касается тайн Царствия Божия, то существует единственное и воистину универсальное средство изложения одного учения всем — тайный язык притчи, образов и символов.

Кому-то из читателей наши рассуждения могут показаться неполными и даже поверхностными. Мы полностью согласны с таким читателем. Но напомним — сказанное нами о заповеди варить козленка в молоке его матери относится пока только к нынешней теме — новому возвращению к теме притчи. Строго же говоря, было слишком большой вольностью говорить об этой заповеди, как это делают «иудеи по наружности» (ср. Рим 2:28), в смысле запрета на смешение всего мясного с любым молочным. Ведь нигде не сказано, что нельзя варить *козленка* в *коровьем* молоке или *агнца* в *козьем*. Более того, мы даже обратим внимание, что нигде не запрещено варить козленка в молоке другой козы. Речь в этой заповеди совершенно определенно идет о молоке *матери его*. И у этой заповеди есть гораздо более потаенный смысл, который удивительным образом связан с тем, что на месте козленка *должен* был бы быть агнец. И ветхозаветная пасха — только образ будущей. Впрочем, последняя мысль является прописной истиной даже для традиционалистов.

Однако если мы тут же начнем изъяснять, что означает эта заповедь в новозаветном времени, то мы рискуем либо свести с ума *читателя*, либо ввести его в искушение обвинить *нас* в бесновании. И дабы читатель размышлял, прочтем ее на новом языке, языке Нового Завета: Не вари Агнца в молоке матери его — жены... Такой вот закон из разряда «хуким». Вряд ли среди всех их найдется что-либо более бессмысленное для плоти. Разве только данное женам повеление о способе спасения через непорочное чадородие (1 Тим 2:15). Но в *бессилии* и *бессмыслии* плотского понимания этих двух речений, как это ни *странно*, и содержится ответ по *силе* духа. Попросим читателя все же подождать.

6

Так что же такое духовное понимание слова Божия? Да и что такое сама богодухновенность Священного Писания? Какова ценность сей богодухновенности? И не останется ли эта категория подобием бесполезно звучащего кимвала?

Дабы ответить на эти вопросы, напомним читателю для начала, что в ходе исследования Притчи о неверном управителе мы пришли к выводу, что тщательное изучение, рассматривание творения с позиций вещественных начал мира должно приводить и неизбежно приводит к заключению о существовании Творца. Как об этом сказал Павел: «Невидимое Его, вечная сила (*δύναμις*) Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20). Речь идет о том, что изучающий творение обнаруживает, что на всех этапах мироздания, начиная со структуры атомного ядра и явлений на уровне элементарных частиц, вплоть до структур галактик и метagalactic, мир, будучи подчинен всеобщим и единым законам, построен согласно столь стройной и строгой системе, что лишь очень предвзятое мнение может воспрепятствовать увидеть за всей этой системой единый план и несравненно могучий разум. И не страшно, если именно этим именем называет Бога-Творца мудрость века сего. Утверждение же в вере о Его существовании является первым шагом к тому, чтобы, во-первых, научиться этой верой познавать, а с другой стороны, чтобы перестать быть управляемым *неверно*.

То, что мы говорим сейчас, тривиально, однако же мы считаем нужным сказать это, ибо представление об узнавании Творца по творению подобным образом отражается в проблеме богодухновенности Писания.

Для того, кто исследует и пытается созерцать то, что лежит над миром, вне мира, выше мира, проблема верности и неверности не то что не стоит, ибо о полном неверии или неверности уже не может идти речи, но сия проблема стоит по-другому. Тот, кто изучает горнее, небесное, познавая верой, если она имеется в достаточной мере, обнаруживает, что и тут открывается нечто замечательно стройное. Во всем высшем, оказывается, нет никакого замешательства, никакого хаоса, никакого неустройства, никаких противоречий или антиномий. Священное Писание оказывается не просто собранием разрозненных книг. Оно оказывается опять же строго и логично. И за этой логикой небесного, точно так же как за творением — Творец, прозирается Единый Дух. Тут совсем иначе начинаешь понимать и то, что означает, что «все Писание богодухновенно» (2 Тим 3:16), и то, что «хула на Духа не простится» (Мф 12:31).

