

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бувнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глубоковского, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Зѣньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца, (Америка) Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Либа (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Е. Сквцовою, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратовова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четерикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна).

——— Адресъ редакціи и конторы: ———
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 26-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 26.

ФЕВРАЛЬ 1931

№ 26.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

1. Прот. С. Булгаковъ. — Иуда Искаріотъ Апостоль Предатель	стр. 3
2. Н. Лосскій. — О воскресеніи во плоти	61
3. Петроградскій священникъ. — О Блокъ	86
4. Н. Бердяевъ. — Въ защиту А. Блока	109
5. В. Ильинъ. — Эстетическій и богословско-литургическій смыслъ колокольнаго звона.	114
6. Г. Флоровскій. — Кн. С. Н. Трубецкой (1862-1905)	119
7. Новыя книги: Г. Флоровскій. — Jean Rivière. Le modernisme dans l'église; Б. Вышеславцевъ. — Orient und Occident; В. Зѣньковскій. — Hoyle. The teaching of Karl Barth	123

ИУДА ИСКАРІЮТЬ АПОСТОЛЪ- ПРЕДАТЕЛЬ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ (историческая)

Въ дни Страстной Седмицы въ златотканности ея пѣсеннаго покрова тревожить глазъ одна нить, въ небесныя ея гармоніи врѣзается мучительный диссонансъ, то — образъ апостола-предателя. Имъ мы какъ бы заболѣваемъ въ страстные дни. И церковь не щадитъ нашей впечатлительности, она такъ много мѣста и вниманія отводитъ Іудѣ, что онъ является однимъ изъ самыхъ центральныхъ образовъ въ страстной мистеріи, какъ будто заслоняя собою другихъ апостоловъ въ своемъ противостояніи Христу. Іуда, «рабъ и льстецъ», въ изображеніи церковной поэзіи есть просто сребролюбецъ, за деньги *продавшій* своего Учителя¹⁾.

1) Начиная съ повечерія великаго вторника и до утрени великаго пятка сребролюбію и предательству Іуды отводится видное мѣсто въ службахъ Страстной Седмицы. Вотъ нѣсколько примѣровъ изъ множества мѣстъ, посвященныхъ Іудѣ.

«Іуда беззаконный, омочивый на вечери руку въ солилѣ съ тобою, Господи, простре ко беззаконнымъ руцѣ пріяти сребренники, и мѣра исчисливый цѣну, Тебѣ безцѣннаго не убояся продати: нозѣ прострый къ умовенію, Владыку облобыза лъстивно во еже предати беззаконнымъ: лика же апостольскаго отвергся и тридцать сребренниковъ повергъ твоего тридневнаго воскресенія не вѣдѣ, имже помилуй насъ». (Вел. четв. ст. хвал.) «Іуда, рабъ и льстецъ, ученикъ и навѣтникъ, другъ и діаволъ отъ дѣлъ явися: слѣдоваше бо Учителю, и на Него умыслъ преданіе, глаголаше въ себѣ: предамъ и приобращу собранныя пѣнязи. Искаше же

Такой стилизаціей Іуды, наковы бы ни были ея церковно-педагогическіе мотивы, диссонансъ лишь еще болѣе обостряется. Іуда своимъ присутствіемъ около Христа вноситъ въ исторію страстей Христовыхъ непонятность, безсвязность. И умъ, и сердце одинаково изнемогають отъ этого противорѣчія. Есть разнаго значенія противорѣчія и непонятности. Религія исполнена священной тайны, ибо она есть откровеніе премірнаго Бога. Священныя антиноніи, въ богопознаніи даютъ крылья мысли и исполняютъ сердце радостнымъ трепетомъ, онѣ сладостны въ ихъ премірности, и въ нихъ нѣтъ разлагающаго душу противорѣчія. Последнее существуетъ лишь въ предѣлахъ нашей человѣческой, жизни, въ границахъ нашей, человѣческой, мысли, въ нѣдрахъ нашего, человѣческаго, сердца. И такое именно разлагающее и отравляющее противорѣчіе содержитъ въ себѣ исторія Іуды,

и мѣру продану быти, и Іисуса лестію яти: даде цѣлованіе, предаде Христа» (тамъ же) «Днесъ Іуда сокрываетъ личину нищелюбія и открываетъ лихоимства зракъ: уже о нищихъ не печется, уже не мѣро грѣшницы продаетъ, не небесное мѣро, и отъ него усволяетъ сребренники. Течетъ ко іудеомъ, глаголетъ беззаконнымъ: что ми хотите дати, и азъ вамъ предамъ его? О, сребролюбія предателя, малоцѣнно творить проданіе, къ воли купующихъ продаемаго цѣну творить. Не скупъ является къ цѣнѣ, но яко раба бѣжавшаго продаетъ: обычай бо крадущимъ метати драгоцѣнная. Нынѣ поверже святая псомъ ученикъ бѣснованіе бо сребролюбія неистовствовати на своего владыку сотвори его. Его же искушенія бѣжимъ . . . » (тамъ же). «Нравъ твой лъсти исполненъ есть, беззаконный Іудо: недуга бо сребролюбіемъ, приобрѣлъ еси чловѣконенавидѣніе. Аще бо богатство любилъ еси, почто ко учащему о нищетѣ пришелъ еси? аще же и любилъ еси, вскую предалъ еси безцѣннаго, предавъ на убіеніе?» (тамъ же). «Никто же яко Іуда лъстиво да не приступитъ ко трапезѣ: той бо, укрухъ пріемъ, на хлѣбъ подвижеса, образомъ убо сый ученикъ, вещь же сый убійца, со іудеи убо веселяся, со апостолы же водворяяся: ненавидя лобызавше, лобызая же продаваше искупившаго насъ отъ клятвы» (тамъ же). «Лобзаніе твое лъстивно, и цѣлованіе горько: кому бо зовеша, лестче, глаголя: радуйся, равви? Христосъ бо Іудѣ отвѣщае: друже, твори, на неже пришелъ еси: аще бо цѣловати пришелъ еси, что предлагаеши ножъ медомъ помазанный» (Канонъ поученія вел. четв. п. 9, тр. 2). Эта стилизація Іуды, конечно, должна быть по своему принята во вниманіе, но она, очевидно, не достаточна въ своей явной моралистической и эзотерической односторонности при богословскомъ разсмотрѣніи вопроса объ Іудѣ.

