

# Х

## ЭТИКА

**Тем же судом, каким судишь другого,  
осуждаешь себя, потому что судя,  
делаешь то же.**

Послание Апостола Павла к Римлянам  
2:1

**Многие из учеников Его отошли  
от Него и уже не ходили с Ним.**

Евангелие от Иоанна  
6:66

**И**сходя с самого начала из теистического миропонимания, мы полностью ушли от обсуждения вопроса о существовании Бога, ибо считали ненужным говорить об этом. В той мере, в какой это вообще возможно, сие сделано лучше, чем можем мы. Оговорка о мере возможного в рассмотрении этой темы вовсе не случайна, потому что полемика с атеистическим взглядом на мир посвящено множество работ, и ни одна из них не достигла своей конечной цели, — да и не могла достичь, почему мы и не брались за эту задачу.

Доказательство существования Бога (ясное дело, равно как и доказательство противоположного) независимо от славы имен тех, кто предпринимал такие попытки, невозможно в принципе. Ибо любое логическое доказательство основывается на более простых и заранее известных посылах. Никакое доказательство не может быть построено без аксиом. Однако в доказательствах существования (или несуществования) Бога таких аксиом просто не может быть, ибо ничто в мире сем (да и за его пределами) не предшествует Богу.

Большинство «доказательств» существования Бога относятся к области риторики, то есть носят характер убеждения, не являясь доказательствами на самом деле. Те же попытки, которые строятся на следствиях в потугах доказать существование Бога методом «от противного», равносильны попыткам на основании экспериментального факта, что сумма углов треугольника равна 180 градусам, доказать, что единственной возможной в мире геометрией является плоская геометрия Евклида.

Логически доказать существование Бога невозможно не только атеисту, но даже верующему. Но в том-то и дело, что верующий не нуждается ни в каких доказательствах Бога. Все это именно потому, что он — верующий. Это потому, что вера является инструментом познания (ср. Евр 11:3), позволяющим миновать логические доказательства. Сие, впрочем, не означает, что логикой можно пренебречь, и что какая попало вера может приводить к Истине. Однако об этом мы не видим никакой нужды повторяться...

Как бы то ни было, нельзя считать, что все книги, пытающиеся доказать существование Бога, написаны совершенно напрасно, ибо в них высказываются подчас весьма интересные мысли. В одной из этих книг нам встретился такой взгляд: «Верующий в Бога должен объяснить для себя только одну вещь — существование зла. У атеиста более сложная задача — он должен объяснить себе существование всего остального в мире».

Конечно, и по нашему мнению, задача человека, верующего в Бога, гораздо более проста, нежели у атеиста, и потому упомянутый выше взгляд может служить аргументом в полемике с безбожием. Однако же от того, что должен объяснить себе признающий существование Бога, никуда не уйти, — проблема существования зла в мире, созданном очевидно Всеблагим Богом, остается камнем преткновения для многих, а некоторых верующих существование зла смогло даже весьма сильно поколебать в вере. Существование зла в мире — это самый серьезный враг веры, и каждый верующий ежечасно подвергается мучительным искушениям засомневаться в доброте Бога.

Перед верующим человеком стоит гораздо меньше вопросов, чем перед неверующим. Перед верующим в конечном счете стоит только один этот вопрос, однако качественно сей единственный вопрос немногим уступает всем проблемам атеиста вместе взятым. При невозможности ответить на сей вопрос все остальные аргументы защитников преимуществ веры перед неверием просто теряют смысл, так что оставить проблему существования зла нерешенной нельзя. Существует даже специально этому вопросу посвященная область теологии — теодицея, что буквально может означать «богооправдание», будто Бог нуждается в чьем-либо оправдании. И перед кем?! Или речь о том, чтобы оправдать Бога, дабы Он был достоин твоей любви и веры?!

В рамках сей науки существует три главных направления рассуждений. Например, о зле можно мыслить не как о чем-то положительно существующем, но как о некоем негативе, недостатке добра. К такому образу мыслей может, как кажется, склонить то, что именно такими категориями человек мыслит о свете и тьме. Ведь тьма и мрак не являются чем-то существующим самостоятельно, но проявляются как недостаток или полное отсутствие света. Переходя от подобий пары «свет — тьма» к антитезе «добро — зло», казалось бы, можно утверждать, что тот или иной человек не потому плох, что зло обитает в нем *как таковое*, но только потому, что он имеет недостаток, дефицит добра. Сию гипотезу можно довольно успешно развивать для случая, если можно так выразиться, исчезающе малого зла. Чем меньше зло, тем с большим правом мы можем описывать его как дефицит добра. Ну, например, тот, кто разумеет делать добро, но не делает, тот тем самым делает зло (ср. Иак 4:17).

Однако для большого зла путь таких рассуждений не сулит ничего хорошего. А уж когда мы доходим до самого начальника зла — сатаны, то и вообще приходится от сей теории отказаться. Ведь сатану мы никак не сможем принимать за средоточие дефицита добра, ибо из одного только евангельского описания искушения Иисуса в пустыне (Мф 4:1–10) следует, что диавол или сатана *положительно* существует. Так что сей ход мыслей можно использовать только с большими оговорками, а в общем случае он приводит нас в никуда.

Другим довольно популярным взглядом на роль зла в мире благого Бога является предположение, что зло должно существовать для того, чтобы на его фоне можно было различать добро. За такой логикой фактически скрывается простая посылка: добро только постольку добро, поскольку оно отличается от зла, и для того чтобы добро могло существовать как таковое, необходимо и существование зла.

Сторонников такого примитивного взгляда вовсе не трудно критиковать. Будем в этой критике исходить из такого не слишком блещущего смелостью предположения, что люди, придерживающиеся подобного мнения, надеются после смерти оказаться в Царстве Небесном, а не в геенне огненной и не во тьме внешней. А ведь в Царстве Небесном им, может статься, будет весьма — не скажем скучно, но во всяком случае, однообразно: зла, служащего, по их мнению, необходимым фоном добру, — нет. Ну и с добром сразу возникают непреодолимые сложности, сие добро полностью обесценивающие. Помимо того довольно нечестива мысль, что Тот, Кто единственно благ (ср. Мф 19:17; Мк 10:18; Лк 18:19), может проявить свою благодать лишь путем создания средоточия всех зол.

Есть и третье направление исканий теодицеи, полагающее, что не все, что кажется плохим человеку с его ограниченностью и несовершенством, на самом деле плохо с меркой некоего вселенского масштаба. Обратим, однако, внимание, что такой подход по сути уже не представляет попытку пресловутого оправдания Бога, но возвращает решение проблемы в область этики. Такой переход уже серьезен для нашей темы, если только с проблемы существования зла мы не будем сбиваться на куцые рассуждения о *свободе* выбора между добром и злом. Ибо наиболее простым путем решения проблемы зла и для иудаизма, и для традиционного христианства, да и для иных теистических культур всегда казалось предположение о свободной воле человека, который, злоупотребляя свободной волей, сам же и становится источником зла. Бог таким образом оказывается «оправдан».

К слову сказать, включать предположение о свободе воли в рассуждения о происхождении зла кажется дозволительным лишь в случаях, когда один «свободный» индивид сунул другому «свободному» в рыло. Во многих же случаях неуместно даже простое упоминание свободы воли в объяснениях о происхождении зла в мире. Взять хоть наводнения или землетрясения...

Однако, даже не призывая в помощь аргументы об отсутствии свободной воли, изложенные нами в первой книге, мы могли бы возразить, что при таком воззрении получается, что Всеведущий Бог не мог не знать, творя человека, что творение Его станет источником зла. Иными словами, Бог, творя человека, не мог не оказаться опосредованным виновником сотворения и зла, а тогда Он вроде бы не Всеблаг. Ну а если Бог, будучи Всеблаг, не сотворил зла ни прямо, ни косвенно, а человек сам по своему свободному произволению стал творить сие зло, то получалось бы, что Бог вроде бы не Всеведущ, ибо не предвидел такого развития событий. Одним словом, предположение о свободной воле с точки зрения существования зла равносильно несочетаемости Всеведения Божия и Всеблагости Его, иными словами — нечестиво.

С другой стороны, свободная воля делает из человека некоего, хотя и обреченного в конечном счете на поражение, но все же до некоторой степени равного Богу ратоборца, а это порождает сомнения в Его Всемогуществе. Иные считают, что Бог создал человека, дав ему свободную волю, чтобы тот сам выбрал бы для себя добро или зло. При этом как бы само собой разумеется, что Бог не знал, что из этого выйдет, чем все это кончится, и такое представление становится некой карикатурой на Бога, уподобляемого некоему игроку-авантюристу, ставящему на карту все, с тем чтобы посмотреть, что из этого получится, — повезет или нет. Таким образом со всех сторон видно, что даже по человеческому разумению, не говоря уже о высшем, концепция «свободной воли» богохульна, и уже по одной лишь этой причине не годится в качестве объяснения существования в мире зла<sup>1</sup>.

Проблему существования зла в мире, созданном очевидно благим Богом, некоторые пытались разрешить способом, лежащим вне границ богооправдания. Именно такое решение измыслили «классические» гностики, причем это решение является едва ли не главным признаком, позволяющим отличить ложный или «классический» гнозис от истинного христианского гнозиса в духе Климента Александрийского.

Фокус заключается в том, что между Всеблагим, Всемогущим, Совершенным Отцом и лежащим во зле миром (ср. 1 Ин 5:19) было втиснуто существо, обладающее отчасти качествами Всевышнего, а отчасти качествами твари. Сей Бог (или скорее бог) был наречен Демиургом, принял, согласно учению гностиков, на себя качества Творца мира, но творца *злого*, почему и мир получился злым. При всем этом гностики учат, что Ветхий Завет с первых строк повествует

<sup>1</sup> Читателю, желающему более подробно ознакомиться с различными взглядами на теодицею, сейчас самое время обратиться к соответствующему приложению в конце книги.

именно об этом злом Боге Творце; Новый же Завет де открывает человеку тайну воистину Всевышнего Отца.

Даже не вдаваясь в вопросы библейской текстологии, — Бог Творец и в Ветхом Завете зовется Отцом, Отец и в Новом Завете является Творцом, — стоит заметить, что теория Демиурга уводит проблему существования зла на новый круг: В какой степени Всевышний и Всеблагий Бог Отец виновен в злой природе Демиурга-творца? Как видит читатель, гностикам не удалось уйти от проблемы теодицеи даже ценой изобретения дополнительного бога.

Итак, вопрос существования зла в мире, сотворенном благим Богом, остается открытым. Попробуем же решить эту проблему. Однако для начала нам нужно будет решить вопрос чуть более простой: не о том, что есть зло, и не о том, для чего оно существует, но о том, как и чем оно отличается от добра. Тем более, что необходимость решения этой задачи все равно является неизбежным этапом в процессе познания с тем, чтобы решить для себя, что делать: помни — «Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуместь отвергать худое и избирать доброе» (Ис 7:15).

В последующих рассуждениях некто вновь обвинит нас в том, что, отвергая свободу волю, мы продолжаем говорить о некоем выборе между добром и злом. Но на самом деле мы говорим всего лишь об иллюзии наличия свободной воли, и только лишь в сем смысле можно говорить о выборе или об иллюзии выбора.

Кто-то вспомнит здесь известного философа, высказавшегося в том смысле, что если нет свободы, то нет и морали. А ее — морали — и действительно нет. И нравственности тоже нет. Во всяком случае, в библейском языке такие понятия бесследно отсутствуют. Существует же нечто весьма от сих двух отличное — совесть. Мораль же с нравственностью представляют собой некую усредненную среднестатистическую совесть, помноженную на традиционность представлений, и порождены эти представления миром.

Читатель и без нашего указания должен был заметить, что такие представления, как мораль и нравственность, всегда относятся к некой среде, к большей или меньшей группе людей, к обществу, к миру. Напротив, ни один из фарисеев мира сего не осмелился употребить сочетание «общественная совесть», ибо слишком явно, что совесть — качество, присущее человеку индивидуально. И на самом деле совесть не поддается статистике и арифметическим операциям по усреднению. Тут, как нигде, справедлива шкала: ложь — грубая ложь — статистика. Поэтому мы сказали бы так: если нет иллюзии свободы, то нет и иллюзии морали, а если есть иллюзия свободы, то мироправитель порождает и иллюзию морали. Поэтому повторим, речь может идти только об иллюзии выбора.

Выбор этот, и без того нечасто бывающий легким, осложнен тем, что человек, как мы уже ранее подчеркивали, едва ли не всегда поставлен в такие условия, в которых у него нет возможности выбирать между добром и злом, но, за редким исключением, он вынужден выбирать между злом и еще большим злом. Правильнее было бы, конечно, говорить, что человек выбирает из двух зол, и его задача — решить, какое из двух — меньше. Для того же чтобы он мог сделать правильный выбор, человеку, даже если он не христианин и если он толком не понимает смысла слова «этика», и дан инструмент, о котором лучше всех сказал Апостол Павел: «Дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует *совесть* их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим 2:15).

Попробуем понять алгоритм работы сего инструмента. Итак, выбирает ли человек (или, может быть, только думает, что выбирает) между добром и злом или из двух зол меньшее, он в соответствии со своей совестью принимает то или иное решение. Если человек сделал правильный выбор, то совесть его не будет беспокоить, он не будет испытывать угрызений совести,

или, как сказал Павел, мысли его будут оправдывать одна другую. В другом месте, но об этом же, Павел сказал так: «Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает» (Рим 14:22). Сие, конечно, нельзя понимать так, что, как бы (худо) ни поступал человек, он будет блажен, если не осудит себя. Нельзя прежде всего потому, что речь в данном случае идет не о псах и свиньях — они Павла не читают. Апостол же говорит, как минимум, о язычниках. Смысл сказанного Павлом в том, что если познание человеком добра и зла таково, что он способен принимать решения, за которые его впоследствии не осуждает его совесть, то тогда он блажен.

Тот же смысл вложен и в слова Иисуса Сирахова: «Без рассуждения не делай ничего, и когда сделаешь, не раскаивайся» (Сир 32:21). Если же человек раскаивается, осуждает себя в том, что он избрал, испытывает угрызения совести, если его мысли обвиняют одна другую, то, значит, он сделал что-то не так, хотя бы до того он и думал, что он прав. Сие может быть следствием либо того, что человек не послушался слов: «Держись совета сердца твоего; ибо нет никого для тебя вернее его. Душа человека иногда более скажет, нежели семь наблюдателей, сидящих на высоком месте для наблюдения» (Сир 37:17–18), или же того, что уровень познания добра и зла, а как говорил Павел, закон, *написанный в сердце его*, не вполне совершен. Открыв этими тривиальными рассуждениями этическую тему, порассуждаем о связи познания добра и зла с сознанием, совестью, свободой воли и смирением. А там, глядишь, отыщется и ответ о смысле существования зла.

## 2

Вернувшись к началу настоящей главы, где мы говорили о существовании Бога, мы можем заметить, то многие философские школы делали разной степени успешности попытки обойтись в своих учениях без идеи Бога. Более того, даже некоторые из учений, получивших законченную оболочку формализации в религию, не всегда считают нужным акцентировать понятие Бога. Однако ни одна философия, начиная с древнейших времен, не говоря уже о религиях, не могла обойтись без понятия сознания, хотя, с другой стороны, под термином этим они понимали каждый свое, в силу чего и концепции разных учений в отношении сознания оказываются просто несопоставимы — почти так же несопоставимы, как термин «плазма» в физике не имеет ничего общего с плазмой из биологии.

В первой книге, раскрывая символику одежд во взаимосвязи со вкушением пищи — в первую очередь от печально для некоторых известного древа, — мы определили сознание как меру или *степень познания человеком добра и зла*. Для кое-кого из читателей введение в проблему сознания чисто этического подхода, возможно, явилось неожиданностью и показалось странным, однако на самом деле прямая связь сознания с познанием добра и зла вовсе не случайна. И как ни странно, наше определение с одинаковым успехом вписывается как в христианские, так и в сугубо материалистические учения даже в том случае, когда их авторы явно путают сознание с разумом и интеллектом.

Итак, прямая связь сознания с познанием добра и зла, хотя и кажется поначалу спорной, выявляется в итоге. Еще более спорной может показаться связь сознания с ощущением свободы, так что сей вопрос заслуживает быть рассмотренным совместно с первым. Попытаемся выявить и эту связь.

Одной из главных, как мы считаем, Иисусовых заповедей и главнейшей из относящихся к сфере этики, является заповедь: «Не судите, да не судимы будете» (Мф 7:1; Лк 6:37). Разбирая вопрос о предопределении и о так называемой «свободной воле», мы сказали достаточно об обоснованности этого запрета.



Однако тема эта весьма далека от завершения, поэтому в продолжение ее изучения обратим внимание на мотивировку, подчеркиваемую Новым Заветом. Для этого нам придется провести краткий синтаксический разбор предложения, составляющего заповедь. Очевидно, что главными в исследуемом запрете являются первые слова: «Не судите». Все же остальное составляет способ убеждения тех, кому трудно вместить эту заповедь в столь лаконичном виде. Ведь тех, кто готов последовать такого рода указанию, не потребовав объяснений, ничтожно мало.

И вот, для убеждения громадного большинства Иисусом выбрана мотивировка: Судить кого бы то ни было нельзя, дабы самому не оказаться судимым. При этом говорится: «Ибо каким судом судите, таким и будете судимы; и какою мерою мерите, такую и вам будут мерить» (Мф 7:2). Иными словами, судить заповедано, дабы не оказаться на месте судимого.

Для дальнейшего развития нашей нынешней темы, не меняя смысла последней заповеди, сформулируем ее чуть иначе: Не суди кого бы то ни было, *дабы* не оказаться на его месте. Теперь предложим вниманию читателя иудаистскую формулировку того же этического принципа: «Не суди ближнего своего, *пока* не окажешься на его месте» (Талмуд. Авот 2:5). На первый взгляд может показаться, что эти формулировки весьма близки, однако внимательное прочтение открывает в формулировке Талмуда два весьма существенно отличающих ее от Иисусовой нюанса. Во-первых, второй вариант почти предопределяет к тому, чтобы слушающий оказался-таки на месте судимого, а во-вторых, тому, кто на месте судимого оказывается, все же предоставляется столь соблазнительное право судить.