Между тем верят многие, но не у многих вера сильна — *осмысленна*. А иные ничтоже сумняшея прямо говорят: «Мы не верим, что за буквой Священного Писания скрываются какие-то тайны...» Что же нам на это сказать? — А и не надо ничего говорить! — «Немощного [т.е. *несмысленного*] в вере принимайте без споров о мнениях» (Рим 14:1). Они же сами обличают себя, говоря, что *не верят*. Значит, не могут и познать этого, ибо дается им по немощной вере их. И от богодухновенности Писания для них остается только название, ибо говорящие о богодухновенности низводят ее до уровня служанки своего собственного неразумия.

Ситуация может доходить до полного скандала. Один из виднейших христианских ученых, Адольф Гарнак (1851–1930) в своей работе, названной ни много ни мало «Сущность христианства», подробно разбирает аспекты Евангелий. Важность этих аспектов никак нельзя переоценить: Евангелие и мир, или вопрос аскетизма; Евангелие и бедность, или социальный вопрос; Евангелие и право, или вопрос о мирских учреждениях; Евангелие и труд, или вопрос культуры; Евангелие и Сын Божий, или вопрос христологии; Евангелие и учение, или вопрос исповедания. Казалось бы все прекрасно. Мы и сами уделили некоторым из этих вопросов места даже более, чем Гарнак. Скандал же случается тогда, когда Гарнак заявляет: «Евангелия *исчерпываются* идеями, намеченными нами в предыдущих лекциях [т.е. перечисленными выше], и *чуждое не должно вторгаться туда*» (Сущность христианства 8). Такое не стоит даже критиковать. Достаточно констатировать. А как же тайны Царства Небесного??? Похоже, в глазах Гарнака они — нечто чуждое и не должны вторгаться... В его руках Евангелие — руководство по обустройству мира, чтобы мило жить в этом мире (космосе) «по-христиански». Всего лишь...

Отступим, как может показаться, ненадолго от нашей основной темы, дабы привести мирской пример. Представим себе ситуацию, когда некто оказался случайным и единственным свидетелем преступления. При этом же представим, что этот человек по тем или иным причинам не может выступить в суде, например, потому, что в этом случае ему самому пришлось бы слишком много объяснять то ли своему начальству, то ли своей супруге, почему он в это время оказался на месте преступления — ведь быть он должен был совсем в другом месте. Ситуация, как понимает читатель, весьма представима на бытовом уровне. Более того даже есть фильм с подобным сюжетом. И вот этот человек просит своего друга выступить свидетелем вместо себя, рассказывая ему, как все произошло¹. Представим себе, что его друг полностью верит ему, тщательнейшим образом запоминает рассказ и решается-таки выступить свидетелем вместо настоящего очевидца. А теперь скажите, кем такой человек будет? ... Правильно — лжесвидетелем!

Вернемся теперь от этого примера к свидетельствованию богодухновенности Священного Писания. Разве трудно представить себе христианина — не важно давно былых времен или времен не столь отдаленных, — который бы, не имея Духа, стал бить себя в грудь, настаивая на богодухновенности Библии. Но только вот незадача —

Утверждение о богодухновенности Писания в устах тех, кто не имеет Духа, — лжесвидетельство.

Ибо истинно свидетельствуют только те, кто видел и слышал, но если даже истинные их свидетельства станут повторять слепой и глухой — в его устах это будет ложь. Точно с тем же мотивом надо понимать слова Павла, что «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12:3). (Заметим тут, что во имя достижения единомыслия Павел мог бы написать так: назвать Иисуса Господом можно только Духом Святым, — но он, как видим, этого не сделал.)

Как толкуют эти слова николаиты всех конфессий? — *Просто*: они строят обратный силлогизм — раз я называю Иисуса Христа Господом, значит, я делаю это Духом Святым. Весьма сомнительное заключение, ибо на самом-то деле те, кто хватается за соломинку такой «логики», не способны продемонстрировать никаких даров Духа. Такие «обладатели» Духа Святого почему-то сразу забывают: «Не всякий, говорящий Мне: „Господи! Господи!“, войдет в Царство Небесное» (Мф 7:21).

«Слово „Господи Иисусе“ произносит и бесчисленное множество лицемеров, и несметное число еретиков, иногда даже демоны, побеждаемые силой этого имени. И конечно, никто не

¹ Кинофильм этот — «Окно спальни», США.