и только привычка въ союзѣ съ равнодушіемъ, притупляетъ въ насъ его ѣдкую остроту. Однако, есть ли достойный исходъ для христіанина — спастись привычкой, располагающей, видѣть въ Іудѣ лишь мрачную фигуру предателя, черную тѣнь рядомъ съ свѣтлымъ образомъ Учителя? Но развѣ же не ясно, что эта черная тѣнь ложится, какъ тяжелое недоумѣніе, на все теченіе евангельскихъ событій? Среди апостольскаго лика грязный сребролюбецъ, на тайной вечера-предателя, за малыя деньги продающій Учителя, но при этомъ, призванный къ апостольству, почтенный избраніемъ превыше всякаго избранія! Если мы видимъ въ какомъ либо историческомъ дѣятелѣ непроницательность, неумѣніе избрать себѣ сотрудниковъ, такое отсутствіе духовнаго чутья, что онъ можетъ допустить въ ближайшее свое окруженіе въ качествѣ интимнаго сотрудника грязнаго сребролюбца и предателя, то какъ будемъ судить мы объ этомъ? Какъ мы судимъ о духовныхъ вождяхъ, которые не умѣютъ отличить святошу, лицемѣра, прельщеннаго, отъ святого и духовнаго угодника Божьяго? Не является ли такая ихъ слѣпота свидѣтельствомъ ихъ духовной ограниченности? А между тѣмъ это же безсознательно переносится на Христа всѣми тѣми, кто видитъ въ апостолѣ-предателѣ только «раба и льстеца». Это есть прямая хула на Христа, думать и говорить, что Онъ могъ просто ошибиться, избирая въ апостолы вора-сребролюбца и на Тайную вечерю допуская низкаго и лукаваго предателя. Онъ, сердецвѣдецъ, призывая апостоловъ, читалъ въ ихъ душѣ, какъ въ открытой книгѣ, Онъ вѣдалъ всю ихъ жизнь въ прошломъ и настоящемъ («видѣлъ Наѳанаила подъ смоковницею»), давая имъ новыя имена на основаніи этого вѣдѣнія. Послѣ всенощной молитвы Отцу Онъ избралъ и призвалъ двѣнадцать для наученія и пропо-

вѣданія тайнъ Царствія Божія. Онъ, — не только какъ прозорливый мудрецъ, но и какъ Богъ, — вѣдалъ тайны сердца человѣческаго лучше и полнѣе, нежели сами человѣки. Потому надо прежде всего помнить, что Іуда есть Христовъ апостоль, хотя и апостоль-предатель. Мало того. Упрощеніе въ пониманіи Іуды есть въ извѣстномъ смыслѣ приговоръ надъ всѣмъ человѣческимъ родомъ. Было на землѣ единственное, высшее, святое явленіе человѣка, Назаретскій Учитель, Богъ и Человѣкъ, въ Божественной и человѣческой мудрости избравшій и призвавшій къ себѣ двѣнадцать, духовный цвѣтъ человѣчества, его любовь къ Нему. И среди этихъ двѣнадцати, въ отвѣтъ на это призваніе, притаилось предательство, проползла грязная низость. Въ этихъ двѣнадцати явила себя вся человѣческая немощь: и честолюбіе съ властолюбіемъ, и оставленіе Учителя страха ради Іудейска, и самоувѣренная похвальба и отреченіе, — было все, что вытекало изъ немощи, но во всемъ этомъ еще не было низости. Но оказалась и низость, ибо что же можетъ быть болѣе низкаго, какъ эта продажа Учителя на растерзаніе за гроши? Что вообще можно придумать болѣе безчеловѣчнаго и тупого? Если таково человѣчество въ апостольствѣ своемъ, если лучшаго нельзя было выбрать даже во Израилѣ и во всемъ мірѣ, то чего заслуживаетъ такое человѣчество? Поэтому такъ недостаточна здѣсь упрощающая стилизація, которая есть лишь попытка укрыться отъ вопроса, съ превращеніемъ трагедіи апостола въ будничный доносъ закупленнаго «сотрудника» архіерейскаго застѣпка. Мы стоимъ здѣсь не только передъ человѣческимъ паденіемъ, но и предъ тайной, тайной Христа и Іуды. Эта тайна — страшна, но и спасительна, ибо въ ней открываются пути Божіи и пути человѣческіе, глубины Божіи и глубины творенія. Трудно, тяжело и, м. б., не-

благодарно приближаться къ тайнѣ Іуды, легче и спокойнѣе ея не замѣчать, прикрывая ее розами красоты церковной и заглушая ее сладостными звуками страстныхъ напѣвовъ. Но уже нельзя, однажды увидавъ ее и заблѣвъ ею, отъ нея укрыться, дабы не уподобиться друзьямъ Іова, которымъ брошено было отъ него слово упрека: «такъ и вы теперь ничто: увидѣли страшное и испугались» (Іовъ 6.21.). Отъ этой тайны нельзя отвернуться уже потому, что она включена въ само Евангеліе. Она же включена и во всю человеческую исторію . . .

КТО ОНЪ ?

Въ небѣ зажглась багровая звѣзда: она то вспыхиваетъ мучительнымъ пламенемъ, то словно погасаетъ темнѣя, печальная, зловѣщая, неспокойная. Она стала насупротивъ звѣзды Виолеевской. Одновременно съ звѣздой Царя Іудейскаго загорается эта странная и печальная звѣзда, въ одномъ созвѣздіи съ другими одиннадцатью звѣздами. Одновременно со Христомъ на землѣ рождается Іуда.