Тем не менее отличие от Иисусовой постановки вопроса весьма иллюзорно. И иллюзия сия рассеивается после того, как мы вспоминаем, что *неискушенная невинность не является добродетелью*, что символизировано в Новом Завете образом старшего брата из Притчи о блудном сыне или пришедшими рано поутру работниками из Притчи о работниках на винограднике. Таким образом, получается, что до тех пор, пока человек по уровню своего сознания столь несовершен, что нуждается в указаниях в отношении права судить другого, испытывая к этому соблазн, до тех пор он и предопределен к тому, чтобы оказываться на месте им же судимого.

Если же рассматривать второе отличие с точки зрения того, кто уже обрел согласно Талмуду право судить, то тут выявляется замечательнейший парадокс: как раз тот-то, кто оказывался на месте судимого, несмотря на обретение права судить, добровольно отказывается судить, и именно потому, что знает, каково быть судимому. Сие правило, если только человеку должным образом напомяно о его отягощенной грехами *совести*, блестяще явлено в повествовании об Иисусе и грешнице (Ин 8:3–11):

Книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставив ее посреди, сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его. Но Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. Когда же продолжали спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: *кто из вас без греха, первый брось в нее камень*. И опять, наклонившись низко, писал на земле. Они же, услышав [то] и будучи обличаемы *совестью*, стали уходить один за другим, *начиная от старших и до последних*; и остался один Иисус и женщина, стоящая посреди. Иисус восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши.

В цитированном фрагменте мы вновь выделили слово «совесть», ибо именно сия субстанция повлияла на тех, кто был склонен к осуждению другого, обличив их. Дерзнем привлечь внимание читателя, что совесть повлияла здесь образом, противоположным тому, на что могла повлиять сформированная Моисеевым Законом *мораль* и требования *нравственности*. Ведь именно фарисейская мораль побудила прийти, приведя грешницу, да еще с явным намерением побить ее камнями. Совесть же повелела разойтись.

## 2.1

Подтвердив идентичность понятий совести и сознания — представлений, привычных по довольно заметно различающимся ассоциациям, мы должны отклониться от основной темы. Сие отклонение будет связано с тем, что едва ли не все «эзотерические» учения и большинство философских школ весьма непредубежденно — мы даже сказали бы легкомысленно — используют наряду с сознанием и такие понятия, как *подсознание* и *сверхсознание* и тому подобные производные. Попутно можно обратить внимание на то, что разночтения в понимании этих слов разными философами и учителями достигают едва ли сравнимого с чем-нибудь иным апогея хаоса и путаницы. Упомянутые понятия, оставаясь по сути бессмысленными, тем не менее прочно вошли в словарь внешнего человека.

Для того чтобы лучше разобраться с сутью, проведем такой эксперимент: предложим читателю заменить сознание в этих «под» и «сверх» на его синоним — совесть. Тут мы получим «подсовесть» и «сверхсовесть» соответственно. Кто-то из читателей может с нами не соглашаться, но нам кажется, что в последних терминах проглядывается нечто, вызывающее чувство естественного (мы чуть было не сказали «бессознательного») неприятия.

Кстати, ведь многие говорят и о бессознательном, о бессознательности. Проводя с этим термином ту же операцию с заменой корней, получаем — бессовестное. Как ни странно, источником неприятия этих неологизмов является как раз совесть, не позволяющая оценивать добро и зло — ведь сознание есть степень познания добра и зла — с разных позиций. Действительно, если человек обладает тремя различными степенями познания добра и зла — «подсовестью», собственно совестью и «сверхсовестью», — то мы рискуем попасть в капкан не двойной даже, а тройной морали. Впрочем, ее ведь нет — морали.

Одним словом: «Не имейте по две одежды» (Лк 9:3). И к символическому смыслу этих слов Иисуса ничего не нужно прибавлять. Разве что мы сказали бы, что о трех сменах одежд нет и не может быть речи. В отношении же «бессознательного» даже последнего замечания делать не стоит.

И тем не менее то, что различные учения пытаются выразить термином подсознания и сверхсознания, существует. Другое дело, что корни, связанные с познанием именно добра и зла, не всегда подходят. Например, совершенно не подходят они при разговоре о так называемом подсознании, о котором мы не видим нужды говорить слишком много, ибо в достаточной степени сказали об этом в комментариях к Притче о блудном сыне, говоря об инстинктивном или рефлекторном знании животных. Что же до сверхсознания, то здесь есть о чем порассуждать. Пищу же для размышлений дает мало акцентированный нами ранее факт из истории обретения Адамом и Евой одежд. Как помнит читатель, одежды, связанные со вкушением от древа познания добра и зла, не были у них одни на двоих, или проще — сознание было у Адама и Евы у каждого собственное. Иными словами, внутренний человек имеет собственное сознание-совесть. Сознание же внутреннего человека от сознания внешнего человека, будучи с ним безусловно связано, отличается.

В сделанном заключении мы поймем гораздо больше, если обратим внимание на такие слова из закона: «На женщине не должно быть мужской одежды, и мужчина не должен одеваться в женское платье; ибо мерзок пред Господом Богом твоим всякий делающий сие» (Вт 22:5). Мы, таким образом, еще с одной стороны убеждаемся, что сознание внешнего человека в чем-то настолько отличается от сознания человека внутреннего, что они не могут меняться одеж- дами. Более того, из последнего фрагмента можно легко сделать вывод, что для внутреннего и внешнего человека меры познания добра и зла отличаются *качественно*. Причем не в том смысле качественно, в каком качество может переходить в количество и обратно, но в том, в каком рыба морская отличается от Рыб из небесного созвездия.

Однако сказанное имеет одно чудесное исключение, ибо все изложенное справедливо только для несовершенного сознания, для нечистой совести и запятнанных одежд. В случае же совершенного сознания, чистой совести, брачных одежд, различия в сознаниях внутреннего и внешнего человека, в одеждах мужа и жены исчезают. И уже только по одному этому вопросу совершенного сознания мы должны заняться особо, с тем чтобы выяснить хотя бы его основные признаки.

Что же до пресловутого «сверхсознания», то мы были бы согласны употреблять в отношении одежд внутреннего человека термин сверхсознания, если бы это прояснило что-либо в предшествовавших теориях высшего сознания. Будем, однако, сколь это возможно, последовательны.

## 2.2

Итак, понятно, что фарисеи и книжники оказались обличаемы тем самым сознанием, которое, сработав в них, утвердило заповедь «не суди». При этом уже не важен мотив следования ей: *пока* не окажешься на месте судимого, или *дабы* не оказаться на его месте.

Сделав последний вывод на основании исследования этимологии, продолжим концептуальный анализ описанного Иоанном случая с Иисусом и грешницей. Итак, желавшие осуждения, «будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших и до последних». Последние слова едва ли менее важны, чем факт идентификации совести с сознанием. Ибо в первую очередь внутренний критерий познания добра и зла, определяющий право судить, срабатывает в старших, а на последних распространяется в последнюю очередь. А разве сие может произойти иначе? Ведь никто же не станет утверждать, что в «последних» была более чистая, совершенная, совесть, нежели в «старших», — старшие потому и старшие, а последние потому последние, что по сему признаку они различаются в сознании.

«Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий, ибо тем же судом, каким судишь другого осуждаешь себя, потому что судя, делаешь то же [что сам осуждаешь]» (Рим 2:1). Может быть, в этих словах Павла дан ответ на вопрос, почему же все-таки в вопросе познания человеком добра и зла, в вопросе совести и сознания столь важна заповедь «не суди»?

Так оно и есть, ибо из слов Павла: «Судя, делаешь то же» — с неизбежностью вытекает, что человек осуждает во внешнем только то, что находится в нем самом. Рассуди сам, читатель справедливый: если человек не имеет в себе некоего порока или греха, то, видя его вне себя, человек не сможет и осудить его. Как ты относишься, ну, скажем, к эликированию машек<sup>1</sup>. Да, да! Именно к эликированию машек<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Мы заимствовали этот пример из еще одного рассказа Клиффорда Саймака.



Что это такое?.. А нам это, как и читателю, неизвестно. Однако не исключено, что в глазах каких-нибудь дикарей или, напротив, инопланетян это весьма неприлично, или даже подло, а то и вовсе — кощунственно. Но мы с читателем абсолютно чисты в отношении этого предположительного греха. А потому никто из нас и не соблазнится сие деяние осудить, хотя, кто знает, может быть, это происходит на наших глазах ежедневно. Мы его просто не замечаем. Такой вот эксперимент с гипотетическим грехом, иллюстрирующий положение, что если человек внутренне чист от чего-то, то и внешне сие нечто он никогда не осудит.

Можно привести достаточно примеров противоположного свойства. Ведь человек более чем склонен приписывать поступкам других людей те мотивы, которые соответствуют его собственному сознанию. Из-за этого многие люди отрицают благородные и бескорыстные порывы других, стараясь увидеть за ними некую тайную выгоду или интерес, который «на самом деле», по их мнению, движет людьми. Естественно, что вор в первую очередь приписывает благородству корыстолюбие, честолюбец — жажду славы, любостяжатель — стремление кого-то очаровать. Легко видеть, что, судя, они делают то самое, что судят. Вернее же, они судят сами себя. Даже тогда, когда случайно оказываются правы.

Тот же принцип, который справедлив в отношении одновременного осуждения отвне и внутри, действует и в отношении противоположного осуждению действия — прощения. Чтобы показать это, достаточно вспомнить известную каждому христианину формулу молитвы Иисуса: «Прости нам... как и мы простили<sup>1</sup> должникам нашим» (Мф 6:12). Но, может быть, такое понимание прощения свойственно только Евангельской проповеди? Но вот как говорил Иисус сын Сирахов: «Прости ближнему твоему обиду, и тогда по молитве твоей отпустятся грехи твои. [А] мстительный получит отмщение от Бога, Который не забудет грехов его» (Сир 28:1–2, строки переставлены). Иначе говоря, чтобы заслужить прощение того или иного греха, то есть, дабы очистить свою совесть от сознания той или иной разновидности греховности, необходимо научиться прощать сей грех другим людям, а простив, уже более не соблазняться осуждением. Научившись же прощать все грехи и только этим, можно заслужить и прощение всем своим грехам. Буквально то же, подтверждая сказанное выше, говорит и одна из заповедей блаженства, данная Иисусом в Нагорной проповеди: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф 5:7). А мы показали и обратное — горе немилостивым, ибо им не получить прощения, не заслужить помилования. Напротив, они будут судимы и осуждены с тем большей строгостью, с коей судили сами.

Человек смотрит на духовный мир духовными очами, но вид истины ему закрыт, заслонен его собственной, самоосуждающей совестью, ибо он смотрит через свою непрозрачную, мутную, неочищенную призму познания добра и зла. На языке пророков мы должны были бы говорить о запятнанных одеждах, символизирующих несовершенное сознание. Это напоминает сюжет известной сказки, где жители одного волшебного города должны были в обязательном порядке носить зеленые очки, — потому и хрусталь казался им изумрудом. Как сказал поэт: «Сказка — ложь, но в ней — намек», ибо поэтому-то развратный видит вокруг себя разврат, жадный видит жадность, лжец видит ложь, вор боится, как бы его не обокрали, неверный супруг боится измены и так далее.

Каждый видит окружающее через окрашенное стекло своих очков, но думает при этом, что это окружающее окрашено в отвратительные цвета. Мы уже не говорим, что стекло, через которое человек воспринимает окружающее, — мутное и тусклое.

---

<sup>1</sup> Читатель должен помнить исправление «прощаем» на «простили», рассмотренное нами в главе о молитве.

Мы просто обязаны в этой связи привести еще раз фрагмент Филиппа, но попросим читателя воспринять на этот раз другую сторону сей мудрости, описывающую не конечное совершенство, но ту греховность, через которую необходимо пройти, дабы достичь совершенства:

«Невозможно, чтобы кто-то видел что-нибудь из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: он видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но — ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Духа — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел Отца — ты стал Отцом. Ибо ты в этом мире видишь каждую вещь и ты не видишь лишь себя. Себя же ты видишь в том месте, ибо ты станешь тем, что ты видишь» (Филипп 44). И вот к этим-то словам Филиппа мы обязаны добавить: до тех же пор, пока ты не увидел ничего достойного, ты являешься всем недостойным, что осуждаешь, видя.

Говорят, в IV веке во времена зарождения монашества в Нитрийской пустыне приключилась такая история. Среди пустынников появился некий Евагрий Понтийский. Ко времени его появления среди монахов те пребывали в состоянии совершенной эйфории. Они видели в видениях деву Марию и беседовали с Моисеем, с Илией, а то и с Самим Иисусом Христом. Потому ли, что Евагрий был, по слухам, сторонником Оригена и понимал, что «одно дело видеть, и другое дело знать», или по какой другой причине, но Евагрий ужаснулся увиденному и увещевал «прозорливых старцев»: «Лучше бы вы, — говорил он, — молили Бога не о видениях пророков и Спасителя, а о том, чтобы Он открыл вам ваши грехи».

И Евагрию и многим после него сия задача — видеть свои грехи — представлялась более трудным, — впрочем, если и не более трудным, — то уж, во всяком случае, более полезным делом. Ведь преодолеть можно лишь видимого соперника. Пользы этого и мы отвергать не станем, однако, судя по рассказам предания, бедняга Евагрий и не представлял, что это так легко — видеть свои грехи. Ведь мы показали:

Все, что человек осуждает вовне,  
представляет его собственный грех.

### 2.3

И тут оказывается, что заповедь «не суди» со всеми обоснованиями — да не судим будешь (ср. Мф 7:1) — и следствиями — «тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя» (Рим 2:1) — имеет одно исключение. *Почти* имеет. «Почти» — потому что условие, разрешающее и даже обязывающее судить, поставлено в сослагательное наклонение: «Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы» (1 Кор 11:31).

Что ж? Не естественно ли, что простое созерцание своих грехов — бесполезное занятие. Можно и нужно судить себя. Но это весьма непросто. Непросто настолько, что Павел говорит об этом как о почти невозможном. Ведь более чем часто человек просто-таки *не видит* причин судить себя. Не видит из-за тьмы, в которой находится, или из-за своей собственной слепоты? — вот вопрос. И даже тогда, когда человек видит свои грехи и судит себя, он склонен себя на этом суде оправдать. Но дабы не быть судимым Богом, судить себя надобно пристрастно. На таком только суде и утверждается, что блаженство того, «кто не осуждает себя в том, что избирает» (Рим 14:22). Но тут мы опять вынуждены будем говорить о совершенном сознании, которое одно только и способно дать возможность судить себя.

Впрочем, как оказалось, человек *должен* судить себя за то, что осудил вне себя, ибо сделал то, что и осудил. Однако же говорить о том, что человек не делает того, что должен, — пустое морализование. Поэтому и Павел говорит в условном наколонении: «Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы» (1 Кор 11:31). Так и хочется добавить: «Человекам это невозможно» (Мф 19:26; Мк 10:27).

## 3

Попробуем теперь хотя бы в общих чертах набросать те штрихи, кои свойственны человеку на разных этапах его пути к Отчому дому. Разумнее всего начать с того состояния, кое свойственно тем людям — а таких подавляющее большинство, — дух которых, подобно блудному сыну, пребывая в дальней стороне, начал нуждаться и пристал к одному из жителей страны той, пославшему его на поля свои пасти свиней, и он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи, но никто не давал ему (Лк 15:14–16). Впрочем, мы говорим притчей совершенно напрасно. Да и какие могут быть церемонии после того, как при рассмотрении темы скотоложства мы назвали вещи своими именами?! Мы говорим о тех животных, которые, по слову Филиппа, носят только обличье человека (ср. Филипп 119). Итак, какова же этика свиней и их невольного пастыря?

Для этого состояния характерны предельно запятнанные одежды. Одежды, кои трудно или даже вовсе невозможно сохранить в чистоте при общении со свиньями, запятнаны у внутреннего человека. Пастырь свиней имеет столь низкий уровень сознания, что почти полностью теряет умение отличить добро от зла, что выражено желанием питаться чем угодно, хотя бы и рожками, которые ели свиньи. Сама же свинья — всеядное животное, поэтому любые слова здесь оказываются лишними.

Для таких людей характерна почти полная неспособность отличать добро и зло, точнее различать добро на фоне сплошного зла. Им всегда и все плохо, едва не все в их глазах — зло, куда ни глянь. И все они осуждают. Одним словом, для них «нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит 1:15)... Картину венчает несвобода, рабство, зависимость от диавола, волю которого приходится исполнять. В таком состоянии человек расточает, и ему даже во сне не приснится возможность собирать со Христом (ср. Мф 12:30). Да и о Самом Христе он слышать не хочет. Лучше ему и не слушать, а то как бы он, обратившись, не растерзал говорящего. Последнее обстоятельство определяет полное устранение от познания воли Божией.

Но и сатана, в руках которого находится человек, достаточно хитер, чтобы не представлять перед своим рабом в своем истинном обличье, и подкидывает человеку целый набор иллюзий, в числе которых главной оказывается иллюзия свободы воли, призванная скрыть истину об источнике исполняемой человеком воли, и вместо стремления к делающему свободным познанию истины, человек удовлетворяется суррогатом свободы воли: зачем стремиться к свободе, если я и так свободен? — говорит он, — и зачем мне Бог, если Он ограничит мою свободу?

Следующее характерное состояние человека, также не являющееся редкостью, состоит в том, что с некоторым развитием сознания, достигаемого в основном за счет расширения границ того, что человек считает злом, разочарования в части той иллюзии, что можно быть сытым одним лишь хлебом в плотском его понимании — а ни о каком другом пока не может быть и речи, — человек начинает приходить в себя, у него возникает потребность в поиске Бога, развивающаяся в стремление собирать со Христом в уповании на жизнь вечную. Он еще не может освободиться от сетей диавола, которыми тот уловил его в свою волю (ср. 2 Тим 2:26), и потому не в силах и, отвергнув иллюзии, освободиться от них, и сделать хотя бы один шаг к истине. Он продолжает пребывать там, где и был, но внутри его уже созрела мысль о покаянии: «Отче!

я согрешил против неба и пред тобою» (Лк 15:18), он чувствует себя жаждущим и алчущим, а ведь это есть необходимый этап, дабы насытиться и обрести блаженство (Мф 5:6). Сие, впрочем, нимало не означает, что человек знает, *как* каяться, *как* служить Отцу по Духу и Истине, или даже *как* правильно питаться.