осмелится утверждать, чтобы кем-либо из них „Господи Иисусе” произносимо было во Святом Духе. Оттого можно принять, что в их устах это „Господи Иисусе” такое имело значение, как если бы обращение то вовсе не было ими произносимо» (Ориген. О молитве 22).

Между тем обратных силлогизмов, как правило, бывает несколько, и у названного речения Иисуса есть и другой обратный силлогизм, а именно:

Только имея Духа Святого,
позволительно назвать Иисуса Господом.

Ежели кто называет Иисуса Господом иначе, то такой человек лжет. Такой человек будет подобен тому, кто рассказывает анекдот, смысла которого он не понял за отсутствием чувства юмора. Отличие же в том, что когда анекдот рассказывает такой человек, это все равно может вызвать смех, смех над рассказчиком. В случае же плотских свидетельств о Духе — не до смеха.

Так чем же богодухновенность можно истинно засвидетельствовать? — Да только Самим Духом Святым! Ибо богодухновенность Писания свидетельствуется только богодухновенностью толкования. Мы даже сказали бы так:

Богодухновенность Писания свидетельствуется
только богодухновенностью чтения.

В противном случае остаются одни соблазны. И нет нужды повторять, какой библейский персонаж эти соблазны нашептывает. Впрочем, не будем винить сатану, ибо больше виноват не тот, кто нашептывает, а тот, кто слушает.

Нам же не следует удивляться стройности и завершенности восстанавливаемой картины. Напротив, следовало бы удивляться своему неразумию или неверию, если бы духовное толкование приводило нас к чему-то, подобному традиционным антиномиям и абсурдам. И тут мы уже иначе понимаем смысл того, что духовное понимание Слова покоится на груди Истины.

7

Мы сказали, что восприятие известных странностей предполагает наличие ума Христова. Но как бывает, когда толкователь не только не имеет ума Христова, но даже отдаленно не представляет себе, что такое Дух Святой? Можно ли тогда свидетельствовать о Духе — не важно, в каноническом ли Писании или, к примеру, в Евангелии Фомы? — Нет, можно лишь в это верить или не верить. И в последнем случае даже основатель «эзотерической» школы может попасть впросак. Вот что пишет один из известных мужей, имя коего мы упомянем чуть позже, дабы не смущать читателя его авторитетом: «Послания апостолов, в особенности Послания апостола Павла... это — упрощенное изложение идей Евангелий, их материализация, их применение к жизни, причем такое применение, которое нередко идет против эзотерической идеи».

Попробуем оценить такое мнение об Апостоле Павле и его Посланиях при помощи приведенного выше высказывания Петра Успенского. Помните? — «Каждый человек обнаруживает свою сущность через свое отношение к Новому Завету... По тому... *что* он из него извлекает, *что* ему не удастся извлечь, виден уровень его развития». Одним словом, автор мысли, что Послания Павла суть идущая против эзотерической идеи материализация и упрощение идей Евангелий, справедливо может быть почтен именно тем, кто только так и понял послания

Апостола и через такое отношение обнаружил свою сущность и уровень своего развития. Разве не так? Неужели для кого-то из читателей это не очевидно?

Так! Очевидно! Только приведенное нами мнение об Апостоле Павле принадлежит не кому-нибудь, а самому же Успенскому. И разделяют эти два его высказывания не потраченные на духовные искания и обновление ума годы, но всего лишь пять абзацев. Успенский не увидел Духа в посланиях Апостолов и, в особенности, в посланиях Апостола Павла. Он почел их упрощением идей Евангелий, увидел в них противление «эзотерической» идее. Но попробуем тогда ответить на вопрос: могло ли быть так, что Успенский, видя только материализацию в Посланиях, действительно обнаружил некий дух в Евангелиях. Дух-то — один и тот же... Нет, он обнаружил только мираж того, что называл эзотерической идеей. И чего стоят такие идеи?!