Кто онъ? Что можемъ мы узнать о немъ изъ Евангелій? Евангелія всегда скупы на подробности и, вмѣстѣ съ тѣмъ, при этой скупости они даютъ богатое содержаніе въ немногихъ чертахъ, проведенныхъ рѣзцомъ боговдохновеннаго мастера. Относительно Іуды (какъ, впрочемъ, и многихъ другихъ апостоловъ) они оссбэнно скупы. Только исторія предательства освѣщена въ нихъ яркимъ свѣтомъ, насколько она вплетается въ исторію страстей Христовыхъ, вся же предыдущая жизнь Іуды въ апостольствѣ почти не излагается. Этимъ занялась легенда и на востокѣ и на западѣ, которая разукрасила разными непривлекательными подробностями всю жизнь Іуды, начиная съ самаго дѣтства. При этомъ ему приписана и судьба Эдипа,

убійство отца и бракъ съ матерью¹⁾). Религіознаго значенія эти изображенія Іуды въ сбразѣ чудовища не имѣють, уже потому, что кощунственно противорѣчатъ основному евангельскому факту — избранію его во апостола. Тѣмъ не менѣе при внимательномъ чтеніи и сопоставленіи данныхъ Евангелія можно установить многое существенное для уразумѣнія и его сблика и его судьбы²⁾) Имя Іуды³⁾ является распространеннымъ въ новозавѣтную эпоху, причемъ «почти половина Іудѣ являются дѣятелями съ характеромъ религіознымъ, національнымъ, политическимъ», почему можно думать, что имя, данное Іудѣ, указываетъ на особое религіозно-политическое воодушевленіе его семьи» И самый родъ его принадлежалъ къ колѣну Іудину (гор. Каріотъ), такъ что онъ былъ сородичемъ по колѣну Іудину самому Христу, сыну Давидову, скимну изъ колѣна Іудова. «Въ средѣ двѣнадцати апостоловъ одинъ только онъ былъ іудеянинъ, изъ колѣна Іудова». Столь же распространеннымъ было и его второе имя Симонъ (Іо. 6—71), имя его отца или отчество. Среди двѣнадцати апостоловъ, повидимому, было еще три носителя имени Іуды Симона⁴⁾, (не считая

1) Русская богословская литература имѣетъ превосходное и, можно сказать, исчерпывающее экзегетическое изслѣдованіе проф. М. Д. Муретова Іуда предатель (Бог. В. 1906, 7-8, 1907). Въ части экзегетической мы пользуемся выводами этого изслѣдованія, которымъ въ правѣ гордиться русская богословская наука.

2) Ср. проф. Муретовъ, цит. соч. Б. В. 1906, 7-8: Имя Іуды первый получилъ четвертый сынъ Іакова отъ Лии, родоначальникъ царственного колѣна Іудова со столицей Іерусалимъ. До Ездры и Неемии это имя не встрѣчается, но по возвращеніи изъ плѣна оно становится однимъ изъ самыхъ распространенныхъ въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ (перечень ихъ на стр. 541-2).

3) Именованія апостоловъ въ Евангеліяхъ не вполне устойчивы и ясны. «Добраться до историческаго зерна можно, кажется, при предположеніи, что среди апостоловъ было три Іуды съ именемъ Симона: Іуда Симонъ Іаковлевъ (братъ Іакова Алфеева) по прозванію Леввей-Өаддей, Симонъ Іуда по прозванію Кананитъ или Зилотъ и Іуда Симонъ, по прозванію Искаріотъ (Муретовъ. ib 558).

4) Ibid 547-8.

Симона Петра). Такимъ образомъ, имя Іуды, будучи совершенно обычнымъ, уже выдаетъ въ то же время извѣстную національно-политическую ревность его носителя, личную и фамиліную; вмѣстѣ съ тѣмъ оно является въ достаточной мѣрѣ апостольскимъ. Прозвище И с к а р і о т ъ или С к а р і о т ъ 1) указываетъ на его происхожденіе изъ г. Каріотъ: что изъ Каріота, мужъ каріотянинъ. Какъ прозвище, по смыслу его можно толковать: «человѣкъ городовъ, Stadtemann (Keil) горожанинъ градскій человѣкъ», 2) въ отличіе отъ другихъ апостоловъ, галилейскихъ рыбаей и поселянъ. (Отсюда можно сближать Іуду съ Каиномъ, какъ строителемъ городовъ: Быт. 4, 17). «Вѣроятно же всего, прозваніе Искаріота, какъ подобныя же названія другихъ апостоловъ (Киѳа — Петръ, Воанергесъ, Леввей—Ѳаддей, Канаанитъ-Зилотъ) возникло въ средѣ апостоловъ и здѣсь впервые дано было Іудѣ». 3) Впрочемъ, фонетически возможны и иныя, смысловыя, толкованія 4) имени Искаріотъ, указующія на фанатическій тяжелый, сомолюбивый характеръ его носителя.

Какъ горожанинъ, съ «пролетарской» психологіей, Іуда является чужакомъ среди простодушныхъ дѣтей природы, несущихъ въ своихъ душахъ лазурь Галилейскаго озера, красу галилейскихъ цвѣтовъ и мерцаніе звѣзднаго неба. Въ немъ рано прѣбуждена мысль, работающая упорно и однодумно, мечта граничащая съ на-

1) Ib. 547.

2) Ib. 548.

3) Ib. 549

4) «Фонетика произношенія допускаетъ и отъ kagі, получится: «мужъ вражды, противленія, фанатикъ, самолюбе». Въ такомъ случаѣ возможенъ намекъ на различіе въ характерѣ двухъ Іудъ, составлявшихъ одну шестую пару апостоловъ, такъ какъ другой Іуда прозывается «Леввей или Ѳаддей отъ lev сердце и hed грудь, т. е. сердечный, душевный, милый, душа-человѣкъ» (548). Ср. молчаливое сопоставленіе двухъ Іудъ у Іо. 14. 22: «Іуда, не Искаріотъ, говорить Ему».

вязчивой идеей, о царствѣ Израиля, которое и есть въ глазахъ ревнителей (Зилотовъ) царство Божіе, начинаемое мессіей здѣсь на землѣ. Его душа горитъ мессіанской ревностью и болитъ національной скорбью. Онъ знаетъ также силу и власть денегъ. Зрѣлище народной нищеты и угнетенія дѣлаютъ его революціонеромъ, можетъ быть, толкаютъ его на путь политическаго террора, но вмѣстѣ и «экономическимъ матеріалистомъ» въ его мессіанскомъ социализмѣ. А въ темной глубинѣ души копошится змѣя честолюбія и сребролюбія, низкая *auri sacra fames*. Онъ умѣетъ распорядиться деньгами, почему ему и была поручена скудная, конечно, касса апостольской сѣщины. Деньги соблазняютъ его и въ этомъ смыслѣ онъ — «воръ», сребролюбецъ. Но прежде всего, онъ іудейскій мессіанистъ, какъ многіе вокругъ его, революціонеръ, мессіанскій марксистъ, «большевикъ». Городъ лишилъ его поэзіи души, но онъ пробудилъ въ немъ острую протестующую мысль. Однако, онъ страдаетъ именно отъ своего ума, которымъ не можетъ утишиться его сердце, ждущее и жаждущее любви, и онъ изнемогаетъ въ этомъ противорѣчii. Ему нѣтъ друга въ апостольствѣ, хотя всѣ двѣнадцать апостоловъ раздѣлены на двоицы, такъ что свою пару получаетъ и онъ¹⁾. Но, кромѣ этой апостольской двоицы, есть для него въ апостольствѣ и личная двоица, хотя и отрицательная, какъ полярная антитеза духовнаго облика: это Іоаннъ, возлюбленный ученикъ. Въ четвертомъ Евангеліи мы все время ощущаемъ и эту полярность, и это молчаливое противопоставленіе. Оно выражается даже и въ томъ особомъ отнѣнкѣ