Отдельного рассмотрения требует вопрос представления такого человека о свободе воли. Вот где простор и *свобода* для антитетических и антиномических построений! С одной стороны, человек, еще не выбравшись из сетей диавола, продолжает пребывать в иллюзии о своей свободе воли. С другой же стороны, он, как признающий всемогущество Господа, никак не может возражать утверждению о полном превосходстве над его собственной волей Божией воли, о познании которой он еще только начинает мечтать. Такой человек, пусть хотя бы лишь умозрительно, понимает, что ничего не может, чего не хочет Бог, и он понимает, что все, что Бог захочет сделать с ним самим, Он сделает, независимо от его амбиций. Может быть, даже сей человек читал Писание и нашел там слова великого мудреца Соломона и великого пророка Иеремии: «Много замыслов в сердце человека, но состоится только определенное Господом» (Прит 19:21); «Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим» (Иер 10:23). И все-таки земля остается для него плоской, а его воля свободной, и он говорит, как по писаному: «Мы сами себе господа» (Иер 2:31). Но странно ли это, если он так пока и остается там, где и был?

Рассмотренные два состояния мы дерзнем назвать плотским и душевным, после чего перейдем к описанию духовного человека. Но пусть читатель не ждет от нас столь же лаконичного описания того состояния, когда можно говорить об истинной духовности. Тех, кто хочет получить исчерпывающую картину духовности, можно отослать не меньше, чем к книгам великих пророков, а еще лучше к самому Духу Святому, чтобы, как и пророк, обрести право сказать о себе: «Дух Господа на Мне, ибо Господь помазал Меня» (Ис 61:1).

Итак, что мы можем сказать об этических принципах пророков или духовных? Дадим слово им самим. При этом мы не будем выстраивать духовных ни по порядку их духовности, ни по порядку библейской хронологии. Будем лучше придерживаться хронологии духовных явлений, если о таковой дозволительно говорить.

Моисей: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, *хорошо* весьма» (Быт 1:31);

Царь Соломон: «Бог... создал все для бытия, и *все в мире спасительно*» (Прем 1:13–14); «*Все соделал Он прекрасным* в свое время, и вложил мир в сердца их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца» (Ек 3:11);

Апостол Павел: «Господня земля, и что наполняет ее» (1 Кор 10:26–28);

Царь Давид: «Как многочисленны дела Твои, Господи! *Все соделал ты премудро*» (Пс 103:24);

Вновь Соломон: «Ты любишь *все* существующее, и ничем не гнушаешься, что сотворил; ибо не создал бы, если бы что ненавидел. И как могло бы пребывать что-либо, если бы Ты не восхотел? Или как сохранилось бы то, что не было призвано Тобою?» (Прем 11:25–26);

Апостол Петр: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым» (Деян 10:15);

Иисус сын Сирахов: «Доброе и худое, жизнь и смерть, бедность и богатство—от Господа» (Сир 11:14); «*Все дела Господа прекрасны*, и Он дарует все потребное в свое время; и нельзя сказать: „это хуже того“, ибо *все в свое время признано будет хорошим*» (Сир 39:39–42); «Нельзя сказать: „что это? для чего это?“, ибо все создано для своего употребления» (Сир 39:27);

Апостол Филипп: «В этом мире есть и хорошее, есть и плохое. То, что в нем хорошее — не хорошо, и то, что в нем плохое — не плохо» (Филипп 63); «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое суть братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Потому и хорошие не хороши, и плохие не плохи, и жизнь не жизнь, и смерть не смерть» (Филипп 10).

Пророк Захария: «Проклятия не будет более» (Зах 14:11);

Иоанн Богослов: «Ничего не будет проклятого» (Отк 22:3);

Вновь Павел: «Все чисто» (Рим 14:20); «Я знаю и уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого» (Рим 14:14); «Для чистых все чисто {а для оскверненных и неверных нет ничего чистого}» (Тит 1:15); «Всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1 Тим 4:4).

Согласитесь, что такое могут сказать лишь те, чьи одежды чисты. Возможно, не так чисты, как им самим того хотелось бы, но несравненно чище, нежели у тех, для кого «нет ничего чистого» (Тит 1:15).

Что мы пытались этими рассуждениями продемонстрировать? А то, что чем выше степень развития сознания (или степень чистоты совести), тем меньшим оказывается стремление к осуждению чего бы то ни было. Еще проще было бы сказать, что чем выше степень совершенства, тем более неестественным становится осуждение.

Однако в приведенном списке речений отсутствуют слова Христа. Неужели же Человек совершенный, иначе как заповедью не судить, не указал, что все пребывает в мире по милосердию и благодати Божией? Взглянем на те строки, где Он призывает: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48). Обратим в этом знакомом нам призыве внимание на слово, на которое мы ранее не обращали внимания и которое в иных языках почти ничего не значит: «итак». Мы никак не можем позволить себе думать, что это слово — просто случайная связка предназначенная для смягчения резкости смены темы. Это слово подытоживает определенную цепь доводов, венчаемых сравнением с Божественным совершенством.

Если так, то нам просто необходимо поискать в предшествующих этому призыву строках другие ссылки на совершенство Бога. И мы находим такое свидетельство буквально на два стиха раньше: «Ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5:45). То же написано и у Луки за один стих до заповеди об осуждении: «Он благ и к неблагодарным и злым. Итак, будьте... как и Отец ваш» (Лк 6:35–36). Таким образом, в устах Иисуса Богоподобное совершенство весьма отчетливо связано с отношением подобным Божию, с тем чтобы относиться к злу, или вернее к тому, что только кажется злом, так же, как и к добру.

### 3.1

Однако внимательный читатель может возразить нам. Возражение же заключается в следующем. Да, мы привели повторенные на разные лады слова Павла: «Нет ничего в себе самом нечистого» (Рим 14:14); «Все чисто» (Рим 14:20), и далее «Для чистых все чисто» (Тит 1:15). Как же, — справедливо спросит читатель, — Павел говорит: «Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр 5:14)? Как же, будет продолжать читатель, различение добра и зла согласуется со словами Иисуса бен Сира: «Нельзя сказать: „это хуже того“» (Сир 39:41)? Иными словами, какое может быть различение добра и зла при том, что *все чисто*? Вопрос этот мог бы поставить в тупик кого угодно, тем более, что и мы весьма часто опирались на слова о *различении* добра и зла. Однако у этой проблемы существует решение. Правда, для этого нам вновь придется заняться греческой грамматикой.

Выражение «к различению добра и зла» — мы приводим общепринятый вариант перевода — в греческом оригинале выглядит так: *πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ*.

Итак, мы вновь встречаемся с конструкцией *πρὸς* с существительным в аккузативе. Ранее мы имели случай показать читателю, что такая конструкция может переводиться не только



«в сторону чего-то» и «к чему-то», но и «против чего-то» (см. II.III.6.1, с. 550). Очень похоже, что такое использование греческого предлога *πρός* является гебраизмом. Весьма похожий случай мы уже упоминали вскользь. Жена была сотворена как помощник *для* человека, но и *против* него (קָנָה — *k-néged*; ср. Быт 2:18).

Итак, что же? Оказывается, *πρός διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ* вполне может означать «*против различения* добра и зла»: «Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены *против различения добра и зла*»<sup>1</sup>.

Что нам делать? — Только покаяться перед читателем, что мы не обращали внимание на эту тонкость раньше. Хотя, с одной стороны, если бы мы занялись этим раньше, то наши разъяснения на эту тему были бы тяжеловесны, преждевременны и просто отпугивали бы своей сложностью. А с другой стороны, ведь, приводя слова Павла из послания к Евреям, мы нигде не акцентировали, что совершенные должны осуждать зло и по этому признаку должны быть причислены к таковым.

Но нам остается не только извиниться перед читателем, но еще и восхититься мудростью Павла, столь точно и искусно двусмысленно выразившего свою мысль о совершенных. Кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет (ср. 1 Кор 14:37), что у совершенных чувства навыком приучены *против* различения добра и зла, а кто не разумеет этого, пусть разумеет, мыслит и живет согласно с тем, чего достиг и приучился к различению добра и зла (ср. Флп 3:16).

### 3.2

Итак, цель человека в веке сем состоит — мы повторим одно из положений нашей первой книги — в очищении своих одежд, обретении совершенного сознания, когда чувства навыком приучены в отношении добра и зла (ср. Евр 5:14). И тогда уже и совесть человека перестает бытьотягощенной, и одежды его очищаются, и исчезает соблазн к осуждению, и человек судит сам себя и перестает быть судим. И тогда он становится совершен в добре и зле, он смотрит беспрепятственно на то, что хочет видеть.

Но ведь то, что мы сказали, есть просто пересказанная иными словами мысль Павла: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13:12).

А заповедь, запрещающая судить, как ни одна другая связана с вопросом сознания. Сия заповедь, что очевидно и бесспорно, дана вовсе не на тот случай, когда человек искушался бы осудить то, что познано им как доброе для себя, для ближайшего его окружения или же для всех. Сия заповедь дана именно на тот случай, когда человек впадает в соблазн осудить нечто, *кажущееся* ему злым и худым. Но всегда ли сознание судящего столь развито, что он безошибочен в вопросах худого и доброго? А раз нет, то какова будет степень греха ошибочного осуждения того, что только *кажется* судящему плохим, на самом же деле, возможно, и не являясь таковым?

Мы выделили слово «кажется». На самом деле человек просто-таки осажден этими «кажется»: ему кажется, что Земля плоская, ему кажется, что Солнце обращается вокруг Земли, ему кажется, что он обладает свободой воли, тьма кажется ему светом, а свет — тьмою, худое ему кажется добрым, а доброе — злым...

<sup>1</sup> За исключением примеров, настоящий раздел разработан Александром Фарзалиевым.

Человек, будучи прельщен диаволом, пребывает в иллюзии. Он побежден ею и становится ее рабом, потеряв свободу (ср. 2 Пет 2:19). Вот тут-то мы и подошли вплотную ко второму вопросу — вопросу о связи уровня развития сознания и близости к свободе, к познанию истины. Однако этот вопрос не только просто решаем, но уже и фактически решен рассуждениями Павла, говорящего, что мы ныне видим «как бы сквозь тусклое стекло» (1 Кор 13:12). Ибо тусклость сего стекла, запятнанность одежд и составляет иллюзию, рабом которой является человек. Путь избавления от сей иллюзии также начертан.

Кто-то, возможно, попытается в буквальном смысле поймать нас на слове, ибо мы настаиваем на иллюзорности того, чем окружил человека диавол. В этой постановке вопроса может в очередной раз померещиться тень гностических учений, коей название докетизм\* (от греческого *δόκη* — призрак). Ну, а на самом деле такой призрак возникает в воображении лишь весьма поверхностно воспринимающего концепцию докетов, ибо последние учили о призрачности материи и тела, особенно же в отношении тела Иисуса Христа. Мы же учим, что в материи и теле, и особенно теле Христа, нет никакой иллюзии. Иллюзия — в том, что внушает диавол...

Ведь одно дело считать Солнце призраком, и совсем другое — считать, что оно обращается вокруг Земли; одно дело считать, что Земля — иллюзия, и совсем другое, — что она плоская. Тех, кто думает, что плоская Земля расположена в центре Вселенной, накрытая куполом тверди, где расположены звезды, — таких людей никто никогда докетами не считал...

### 3.3

Сказанное нами о сознании духовных хотя и подтверждено приведенными свидетельствами, но некоторым может показаться противоречащим тем хорошо знакомым словам Исаии, где он говорит: «Горе тем, которые зло называют добром, и добро злом» (Ис 5:20).

Причем вопроса может быть целых два. Изложим их по порядку. Ведь не будет ошибкой, если мы скажем, что *все* подразделяется на добро и зло, — конечно, с той оговоркой, что подразделение это сугубо субъективно и индивидуально, как субъективно и индивидуально само сознание. Но можно ли оправдаться такой оговоркой?! Ведь Исаия достаточно ясно говорит, что есть нечто, представляющее собой зло. Для человеческого разума эта мысль Исаии о существовании зла настолько естественна, что никто не задает себе вопроса: почитал ли сам Исаия нечто злым? И если все-таки зло — объективная реальность, хотя бы в малой мере входящая в состав *всего*, то, сказав, что все в мире спасительно и прекрасно, что злое, как и доброе, — от Господа, мы тогда и входящее в состав *всего* зло назовем добром. Не горе ли нам тогда по слову Исаии? И не горе ли самим Соломону и Иисусу Сирахову, не говоря уже о Павле?!

Однако же выход из этого тупика существует. И заключается ответ в том, что нужно различать: одно дело — когда человек ничего не почитает злым, тогда он никакого добра не сможет назвать злом; кстати, назвать зло злом он тоже не сможет. И горе ему не грозит. Совсем иное дело, когда человек, в соответствии со своей совестью, почитает-таки что-то за зло, однако же называет это добром. Тут уже горя не миновать. Горе, предсказанное Исаией, несколько сглаживается, когда человек пытается назвать добром зло, обращенное на него извне, и умножается, когда свое собственное осознанное зло, зло пребывающее в нем самом, человек выдает за добро, сам осознавая, что оно все-таки — зло.

Еще раз повторим: тот, кто знает зло, никогда не скажет, что все в мире спасительно, а если скажет, то он окажется тем, о ком пророчествовал Исаия. Здесь нет и не может быть противоречия. А с другой стороны, тот, кто не почитает зло злом, *за это* не наказывается. Он, конечно

же, может быть наказан за другое, например, за *неисполнение* закона или за нарушение осмысленного закона. Так, если бы мы стали поклоняться деревянным идолам с «чистой» совестью, то есть если бы мы искренне почитали зло добром, если бы не видели в этом зла, то мы были бы наказаны. Но не за то, что назвали зло добром, но за преступление заповеди. О роли закона и влиянии его на совесть мы, впрочем, будем еще говорить более подробно.

Перейдем ко второму вопросу, связанному со стихом Исаии. Мы уже не видим противоречия в спасительности всего и в том, что горе тем, кто называет зло спасительным добром! А что, спросим мы, тем, которые зло называют злом? Что тем, которые называют вещи своими именами? Им что — слава?!

Конечно, ни о какой славе не может быть и речи. Даже в том случае, если человек называет злом зло в себе, хотя тут-то он оказывается ближе к славе, ибо через покаяние он и получает обетование славы. Но все же это еще не слава. А уж если он злом называет зло внешнее, то и вовсе к славе не причастен, если только к славе мира сего. И он судится тем же судом, каким и сам судит. Но мы, похоже, повторяемся.

### 3.4

В наше повествование следует включить некоторые дополнительные рассуждения и пояснения относительно слов Павла: «Для чистых все чисто» (Тит 1:15), ибо существует вопрос, могущий, вероятно, уже давно беспокоить некоторых из наших читателей. Действительно, абсолютно ли *все* чисто для чистого?

Вообще говоря, ход наших рассуждений должен был убедить в том, что «для чистых *все* чисто» по крайней мере в смысле соблазна осуждения находящегося вовне. Для чистых нет ничего, что они осудили бы, почитая нечистым. Однако *все* ли чисто для чистых по отношению к своей совести, в смысле своих собственных поступков? Неужели же им дозволено совершенно все, или, во всяком случае, они могут делать все, что захотят, и их совесть при этом не осудит их?

Ответ на этот вопрос предельно прост и короток. Да, чистый без страха осуждения своею совестью может делать все, что ему ни *заблагорассудится*. Совершенно иное дело, что он не захочет делать многого из того, о чем вожделеет нечистый и оскверненный. Это самое главное — может, но не хочет. Даже не то, чтобы «не хочет», но это просто не может прийти ему в голову. Мы употребили слово «за-*благо*-рассудится». Так вот его рассуждение — воистину благо.

Хотя этот принцип носит весьма общий характер, попробуем для простоты показать его справедливость на конкретном примере, который, надеемся, будет воспринят большинством читателей — даже теми, которые еще не вполне восприняли заповедь «не суди». Было бы донельзя оптимистично предполагать, что хотя бы заметное меньшинство наших читателей свободны от соблазна осуждения, скажем, грабителя. Однако мысль о том, чтобы зарабатывать себе на жизнь такого рода ремеслом вряд ли приходила в голову даже хоть сколько-нибудь различному меньшинству. И даже никто не думает идти грабить, дабы возместить урон, причиненный грабителем. Подчеркнем еще раз: идти грабить *не приходится на ум*. Не будет слишком смелым сказать то же и в отношении кражи со взломом, убийства и так далее. Список этот каждый может продолжить в соответствии с уровнем той чистоты, о которой говорит Апостол. Но — интересная подробность — длина списка не будет свидетельствовать о тем большей чистоте, потому что тому, кто действительно чист, даже возможность предположить какие-то пожелания не может прийти в голову.

Рассказывая подобные вещи, мы вовсе не имели в виду, что никто посторонний не осудит чистого. Почему происходит так, читателю должно быть ясно из предыдущих рассуждений. Добавим только, что для нечистых, «для оскверненных и неверных нет ничего чистого» (Тит 1:15). И даже чистый — нечист в глазах оскверненного. Так что — повторим еще раз — чистого совесть не осудит, делай он что ни *завлагор* рассудится, а нечистый все равно его осудит, как бы чистый ни старался ему угодить.

Здесь мы должны ненадолго остановиться и вспомнить сказанное Павлом: «Мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем» (1 Кор 13:9). Слова сии допускают, что тот, кто думает, что говорит только то, что знает, на самом деле может отчасти и пророчествовать.

Конечно, ситуация может быть и такой, что говорящий несет несусветную чушь — часть пророчествования при этом становится исчезающе малой. Допускаем, что даже у такого схоласта в худшем смысле этого слова, как лже-Ареопagit, или у такого садиста-тупицы, как Тертуллиан, можно отыскать мудрость, которую они могли нечаяно, против своего желания обронить. Да что там Тертуллиан! Даже безглазая ослица... Но сколько можно об этом?!

Говорим мы это для того, чтобы снять возможные сомнения читателя относительно того, что в одних местах мы ссылаемся, например, на Иустина Мученика как на авторитет, сравнимый по святости с авторами Писания, в других же местах, как в вопросе взгляда на свободную волю, мы того же Иустина обличаем. С этой точки зрения наша позиция не делает исключения даже для такого великого учителя, как Ориген.

Все это отступление сделано нами для того, чтобы теперь привести слова человека, которого до настоящего времени мы вспоминали исключительно с негативной стороны — как апологета традиций. Так вот, не кто иной, как Августин Аврелий, лучше всех смог сформулировать ответ на разбираемый нами в настоящее время вопрос, ибо никем и нигде более ответ не сформулирован глубже, короче, а самое главное точнее и правильнее. Именно его мысль, ставшая во многих языках поговоркой (к сожалению, русский язык к ним не относится), подводит черту под нашими рассуждениями: «Люби — и делай, что хочешь».