Коль скоро мы упомянули самообличение Петра Успенского, то должны обратить внимание и на иные его заблуждения, свидетельствующие, как и разобранный случай, о том, чего он *не* понял. Это нам следует сделать, даже отдавая должное его критическому отношению к «свободной» воле. Итак, Успенский высказывает то положение, что любая символическая система, включая язык Библии как частный случай, «должна оставаться эластичной, неясной и двусмысленной». При этом он напрямик заявляет, что каждый человек в зависимости от собственного религиозного и бытового опыта находит в Священном Писании свое собственное, только ему свойственное, индивидуальное понимание, личную тайну, лишь ему принадлежащую истину. С этим, в общем, можно согласиться, но Петр Демьянович сам символ считает чем-то постижимым лишь относительно и субъективно: «Некоторые места написаны с таким расчетом, чтобы один человек обнаружил в них один смысл, другой — второй, а третий — третий, и чтобы эти люди *не смогли прийти к согласию* относительно понимания прочитанного; вместе с тем все они будут в равной степени неправы, а подлинный смысл *никогда* не придет им в голову самостоятельно».

Хотя такой ход рассуждений более свойствен либеральной теологии или даже альтернативным «духовным» учениям, однако, как ни странно, он заставляет нас сделать до боли знакомые по опыту общения с самым ортодоксальным богословием выводы. Вот какое мнение находим мы в одном из трудов указанного автора: «Только символ позволяет освобождаться от рабства слов и формул и достигать возможности мыслить свободно. И без символов нельзя обойтись, желая проникнуть в тайны, то есть в истины». До этого места мысль сия не могла вызывать никаких с нашей стороны возражений, однако вывод, делаемый далее, вызывает тот самый скрежет зубовой: «Те истины, которые так легко превращаются в чудовищные заблуждения, как только люди пытаются выразить их прямым языком. Молчание, налагаемое на посвященных, находит в этом свое оправдание».

Читатель, мы надеемся, еще не забыл слов Павла Флоренского: «Для рассудка истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Иными словами, истина есть антиномия и не может не быть таковой». И, как мы видим, две противоположные крайности — догматическое богословие и индивидуальность свободного толкования сливаются в одну фальшь, лживость коей не может смягчить даже предположение, что наш «эзотерик», говоря об истинах, очевидно, имел в виду то, что на нашем языке названо выражением истины, мудростью.

Вот еще фрагмент, являющийся объектом нашей полемики: «Символ в оккультизме значит собой собственно то же самое, что в искусстве. Если художник начнет брать готовые символы, то искусства в его работе не будет, будет псевдоискусство. Если оккультист начнет брать готовые символы, то в его работе не будет оккультизма, не будет эзотеризма, не будет мистики — будет псевдооккультизм, псевдоэзотеризм, псевдомистика. Символизм с определенным значением

символов — это псевдосимволизм». При этом Успенский считает для себя совершенно ясным, что символы созданы не для того, чтобы излагать так называемые научные истины.

На самом-то деле то, чем оперирует любая теоретическая наука, будь то математика, химия, астрономия, физика наряду с каббалистикой, алхимией, астрологией или экзегетикой, является не чем иным, как системами символов, и они прямо так и названы — математические символы, химические символы. И чем более абстрактна наука, тем более велико значение в ней символов, без которых такая наука просто не могла бы существовать. Но и дисциплины, считающиеся сугубо прикладными, никак не могут обойтись без символов, простейшим примером чего являются цифры, сами по себе не встречающиеся в природе, — ведь даже самой элементарной покупки невозможно было бы сделать без знания цифр. И тут можно заметить, что положение о том, что «символизм с определенным значением символов — это псевдосимволизм», вдруг рухнуло, похоронив под собой все здание вышеупомянутых построений. Впрочем, оставим в покое точные науки.

Взглянув на этот же вопрос совсем с иной стороны, вспомним: Иисус «многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине изъяснял *все*» (Мк 4:33–34). Давайте теперь немного пофантазируем, представив себе эту ситуацию, то есть ту, когда Иисус наедине с учениками изъясняет им *все*, открывая то, что не было дано понять тем внешним, из-за которых *все* было изложено в притчах, образах и символах (ср. Мк 4:11). Можно ли предположить, что, изъясняя наедине все притчи ученикам, о которых мы не можем не говорить как о тех, кому дано будет и приумножится, Иисус мог бы сказать: «Царство Небесное с определенным значением уподоблений его при помощи образов — не есть настоящее Царствие Божие»? Можно ли предположить, что, уча тех, которые должны, имея уши, слышать, имея глаза, видеть и разуметь, Иисус мог бы говорить: «Если, благовествуя Царство Небесное миру, вы используете полученные от Меня готовые притчи и образы, то в вашем благовестии не будет тайн Царствия, но это будет псевдомистика, псевдозотеризм»? Надеемся, что сама постановка таких вопросов, если только наш читатель не адепт дзэн-буддизма, кажется бессмысленной.