1) Изъ этихъ пяти о двухъ, Іаковѣ и Іудѣ, братьевъ Алфеевыхъ, говорится далѣе, что они, можетъ быть, какъ «братья» — двоюродные -Исуса «не вѣрили въ Господа»: Іо. 7. 5. ср. Мѣ. 12. 46-50 Мр. 3. 31-35 и Лк. 8. 19-21, Ома же кромѣ его слова о Лазарѣ (Іо. 11. 16) извѣстенъ своимъ маловѣріемъ въ воскресеніе (Іо. 20. 24)

непримиримости, который присущъ изсбраженію Іуды въ Іоанновомъ Евангеліи.

Іуда Искаріотъ принадлежитъ къ пяти апостоламъ (Θома Близнецъ, Іаковъ Алфеевъ, вѣроятно, братъ его Іуда Леввей-Θаддей и Іуда Симонъ Кананитъ и Зилотъ), о коихъ до перечисленія ихъ въ списокъ двѣнадцати, ничего не сообщается въ Евангеліяхъ¹⁾ Самое послѣднее мѣсто въ этомъ списокѣ занимаетъ Іуда Искаріотъ, очевидно въ виду его предательства и устраненія изъ апостольской среды, какъ и указываютъ выразительно евангелисты: *ὁ καὶ πᾶρδοῶν αὐτόν*. Мѡ. 10,4; *ὃς καὶ πᾶρδωκεν αὐτόν*. Мк. 3, 19, *ὃς καὶ ἐγχετο ὁ πρὸδοῦν*. Лк. 6, 16. У Іоанна вообще нѣтъ апостольскаго списка. Въ перечнѣ апостоловъ замѣчается явное намѣреніе называть ихъ попарно, вѣроятно, какъ посылались они Христомъ на проповѣдь, причемъ пары опредѣляются: а) родствомъ, родные братья: Петръ и Андрей, Іаковъ и Іоаннъ Заведеевы, Іаковъ и Іуда Леввей-Θаддей Алфеевы; б) какими-либо особыми отношеніями до слѣдованія за Христомъ и послѣ: Филиппъ и Наѡанаиль-Варооломей (не совсѣмъ ясны отношенія Θомы и Матѡея). У Мѡ. и Мр. въ парѣ съ Іудой Искаріотомъ стоитъ Симонъ Кананей или Хананей, но у Луки и въ Д. Ап. пару Іуды Искаріота составляетъ Іуда Іаковлевъ (такая же двойственность и во внѣканоническихъ спискахъ апостоловъ) «По всему надо думать, что дѣйствительная пара Іуды указана именно у Мѡ. и Мр., — Симонъ Кананитъ или Зилотъ, ибо Іудѣ Іаковлеву, брату Іакова Алфеева, всего естественнѣе имѣть парю своего брата Іакова, какъ Петръ и Андрей, и также Іаковъ и Іоаннъ — родные братья апостольствовали вмѣстѣ»¹⁾. О возрастѣ Іуды никакихъ прямыхъ свѣдѣній нѣтъ.

¹⁾ Муретовъ Ів. 550.

Остается думать, что онъ, подобно большинству апостоловъ, приблизительно былъ сверстникомъ Христа.

ИУДА-АПОСТОЛЪ.

Хотя лично объ Іудѣ въ исторіи апостольскаго призванія и ничего не говорится, однако, уже то, что говорится о всемъ апостольскомъ ликѣ, относится и къ нему. Господь окруженъ учениками еще ранѣе избранія двѣнадцати, но это избраніе явилось торжественнымъ актомъ исполненнымъ значительности и силы.¹⁾ Это избраніе было самоличнымъ дѣломъ самого Господа: «не Меня вы избрали, Я васъ избралъ и поставилъ» (Іо. 15. 6), согласно волѣ Отца: «Ты Мнѣ далъ ихъ» (17. 9, 12). О самомъ избраніи говорится у Мр: «взошелъ на гору и позвалъ къ Себѣ, к о г о с а м ь х о т ѣ л ь οὗς ἑδεκεν αὐτός. и пришли къ нему, и поставилъ (изъ нихъ) двѣнадцать, чтобы съ Нимъ были и чтобы посылать ихъ на проповѣдь и чтобы они имѣли власть исцѣлять отъ болѣзней и изгонять бѣсовъ» (Мр. 3. 13-15) (И далѣе слѣдуетъ перечень призванныхъ апостоловъ, кончающійся Іудой Искаріотомъ). Этому избранію, въ виду особенной важности этого акта, предшествовала ночная молитва Господа: «въ тѣ дни взошелъ Онъ на гору помолиться, и пробылъ всю ночь въ молитвѣ къ Богу. Когда

1) По Евангелію отъ Маттея ранѣе апостоловъ появляются ученики (5. 1), а этому предшествуетъ еще призваніе двухъ первыхъ паръ: Андрея и Петра и Іакова и Іоанна (4. 18-22). Ученики окружаютъ Его и слѣдуютъ за нимъ въ лодкѣ при укрощеніи бури (Мт. 8. 18-25 — Мр. 4. 35-41 — Лк. 8. 22-25), также и въ 9 главѣ (призваніе мытаря). Призваніе апостоловъ рассказывается лишь въ главѣ 10. Въ Евангеліи отъ Марка мы имѣемъ также сначала призваніе двухъ двоицъ (1. 16-20) и затѣмъ выборъ 12 апостоловъ изъ учениковъ (3. 7. 16-19). Наконецъ, у Луки мы находимъ сначала также избраніе двухъ двоицъ (Лк. 5. 1-11), мытаря Левія (5. 27-28), сначала говорится вообще объ ученикахъ (6. 1) и затѣмъ о призваніи двѣнадцати (6. 12-16).