### 3.5

Мы весьма много места уделяем утверждению, что добро и зло существуют только субъективно, лишь в соответствии с сознанием человека, лишь в его сознании. Мы собрали внушительный перечень речей Пророков, духовных, Апостолов, призванных доказать это положение. А что Сам Господь Бог? Как существует добро и зло для Него? Можно ли рассуждать о Его сознании? И вообще, существует ли добро и зло для Бога?

Да! Он в самом начале увидел, что все, что Он создал хорошо весьма (ср. Быт 1:31)! Да! Он любит все существующее, ибо не создал бы, если бы что ненавидел (ср. Прем 11:25)! Да! Он — высочайший образец совершенства и чистоты, и для Него все чище чистого (ср. Тит 1:15)!!!

Но как же тогда Его ярость, гнев, ревность?!

«Я Господь, Бог твой, Бог *ревнитель*, наказывающий...» (Исх 20:50 ср. Вт 5:9); «Господь есть Бог *ревнитель и мститель*; мститель Господь и страшен в гневе: мстит Господь врагам Своим и не пощадит противников Своих» (Наум 1:2);

«Возгорится *гнев* Господа и *ярость* Его» (Вт 29:20); «Ярость Господа Саваофа опалит землю» (Ис 9:19); «И не отвратилась от нас *ярость* Господа и *гнев* Его до сего дня» (Вар 1:13). Гнев Божий упоминается в стольких местах (напр. Чис 22:22; Иов 36:18; Пс 77:31; Ин 3:36; Рим 1:18), что мы и не беремся цитировать хоть сколько-нибудь значительную часть их.

Практически не развиваем мы и темы раздражения Господа (Вт 9:18; Пс 94:10; 1 Кор 10:12): «Доколе будет *раздражать* Меня народ сей?» (Чис 4:11). Свидетельств и так предостаточно.

Что же, причиной ярости Господней является то, что Он видит, что все хорошо весьма, что Он видит, что все чисто, все в порядке? Или же все-таки ревность и гнев происходят по причине раздражения Богом тем, что, мягко говоря, что-то плохо, нечисто, зло??? Как может быть, что нечто есть «зло в очах Господних» (Чис 32:13; Вт 9:18; 2 Цар 11:27)?

Не объяснить ли нам всю эту головоломную проблему тем, что у Бога Своя высшая этика, Свое сознание, которое как и мысли Его выше сознания человека настолько же, насколько небо выше земли (ср. Ис 55:9). Не привлечь ли нам тезис о непознаваемости Его меры добра и зла? Читатель должен понимать, что наши последние несколько строк являются риторической фигурой речи, что разрешение этой проблемы существует в другой области.

Дерзнем поискать решение в принципе, активно используемым иудейской теологией. Маймонид формулирует этот принцип с помощью талмудического изречения: «„Тора говорит на языке людей.“ Смысл этого: все, что возможно для *всех* людей понять и представить себе в начале размышления, подходит для описания Бога» (Путеводитель 26). Иначе говоря, поскольку Писание обращено к любому человеку — не только к немощному в вере и несовершенному в познании, но даже и к совсем бессильному в вере и полному профану в познании, — оно использует не некий абсолютный и непонятный язык Истины (если таковой существует), но обычные человеческие понятия для того, чтобы они вошли в разум даже профана и были более убедительны. В известном смысле этот принцип есть объяснение задачи аллегории. Профан поймет буквально. Это плохо. Но он поймет хоть что-то! Совершенный же в познании будет искать за сказанным высший смысл и, найдя его, поймет то, что составляет истину.

Из-за нашего несовершенства мы сформулировали этот принцип в несколько модифицированной форме как *принцип бытовых аналогий*: Любая система подобий, символов, образных параллелей целесообразна тогда, когда помогает понять небесные тайны при помощи знакомых, земных понятий (I.П.1, с. 74).

Будем ли мы объяснять гнев и ярость Божии при помощи нашего принципа бытовых аналогий или воспользуемся талмудическим «Тора говорит на языке людей» — нам просто придется произносить разный текст. Совершенно очевидно, что с помощью Маймонида текст этот в данном случае становится много короче.

Да, бесстрастный и пребывающий в покое Господь Бог обладает *чем-то*, что в человеческом языке не имеет соответствия. Но сие *нечто* имеет некое подобие, доступное для человека, и это *нечто* в Писании уподобляется в отношении твари отрицательным эмоциям. Да, сие *нечто* настолько же выше раздражения, ревности, гнева и ярости, свойственных человеку, насколько небо выше земли. Но другого пути нет. В твердый лоб профана невозможно иначе вбить мысль, что есть Закон, и его нарушение — зло. Зло в очах Божиих.

Еще Маймонид пишет: «Знай, что если ты обозришь всю Тору и все книги пророков, ты не встретишь ни слова **חַרֹּן** (*хар'он* — ярость), ни слова **כַּעַס** (*ка'ас* — гнев), ни слова **קִנְיָן** (*кин'а* — ревность) по отношению к чему-либо, кроме только *идолопоклонства*<sup>1</sup>» (Путеводитель I.36).

<sup>1</sup> Переводчик Путеводителя Михаил Шнейдер тут же делает сноску: «Комментаторы приводят многочисленные стихи, противоречащие данному утверждению, и предлагают различные объяснения этого противоречия. Эвен Шамуэль полагает, что Маймонид имеет в виду только те стихи, где говорится о гневе Бога на весь народ, а не на индивидуумов».

Господа раввины, да каким же местом вы читали самое начало путеводителя: «Когда *невежда из раввинских масс* изучает [толкования], он ... воспримет их в их внешнем смысле и составит неблагоприятное мнение об авторе, сочтя его глупцом, в чем, впрочем, не будет подрыва основ веры» (Путеводитель. Введение)?! Профан



Действительно, судя по порядку Десятиислова, в очах Божиих идолопоклонство наибольший и тягчайший грех даже в сравнении с убийством и воровством. Идолопоклонство заповедано сразу, в первых же двух заповедях:

«Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх 20:2–3); «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им» (Исх 20:4–5). Заповеди же «Не убивай» (Исх 20:13) и «Не кради» (Исх 20:15) мало того что идут на шестом и восьмом местах соответственно, изложены куда как более лаконично по сравнению с первыми двумя, что опять же не свидетельствует о большей их важности в очах Божиих.

В чем же причина такого «самолюбия» Бога, что служение иному богу и создание кумира имеет цену большую, чем насильственно отнятая человеческая жизнь? Человек этого не понимает. И не поймет, пока хоть самую малость не возвысится над собой. Человек и цели творения не понимает. Но у Бога есть цель, и есть причина описанного «самолюбия» Бога... И мы узнаем и причину и цель, если Бог нам их откроет.

Да, «Тора говорит на языке людей». Но человек несмыслен и склонен представлять как святость то, что на самом деле приносит ему смертельный вред. И нет другого способа довести до его скудного ума, что его подвиги праведности — зло в очах Божиих.

«Тора говорит на языке людей», и, как бы это ни шокировало фанатиков, Евангелия тоже говорят на языке людей. Поэтому, когда мы читаем: «Избавь нас от лукавого [πονηρός — *поне-рós* — *злой*]» (Мф 6:13), то должны понимать, что от сего «лукавого» — зло не Богу, а человеку, в особенности если лукавый окажется совсем не тем, кто приходит на ум в первую очередь... даже не тем, кто приходит на ум в первую очередь, а тем, кто только и приходит на ум, не оставляя места никому, чтобы ему хоть в какую-нибудь очередь прийти на ум...

#### 4

Исследуя аллегории библейских текстов, мы пока не коснулись одного очень важного символа, быть может, по причине достаточной ясности его. Однако теперь самая пора сделать это. Мы говорим о *жезле*. Ясность заключается в том, что жезл является безусловным символом власти и силы. Конечно, это следует из многих стихов, где говорится о жезле Божиим: «Жезл силы Твоей пошлет Господь с Сиона: господствуй среди врагов Твоих» (Пс 109:2); «жезл правоты — жезл царства Твоего» (Пс 44:7); «Твой жезл и Твой посох — они успокаивают меня» (Пс 22:4).

Однако если бы мы удовлетворились таким объяснением, то не увидели бы корня истинной аллегории этого образа. Ведь даже в отношении жезла Господня мы не можем избавиться от недоразумений. Взять хотя бы пророка Михея: «Слушайте жезл и Того, Кто поставил его» (Мих 6:9). Что же сказать нам о жезлах человеческих, что сказать о жезлах грешников: «Жезл вырос, гордость разрослась. Восстань сила на жезл нечестия» (Иез 7:10–11); «Народ Мой вопрошает свое дерево, и жезл его дает ему ответ; ибо дух блуда ввел их в заблуждение» (Ос 4:12).

Призывы пророка Михея *слушать* жезл, равно как и обличения Осии о говорящем жезле, дающем ответ, весьма недвусмысленно указывают на необходимость отыскания аллегорического смысла этого символа.

---

просто поверит Маймониду: «невежда из раввинских масс» будет думать над ошибкой, исследуя Писание, и это его, возможно, натолкнет на ответ. А хоть сколько-нибудь совершенный поймет, что «ошибку» эту Маймонид совершил намеренно. Остановитесь. И подумайте!

Читатель, наверное, уже догадался, что коль скоро мы повели разговор о символике жезла в связи с нынешней темой, то сия символика имеет отношение к воле. Да жезл и есть сама воля. Жезл в руке Господней — это и есть воля Божия. Понятен теперь и призыв Михея — слушать жезл Того, Кто поставил его, означает познавать волю Божию.

Но то все — воля Божия. В руках же человека укрепление его собственного жезла не может означать иного, как разрастания (Иез 7:10) гордости: «Не Твоя воля, но моя да будет». И по собственной воле человек ищет ответов на вопросы, о которых говорит Осия. Поэтому особый смысл обретают и слова, что «сокрушил Господь жезл нечестивых» (Ис 14:5).

Изясненное достаточно ясно, однако мы не достигнем сколь-нибудь исчерпывающего разумения, если не вспомним, что жезл и посох являются не только символом силы и власти, но и весьма важной частью экипировки странника, идущего по стезям праведности... или греховности. О посохе тех, кто ступает путями нечестия и не находит ничего, кроме заблуждений, нам нет особого смысла распространяться, ибо и без того ясно, что их человеческий жезл — разросшаяся гордыня представлений о своей свободной воле.

Гораздо более назидателен пример следующих путями правды. И тут мы должны понять, что, хотя мы и говорим о жезле воли Божией в руках «Того, Кто поставил его», Господь силен посылать Свой жезл (ср. Пс 109:2) праведнику, ищущему истинного отечества. И теперь нам осталось сделать всего один шаг, дабы понять, что такой жезл есть символ божественного предопределения. И в отношении праведника нельзя говорить о предопределении к гибели, но ко спасению.

Подведем промежуточный итог. Жезл Божий в руке праведника — помощь, сила и власть, заключающиеся в слышании (ср. Мих 6:9) предопределения своего пути ко спасению. В руках же нечестивых их собственная (свободная) воля не обретает ни силы, ни власти, хотя бы они и думали о себе как о имеющих, ибо жезл их — гордыня надмевания. И сей жезл будет сокрушен. Об этом, впрочем, нет нужды печалиться, потому что, хотя они и становятся лишены опоры в пути, это даже хорошо, ибо путь их и без того вел к заблуждениям.

Не будем говорить об их жезле более, ибо наше время мы с гораздо большей пользой можем употребить на исследование произошедших в пустыне (Исх 3:1) чудесных превращений Моисеева жезла: «И сказал ему [Моисею] Господь: что в руке у тебя? Он отвечал: жезл. [Господь] сказал: брось его на землю. Он бросил его на землю, и жезл превратился в змея, и Моисей побегал от него. И сказал Господь Моисею: прости руку твою, и возьми его за хвост. Он простер руку свою, и взял его [за хвост]; и он стал жезлом в руке его» (Исх 4:2–4).

Что же означают превращения брошенного жезла? Первое, что приходит на ум, — когда человек отказывается от воли Господней, бросая ее во прах, то эта воля обращается против него же змеем, и человек бежит от сего зла. Однако такое толкование — чрезмерно скоропалительно, чрезмерно *просто* и исполненно внутренних противоречий. Самое главное возражение такому истолкованию заключается в том, что Моисей не был нечестивым и не бросал волю и силу Божию во прах, и он не предавался гордыне...

Потому смысл обращения жезла в змея должен быть совсем другим. А не в том ли тут дело, что жезл *предназначен* для того, чтобы продвигаться по пути, а вовсе не для того, чтобы, веря — ведь жезл брошен *на землю* — во всеислие Божие, возложив на Бога всю ответственность за осуществление Его же предопределения, отказаться от помощи в продвижении по пути и от самого продвижения? Мы и раньше говорили, что концепция предопределения неотделима от Иисусовых слов: «Жатвы много, а делателей мало; итак, молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (Мф 9:37–38; Лк 10:2). А бросание жезла на землю человеческим языком называется фатализмом, не подразумевающим исполнения человеком воли Божией.

А фатализм — основной враг восприятия истинного учения о предопределении. И фатализм — подобный змею враг. И человек бежит от него, дабы не быть уязвленным...

Пусть читатель не остается в претензии, что мы изъяснили только половину чудесных превращений, описанных в книге Исход. Через малое время мы изъясним и то, каким образом змей может обращаться в жезл. Однако мы не можем сделать это тут же, ибо прежде нам необходимо гораздо более подробно порассуждать о змее.

Тем временем посмотрим на взаимоотношения пророков и духовных со свободной волей.

Амос: «Я не пророк и не сын пророка; я был пастух... Но Господь взял меня от овец, и сказал мне Господь: «Иди, пророчествуй к народу Моему» (Ам 7:14–15).

Иеремия: «Ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь, и все, что повелю тебе, скажешь» (Иер 1:7). Заметим, что слова Господа представляют собой не предсказание, не констатацию факта будущих поступков пророка. Токой оборот в иврите выполняет функцию повелительного наклонения: «Иди ко всем, к кому пошлю тебя, и скажи все, что повелю тебе» и точка.

Иезекииль: «Рука Господня была крепко на мне» (Иез 3:14); «Вот, Я возложил на тебя узы, и ты не повернешься с одного бока на другой, доколе не исполнишь» (Иез 4:8).

Павел: «Я исполняю посольство *в узах*» (Еф 6:20); «Если я благовествую, то нечем мне хвалиться, потому что это *необходимая обязанность* моя, и горе мне, если не благовествую!» (1 Кор 9:16).

Наиболее емко вопрос взаимоотношения воли Божией с волей человека — хотя какие взаимоотношения могут быть у флюгера с ветром — выражен так: «Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?» (Ам 3:8).

Что мы пытались продемонстрировать этими рассуждениями? А то, что чем выше уровень развития сознания, тем ближе к человеку познание воли Божией и смирение пред ней, и тем меньше бахвалится он своей собственной волей и свободой.

#### 4.1

Следующий раздел нашего повествования обращен в первую очередь к тем из наших читателей, которые вместе с нами почитают Оригена Александрийского за духовного. Да и как же его не почитать за такового? Между тем он, как кажется, силою всех доступных ему доводов отстаивает принцип свободного волеизъявления твари. Целая глава его труда «О началах» посвящена этому вопросу и называется: «О свободе воли. Разрешение и объяснение изречений Писания, по-видимому отвергающих ее». Неужели же он был всего лишь на уровне душевного?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует заметить, что, объясняя изречения Писания, «по-видимому отвергающие свободную волю», Ориген довольно странно выбирает изречения. Так, например, Ориген не объясняет многих слов Соломона (Прит 16:9; 19:21; 20:24; Прем 7: 16). У него нет изъяснений клятвы Господа Саваофа: «Как Я *определил*, так и состоится» (Ис 14:24). Опущены в его книге и слова Иеремии, «что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим» (Иер 10:23), равно как и риторический вопрос: «Кто это говорит: „и то бывает, чему Господь не повелел быть“? Не от уст ли Всевышнего происходит бедствие и благополучие?» (Плач 3:37–38). Можно было бы даже сказать, что Оригенов подбор изречений, отвергающих свободу воли, тенденциозен. Может быть, оно и так, но мы должны определить природу этой тенденции.

Дабы сделать это, прочтем, что пишет Ориген: «Отец всего, Бог, *для блага всех своих тварей*, неизреченным разумом Своего Слова и Премудрости так управляет этими различными существами, что... все разумные субстанции, как бы их мы ни называли, не принуждаются силою

делать, вопреки своей свободе, то, что не согласно с их собственными побуждениями,— и у них, таким образом, не отнимается способность свободной воли... При этом *различные движения их воли искусно направляются к гармонии и пользе*» (О началах II.1:2).

Взгляните, как неосторожно он проговорился. По его же собственным словам оказывается, что Бог, Отец всего, столь искусно направляет кажущуюся ей собственной волю твари, что у последней даже мысли не возникает, что ее собственные побуждения — вовсе не ее собственные, но произведены Богом (ср. Флп 2:13). Мы только добавили бы, что происходит это при посредстве не одного только Божия Слова и Премудрости, но подчас и *другого*, коему Бог попускает искушать и соблазнять. При этом у твари сохраняется полная иллюзия, что у нее может быть что-то собственное. Иными словами, и Ориген засвидетельствовал, что Бог, для блага всех своих тварей, искусно направляет различные движения их воли к пользе твари.

Так какова же тенденция Оригена в стремлении доказать наличие свободы воли? Дерзнем предположить, что он просто не считал себя вправе открывать тайну, ибо для душевных и плотских свобода воли — спасательный круг в море фатализма.

## 5

Но вернемся к этическим вопросам. Этика — наука о добре и зле. Но у каждого, как мы недавно могли показать, свое собственное представление о добре и зле, у каждого своя собственная этика, своя наука. Зададим теперь читателю вопрос: То, что Иисуса Христа распяли, — это хорошо или плохо? Мы уже рассматривали этот вопрос с точки зрения исторического значения христианства: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор 15:14–17). Как же Он мог бы воскреснуть, прежде не умерев? Мы также взглянули на сию проблему с точки зрения предопределенности всего временного: «Сын Человеческий идет по предназначению» (Лк 22:22). Но вот тот же вопрос стоит теперь перед вами с точки зрения этики, совести, добра и зла в вас лично: То, что Иисуса Христа распяли, — оценивается ли тобой, читатель, как добро или осуждается тобой как зло, — для тебя лично? Ты рад этому или скорбишь? Не считаешь ли ты, что распятие Иисуса было аморально, или ты не знаешь, потому что не думал об этом? Или Ты не знаешь именно потому, что слишком долго думал? Запомним этот вопрос и будем думать о нем, но тем временем...