Уже отметив, что автор приведенной идеи, по видимости, говорит не об истине, а о мудрости, эту истину выражающей, вспомним: «Мы проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную», — писал Апостол Павел (1 Кор 2:1–16), говоря, что ему Бог открыл ее Духом Своим. Сию-то открытую Духом премудрость Божию проповедовал Павел «между совершенными», и можно ли предположить, что между сими совершенными имело место индивидуальное, зависящее от своего личного опыта, персонифицированное понимание мудрости, ведь то была отнюдь «мудрость не века сего и не властей века сего преходящих», для коей как раз может существовать индивидуализация?

Продвигаясь далее, мы обязаны еще раз обратиться ко много раз цитированному отрывку Павла: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни. А кто не разумеет, пусть не разумеет» (1 Кор 14:37–38). Ведь между строк здесь ясно читается: *в какой мере* кто почитает себя пророком или духовным, *в той степени* он и уразумевает заповеди Господни. И тот, кто ничего не увидит, может сетовать лишь на свою слепоту. Истинно духовный поймет заповеди Господни истинно, тот же, кто лишь *почитает* себя пророком или духовным, может почитать, что в меру своей индивидуальности и понял их, и об истинности тогда говорить просто не приходится.

Но мало того, что *просто* не приходится говорить об истинности. Ведь если толкователь не является духовным, то он в лучшем случае душевный, и все индивидуальные толкования, во всем их многообразии и эластичности, неясности и двусмысленности, обращаются бесовским.

И тут Успенский безусловно прав, говоря, что и один, и второй, и третий человек будут в равной степени неправы. Правда с той только оговоркой, что касается это душевного толкования. И подлинный смысл никогда не будет достигнут ими самостоятельно. Но от другого они не получают разумения подлинного смысла, если только он не продиктован Духом Святым. Что же касается последнего, то его существование для нашего «эзотерика» весьма проблематично.

Добавим, что, поскольку вышеприведенные мнения принадлежит не догматике, но, напротив, оккультисту и «духовному» либералу, то мы не будем считать для нас обязательным ограничиваться только тем Писанием, которое лишь единственно и признается догматиками, и попытаемся рассуждать о смысле и целях символов в интерпретации апокрифа Филиппа. Освежим в нашей памяти сей отрывок: «Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит [слово] „Бог“, не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. Подобным же образом [в словах] „Отец“, и „Сын“, и „Дух Святой“, и „жизнь“, и „свет“, и „воскресение“, и „церковь“, и во всех остальных, — не постигают того, что прочно, но постигают то, что не прочно, *разве только познали то, что прочно...* Но истина породила имена в мире из-за того, что ее нельзя познать без имен» (Филипп 11–12). Или у того же Филиппа: «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах. Он [мир] не получит ее по-другому... Тайны истины открыты в символах и образах» (Филипп 67,124). Размышления над этими отрывками Филиппа не могут не привести к мысли о единстве в образах «того, что прочно», и того, что истинно, притом, что «то, что не прочно», всегда приводит к «великому заблуждению». Последний отрывок без сомнения открывает в вышеперечисленных символах наличие того, что истинно, «того, что прочно», и, самое главное, того, что *познаваемо*, — ведь написано: «разве только познали то, что прочно».