же насталь день, призваль учениковъ Своихъ и избралъ изъ нихъ двѣнадцать, которыхъ и наименоваль апостолами». (Лк., 12-13) Это избраніе, его высшая цѣлесообразность, есть тайна смотрѣнія Божія. Между этими избранными изъ числа учениковъ, удостоенныхъ званія апостоловъ и включенныхъ въ священное число двѣнадцати¹⁾, былъ и Иуда. Разумѣется, это избраніе апостоловъ изъ среды уже извѣстныхъ учениковъ предполагаетъ и личное отношеніе, и личную встрѣчу, и призваніе. Относительно отдѣльныхъ апостоловъ это и повѣствуется въ Евангеліяхъ: такъ особо были призваны двоица Андрея и Петра, Іакова и Іоанна (Мѡ. 4. 18-22. Мр. 1. 16-20, Лк. 5.110), Матеія (Левія Алѣсева) мытаря (Мѡ. 9. 9, Мр. 2. 14, Лк. 5. 27-28), далѣе Филиппа и Наѡанаила (Іо. 1. 43-50), причемъ это избраніе сопровождалось иногда и переименованіемъ (Симонъ-Петръ, Іаковъ и Іоаннъ-сыны Громы). Относительно же Іуды ничего не сообщается, но это умолчаніе о немъ, какъ еще о пяти апостолахъ, не можетъ, конечно, означать, чтобы и они призывались безъ такого интимнаго, личнаго взаимообщенія и проникновенія Сердцевѣдца въ души ихъ (какъ это относительно Іуды прямо свидѣтельствуется у Іоанна). Это избраніе предполагало, прежде всего, взаимную личную любовь: нелюбимый и нелюбящій апостолъ есть *contradictio in adjecto* (и если мы какъ будто и наталкиваемся на него въ Евангеліи Іоанна, то это здѣсь имѣетъ особый смыслъ, ниже подлежащій разъясненію). Эта любовь полагаетъ основаніе особому довѣрію и личной дружбѣ съ Господомъ (10. 15. 14-15), и даже

1) Ср. мой очеркъ «Петръ и Іоаннъ, два первоапостола». Paris. 1906. Эта двѣнадцатерица апостоловъ представляетъ собой столь нерушимое единство, что послѣ отпаденія Іуды она восполняется новымъ избраніемъ двѣнадцатаго апостола — Матеія (Д. Ап. 1. 16-26)

въ часъ предательства Іуда слышитъ къ себѣ обращеніе: другъ (*ἑταῖρος*). Господь избиралъ апостоловъ именно такими, какими они были, со всѣми ихъ личными качествами и предрасположеніями, ибо, какъ говорится въ Евангеліи Іоанна, онъ не имѣлъ нужды, чтобы кто свидѣтельствовалъ о человѣкѣ, ибо самъ зналъ, что въ человѣкѣ (10. 2. 25). И этой безошибочности избранія, конечно, соотвѣтствуетъ то, что въ каждомъ изъ апостоловъ имѣлись его личныя черты, оправдывавшія это избраніе и, такъ сказать, обосновавшія его апостольство. Мы должны принять какъ аксіому Божественнаго сердцебдѣнія, что всѣ апостолы, при всѣхъ своихъ человѣческихъ слабостяхъ и ограниченности, были достойны своего избранія, и не составлялъ, конечно, исключенія и Іуда, съ его личными свойствами. (Этому не противорѣчитъ и Іо. 6. 64, 70, о чемъ ниже). Болѣе того, именно эти личныя свойства каждаго изъ апостоловъ нужны были для человѣческой плеромы апостольства, для полноты двѣнадцатерицы. Мы не всегда можемъ установить эти черты, въ частности и относительно Іуды. Конечно, то не была его городская практичность, умѣніе обращаться съ деньгами, благодаря которому въ концѣ служенія ему было поручено распоряженіе «ковчежцемъ» (сначала это, повидимому вѣдалъ ап. Филиппъ: Іо. 6. 5-7). Его общій духовный укладъ націоналиста-ревнителя, горѣвшаго энтузіазмомъ земного царства мессіи въ извѣстной мѣрѣ раздѣлялся и всѣми апостолами въ теченіе всей земной жизни Господа, какъ и даже по Воскресеніи, непосредственно предъ Вознесеніемъ: спрашиваютъ они не въ сіе ли время, Господи, Ты возстановляешь царство Израилю?» (Д. Ап. 1. 6). Но въ немъ онъ былъ особенно рѣзко выраженъ: среди другихъ апостоловъ, мирныхъ поселянъ и рыбаей, имѣвшихъ среди себя лишь

одного бывшего мытаря, онъ являлся горожаниномъ-революціонеромъ по преимуществу. И, можетъ быть, то послѣднее мѣсто, которое онъ занимаетъ въ спискѣ апостольскомъ, несомнѣнно въ связи съ его предательствомъ, и первоначально выдѣляло его, какъ особливаго и тоже перваго, хотя и съ конца. Во всякомъ случаѣ изъ общаго отношенія всѣхъ апостоловъ ко Христу вытекало, что вся двѣнадцатерица составляла тѣсный дружескій союзъ, жила единою общею жизнью, — *οἱ δώδεκα*. Хотя и въ предѣлахъ ея были отгѣнки въ различной близости ко Христу (Петръ и Іоаннъ, Іаковъ и Андрей), но ко всей ней нераздѣльно говорится Господомъ: «вамъ дано вѣдать тайны Царствія Божія, а тѣмъ внѣшнимъ все бываетъ въ притчахъ». (Мр. 4. 11). Всѣмъ имъ одинаково дается апостольская власть: «и призвавъ двѣнадцать учениковъ Своихъ, Онъ далъ имъ власть надъ нечистыми духами, чтобъ изгонять ихъ и врачевать всякую болѣзнь и немощь». (Мө. 10.1, Лк. 9. 1). Всѣ они посылаются на проповѣдь, напутствуемые поученіемъ, (Мө. 10), въ которомъ содержится какъ бы сокращеніе всего Евангелія: «Се Азъ посылаю васъ какъ овецъ среди волковъ: итакъ, будьте мудры, какъ змѣи, и просты, какъ голуби» (Мф. 10 16), «и волосы у васъ на головѣ всѣ сочтены» (10, 30). Апостоламъ заповѣдуется: «на путь къ язычникамъ не ходите и въ городъ Самарянскій не входите, а идите наипаче къ погибшимъ овцамъ Израилевымъ. Ходя же проповѣдуйте, что приблизилось Царствіе Божіе. Больныхъ изцѣляйте, прокаженныхъ очищайте, мертвыхъ воскрешайте, бѣсовъ изгоняйте» (10, 6-8), и «не успѣете обойти городовъ Израилевыхъ, какъ придетъ Сынъ Человѣческій» (10. 25) (что на языкъ тогдашней апокалиптики, исходившей отъ видѣннй прор. Даніила, означило наступленіе месіанскаго царства). Правда, здѣсь же говорится