Вкратце в наше нынешнее повествование небольшой (а быть может, очень значительный) этический тест или эксперимент. Только всякий эксперимент должен быть чистым, а для осуществления сей чистоты не торопись, читатель, но прежде подумай и дай себе ответ. Итак, пусть читатель представит себя на месте Господа Бога...

Такая постановка вопроса далеко не так фантастична, как это может показаться. Напомним то, что мы говорили в первой книге: Альфа, Начало, Первый (Отк 22:13), что не вызывает сомнений, был Первым в отсутствие какого бы то ни было свидетеля, — Он был один. Так же точно тогда, когда Он останется Последним, Он не будет иметь конкурентов или сотоварищей. Единственная возможность для всех, кто спасается, — быть в Нем (а Он-то был в них всегда). Поэтому, когда мы предлагаем представить себя на месте Господа Бога, это не надо воспринимать как дикую фантазию — скорее как обсуждение планов на будущее.

Итак, что бы ты сделал на месте Господа Бога? Обращаем внимание, что, будучи на месте Бога, ты, читатель, естественно, обладаешь и всем Его всемогуществом. Ты можешь уволить милиционера, оштрафовавшего тебя за неправильный переход улицы, ты можешь перевести в дворники своего директора, не давшего тебе отпуска в летнее время. Ты можешь выдворить из страны неудобных тебе проповедников и сомнительных иноплемеников. Ты можешь наказать

всех известных тебе негодяев. Ты можешь сотворить любое мыслимое тобою добро и чудо для униженных и оскорбленных. Ты можешь установить на земле рай — хочешь капиталистический, хочешь коммунистический. Хочешь — раздай все деньги поровну; хочешь — вообще отмени деньги; хочешь — каждый день бесплатно раздавай каждой женщине по букету, мужчине по бутылке французского коньяка, а ребенку по порции мороженого. Запрети голод, накорми всех. Устрани преступность, упраздни насилие, прекрати войны, исцели больных — ну то есть не просто вылечи кого-то конкретного, а отмени болезни в масштабе всего человечества. Представь: люди перестанут умирать от рака, инфарктов, инсультов, иных недугов, они перестанут гибнуть на войне, от рук бандитов, в несчастных случаях, во время стихийных бедствий. А вообще, надо ли, чтобы люди умирали? Но ведь ты можешь еще и воскресить всех умерших. Итак, еще раз — ты можешь все! Подумай хорошенько, что из того, о чем мы рассказали, или о чем подумал только ты, выберешь ты...

Самый разумный из наших читателей спросит: А получу ли я вместе со всемогуществом Божиим еще и Его всеведение, Его знание, что есть добро, и что есть зло? Получу ли я тот инструмент, который позволит мне предвидеть последствия, которые будет иметь для мироздания то или иное планируемое мной изменение в его устройстве?

Почтительно снимаем шляпу перед тем из читателей, кто самостоятельно поставил еще и такой вопрос: Не обратятся ли мои реформы, мыслимые мной как добро, во зло? Не приведет ли предполагаемое мною искоренение зла к еще большему злу? Разве мало было сильных мира сего, чьи усовершенствования оканчивались горами трупов и реками крови?!

Еще только угадав эти вопросы, читатель начнет сперва испытывать смутные сомнения — надо ли вообще хоть что-то менять? Потом сомнения исчезают, ибо читатель понимает: ничего менять не надо, ибо Господь Бог и без того Всеведущ и, что самое важное, Всеблаг. Иначе говоря, все, с чем читатель готов был бороться, не может быть устранено и упразднено. Лучше всего сказано об этом у Екклесиаста: «Познал я, что все, что делает Бог, пребывает вовек; к тому ничего не надо прибавлять и от того ничего не надо убавлять; ибо Бог делает так, чтобы благоговели пред лицом Его» (Ек 3:14). Значит, нужно то, что мы до сих пор называли злом. Значит, нужны голод и болезни. У всего своя цель и предназначение, и к делам Божиим ничего не надо прибавлять и ничего от них не надо убавлять.

Кстати, о болезнях. Не задумывался ли читатель когда-нибудь о том, что тех болезней, которые свирепствовали в древние времена, не стало или почти не стало в Средние века. О сем можно судить хотя бы по анамнезу пациентов Иисуса Христа. Но в Средние века появились новые болезни: чума, холера, малярия, косившие целые города. Ныне они не так уж и опасны, сие зло побеждено. Но вместо одного мы получили другое — сердечные заболевания или тот же СПИД.

Почему? Да потому, что болезни и эпидемии являются необходимым элементом мироздания, и, когда находится средство для борьбы с одними недугами, вскоре приходят ранее не виданные напасти. Об этом, между прочим, только под иным углом, должен думать тот, кто дерзает стать целителем. А проблема целителя заключается в том, чтобы вылеченный пациент не заболел чем-то более опасным. Вспомним, как говорил Иисус Христос: «Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин 5:14).

Это-то «чего хуже» отменно описано Притчей о возвращении нечистого духа: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит [его] незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. *Так будет с этим злым родом*» (Мф 12:43–45).



Сию притчу принято понимать как нечто относящееся лишь к тому или иному нехорошему человеку. Но последние-то слова ясно указывают, что в эту притчу вложен тот же смысл, что и в продолжение вопроса: «Кому уподоблю род сей?» (Мф 11:16). Притча сия повествует обо всем человечестве.

Но не все человечество, даже относящее себя к христианству, хотело читать книгу Иисуса Сирахова, ставя выше ее дешевые проповеди с экранов телевизоров и на стадионах. И не все человечество, даже признающее мудрость бен Сира́, обращало внимание на его слова, которые мы могли бы поставить в любое, в том числе и самое почетное место размышлений, посвященных наличию зла в мироздании (Сир 39:26–40; 40:9–10; 39:41–42):

[Господь] прозирает из века в век, и ничего нет дивного пред Ним. Нельзя сказать: „что это? для чего это?“, ибо все создано для своего употребления. Благословение Его покрывает, как река, и, как потоп, напояет сушу. Но и гнев Его испытывают народы, как некогда Он превратил воды в солончаки. Пути Его для святых прямы, а для беззаконных они — преткновения. *От начала для добрых создано доброе, как для грешников злое.* Главное из всех потребностей для жизни человека — вода, огонь, железо, соль, пшеничная мука, мед, молоко, виноградный сок, масло и одежда; все это благочестивым служит в пользу, а грешникам может обратиться во вред. Есть ветры, которые созданы для отмщения, и в ярости своей усиливают удары свои; во время устремления своего изливают силу, и удовлетворяют ярости Сотворившего их. Огонь и град, голод и смерть, — все это создано для отмщения. Зубы зверей, и скорпионы, и *змеи*, и меч, мстящий нечестивым погибелью, обрадуются повелению Его... Смерть, убийство, ссора, меч, бедствия, голод, сокрушения и удары, — все это — для беззаконных; и потоп был для них... Посему я с самого начала решил, обдумал и оставил в писании, что все дела Господа прекрасны, и Он дарует все потребное в свое время; и нельзя сказать: „это хуже того“; ибо *все в свое время признано будет хорошим.* Итак всем сердцем и устами пойте и благословляйте имя Господа.

Однако мы несколько отвлеклись, и лучше всего нам будет вернуться к обоснованию этических принципов пророков и духовных.

## 6

Для уяснения того, в чем корень этических представлений, видимых в словах великих пророков и духовных: нет ничего в себе самом нечистого, все в мире спасительно и все дела Господа прекрасны, будет полезно поразмыслить над тайной чуда о змие. Вспомним случай, когда, по словам Иисуса сына Сирахова, змеи обрадовались повелению Господа — за то, что «стал малодушествовать народ на пути. И говорил народ против Бога и против Моисея» (Чис 21:4–9):

Послал Господь на народ ядовитых змеев, которые жалили народ, и умерло множество народа из [сынов] Израилевых. И пришел народ к Моисею и сказал: согрешили мы, что говорили против Господа и против тебя; помолись Господу, чтобы Он удалил от нас змеев. И помолился Моисей [Господу] о народе. И сказал Господь Моисею: сделай себе [медного] змея и выставь его на знамя, и [если] ужалит змей [какого-либо] человека, ужаленный, взглянув на него, останется жив. И сделал Моисей медного змея и выставил его на знамя, и когда змей ужалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив.

Надеемся, нам не надо повторять, что из всего опыта библейской истории — хотя достаточно и одного лишь эпизода о соблазнении Евы (Быт 1:1–13) — змей, будучи противопоставлен символу святости и праведности — рыбе (ср. Мф 7:10), является символом зла. Но вот, как видно из повествования Четвертой Моисеевой книги, образ змея оказывается неким исцеляющим средством.

То, что всегда и всем представлялось образом зла, вдруг оказалось панацеей!.. «Какие странные слова! кто может это слушать?» (Ин 6:60). Но так ли уж странны слова сии, так ли уж непривычен для слуха такой взгляд? Ведь воспринимаем же мы без сомнений случаи, когда люди оказываются на диаметрально противоположных позициях в отношении добра и зла. Те, кого Нюрнберг приговорил к смерти, воспринимали это для себя как зло, остальной же мир считал, что для мира это лучший и добрейший выход, — но это слишком грубый и явный пример.

Приведем пример, требующий участия совести или сознания. Существуют методы нетрадиционной медицины, основывающиеся на болевом возбуждении определенных зон на теле человека, которые в известных случаях не знают себе равных по эффективности лечебного воздействия. Однако, несмотря на хорошие результаты, сии методы подходят не всем — не всем целителям, и не всем пациентам. Ну с пациентами ясно — не каждый согласен терпеть боль, хотя понятно, что если болезнь есть наказание за грех, что мы не ставим под сомнение, то страдание, через которое человек выздоравливает, может считаться своего рода искуплением этого греха. Однако более всего удивительно, что и многие целители не могут воспринять сию науку, обосновывая это тем, что они не способны причинять пациенту страданий. Такова мера познания ими добра и зла — боль они почитают за зло. Другой же понимает, что по сравнению с тем благом, которое составляет освобождение от недугов, сие зло и не зло вовсе, а добро.

Быть может, наш пример слишком надуман? Давайте тогда рассмотрим элементарный вывих сустава. Того, кому приходилось испытать, что это такое, наверняка уже передернуло. Действительно, воспоминание не из самых приятных. Но все-таки скажи, читатель, что лучше, причинить человеку еще большую боль, вправив сустав, или оставить так? Какое из зол больше? И не добром ли оборачивается то, что имеет вид зла? И не злом ли обернется жалость?

Подобная же картина и с человеком, погрязшим в хищении, прелюбодействе, нечистоте, — а это именно так. И пусть на нас не обижаются пытающиеся очиститься по плоти водители традиционного, буквального, христианства, ибо если многие из них и на самом деле являют собой пример освобождения от перечисленных грехов по плоти, то вместе с тем они являются и образцом всех сих грехов в духовном их понимании. А ведь грех в отношении животворящего духа куда опаснее греха по смертной плоти.

Наши книги также будут почтены, и уже почтены, многими за страшнейшее зло. Еще бы! Ведь они лишают, и окончательно лишат, источника безбедного существования огромную армию христианских священников по чину Аарона — пусть они даже и называют себя не священниками, а как-нибудь иначе. Однако же и этот пример не достаточно назидателен. Будем — не о морали, но о совести.

Так вот, от всех этих грехов от Господа Бога назначен и предопределен целитель — сатана — змей, который до тех пор, покуда человек считает его ходящим на чреве своем (ср. Быт 3:14) в прахе, жалит его в пятую (ср. Быт 3:15), и тот умирает, не забыв обвинить во всем змея. Впрочем, обвинить — не то слово. Человек всю жизнь свою кладет на борьбу со злом. Он, сколько хватает его сил и *в меру своего сознания*, борется со злом. Сия-то постоянная борьба и символизирована словами о поражении змея в голову. И в этой борьбе нет и не может быть победителей: человек поражает змея в голову, а тот жалит его в пятую. А для человека с уязвленной пятой даже прямой и гладкий путь становится полной мучительных преткновений пыткой.

Но, когда человек понимает, что сии змеиные язвы заставляют его оставить дела тьмы, блуда, любостяжания, — тогда человек видит, что змей — панацея, а зло и не зло вовсе. Для этого он должен рассмотреть змея вознесенным в воздух.

Справедливость требует признать, что приоритет на рассуждения о змее как о спасительном средстве принадлежит Григорию Саввичу Сковороде\*. Мы, хотя и пришли к тем же выводам самостоятельно, должны отдать ему должное даже ценой вторжения в то, чего пока не знаем и не понимаем — даже высоту букв (Диалог. Имя ему — потоп змиин 4):

Вознести и поднять змея вверх. Тогда явится спасительная сила его, как сам он признается: «Когда-де вознесете Сына Человеческого, тогда уразумеете, что Я есмь»... Кто же может его поднять?.. Вера. Подними прежде не змиино, но твое самого сердце, куда? К вечному, а змей во след твой самовольно (т. е. *самопроизвольно*) вознесется в гору и повиснет на дереве... Он тогда только вреден, когда по земле ползает... На сем насажденном при источниках вод дереве повешен, из нечестивого мужа блаженным, из ползущего божественным, из ядовитого делается спасительным, из мертвого живым.

Впрочем, оставим до времени умопомрачительные параллели Сковороды. Они слишком сложны на нынешнем нашем этапе рассуждений о змее. Вернемся к нашим рассуждениям.

Заметим, что о змее ползущем и вознесенном можно было бы сказать и чуть иначе. До тех пор покуда человек, превознося свободную волю, ею объясняет зло мира, сие зло остается для него смертоносным жалом. Когда же он понимает совершенство, полноту и неотвратимость Божественного замысла, тогда он и на зло смотрит как на то, что дано от Бога. А это возможно в глубочайшем смирении пред Ним. И тогда происходит исцеление. Змей перестает жалить человека, и бывшие прежде язвы от укусов исчезают, ибо человек тогда становится ревнителем воистину доброго — воли Божией. И «кто сделает вам зло, если вы будете ревнителями доброго?» (1 Пет 3:13). И не на этот ли случай Соломон сказал: «Самый мир [тот самый, что лежит во зле (ср. 1 Ин 5:19)] есть поборник за праведных» (Прем 16:17).

«Смотри на действие Божие: ибо кто может выпрямить то, что Он сделал кривым? Во дни благополучия пользуйся благом, а во дни несчастья размышляй: то и другое соделал Бог для того, чтобы человек ничего не мог сказать против Него» (Ек 7:13-14); «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать» (Иов 2:10); «Все дела Господа прекрасны» (Сир 39:39); «Не суди», не почитай ничего нечистым (ср. Рим 14:14).

Замечателен стих: «И сказал Господь Бог змею: За то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми» (Быт 3:14). Замечателен он тем, что ни пред Богом, ни пред мужем, ни пред семенем его змей остался не проклятым. Но, может быть, змей проклят перед женой и ее семенем? Не испытывает ли кто-нибудь из наших читателей соблазна проклясть змея, проклясть зло, проклясть сатану? Вспомните, как мы писали ранее: нам ли судить сатану? Но не от него ли в мире разделения, ложь, соблазны, искушения, гордость, блуд, кражи, любостяжание, невежество и в конечном счете первородный грех и смерть? Перечисленного, может показаться, более чем достаточно, чтобы змея и сатану и осудить, и проклясть, но, неужели же кто-то все же отважится? Подумайте хорошенько: «Без рассуждения не делай ничего, и когда сделаешь, не раскаивайся» (Сир 32:21).

Ну что ж! Сам виноват — «Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает» (Рим 14:22). Мы искренне желали бы тебе, читатель, блаженства, но (Сир 21:30):

**Когда нечестивый прокликает сатану,  
то прокликает свою душу !!!**

Вот тебе и «не суди»!!! И если ты проклял змея, кто ты сам? Ведь проклят змей только пред скотами и пред зверями. Правда перед ними всеми. И проклявший змея сам назвал свое имя.

Так что же нам делать с диаволом? Благословлять его, что ли? Ответ на этот вопрос, причем ответ весьма *странный*, неожиданный, мы можем отыскать, оказывается, в Нагорной проповеди, в самом сердце евангельского этического учения. Давайте подумаем над тем, что пишет Лука: «Когда ты идешь с *соперником* своим к начальству, то на дороге постарайся освободиться от него, чтобы он не привел тебя к судье, а судья не отдал бы тебя истязателю, а истязатель не вверг тебя в темницу. Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки» (Лк 12:58–59). Наше внимание должно привлечь слово «соперник», которое мы и выделили. В греческом оригинале стоит *ἀντίδικος* (*антидикос*), что может переводиться и как противник. А мы помним, что на иврите противник — сатана. Не слишком ли смелый ход мыслей? Если и так, то пример мы берем с Петра, который пишет: «Противник ваш [—] диавол» (1 Пет 5:8). Сомнений в словах Петра нет, но в том-то и дело, что Петр использует для обозначения противника то же слово — *ἀντίδικος*. Итак, соперник или противник — диавол. И когда человек идет по своему пути, сопровождаемый диаволом, уловившим его в свою волю, то лучше постараться освободиться. А не то — того и гляди окажешься там, где не хочешь.

Последний совет, кажется, не дает нам ничего нового, — мы и так знали о необходимости человеку, уловленному диавольскими сетями, стремиться к свободе. Зачем повторять прописные истины?! Но вот вам Матфеев вариант той же заповеди: «Мирись с соперником (*ἀντίδικος*) твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник (*ἀντίδικος*) не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта» (Мф 5:25–26).

Мы бы и сами догадались сопоставить греческие слова у Петра и у Матфея, чтобы сделать правильный вывод, но обратимся к Клименту: «Соперником называется здесь... диавол и его приверженцы» (Srom IV:95.1). Подумать только! Мирись с диаволом! Неужели это мог сказать Иисус!? Не слишком ли?! Какие странные слова! Кто может это слушать?!

Однако если подумать, ничего странного в указаниях о примирении с диаволом нет, ибо примирение, мир, смирение, кротость — это как раз и есть то, чем, как писал Игнатий\* Антиохийский, низлагается князь века сего<sup>1</sup> (ср. Тралл 4). Диавол — разделитель, и умножение вражды с ним — великая для него радость. Велика радость диавола о том, кто проклинает его, ибо тем самым душа проклинающего становится его — диавола — достоянием. Воюющий с диаволом — воюет на стороне диавола. Воюющий против диавола — воюет за него.