Взглянем на слова ветхозаветных пророков, повторенные в новое время: «Все сыновья твои будут научены Господом» (Ис 54:13; Ин 6:45); «Наступают дни, говорит Господь, когда... не будет учить каждый ближнего своего и каждый брата своего, говоря: познай Господа; потому что все, от малого до большого будут знать Меня» (Иер 31:31–34; Евр 8:11), «и всякий язык будет исповедовать Бога» (Рим 14:11). К этому можно добавить речения Иисуса Христа: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас *всему* и напомним вам *все*, что Я говорил вам» (Ин 14:26); «Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце» (Ин 16:25); «Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, чего не узнали бы. Посему, что вы сказали в темноте, то услышите в свете; и что говорили на ухо внутри дома, то будет провозглашено на кровлях» (Лк 12:2–3). Завершить перечисление сих свидетельств можно замечательным пророчеством Иисуса сына Сирахова: «Все в свое время откроется» (Сир 39:22).

В первую очередь эти фрагменты свидетельствуют о явном и несомненном смягчении запретов, касающихся «молчания, налагаемого на посвященных». Оправдание находит уже разглашение с кровлей того, что ранее принято было говорить лишь «в темноте» и «на ухо внутри дома». С другой стороны, из пророчеств с ясностью следует, что грядущее не таково, что каждый из сынов будет научен Господом чему-то своему, только ему индивидуально свойственному, но речь идет о некоем всеобщем, истинном научении, о времени, когда о Боге, об Отце, будет возвещано прямо.

Незаметно мы подошли к теме принципиальной возможности или невозможности познания Истины, Богопознания или Непознаваемости. Однако здесь слишком много вопросов, и эти темы требуют отдельного рассмотрения.

Знакомство с евангелием Фомы заставляет нас обратиться еще к одному аспекту исследуемой проблемы, ибо сей апокриф начинается словами: «Тот, кто обретет истолкование сих слов, не вкусит смерти» (Фома 1). Представим себе ученика, которому удалось обрести «истолкование сих слов», что избавляет его от необходимости вкушения смерти. Нужно ли будет его последователям искать некое новое, отличное от первого, «свое собственное» истолкование? и не означают ли слова Фомы, что истолкование, избавляющее от смерти, существует лишь в единственном числе?

Завершая нашу полемику с Успенским, мы не можем не коснуться его полумагической формулы: «Я есть здесь и теперь». Да простит нас читатель за грубость сравнения, но такая медитация достойна кошки. Уж она-то никак иначе и не мыслит. Поэтому медитировать над такими словами — лучший способ опустить свое сознание до уровня далеко не самого разумного скота, что, слава Богу, не всем удастся. Что же мы предложим взамен? Уж, конечно, не ностальгическое «я [до сих пор] *есть* там, где я был столько-то лет назад». И конечно же, не мечтательное «я есть там, где осуществляются мои фантазии». Дерзни, читатель, о чем-то, достойном образа Божия. Например: «Я есмь везде и вечно!»

8

Однако мы и теперь еще не можем удовлетвориться результатами наших исследований темы тайного языка Священного Писания. А чтобы сделать еще одно весьма важное и назидательное заключение, нам следует вспомнить два старых вывода, дабы объединить их в новом свете.

Мы уже довольно давно пришли к заключению, что имеется два качественно отличающихся друг от друга уровня понимания текстов Священного Писания: буквально-душевный и духовный, разнящиеся — мы повторимся — в столь же значительной степени, как камень от хлеба. Не столь долго, но не менее твердо почитаем мы за истину также положение, согласно которому духовный смысл Библии может быть доступен только духовному, то есть тому, кто обладает даром Духа Святаго.

Уразумев сии ныне тривиальные для нас положения, вернемся к эпизоду искушения Иисуса от диавола в пустыне, тем более что это поможет нам снять одно противоречие, которое могло казаться существенным кому-то из читателей. Речь идет о том, что диавол, искушая Иисуса, говорил: «Если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом» (Лк 4:3; Мф 4:3). Сам смысл того, что Сын Божий претерпел сие искушение, заключается в том, что, ответив искушителю должным образом, Иисус отказался исполнить волю диавола. Однако в первой нашей книге мы неоднократно и настойчиво утверждали, что камень, символизирующий мертвый закон, был обращен Иисусом в живой хлеб учения. Так обратил ли Иисус камень в хлеб или нет?