и о гоненіяхъ, и о преданіи на смерть, но какъ должно было звучать въ сердцахъ учениковъ, и въ частности Іуды, это посланничество къ Израилю и это сбѣтованіе близкаго царства, и какъ много имъ оставалось еще пережить до того дня, когда они имѣли услышать приговоръ надъ избраннымъ народомъ: «Се оставляется вамъ домъ вашъ пусть» (Мѡ. 23. 38). Но теперь «они пошли и проходили по селеніямъ, благовѣствуя и исцѣляя повсюду» (Лк. 9. 6.), «изгоняли многихъ бѣсовъ и многихъ больныхъ мазали масломъ и исцѣляли». (Мр. 6. 13.). Этимъ начинается жизнь двѣнадцати со Христомъ, причемъ въ евангельскомъ изображеніи эта двѣнадцатерица составляетъ духовную единицу, въ своей совокупности общающуюся со Христомъ: «проходилъ Онъ по градамъ и весямъ, проповѣдуя и благовѣствуя Царствіе Божіе и съ Нимъ двѣнадцать» *οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ*. (Лк. 8. 1). Они являются свидѣтелями Его чудесъ и проповѣди, они исповѣдуютъ устами Петра вѣру въ Него, какъ во Христа, Сына Бога живаго, на пути въ Кесарію Филиппову (Мѡ. 16), и имъ начинаетъ Господь все настойчивѣй и опредѣленнѣй возвѣщать о предстоящемъ страданіи и крестной смерти (Мѡ. 16. 21, 20. 17: отозвалъ двѣнадцать учениковъ Своихъ однихъ *τοὺς δώδεκα κατ' ἰδίαν*. Мр. 10. 32, Лк. 9. 43-45). Имъ всеѣмъ безъ всякаго ограниченія дано обѣтованіе въ отвѣтъ на вопрошаніе Петра, что будетъ намъ, «оставившихъ все и послѣдовавшимъ за Христомъ: «истинно говорю вамъ, что вы, послѣдовавшіе за Мною, въ пакибытіи, когда сядетъ Сынъ Человѣческій на престолѣ славы Своей сядете и вы, на двѣнадцати престолахъ судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ» (Мѡ. 19. 27-29, у Лк. 22. 36 уже на Тайной вечери). Даже, когда колебалось это единство двѣнадцати, какъ напр., когда Іаковъ и Іоаннъ сыновья Зеведеовы (Мр.

10. 35-40), вмѣстѣ съ матерью своею Мѡ. 20.20), просили у Учителя для себя первыхъ мѣстъ въ царствѣ Его, тѣмъ нарушая союзъ любви, остальные десять *οἱ δὲ ἄλλοι*. (Мр. 10. 41, Мѡ. 20.24), стало быть, и Іуда, вознегодовали противъ двухъ братьевъ. Но эти мимоходящіе раздоры устраняются, и единство двѣнадцати снова пребываетъ нерушимымъ. Таковымъ оно является на пути въ Іерусалимъ (Мр. 10. 32), при торжественномъ входѣ Господнемъ когда «все множество *ἅπαν τὸ πλῆθος* учениковъ начало радостно велегласно славить Бога за всѣ чудеса, какія видѣли они» (Лк. 19. 37). Послѣ сего Іисусъ «выходитъ въ Вифанію съ двѣнадцатію» (Мр. 11. 11). Они созерцаютъ проклятіе смоковницы (Мѡ. 121. 20) и внемлютъ послѣднимъ рѣчамъ Господа (Мѡ. 23. 1), завершающимъ разрывъ съ іудейскимъ народомъ, присутствуютъ съ Нимъ на горѣ Елеонской, слышатъ Его послѣднюю вѣсть о предстоящемъ Ему пропятии въ эту Пасху (Мѡ. 26. 2) и, наконецъ, присутствуютъ на вечери въ домѣ Симона прокаженнаго. Заслуживаетъ вниманія, что относительно его апостольства нѣтъ въ Евангеліяхъ никакихъ свѣдѣній объ его искушеніяхъ, каковыя имѣются о самыхъ главныхъ апостолахъ, какъ о Петрѣ, Іаковѣ и Іоаннѣ. Можно сказать, что на протяженіи всего Евангелія у трехъ синоптиковъ не только отсутствуютъ указанія на какія-либо черты, отличающія Іуду отъ другихъ апостоловъ и выдѣляющія его изъ единства двѣнадцатерицы, напротивъ, мы имѣемъ здѣсь положительное свидѣтельство о равноапостольности *Іуды*, который входилъ въ ликъ апостольскій органически, раздѣляя его общую жизнь около своего Учителя. И это положительное, хотя и молчаливое, свидѣтельство Евангелія въ высшей степени важно и для пониманія природы его предательства.