Напротив, хранящий мир побеждает диавола и тем освобождается от соперника своего. И ни Иисус, ни мы вослед Ему не призываем приветствовать диавола лобзанием, мы не призываем его почитать, ему поклоняться. Но дабы освободиться от его власти, перестаньте поражать змея в голову, прекратите борьбу с ним: «Не противься злему» (Мф 5:39)!

Человек по дозволению Божию принужден диаволом идти одно с последним поприще. Пока еще на пути, в конце которого Страшный суд, надо посредством примирения с диаволом освободиться от него, смирением и кротостью низложить его, нисколько не дорожа сим сомнительным единством. Повторим: *освободиться*. А как возможно освобождение? Сие известно: *познание истины*. Мудрость же, выражающая истину, как мы помним, арифмологически связаны с двойкой. И это изъясняет дальнейшие слова Иисуса о непротивлении злему: «Кто принудит тебя идти с ним *одно* поприще, иди с ним *два*» (Мф 5:41). Так что непременно примиришься с ним и иди именно два поприща.

<sup>1</sup> Игнатий, по-видимому, не различает князя мира сего и диавола, как и мы до сих пор. Но ждать недолго.

Еще раз повторим: пусть у читателя не возникает искушения увидеть в наших рассуждениях попытки заставить поклоняться змею. Ведь ясно, что исцеление достигается не благодаря змею, не самым злом, и не тем, что человек ранее считал злом: «Обращавшийся исцелялся не тем, на что взирал, но Тобою, Спасителем всех» (Прем 16:7).

Вот какое странное продолжение, оказывается, имеет тема внутреннего безмолвия... Но на самом деле ничего странного тут нет. Все вновь укладывается в стройнейшую систему. И внимательный читатель должен был заметить, что вышеизложенным мы вернули долг, остававшийся за нами со времени изъяснения последнего прошения из молитвы Господней. «Не введи нас в искушение» и «избавь нас от зла [или *злого*]» (Мф 6:13) суть два разных прошения.

Прежде чем завершить эту тему, обратим внимание на иное мнение современного «богослова»: «Православие — это воинская этика. Церковь — ...воинский орден, самое вступление в который похоже на присягу. Крещение пронизано воинской символикой, и начинается оно с вызова и объявления войны диаволу». Комментарии, как говорится, излишни.

Впрочем, эта мысль была бы весьма благочестива, если бы далее автор добавил бы нечто, созвучное Апостолу Павлу: «Оружия воинствования нашего не плотские» (2 Кор 10:4); «Станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать *мир*; а паче всего возьмите щит веры, которым сможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф 6:14–17), или как у Игнатия: *кротостью* низлагается князь века сего. Обратите опять внимание: мир, смирение, кротость. Вместо этого следующие слова нашего православного ратоборца призывают от «миротворческих» идей перейти к более реалистическим... Как ты думаешь, благочестивый читатель, далеко ли успеют уйти по дороге к истине сии воины, пред которыми проклят змей, прежде нежели будут в очередной раз ужалены в пятую?..

## 6.1

Здесь нам кажется уместным краткое замечание о различии между Божией и человеческой любовью. Замечание это относится скорее к области педагогики, нежели богословия. Читатель, должно быть, слышал о целом ряде педагогических теорий, отрицающих физические наказания...

Для начала вспомним, что «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8). Иными словами, то, что кажется человеку злом, может являть собой проявления Божественной любви. Во всяком случае любовь Божия несомненно допускает такие проявления, которые неизменно воспринимаются человеком как зло.

Теперь вспомним о призыве быть совершенным как Отец наш Небесный (ср. Мф 5:48). Понятное дело, этот призыв подразумевает и возрастание в любви по примеру той любви, которой возлюбил нас Бог.

Но ведь любовь Бога — безжалостна. За незначительные, с точки зрения человека, прегрешения Он посылает на род сей мор и глад, меч и зубы зверей... Мало того: «Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает... Если же остаетесь без наказания, которое всем обще, то вы незаконные дети, а не сыны... [Плотские родители наши] наказывали нас по своему произволу для немногих дней; а Сей — для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его» (Ев 12:6–10).

И все же «все дела Господа весьма благотворны» (Сир 39:19); «Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяготись обличением Его» (Прит 3:11).

Клоним мы к тому, что любовь хоть сколько-нибудь близкая к совершенству — это вовсе не «ути-пути» и не «у-сю-сю». Тогда же, когда любовь от совершенства далека, человек вместо любви



демонстрирует ее суррогат — жалость, он подменяет обличение сюсюканьем, а воспитание — вариациями на тему басни И. А. Крылова «Кот и повар».

Однако вот ведь какая проблема. Даже если человек понимает, что любовь есть такое отношение, которое стремится к наибольшему благу для предмета любви, допускающее такие проявления, которые вовсе не будут сочтены другим человеком за благо, то мы вновь сталкиваемся с тем, что благо (и вред) определяется любящим в соответствии с его сознанием, с уровнем познания добра и зла. И тут в который уже раз оказывается, что никакого возрастания в любви не может быть без возрастания в сознании.

Начиная с этого места, педагогическая тема заканчивается, уступая место вполне философским выводам.

Ранее мы говорили, что, возрастая в познании, человек совершенствуется и в вере, а возрастая в вере, человек становится способен познавать более совершенное. Но теперь получается, что познание взаимосвязано не только с верой, но и с любовью. Причем сия взаимосвязь имеет место не только во отношениях человека к человеку, но и в отношении человека к Богу.

Совершенствуясь в познании, человек становится способен возрастить в любви. В примитивнейшем случае любви человек просто-таки не видит иного способа «служения», кроме как, стоя на коленях, умиленно смотреть на икону. Он обрамляет иконы в золото и возносит Богу песнопения, ну в точности как младенцу-грудничку дарят блестящие погремушки и поют колыбельные песни. Однако имея хотя бы минимальные представления (познание) о местопребывании Бога, человек уже не станет поклоняться мертвому дереву. С другой стороны, с возрастанием в любви, человеку открываются все более глубокие тайны: «Кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор 8:3).

## 6.2

Предыдущие наши рассуждения, мы надеемся, внесли некоторую ясность в вопрос о наличии зла в мире, сотворенном очевидно Всеблагим Богом. Однако в описании чуда о Моисеевом змее обратим внимание еще и на то, что на самом деле, согласно еврейским писаниям, Господь не давал Моисею указаний относительно сырья для изготовления змея. Понимал ли Моисей, что в данном случае не годится ни золото, ни серебро, ни камень, ни дерево, а сделать змея необходимо именно из меди, или у него не было ничего другого под руками? Так или иначе, в медности змея заключен глубочайший смысл<sup>1</sup>. Тут мы должны вспомнить вывод, сделанный нами в первой книге при исследовании символики неверного богатства: медь — материал, используемый как мера опыта человека о вещественных началах мира, причем такой материал, который символизирует этот опыт на самом обыденном, будничном и прозаическом уровне. И история с Моисеевым змеем является случаем, когда мы как нигде более сможем оценить важность открытия сей символики.

Если человек становится способным смотреть на змея как на целительное средство лишь абстрактно-возвышенно, то это только полдела, а может, и того меньше. Попробуйте воспринимать зло как добро тогда, когда оно обращено на вас лично, обращено на уровне что ни на есть ежедневной рутины. Только тогда змей станет панацеей! И уже не страшно, что именно тут вам понадобится терпение, ибо сказанное нами даст облегчение, дабы не быть искушаемыми сверх сил.

---

<sup>1</sup> За исключением огласовки, «змей» (*naḥāšî*) и «медь» (*naḥōšî*) — слова, не имеющие в иврите отличий: נָחָשׁ.

В заключение же разговора о вознесенном змее мы напомним заповедь Иисуса: «Будьте мудры, как змии, и просты (ἀκέραιος), как голуби» (Мф 10:16). Кто имеет уши слышать, да слышит: медный змей, будучи вознесен, теряет те качества, которые делали его нечистым, мудрости же сей змей, оставаясь змеем, не теряет. Посему он-то и соединяет в себе качества парящего в небесах голубя с присущей змею мудростью. Итак, взгляните на образ поднятого в небо медного змея, и язвы от ядовитых укусов на вашем теле исцелятся.

## 7

Между тем обратимся теперь к оставленной без окончательного изъяснения истории с жезлом Моисея. Ибо нам самое время изъяснить чудо превращения змея в жезл. Напомним: «И сказал Господь Моисею: простри руку твою, и возьми его [змея] за хвост. Он простер руку свою, и взял его [за хвост]; и он стал жезлом в руке его» (Исх 4:4). Сие второе обращение не менее назидательно: змей, взятый за хвост, становится жезлом. В свете изложенного нам нет уже особой нужды объяснять, каким образом зло обращается спасительным средством и средством, помогающим шествовать путем истины.

Гораздо более важным считаем мы необходимость изъяснить слова о том, что змей должен быть взят именно за хвост. Ведь у змея есть голова — начало<sup>1</sup> всякого зла. И именно о начале всякого зла сказано, что семя человеческое пытается поразить змея в голову. Человек, конечно, борется с последствиями зла, но с гораздо большим рвением он пытается уничтожить зло в самом начале. Человек пытается искоренить самое начало зла.

За голову змея брать не надо, равно как не надо познавать начало зла. Но всякое зло имеет и свой конец или то, для чего Бог попустил сие зло, — это и есть хвост змея. Понимание же человеком предопределенности и предназначенности всякого зла дает чудесную опору познания божественного предопределения. И именно жезл, бывший прежде змеем, Господь и велит взять Моисею, говоря: «И жезл сей возьми в руку твою: им ты будешь творить знамения» (Исх 4:17).

Вернувшись же к голове змея, будет весьма своевременно, если мы вспомним: «На злое будьте младенцы» (1 Кор 14:20). А какие свойства младенцев в отношении зла? А никаких — младенцы ничего не считают злом. Вот к сей-то истине и приходит пророк или духовный — он становится младенцем на зло. Помнит ли читатель, что мы и начинали наше повествование в первой книге с того, что надобно стать младенцем. Однако же мы говорили и то, что из младенца должен вырасти человек совершенный, у которого, как мы теперь знаем, «чувства навыком приучены *против* различения добра и зла» (Евр 5:14).

Так кем же все-таки нужно быть: младенцем или совершеннолетним? Нет ли в наших словах противоречия? Никак! Нет никакого противоречия. Младенцы, как мы и раньше говорили, ничего не почитают за зло. Чувства совершенных, как мы говорим теперь, также приучены *против* различения добра и зла. Младенчество в отношении зла, таким образом, и есть свойство совершенных. Кстати, еще раз о совершенстве: «Будьте совершенны, как Отец ваш небесный... Ибо Он повелевает солнцу Своему всходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5:45–48, строки переставлены).

Но ранее мы говорили и о младенце как таковом, младенце без одежд. Сей младенец должен был сперва совершенствоваться, познавая добро и зло, — приобретая одежды. Познание же добра и зла неизбежно оставляет на одеждах пятна. От сих пятен одежду можно очистить не

<sup>1</sup> Если переводить фразу «голова — начало» на иврит, то получится тавтология. Голова (в т. ч. змеиная) — ראש (рош), а ראשית (reshit) — начало, как должен догадаться читатель, помнящий слово, открывающее Библию.

иначе, как вымыв «в вине одежду свою, и в крови гроздов одеяние свое» (Быт 49:11). Одежды — совесть, сознание; вино — откровение; откровение Духом Святым — Кровь Христова — сии духовные истины должны были войти в самую кровь читателя. Поэтому последнее требование омовения одежд в вине полностью согласуется с таким фрагментом: «Если кровь тельцов и козлов... через окропление освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит *совесть* нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному!» (Евр 9:13–14); «Они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца» (Отк 7:14).

В итоге одежды очищаются от пятен, совесть очищается от зла, на зло человек вновь становится младенцем. Зато в познании он совершен (ср. 2 Кор 11:6), и по уму он не младенец, но совершеннолетний (ср. 1 Кор 14:20). И он обладает одеждами, но одеждами белыми: «Побеждающий облечется в белые одежды» (Отк 3:5).

Что же мы получаем в итоге? «Не делать ли нам зло, чтобы вышло добро» (Рим 3:8), как некоторые поймут нас и будут говорить, «будто мы так учим?» Нет, конечно, ибо мы «молим Бога, чтобы вы не делали никакого зла, не для того, чтобы нам показаться [в ваших глазах тем], чем [мы] должны быть [то есть не различающими добро и зло]; но [молим Бога], чтобы вы делали добро [пусть оно и покажется кому-то несовершенному злом], хотя бы мы казались [вам] и не тем, чем должны быть [то есть ничего не познавшими]. Ибо мы не сильны против истины [воли Божией], но сильны за истину» (2 Кор 13:7–8).

Так изъяснив слова Павла, скажем и проще: делайте добро, хотя вы знаете, что и зло мира (или то, что вам кажется злом) есть часть Божественного плана. Скажем то же и замысловатой речью, загадкой, тонким оборотом притчи: «Когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф 6:3).

## 7.1

Последние слова заслуживают более подробного анализа. Дабы разобраться с правым и левым<sup>1</sup>, прочтем этот фрагмент целиком: «Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного. Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою. *У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая*, чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф 6:1–4).

Эти слова можно понять так, что творить милостыню *открыто и явно* соответствует случаю, когда левая рука *знает*, что делает правая рука, подающая или творящая милостыню; когда же левая рука не знает, что делает правая, это имеет какое-то отношение к *тайне*.

Но это относится к милостыне. А как быть, если выступаешь «с оружием правды в правой и левой руке» (2 Кор 6:7)? Надо ли и в этом случае левой руке не знать, что делает правая? К сожалению, в рамках канонических писаний этот вопрос остается открытым.

К слову сказать, у Фомы последнее правило относится не только к творению милостыни, но носит более общий характер: «То, что твоя правая рука будет делать, — пусть твоя левая рука не знает того, что она [правая] делает» (Фома 66).

<sup>1</sup> Разговор в Библии, а следовательно, и у нас, не идет о левшах, и неизвестно, какую часть от всего древнего народонаселения они представляли. Надо полагать все же, что правши преобладали.

Напомним читателю роль правой руки (которая в Синодальном переводе часто выступает как десница): «[Господь] вел Моисея за правую руку» (Ис 63:12); «Я Господь, Бог твой; держу тебя за правую руку твою, говорю тебе: „не бойся, Я помогаю тебе“» (Ис 41:13 ср. 45:1); «Ты держишь меня за правую руку» (Пс 72:23). Поэтому мы естественно воспринимаем, что в деснице праведника должна быть истина. Но это сказано о праведнике.

А как обстоят дела с грешником? Что у него в правой руке? — «Он гоняется за пылью; обманутое сердце ввело его в заблуждение, и он не может освободить души своей и сказать: „не обман ли в правой руке моей?“» (Ис 44:20). Оказывается, в правой руке может быть и обман. Причем, как видно из контекста, обнаружить, что почитаемое тобой за истину, на самом деле — обман, уже есть шаг, достойный похвалы. Иными словами, хотя бы у человека в правой руке был и обман, он все равно почитает находящееся в правой руке за истину. И о нечестивом же сказано: «Диавол да станет одесную [т. е. *по правую руку*] его» (Пс 108:6).

Итак, в отличие от праведника грешник говорит: «Не обман ли в правой руке моей?» (Ис 44:20). Но ведь «нет верных между сынами человеческими» (Пс 11:2); «нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы» (Ек 7:20); «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим 3:23).

Заметим, что Филипп, хоть и говорит о неотделимости правого от левого, все же противопоставляет правое левому, как свет противопоставлен тьме и жизнь — смерти: «Свет и тьма, жизнь и смерть, *правое и левое* — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хороши, и плохие — не плохи, и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть» (Филипп 10).

«Сердце мудрого — на правую сторону, а сердце глупого — на левую» (Ек 10:2). Этот стих мог быть переведен и иначе: «Сердце мудрого — по правую руку, а сердце глупого — по левую». И ведь именно обманутое сердце вводит нечестивого в заблуждение (ср Ис 44:20). В другом месте читаем: «Наставление [в мудрости] для разумного ... как драгоценное украшение на правой руке» (Сир 21:24). Ну а что наставление в истине для глупца? — Очень просто: «Наставление для безумных — ... как цепи на правой руке» (Сир 21:22), — читаем там же.

Правая рука сама собой предназначена для клятвы. И нам кажется излишним распространяться на тему того, что клятва — залог истинности. Итак, повторим еще раз: в правой руке праведника — истина. А в правой руке нечестивого — ложь, которую он не может отличить от истины.

Однако в правой руке может быть не только обман: «Не погуби души моей с грешниками и жизни моей с кровожадными, у которых в руках злодейство, и которых правая рука полна мздоимства» (Пс 25:9–10). Оказывается, в правой руке может быть и мздоимство.

К сожалению, ранее мы никак не коснулись этой операции с неверным богатством. Однако толкование сего столь явно лежит на поверхности, что можно лишь сожалеть о нашей несообразительности в прошлом. Мздоимство есть предпочтение неверного богатства истине, способствование мудрости века сего в ущерб истине. Обращаем внимание еще раз: у праведного в правой руке должна быть истина. Если же в правой руке — мздоимство, то о праведности и речи быть не может. В правой руке несправедного может быть и нечто иное, гораздо более близкое ко лжи: «В правой руке у него гаданье» (Иез 21:22).

Подводя промежуточный итог, скажем, что в правой руке человека — то, что он почитает за истину, — *правда человеческая*.

Еще заметим, что правая рука — символ мира: «Итак, подадим правую руку этим людям и заключим с ними мир» (1 Мак 6:58; ср. 2 Мак 11:30). Последнее наше наблюдение ничуть не

противоречит первому, ибо Бог не есть Бог неустройства, но мира (ср. 1 Кор 14:33). С другой стороны, противоположность миру, смирению, как мы знаем, — гордыня, и с рукой, простертой надменно, бывает так: «Взяли Иудеи ... и отрубили голову Никанора и правую руку его, которую он простирал надменно» (1 Мак 7:47).

Но что же? И истина с ложью, и мир с гордыней — все в правой руке? А что же остается левой? Только ли знать или не знать, что делает правая? При этом — весьма интересное наблюдение — почти во всех известных нам языках правое *кажется* синонимом правильного (однако в иврите и греческом это правило не действует), и, наоборот, ни в одном из известных нам языков левое не является синонимом ложного<sup>1</sup>.