Ответ не вызывает и малейших сомнений. Да! Закон обращен в учение, камень в его символическом понимании обращен в учение, образом которого является хлеб. Разрешение же этой загадки заключается в том, что диавол, несомненно хотел бы, чтобы Иисус превратил именно «этот» камень в хлеб, — диавол имел в виду только буквальный смысл сего превращения и буквальный смысл своего искушения. (Об этом мы упоминали кратко в первой книге.) Такое искушение диавола состоит в склонении к стремлению к материальным чудесам вместо того, чтобы, познав духовный их смысл, творить чудеса на духовном уровне, что, конечно, обретет свое выражение и на материальном плане. И от нас диавол с гораздо большим предпочтением ожидает, что мы научимся буквально переставлять горы и ввергать их в море (Мф 17:20; 21:21; Мк 11:23), нежели мы сделаем нечто подобное в духовной сфере... Только бы мы не сделали что-то подобного в духовной сфере!

Не мог и никогда не сможет диавол вмещать в себе духовного. Последнее заключение равносильно утверждению, что сатана не может обладать дарами Духа Святого. Бесовское же, душевное, буквальное — его среда, над коей он и поставлен начальником. И тут он совсем не прочь оказать услугу хотя бы и толкователю Писания. Только такая услуга не является даже медвежьей — это и есть искушение. Запомним последний вывод — некогда он нам весьма пригодится.

А теперь взглянем на очень *странные*, а потому золотые, слова Игнатия Антиохийского из его послания к Ефесянам. Сии слова именно потому так ценны, что по мертвой букве не имеют никакого смысла, но для нас открывают поистине великие горизонты. Почитаем же его: «От князя века сего сокрыто было девство Марии и ее деторождение, равно и смерть Господа, три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божиим» (Еф 19).

Допустим на миг, что первая из перечисленных Игнатием тайн — девство Марии — была и на самом деле сокрыта от диавола. Но неужто сатана не знал о рождении Господа? И уж совсем бессмысленно по плоти предположение, что князь века сего не мог знать о смерти Иисуса на кресте! Даже издатель писем Игнатия, знакомый нам Петр Преображенский, не мог удержаться от комментария: «Сатана не мог не знать, что Христос Спаситель умер».

Конечно, знанием и о девстве Марии, и о рождении Христа, и о крестной смерти Его сатана обладает. И его, кстати, можно много о чем порасспросить в части подробностей земной жизни Христа, чем кое-кто и занят, будучи не удовлетворен лаконизмом Евангелия. Но все сие знание есть знание плотского уровня. Духовным же знанием того, что означает девство Марии, непорочное ее чадородие и смерть Спасителя, диавол не обладает — в духовном смысле ни одно из сих событий и поныне не известны князю мира сего¹. Нетрудно представить себе и реакцию диавола или одержимого им, когда он услышал заповедь: Не вари Агнца в молоке жены, спасающейся через целомудренное чадородие (ср. 1 Тим 2:15)...

Другим следствием сказанного является то, что все указанные и многие другие события — преображение, воскресение, вознесение — имеют духовный, сокрытый от князя мира сего смысл, не имеющий ничего общего с буквальным смыслом, ему известным. Его открывает Дух Святой.

Потому-то молитесь об избавлении от диавольского искушения (Мф 6:13; Лк 11:4), а «огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас *странного*» (1 Пет 4:12). Впрочем, у последнего совета Петра есть и другой перевод...

9

Итак, Священное Писание — очень странная книга. Поэтому-то и «страннолюбия не забывайте, ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Евр 13:2). Насколько же лучше оказывать гостеприимство Ангелам *зная*!

Страннику, конечно, можно оказать и такое гостеприимство, что после сего он покинет нас, оставшись столь же чужим для нас, как и раньше. Но как знать, не сможем ли мы принять странника так, что он станет своим, поведав нам о том, чего не видел глаз и не слышало ухо и что не приходило на сердце (ср. 1 Кор 2:9)?

И не сможем ли мы именно благодаря странникам преуспеть в познании истины? И не сможем ли мы сделать для странников и еще чего-нибудь? К примеру, не сможем ли мы способствовать воскресению кого-то из тех, кто похоронен в земле горшечника? И как бы хотелось относиться к тем, кого благодарит Иоанн, говоря: «Ты как верный поступаешь в том, что делаешь для... странников... Мы должны принимать таковых, чтобы *сделаться споспешниками истине*» (3 Ин 5–8).

¹ К сожалению, духовный смысл всего сказанного едва известен и великому множеству христиан.