И, однако, наряду съ этимъ показаніемъ синоптиковъ, мы имѣемъ прямое свидѣтельство евангелія отъ Іоанна, въ которомъ, на первый взглядъ, содержится какъ будто совершенно противоположное освѣщеніе событій. По Іоанну, можно думать, что Іуда всегда былъ змѣемъ-предателемъ въ апостольствѣ и никогда не входилъ по настоящему въ его ликъ. Эта мысль предѣльно сгущается въ словахъ Господа, сказанныхъ Имъ — что особенно поразительно — тоже двѣнадцати: «не двѣнадцать-ли (οὗς δώδεκα) васъ Я избралъ? но одинъ изъ васъ діаволь. (Это говорилъ Онъ объ Іудѣ Симонѣ Искаріотѣ, ибо сей имѣлъ ἐμελλενъ предать Его, будучи одинъ изъ двѣнадцати)» (Іо. 6. 70-71), и при этомъ евангелистъ еще отъ себя прибавляетъ: «ибо Іисусъ изначала зналъ . . . кто предастъ Его» (6. 64. ср. 2. 24-25; 13. 18). Можно ли совмѣстить синоптиковъ и Іоанна и не приходится ли жертвовать однимъ въ пользу другого, какъ это обычно дѣлается? Отвѣчаемъ со всей опредѣленностью: можно и должно совмѣстить оба эти свидѣтельства, какъ существенно необходимыя и между собою связанныя. Надо всегда имѣть въ виду относительно Евангелія Іоанна, что оно предполагаетъ наличие разсказа синоптиковъ и не отмѣняетъ свидѣтельства ихъ, но его восполняетъ, чаще всего исторію богословіемъ. (Такъ, напримѣръ, исторію рождества Христова у Мѡ. и Лк. богословски восполняетъ прологъ Евангелія отъ Іоанна). Подобно и здѣсь: исторію апостольства Іуды, изложенную у синоптиковъ, оно восполняетъ богословскимъ ученіемъ объ его паденіи. Оба свидѣтельства, исторіи и богословія, синоптиковъ и Іоанна, даются въ двухъ разныхъ плоскостяхъ: во времени и въ вѣчности, но онѣ могутъ быть и совмѣщены. Попытка такого совмѣщенія будетъ дана во второй, богословской,

части настоящего очерка, теперь же снова возвратимся къ исторіи апостольства Іуды.

Итакъ, на основаніи свидѣтельства всѣхъ синоптиковъ Іуда былъ настоящимъ апостоломъ изъ лика двѣнадцати, который проходилъ свое апостольское служеніе около Господа, внималъ Его ученію, зрѣлъ Его чудеса и чрезъ то возрасталъ духовно вмѣстѣ со всѣми апостолами, видя то, что «многіе пророки и цари желали видѣть и не видѣли» (Лк. 10, 24). И въ этомъ избранникѣ Христовомъ ничто не являло будущаго предателя, ни самъ онъ не могъ вѣдать своей судьбы. Ее вѣдало лишь Божественное всевѣдѣніе, какъ о томъ и засвидѣтельствовано въ Евангеліи Іоанна.

Поэтому нельзя видѣть въ Іудѣ только предателя, который, какъ хищный волкъ или злобный змѣй, вкрался въ среду агнцевъ, нося свой злобный умыселъ. Онъ *сталъ* предателемъ въ концѣ своего апостольства, но *не б ы л ь* имъ отъ начала. Каковъ же былъ путь, который апостола привелъ къ предательству? Евангеліе хранить о немъ полное молчаніе, позволяя его только угадывать, и такое же молчаніе хранить церковь, экзотерически прикрывая сребролюбіемъ всю дѣйствительную бездну предательства. Намъ остается здѣсь лишь интуиція и психологическій домысль.

Двѣнадцать проходили свое апостольское служеніе соборно, какъ союзъ любви, причемъ этимъ не подавлялась индивидуальность отдѣльных апостоловъ, каждый изъ нихъ жилъ и развивался, слѣдуя своему собственному индивидуальному пути, и мы можемъ различать эти индивидуальности: и Петра, и возлюбленнаго ученика Іоанна, и Θомы, и Наѡанайла. Совершенно особое мѣсто въ апостольскомъ ликѣ занимаетъ Іуда.

Іуда, когда былъ призванъ, видимо, былъ умственно старше и зрѣлѣе другихъ апостоловъ. Онъ имѣлъ уже собственное революціонно-мессі-

анское міросозерцаніе и, можетъ быть, свою собственную политическую («революціонную») работу. Ему была чужда непосредственность и нетронутость дѣтей природы, галлилейскихъ рыбаковъ, и онъ отличался также и отъ Матѳіа — Левія, мытаря, который ради мзды совершалъ измѣну своему народу. Если всѣ апостолы «оставили все» ради слѣдованія за Христомъ, то для рыбаковъ это были сѣти, для Матѳіа его денежный столъ, а для Іуды — его идеи и вытекавшее изъ нихъ дѣло. Сердце Іуды не было свободно при его призваніи, онъ долженъ былъ совершить актъ духовнаго самоотреченія, чтобы пойти за Христомъ, а, можетъ быть, онъ и пошелъ за Нимъ въ томъ убѣжденіи, что въ Немъ найдетъ высшее исполненіе своихъ же собственныхъ идеаловъ, воспринявъ Его по собственному своему образу.

Іуда не былъ честолюбцемъ, скорѣе онъ былъ человѣкомъ идеи, готовый къ жертвамъ ради нея. Такъ и теперь онъ обрекалъ себя на добровольную нищету, странствованіе съ Нимъ, лишая себя всѣхъ возможностей обогащенія. А онъ не чуждъ былъ искушеній богатства, этой наслѣдственной слабости, которую онъ зналъ и презиралъ въ себѣ, которая иногда черной змѣей лежала у его сердца. Но теперь онъ почувствовалъ себя свободнымъ и отъ нея. Повидимому, Іуда всегда былъ трудень и мраченъ, — тяжкодумъ и тяжелый характеръ, угрюмый, нелюдимый и неласковый: это только съ Нимъ и ради Него онъ могъ выйти изъ своего одиночества и войти въ «двѣнадцать», жить съ ними, ходя за Нимъ. Порою онъ изнемогалъ подъ тяжестью рефлектирующаго ума, который все провѣряетъ и разлагаетъ, съ особенной остротой зрѣнія на смѣшное, глупое, уродливое. И, по противоположности, его больше всего плѣняла непосредственность и ясность, ласковость и прозрачность, какія онъ видѣлъ въ Іоаннѣ. Но это