Продолжим наши рассуждения. Является ли гордыня единственным случаем, когда правая рука заслуживает быть отрубленной? Для читателя, хорошо помнящего Нагорную проповедь, этот вопрос смешон. Не помните ли? — «Если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя» (Мф 5:30). Но ведь мы только что выяснили, что и истина, и ее противоположность находятся в правой руке. Человек полагает, что в правой руке его истина, но именно в правой руке и может оказаться обман (Ис 44:20). Это-то и есть случай, когда правая рука соблазняет тебя. В зависимости от того, что именно находится в правой руке, можно давать рекомендации, питать ли и греть такую руку (ср. Еф 5:29), или же отсечь ее и бросить.

Заметим, что у Матфея, ничего не сказано по поводу того, что нужно отсекал левую руку, если та соблазняет человека. Но ведь левая рука не для истины и не для лжи. В ней не может оказаться обман вместо истины. Левую руку не надо отсекал, ибо она не может соблазнять. Еще добавим, что уж если кто решил отсечь свою правую руку и бросить, то этого никак не сделать, кроме как *левой* рукой.

Но даже если бы левая рука не имела бы упомянутого следующего из формулировки Матфея странного свойства, мы все равно не могли бы ограничиться рассмотрением свойств одной только правой руки.

Мы совершили бы большую ошибку, если бы пропустили одно слово из речения, определяющего обязанности левой рука в отношении правой. Слово это — «трубить»: «Когда творишь милостыню, *не труби* перед собою» (Мф 6:2). Неужели это просто метафора, литературный или риторический прием? Нет же! — Писание не содержит выражений *для украшения речи* (ср. Климент. Strom VI.129:4, см. II.3, с. 36). Глагол «трубить» должен нести какой-то смысл. А ведь и труба у трубящего находится в правой руке: «И *затрубили* все три отряда *трубами*, и разбили кувшины, и держали в левой руке своей светильники, а в *правой руке трубы*, и трубили, и кричали: меч Господа и Гедеона!» (Суд 7:20).

Не для того ли сказано у Матфея про трубы, чтобы мы нашли эти слова из книги Судей, дабы узнать, что в левой руке находится светильник?

Иными словами, в правой руке человека — его правда, которая у каждого своя. И эту-то правду, не подозревая об обмане, полагая, что делает благо, творит милостыню, человек стремится растрюбить по всему миру. А в левой руке — не предположения человека об истине, не вера, но то, что он точно *знает*.

Смотри, читатель, в каком удивительном свете предстает перед нами противопоставление правого левому: не правда и ложь, а вера и знание. И они действительно братья друг другу.

---

<sup>1</sup> Вавилонское смешение все-таки продолжается, и в современном русском языке уже некоторое время существуют такие неформальные обороты, как «левый товар», «левая [в другом смысле] водка», «пойти налево» и пр. Не придется удивляться, что в будущем анализ правого и левого окажется еще более затруднен.



Этим толкованием снимается огромное число проблем. Когда человек творит благо, вовсе не нужно помнить, что добро и зло не существуют объективно, но только в сознании. Истинно, «когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф 6:3). А когда творишь зло, то левой руке надо или не надо знать, что делает правая? — Пожалуй, тоже лучше не знать, ибо иначе она либо оправдывает творимое тобой зло, либо, наоборот, отсекает правую руку и бросит. Получается, как у Фомы (66): что бы ни делала правая рука, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая. И всякий раз, как в правой руке твоей обнаруживается обман, то только левой и приходится отсекаать ее и бросать. Но только левой рукой и можно это сделать...

Но во взаимоотношениях правой и левой руки есть еще несколько интересных особенностей, о которых нет речи ни в канонических, ни в апокрифических книгах в Библии. Когда творишь зло, должна ли правая рука знать, что *знает* левая? — Ни в коем случае! А когда добро, надо ли правой руке знать, что *знает* левая? — Опять нет!..

Напомним читателю еще и то, что мы говорили в первой книге по поводу числа восемнадцать. Существует выражение истины — мудрость, но истину можно пытаться и *отразить*. Неотъемлемое свойство любого отражения — превращение правого в левое и левого в правое. Мы говорили тогда, что восемнадцать представляет собой число лжи. Надо исправиться: *заблуждение и искажение* истины более точно характеризует это число.

А как читателю понравится такое: «Мне ли не пожалеть Ниневию, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (Ион 4:11). Или: «Не уклоняйся ни направо, ни налево; удали ногу твою от зла, [потому что пути правые наблюдает Господь, а левые — испорчены]» (Прит 4:27–28).

Итак, сделай свои пути прямыми. Не уклоняйся ни влево, «ибо [кто] думает, что он знает что-нибудь, тот *ничего еще не знает так, как должно знать*» (1 Кор 8:2), — ни вправо, следуя за своими представлениями об истине, которые могут оказаться обманом. Теперь все...

Однако не все. Ибо остается приведенный уже фрагмент из Матфея, который, кажется, если и не опровергает всего сказанного выше о правом и левом, то уж во всяком случае ставит дополнительные вопросы (Мф 25:31–46):

Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по *правую* Свою сторону, а козлов — по *левую* ... И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную.

Обращаем внимание, что отделенные от овец козлы, проклятые, путь которых — в огонь вечный, уготованный диаволу, поставлены по *левую* руку — весьма печальная участь. Как же быть со всем сказанным нами о левой руке?

Но читатель мудрый, мы ведь все время говорили о человеке несовершенном, о том, который еще не достиг и не усовершенсился, но который находится только на пути к цели. Когда он достигает цели, то становится совершенным, свободным, спасенным. Собственно, это-то и есть цель. Правое и левое для странника на этом пути совсем не то, что для Победившего и Воссевшего на престоле славы одесную Отца. Точно так же и любовь и ярость человеческие — совсем не то, что любовь и гнев Божии. Подобно этому — человеку заповедано судить, а Судье Всевышнему — нет.

## 7.2

По поводу существования зла лишь в сознании человека, лишь субъективно, мы можем сделать еще одно замечание. Само слово «зло» первый раз появляется в Священном Писании лишь в связи с описанием древа познания добра и зла: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла (טוב ורע — *тов ва-ра*)» (Быт 2:9). До этого в описании творения встречаются лишь либо (весьма часто) «хорошо (טוב — *тов*)» (Быт 1:4, 8, 10, 12, 18, 21, 25), либо «хорошо весьма (טוב מאד — *тов меод*)» (Быт 1:31). Мы уже не говорим, что о создании Богом зла нет и намека. Более того: «Он создал все для бытия [хорошо и хорошо весьма], и все в мире спасительно» (Прем 1:14).

И вот первый случай, когда читатель Библии встречается с понятием зла (עו — *ра*), весьма знаменателен. Ведь первое упоминие зла не есть ни введение понятия зла как такового, ни сотворение зла. В связи с древом говорится о *познании* (לעו — *да'ам*) добра и зла человеком. Надеемся, читатель почувствует различие между тем, что человек способен знать о зле, и собственно злом — злом объективным, которое и сотворено-то никогда не было.

Откуда же смерть и зло? — «Неправда [познания зла] причиняет смерть» (Прем 1:15).

Читатель знает как по собственному опыту, так и из Писания, что человек не способен познавать истинно. Если человек знает что-нибудь или думает, что знает — хотя бы и зло, — сие вовсе не означает, что он действительно знает, «так, как должно знать» (1 Кор 8:2). Иными словами, человек не может знать зла «так, как должно знать». Не потому ли, что его просто-напросто нет, оно лишь кажется, но не существует? — Риторический вопрос, как понимает читатель.

Сей фрагмент книги Бытия мог бы быть воспринят, как лишь намекающий на тайну о зле. И на нем одном мы не могли бы строить никакой логики. Однако вкупе со всем остальным, что мы рассказали, это уже свидетельство.

А далее сия проблема автоматически имеет продолжение в тут же возникающем вопросе о свободе воли. Ведь вопрос о свободе имеет смысл только в контексте выбора между добром и злом. Однако на самом деле оказывается, что человек выбирает между добром и тем, что он не «так, как должно», ложно познал как зло. Иными словами, получается, что так называемый выбор человека столь же иллюзорен, как и его ложное познание зла.

## 8

Итак, мы до некоторой степени раскрыли то, что связано с заповедью, запрещающей судить. В этом смысле мы говорили о терпимости, хотя последнее слово и не является библейским термином. Требуется, однако, заметить, что во множестве случаев, связанных с относящимся к этической проблематике, с искушениями, нарушениями мира, человеку, даже при всем его желании, просто-таки некого судить, и поэтому рассмотренная заповедь неприменима. Действительно, как быть с сознанием, с совестью, с познанием добра и зла, если причина, вызвавшая кажущееся зло, носит непреодолимый характер — непреодолимый даже по человеческому разумению — землетрясение, наводнение или что-либо гораздо более мелкое, но способное вывести из себя? В отношении всего этого нужно говорить о терпении.

Упоминание стихийных бедствий является, конечно, слишком тривиальным с этической точки зрения примером, по крайней мере для читателя, вместе с нами добравшегося до этой части повествования. Тривиальность здесь заключается в том, что в подобных напастьх невозможно обвинить никого, кроме Бога, а мы надеемся, читатель этого делать не станет.

Кому-то может показаться, что такого рода тема была бы более уместна в рассуждениях о безмолвии, а к этике она не имеет отношения. Однако это не так. Не так это прежде всего потому, что надо всеми силами стремиться оторваться от привычных представлений мира, подняться над тем самым пресловутым человеческим разумением хотя бы едва. Дело в том, что терпение — это такое качество, которое имеет совершенно определенный объект. Терпение, в отличие от смирения, например, не может существовать само по себе, но только по отношению к чему-то: к искушениям, наказаниям, страданиям, испытаниям. Наказания и страдания, равно как и испытания — это уже нечто, в рассуждениях о чем нам никак не уйти от этических понятий, от добра и зла. Тут можно вновь повторить, что человек с низким уровнем развития сознания будет почитать страдания и гонения за безусловное зло. Человек же с иным уровнем совести будет исследовать свои пути (ср. Плач 3:39–40), дабы обнаружить, наказанием за что является то, что приходится терпеть. Или он будет знать, на пути к чему необходимо ему пройти через испытание (ср. Иак 1:12). Но если к наказаниям и страданиям сравнительно легко применить нашу логику в отношении различения добра и зла, то с искушениями все становится гораздо сложнее. Сложнее прежде всего потому, что искушение может выступать под видом награды праведнику. Взять хотя бы все богатства мира, которые диавол предлагал Иисусу в пустыне (Мф 4:8–9; Лк 4:7–8).

Итак, является ли нечто, предстоящее человеку, добром, которое он должен с благодарностью принять как награду, или же сие есть зло, искушающее его свернуть с истинного пути, и потому подлежащее отвержению? О каком терпении говорить, как терпеть искушение, если не знаешь толком, надо ли терпеть? Добро или зло? — Тот же вопрос! Та же этическая проблема. И то же решение: «Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит 1:15). Последнее упомянутое в цитате слово и вернуло нас к самому началу, вновь указав инструмент решения этических проблем. Повторять же в отношении терпения то, в чем данная проблема аналогична проблеме осуждения, в чем нежелание терпеть синонимично желанию осудить, мы не видим необходимости.

Говоря о заповеди, запрещающей осуждение, мы потратили некоторое время на изложение взглядов пророков или духовных на восприятие ими добра и зла. Сделаем то же в отношении их способности к терпению: «В пример злострадания и долготерпения возьмите, братия мои, пророков, которые говорили именем Господним» (Иак 5:10).

Упомянем еще о явной однозначности двух положений: Тот, кто не судит, не будет судим, а значит, не будет и осужден. Он будет оправдан. С другой стороны, «Претерпевший {же} до конца спасется» (Мф 10:22). А дабы не было иллюзии участия в терпении свободной воли, напомним, что наряду с любовью, верой, миром, кротостью и терпением является даром Духа Святого: «Плод {же} Духа (в Синодальном переводе ошибочно со строчной буквы): любовь, радость, мир, *долготерпение*, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал 5:22). И «вас постигало искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так, чтобы вы могли перенести» (1 Кор 10:13).

## 9

В связи с недавним упоминанием меди мы опять вспомнили символику неверного богатства, а сии образы удивительно связаны с противостоянием противнику-диаволу. Речь на этот раз идет не о внутренних взаимоотношениях человека с соперником, но о противостоянии ему в мире, хотя, конечно, и не злом. И тут будет уместно предупредить возможный вопрос или даже целую серию вопросов: возможна ли вообще борьба с диаволом-соперником *внешне*? Оборим ли или хотя бы ограничиваем ли диавол *в мире*? И существует ли в *мироздании* нечто предопределенное для борьбы с отцом лжи (Ин 8:44)? Ставя эти вопросы теперь, мы, понятное дело, выносим за рамки обсуждения возможность низложения диавола путем непротивления и смирения, ибо подобная тактика поведения, хотя ею-то и достигается победа, по сути своей вовсе не является борьбой в понимании мирском, ибо мир более «реалистичен» в борьбе со злом и диаволом. Не будем мы также смешить читателя, как это делают многие, и сомнительными рассуждениями о противостоянии Бога и диавола, ибо последнему дано соделать лишь попущенное Богом. Даже о борьбе добра против зла после сказанного почти неприлично говорить. И вот, поняв все это, повторим вновь: Что *в мире* определено для борьбы с противником-сатаной?

Как это ни странно, ответ на этот вопрос мы найдем в Притче о судье неправедном, кажущейся не имеющей ни малейшего отношения к этической теме. Итак (Лк 18:2–6):

В одном городе был судья, который Бога не боялся и людей не стыдился. В том же городе была одна вдова, и она, приходя к нему, говорила: защити меня от *соперника* моего. Но он долгое время не хотел. А после сказал сам в себе: хотя я Бога не боюсь и людей не стыжусь, но, как эта вдова не дает мне покоя, защищу ее, чтобы она не приходила больше докучать мне. И сказал Господь: слышите, что говорит судья неправедный?

Читатель, вероятно, догадался уже, что выделенное нами слово «соперник» — это вновь то, что знакомо нам, то, за чем стоит все то же греческое *ἀντίδικος* (*антидикос*). Вот каким удивительным образом связана эта притча с начальником зла, а через зло и с этикой.

Притча эта не может пониматься буквально, она требует истолкования, и к этому нас призывает завершающий вопрос Иисуса: «Слышите, что говорит судья неправедный?» (Лк 18:2–6), — вопрос, вполне равносильный знакомому призыву: «имеющий уши да слышит!» Однако мы нимало не способны к толкованию сей притчи в том виде, в каком она предстает пред нами в Синодальном переводе, ибо нам весьма трудно будет выкрутиться из затруднений, связанных с глаголом «защищать». А на самом деле этого глагола, строго говоря, и нет в притче. В притче совсем другой глагол (*ἐκδικέω* — *экдикέо*), всегда переводимый синодальными переводчиками иначе, и только в этом фрагменте переведенный в смысле защиты. Сия «защита», впрочем, появляется только в русском переводе. Не обременяя читателя ссылками на латынь и другие языки, приведем в пример хотя бы перевод на английский язык (King James Bible). Там и в других переводах однозначно стоит: «отмщать», «мстить». Так же соответствующий глагол переведен, как мы сказали, и во всех остальных местах Синодального перевода.

Объединив два последних замечания, видим, что речь в притче идет об отмщении диаволу. Ну чем не этическая тема? И какая же иная притча откроет нам тайну явного противостояния противнику? Другими словами, кто скрывается под именем судьи неправедного?

Чтобы дать ответ на этот вопрос, нам будет полезно прибегнуть к герменевтическому\* приему, то есть попытаться взглянуть на этот символ глазами библейских иудеев. Итак, судья в библейском понимании — это далеко не только человек, разбирающий дела по закону. Судья в более общем, широком, смысле — правитель. Но судья в отличие от царя — должность, не связанная с наследованием. Иначе говоря, должность судьи нельзя ни унаследовать, ни передать по наследству. Одним словом, судья — то же, что и правитель. Или даже управитель...

Уразумел ли читатель, куда мы клоним? Так или иначе, последним штрихом к истолкованию смысла этого символа будет тот факт, что в отношении несправедности судьи употреблен тот же греческий эпитет, что и для управителя *неверного* — *ἀδικίας* (*адикίας*). То есть речь вновь идет, как и в Притче о неверном управителе, о вещественных началах мира.

Попутно заметим, что после сего изъяснения остается совершенно естественным, что несправедный судья «Бога не боялся и людей не стыдился». Столь же естественным наблюдением становится для нас и то, что к вещественным началам мира обращается не имеющая мужа жена, но именно вдова, внешний человек, чей внутренний не подает признаков жизни. Явную общность нетрудно заметить и в той снисходительности, с которой неверный управитель прощает долги, а несправедный судья решает отомстить за вдову лжецу и отцу лжи. А разве не получает особого смысла то, что мы сказали о невозможности связи судейской должности с наследованием!?

Итак, как бы странно это ни прозвучало, именно вещественные начала мира призваны для отмщения диаволу. Странного же тут при ближайшем рассмотрении не так уж много, ибо ясно, что помощью вещественных начал устраняется, хоть и не в полной мере, хоть и не до конца, ложь, чем и уменьшается власть ее отца — диавола. Разве не диавол внушил человеку ложь и о Земле, как центре Вселенной, и о ее плоскости? И разве не «отомстил» ему судья несправедный? Разве не «отомстил» судья несправедный тому, кто внушил человеку мысль о Боге, обитающем на физическом небе?

Ничуть не странно, что внешний человек вместо обращения с молитвой к Богу *постоянно* обращается к судье, и, начиная с определенного момента, соперник перестает ему докучать. Это происходит, однако, лишь по прошествии долгого времени, за которое человек должен научиться быть верным в несправедном, дабы некогда ему могло быть доверено истинное. Все эти мотивы, как легко видеть, созвучны тому, чему мы научились в толковании приведенной тем же Лукой Притчи о неверном управителе.

Не странно также, что именно для вещественных начал мира остается неисполнимой буква заповеди о запрете судить — а как же иначе — на то он и судья, дело которого судить, — а следование заповедям ему невозможно. Интереснее всего то, что по мере того, как вдова перестает докучать судье несправедному, прекращается и необходимость судить и надобность мстить противнику. Не об этом ли мы говорили?..

Итак, всякий судья несправеден, кроме Одного. И всякий судящий судится и не наследует истины. Потому оставим необходимость судить вещественным началам мира и тем, кто находится под их неверным управлением, тем, кто безнадежен в отношении возможности унаследовать Царство Небесное.

## 9.1

Рассмотрим еще один случай, не имеющий прямого отношения к этике. Едва ли не в самом начале всего нашего повествования, еще не будучи способны и заикнуться, что зло не существует объективно, но только в сознании человека, мы заявили (см. I.III.1, с. 76), что сознание в его



привычном смысле — как синоним ума или способности владеть собой — есть не что иное, как степень познания логической правильности и неправильности<sup>1</sup>.

Но уж будем последовательны. Теперь-то мы можем поставить вопрос: Как быть с истиной и ложью? Добро и зло, истина и ложь... Неужели истина не добра? Разве ложь — не причина и не источник зла? Разве «отец лжи» (Ин 8:44) и прародитель зла не разные имена одного и того же библейского персонажа?

С истиной, впрочем, все понятно и без наших рассуждений: «Истина велика и сильнее всего» (2 Езд 4:35) и далее по тексту. Истина существует объективно, независимо от сознания человека. И чем более она независима от сознания, тем меньше риска, что истина перестанет быть собой. А что ложь? Она что, так же как и зло, не существует объективно, но только лишь в сознании, как бы мы его не понимали: привычно или непривычно?

Но, читатель мудрый, вспомни еще один мотив начала нашего повествования: ложь только тогда ведет ко злу, когда обманываемый принимает ее за истину, то есть проблема сразу переводится в рамки сознания обольщаемого. Иными словами, ложь остается ложью, покуда сознание обманываемого почитает ее за правду, — она существует в сознании, как и зло. А если обольщаемому заранее известно, что ложь и есть ложь, что тогда? — А ничего. Ложь просто превращается в ничто, в *пустые* слова: «Как же вы хотите утешать меня *пустым*? В ваших ответах остается [одна] *ложь*» (Иов 21:34). Пустое и ложное просто становятся синонимами: «*Пустые и ложные надежды* — у человека безрассудного» (Сир 34:1); «[беззаконники] надеются на *пустое* и говорят *ложь*» (Ис 59:4); «Пророки пророчествуют *ложное* именем Моим ... они возвещают вам видения *ложные* и гадания, и *пустое*...» (Иер 14:14); «Пророки твои провещали тебе *пустое* и *ложное*» (Плач 2:14); «Они видят *пустое* и предвещают *ложь* ... не *пустое* ли видение видели вы? и не *лживое* ли предвещание изрекаете ... вы говорите *пустое* и видите в видениях *ложь* ... И будет рука Моя против этих пророков, видящих *пустое* и предвещающих *ложь*» (Иез 13:6–9). «Ложное» можно прямо заменить на «пустое»: «*Пустое* учение — это дерево» (Иер 10:8).

Придя к такому выводу без какого-либо знания иврита, мы выясняем, что рассуждали правильно, ибо на самом деле еврейское שָׁוָא или שָׁוָה (*шав*) (Пс 143:8, 11; Ис 59:4; Иез 13:6–9; Плач 2:14; Иона 2:9) обозначают и пустоту, и ложь.

Но не достаточно ли примеров из Ветхого Завета?! Откроем Новый: «Если кто из вас думает, что он благочестив, и не обуздывает своего языка, но *обольщает* свое сердце, у того *пустое* благочестие» (Иак 1:26); «Никто да не *обольщает* вас *пустыми* словами» (Еф 5:6; ср. Кол 2:8; 1 Тим 6:5).

И что для нас ныне, например, учение об иконопочитании или апология мрака самозванного Дионисия? Ложь? Зло? — Да нет — просто пустой звук.

Вот, собственно, и все касательно объективности существования лжи.

## 10

Мы говорили выше, что заповедь Павла: «Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает» (Рим 14:22) — нельзя понимать в том смысле, что как бы ни поступал человек, убивая, крадя, блудодействуя, пьянствуя, он будет блажен, ежели сам же себя не осудит в том, что делает. Однако такое добавление может оказаться пустыми словами, ибо иначе как же быть с теми, чья совесть сугубо запятнана, с теми, кого пасет блудный сын, когда он рад был бы питаться рожками (ср. Лк 15:16). Действительно, как быть с теми, которые столь несовершенны в созна-

<sup>1</sup> Это дополнение отсутствует в первом издании.

нии, что совесть их ни о чем не свидетельствует, а мысли их только и делают, что оправдывают одна другую (ср. Рим 2:15)?

Сия ситуация до некоторой степени гипотетична даже в случае явного безбожия, ибо против такого положения дел есть средство Божественного Провидения, имя которому Закон. Причем закон в данном случае следовало бы понимать несколько шире, нежели как Тору, ибо хотим мы того или не хотим, но нам придется признать, что уголовное законодательство любой страны имеет своим корнем, хотя и не во всем, религиозно-моральную основу. Мы тем не менее именно теперь говорим как о законе только о Торе.

Итак, если дело Закона не написано у человека в сердце, и он в гордыне своей ни в чем себя не осуждает и ничего им соделанного не почитает за грех, то такой человек познает, вынужден познавать, что есть грех, через закон — «Законом познается грех» (Рим 3:20). Потому-то и сказано Павлом: «Закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников, мужеложников, человекохищников (клеветников, скотоложников), лжецов, клятвopепреступников, и для всего, что противно здравому учению» (1 Тим 1:9–11). Получился довольно длинный список тех, для кого положен закон.

Список противоположного рода получается много короче: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» (Гал 5:22).

«Что же скажем? Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв. Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, [данная] для жизни, послужила к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил его» (Рим 7:7–10).

Одним словом, Павел весьма недвусмысленно указывает, для кого дан закон (1 Тим 1:9–11), а для кого закона не существует (Гал 5:22), хотя вопрос существования последних весьма проблематичен даже в устах Павла, ибо он и самого себя не из скромности и смирения не относит к ним, но по указанным в послании к Римлянам причинам (Рим 7:7–10). Однако у Павла не отнять и таких высказываний: «Все согрешили {и лишены славы Божией}» (Рим 3:23; ср. 5:12), «ибо всех заключил Бог в непослушание» (Рим 11:32). Последнее для читателя, понимающего идею апокатастатического предопределения Божия, не может представляться недоразумением.

Однако естественное возвращение к теме предопределения заставляет нас с новой стороны взглянуть и на проблему греха. Действительно, если все предопределено, если тот, кто предопределен красть, не может не красть, если тот, кто предопределен блудодействовать, не может не блудодействовать, если тот, кто предопределен лгать, не может не лгать, если тот, кто предопределен отречься от истины, не может не отречься, — то для чего же и сказано тогда: «Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Не желай...» (Исх 20:13–17)? Для чего Писание содержит такие, как, например, у Иисуса сына Сирахова, слова: «Если хочешь, соблюдеши заповеди, и сохранишь благоугодную верность» (Сир 15:15)? Для чего почти теми же словами говорил и Иисус Христос: «Если же хочешь войти в жизнь [вечную], соблюди заповеди ... какие? Иисус же сказал: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и: люби ближнего своего, как самого себя» (Мф 19:17–19)?

Ведь тот, кто предопределен ко греху и беззаконию, все равно его совершит, независимо, есть ли заповедь или ее нет, и закон его не сможет остановить. Ибо закон не сильнее Предопределяющего, Который и сам закон поставил.

«Для чего же закон?» (Гал 3:19). Да для того, что, даже будучи неспособным предотвратить грех и самого же закона преступление, — почему и сказано: «Закон ничего не довел до совершенства» (Евр 7:19) и не мог довести, — закон отягощает несовершенную совесть или сознание беззаконника, грешника, собственно самим собой, то есть законом, и делая его таковым грешником, «ибо закон производит гнев, потому что, где нет закона, нет и преступления» (Рим 4:15). И если бы закон мог производить что-либо помимо гнева... впрочем, это тоже нельзя сказать лучше Павла: «Если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона; но Писание всех заключило под грехом» (Гал 3:21–22).

Повторим еще раз: Писание всех заключило под законом, и уже этим все слова Писания, содержащие слова: «Если хочешь, соблюди заповеди», должны быть рассмотрены сквозь призму других слов Иисуса, которыми как раз и заканчивается диалог Его с учениками: «Ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? А Иисус, возрев, сказал им: *человекам это невозможно*, {Богу же все возможно}» (Мф 17:25–26). Сие должен помнить тот, кто более внимания обращает на *свое* хотение.

Красота и логическая стройность изъясняемой нами системы подобий находит закономерное отражение в связи закона, преступления, греха и наказания. Выражается это в обстоятельстве, упомянутом нами в первой книге, хотя тогда и было чрезвычайно трудно оценить все его совершенство. Мы говорим о высшей мере наказания, о казни, бытовавшей у иудеев и введенной, понятное дело, через тот же Закон. В первую очередь такого наказания заслуживает идолопоклонство. Ну например: «Если будет уговаривать тебя тайно брат твой, сын матери твоей, или сын твой, или дочь твоя, или жена на лоне твоём, или друг твой, который для тебя, как душа твоя, говоря: „пойдем и будем служить богам иным, которых не знал ты и отцы твои“... то не соглашайся с ним и не слушай его; и да не пощадит его газ твой, не жалея его и не покрывая его; но убей его... *Побей его камнями до смерти*» (Вт 13:6–10); «Если найдется среди тебя в каком-либо из жилищ твоих, которые Господь, Бог твой, дает тебе, мужчина или женщина, кто... преступив завет Его... пойдет служить иным богам, и поклонится им, или солнцу, или луне, или всему воинству небесному, чего Я не повелел... то выведи мужчину того или женщину ту, которые сделали зло сие, к воротам твоим, и *побей их камнями до смерти*. По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть» (Вт 17:2–5). Действительно, то, что закон дан не для праведного, а для нечестивца, то, что закон карает грешника, и подчас до смерти, — не является ли иным выражением того, что грешников положено побивать камнями?

Говорили мы в первой книге также и о том, что, несмотря на все преступления Иисуса в глазах иудеев, Он не был побит камнями. О том же, какой смертию должно было умереть Христу, о логической стройности образов, связанных с распятием на кресте, и о том ужасе и величии, который скрывается за символикой повешения на дереве, мы должны будем говорить подробно позже.

## 10.1

Тема этики и наша критика теодии близки к завершению. Поэтому не будет большим изъясном в нашем повествовании, если мы позволим себе отклониться от главной темы и больше порассуждать о законе. Дело в том, что завершить сказанным выше наши рассуждения о законе мы не можем. Не можем потому, что сказанное Павлом о взаимоотношении праведного с законом никак не согласуются с нашими рассуждениями об *исполнении* закона смыслом. Ведь это только для беззаконных, нечестивых, грешников и далее по списку (ср. 1 Тим 1:9–10) дан такой закон, который надо *соблюдать*...

В послании к Римлянам можно встретить весьма странные в устах Павла слова: «Я жил некогда без закона» (Рим 7:9). Да что же это такое?! Ведь сам же Павел пишет, что он «по учению фарисей ... по правде законной — непорочный» (Флп 3:5–6). Когда же было такое время, что он жил без закона? Ведь он по закону даже «обрезанный в восьмой день» (Там же)!

Для некоторых толкователей от «эзотерики» эти слова Павла дают даже повод утверждать, что сие есть свидетельство о переселении душ: дескать, Павел говорит о том, что он жил некогда до Моисея, или даже что он и есть «реинкарнация» Моисея.

Увы, господа теософы! Речь не о переселении душ, но о законе. Ведь нет *просто* закона. Сам же Павел и свидетельствует об этом: «Тот же самый я умом моим служу *закону Божию*, а плотию *закону греха*» (Рим 7:25). Смотри, читатель мудрый: есть закон греха и есть закон Божий, и это не одно и то же, хотя и содержится в форме одних и тех же букв. Впрочем, это ни для кого из читателей не новость.

Конечно, некогда Павел — «из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей» (Флп 3:5) — жил, как ему казалось, по закону — непорочно. Но в один прекрасный день ему открылось, что тот закон, по которому он жил, — всего лишь закон греха. Для него открылось, что у того закона, о букве которого он ревновал, есть духовный смысл. Он познал, что «закон духовен» (Рим 7:14). Сей-то духовный закон и есть закон Божий. Он понял, что жил некогда без истинного закона. «Но когда пришла заповедь, то грех ожил» (Рим 7:9). То есть когда пришла духовная заповедь, то ожил и духовный грех.

Рукописный закон греха оказался упразднен, истреблен учением (ср. Еф 2:15; 2 Кол 2:14). Наступила перемена закона (ср. Евр 7:12). Открылся истинный закон Божий — нерукотворный, который один только и может называться богодухновенным. И этот же закон Божий назван Павлом «законом *ума*» (Рим 7:23)!!! Не был ли Ориген слишком осторожен, говоря, что *ум* человеческий лишь *до некоторой степени* родствен Богу (О началах I.1:7).

Сказанное требует полного переосмысления сказанного Павлом о законе (Рим 7:5–9):

Когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом [греха], действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти; но ныне, умерши для закона [греха], которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в *обновлении духа*, а не по ветхой букве. Что же скажем? Неужели от закона [Божия] грех? Никак. Но я не иначе узнал [духовный] грех, как посредством закона [Божия]. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв. Я жил некогда без закона [Божия]; но когда пришла [духовная] заповедь, то [духовный] грех ожил.

В следующем же стихе Павел пишет нечто странное: «{грех ожил} а я умер» (Рим 7:10). Но Павел не умирал! Что это? Еще одна метафора? гипербола? Еще один литературный прием? Как его понять? Дерзнем все же изъяснить и это.

Вспомним фрагмент Павла из послания к Колоссянам, который контекстуально близок к анализируемому материалу по упоминанию заповедей. К сожалению, именно это слово Синодальным переводом пропущено. Тем не менее: «В Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых, и вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи, истребив учением бывшее о нас рукописание *заповедей* (τοῖς δόγμασιν), которое было против нас» (Кол 2:12–14). Сюда

же можно добавить: «Нас, мертвых по преступлениям [заповедей], [Бог] оживотворил со Христом» (Еф 2:5).

Для нас эти фрагменты ценны, конечно же, не буквальным контекстом. Обратим внимание, что в обоих случаях Павел употребляет вовсе не будущее время, а прошедшее: «оживотворил», «оживил». Оживление живого — довольно слабо осмысляемая вещь. Говорить об оживлении можно лишь в отношении мертвого. Павел и пишет прямо: «были мертвы во грехах», «мертвы по преступлениям». Тогда, может быть, и Павел умер именно в этом смысле? Не очень похоже, судя по контексту послания к Римлянам: «Неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак» (Рим 7:13). А судя по его словам к Филиппийцам, «ибо для меня ... смерть — приобретение» (Флп 1:21), — даже очень не похоже.

Павел умер совсем в ином смысле, и когда мы поймем в каком именно, когда мы поймем, что значит, что «смерть — приобретение», мы должны будем переосмыслить и мертвость тех, кому он писал в Ефес и в Колоссы.

Напомним, что, каким бы духовным ни был человек, истина открывается ему не вся сразу. Нужно пройти долгий путь, прежде осознания мертвости своего *тела* — мертвости внутреннего своего человека. На еще более далеком отрезке пути внутренний человек будет оживлен Христом: «Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим 8:11); «Так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, — Святый имя Его: Я живу ... чтобы оживлять дух смиренных и оживлять сердца сокрушенных» (Ис 57:15). Но открытие, что твой внутренний человек мертв, — неизбежный этап на пути. Вот почему «смерть — приобретение».

Повторим: «Кто говорит, что они умрут сначала и воскреснут, — заблуждаются. Если не получают сначала воскресения, будучи еще живыми, [то], когда умирают, не получают ничего» (Филипп 90).

Что до длины пути, который нужно пройти до этой вехи, то о нем можно судить по памятным словам: «Ты носишь имя, будто жив, но ты *мертв*» (Отк 3:1), — это из послания Сардийской церкви — пятое посвящение...

## 11

Здесь, хотя мы не имели препятствий, чтобы сделать это и несколько ранее, мы можем немного отвлечься с тем, чтобы осветить «основной вопрос философии», вопрос о том, что первично: материя или сознание. Подчеркнем, что речь не идет о теизме или атеизме, — проблема не в невозможности доказательства существования Бога или Его несуществования. Вопрос о Боге мы не ставим, ибо это не философский вопрос, а вопрос веры. Если же мы тем не менее будем ставить вопрос таким образом, то из философии мы попадаем в сферу религии, где один верит, что Бог есть, другой же, что Его нет.

Те, чья религия состоит в отрицании Бога, надеемся, книг наших не читают, а если читают, то тем хуже для их атеизма. Для нас же самих предельно ясно, и не требует доказательств то основоположение, что «из невидимого произошло видимое» (Евр 11:3), и что «видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор 4:18). Уже хотя бы в силу этого мы не можем принять догмата о примате материи над сознанием. Однако намного ли более справедливо утверждение, что сознание первично по отношению материи?

Мы определили сознание как степень познания добра и зла. Познание же добра и зла невозможно в чисто умозрительном виде, что называется, «на кончике пера». Познание добра и зла



безусловно подразумевает погружение в материю, соприкосновение с ней. В отрыве от материи сознание может существовать, но не может развиваться, ибо такое развитие означает дальнейшее познание добра и зла. Без материи нет зла, а значит, нет и сознания. Неужели же мы доказали, что правы материалисты? Никак!

С точки зрения вечного невидимого, из которого произошла видимая и временная материя, ее бытие оправдано только тем, какую роль она играет в развитии сознания. Определив сознание через этические категории, мы видим, что зло существует только в сознании. Однако мы смогли показать, что на завершающей стадии познания добра и зла сознание очищается от зла с тем, чтобы перейти в состояние надвременности, вечности и, таким образом, оказывается тем, что было вечно в отличие от временной материи.

Иначе говоря, в отношении материи и сознания постановка вопроса о первичности и главенстве одного над другим такая же софистика, как проблема первичности яйца или курицы.

## 12

Не достаточно ли сказали мы тех странных слов, которые весьма трудно слушать? И не ввели ли мы кого-то из наших читателей в соблазн осуждения — хотя бы даже и повторением богодухновенных заповедей, запрещающих осуждение? Так или иначе, но данную нам меру мы пока не исполнили, так что читатель, согласный слушать и далее, пусть не торопится под повествованием о змее подводить черту.