былъ для него недостижимый даръ. Онъ только еще болѣе оттѣнялъ его собственную мрачность. Но и отъ нея онъ освобождался около Него, онъ чувствовалъ себя тогда какъ всѣ, какъ одинъ изъ двѣнадцати. Онъ не зналъ любви: повидимому, не имѣлъ ни семьи, ни дружбы, его сердце оставалось нераскрытымъ. Но оно жаждало любви и пламенѣло отъ этой жажды. И вотъ оно раскрылось. Онъ встрѣтилъ Его и былъ позванъ Имъ идти за Нимъ, и онъ пошелъ послушный, какъ овечка, потому что великая любовь вошла въ его сердце. Онъ любимъ, и отнынѣ оно полно, это тоскующее сердце. Но и любовь такова же, какъ онъ самъ: тяжелая, ревнивая и ревнующая. Ревность есть огонь любви, и нѣтъ любви безъ ревности: «крѣпка, какъ смерть любовь, люта, какъ преисподняя ревность (П. П. 8, 6) Іуда любилъ ревнивою любовью, заполнявшею всѣ его мысли и чувства и сковывавшей его духовную свободу. Эта любовь требовала отъ него непрестанныхъ жертвъ, потому что онъ всегда долженъ былъ ее раздѣлять съ двѣнадцатью, не говоря о другихъ внѣшнихъ, притекавшихъ отовсюду, хотя то и не были друзья, какъ эти (или какъ Марфа и Марія съ братомъ своимъ Лазаремъ). Невольно онъ сравнивалъ Его отношеніе къ себѣ и къ нимъ, и порою тяжелое чувство, близкое къ зависти, давило его душу. Но онъ умѣлъ владѣть собой и не показывалъ своего подполья. Ему чужда оставалась и невыдержанность Петра, и неумѣстныя притязанія на первенство Іакова и Іоанна. Онъ умѣлъ молчать объ этомъ, но не могъ все время не сравнивать. Онъ былъ послѣднимъ въ апостольскомъ ликѣ, только этимъ и оказался онъ отличенъ и выдѣленъ отъ другихъ апостоловъ, отъ которыхъ онъ все время такъ чувствовалъ свое отличіе. Онъ не былъ позванъ ни въ горницу дщери Іаировой, ни на гору

Оаворскую, ни на гору Елеонскую къ бесѣдѣ о концѣ міра. Правда, онъ никогда не былъ умаленъ въ апостольствѣ своемъ по сравненію съ ними, но никогда не былъ и отличенъ. Вотъ ему, а не Матѳію Левію, мытарю, дали денежный ящикъ, сдѣлали казначеемъ. Конечно, онъ умѣетъ быть отвѣтственнымъ предъ деньгами, онъ знаетъ имъ цѣну и не позволить себѣ сентиментальной расточительности съ забвеніемъ о бѣдныхъ и о насущныхъ нуждахъ общины, но . . . зачѣмъ же ему это искушеніе деньгами здѣсь, около Него, когда онъ самъ такъ ищетъ отъ него освободиться? Вѣдь онъ же «воръ», сребролюбецъ отъ природы, ему лучше быть подальше отъ денегъ, 1) развѣ же Онъ не знаетъ этого? Тяжелымъ облакомъ ложатся на него эти недоумѣнія и эта ревность, которая переходитъ въ зависть, а она темнѣя сгущается порою въ чувство, граничащее съ ненавистью, — болезненное, неизбывное чувство . . . И онъ видитъ свой собственный негативъ, словно въ зеркалѣ, въ юной душѣ Іоанна, въ которой свѣтится лазурь водъ и небесъ Галилеи. Онъ любитъ кротко, ясно, радостно, безъ ревности, и онъ любимъ Имъ. Іоаннъ и Іуда — это противопоставленіе безъ, словъ вплетено въ повѣствованіе Евангелія отъ Іоанна, въ которомъ — замѣчательная черта — нѣтъ ни одного неукоризненного слова объ Іудѣ. И на Тайной вечери оба образа смотрятся другъ

1) Ср. Толкованіе блаж. Оеофилакта, арх. болгарскаго на св. Евангеліе часть IV, Ев. отъ Іоанна. Казань. 1875, стр. 303.

«Если же Іуда былъ любостыжателемъ и тать, то почему Господь возложилъ на него распоряженіе деньгами? Потому самому, что онъ былъ тать, чтобы отнять отъ него всякое извиненіе. Ибо онъ не могъ сказать, что предалъ Его по любви къ деньгамъ. Денежный ящикъ утѣшалъ его, но и нося ящикъ, онъ не былъ вѣренъ. Ибо онъ уносилъ, то есть кралъ то, что туда опускали, и былъ святотатецъ, присвоивъ себѣ подаяніе на дѣло святое». — Можно ли удовлетвориться подобнымъ объясненіемъ? — Но, дѣйствительно, назначеніе Іуды, «вора», казначеемъ таитъ въ себѣ какое-то не вполне раскрытое смотрѣніе Божіе.

въ друга: одинъ возлежащій на персяхъ Учителя, другой — предающій Его . . . 1)

Но развѣ для себя одного, для своего лишь утѣшенія хочетъ Іуда этой личной любви къ себѣ, чтобы и самому стать возлюбленнымъ ученикомъ? Нѣтъ, онъ ревнуетъ и о Немъ самомъ, объ Учителѣ. Любовь ревнующая стремится, чтобы любимый раскрылъ себя, явилъ себя въ истинѣ, силѣ и славѣ своей. Любовь ревнующая хочетъ осуществить здѣсь то, что начертано въ небесахъ. Однако, это лишь въ томъ случаѣ, если любовь ревнующая воистину зрѣтъ этотъ первообразъ. А если нѣтъ? Если она свою собственную грезу принимаетъ за эту истину и по ней хочетъ мѣрить любимаго? Если она хочетъ извратить его по своему собственному образу, совершая насиліе надъ его свободой, надъ самимъ его существомъ? Тогда любовь ревнующая превращается въ деспотическое насиліе, которое или разрушаетъ свой объектъ, или само должно упраздниться. Но что будетъ, если мѣриломъ для совершеннаго Человѣка служить мѣстный ограниченный идеаль національнаго мессіанизма, по которому Іуда мѣрилъ своего Учителя? Онъ возлюбилъ въ Немъ не только Его самого, но связалъ эту любовь съ своей призрочной мечтой, которая тѣмъ больше заслоняла отъ него Учителя, чѣмъ распаленнѣе становилась его ревность о Немъ. Онъ любилъ въ Немъ будущаго мессію, который откроетъ царство Израилю. Въ личную любовь къ Нему онъ вложилъ и весь свой національный фанатизмъ, свой идеаль, для котораго онъ жилъ. Онъ видѣлъ Его въ свѣтѣ этого идеала, этихъ революціонно-апокалиптическихъ устремленій и въ такомъ

1) Заслуживаетъ вниманія, что Леонардо де Винчи на Тайной вечери помѣщаетъ Іуду непосредственно рядомъ съ Іоанномъ среди апостоловъ. Думается, что это не только вытекаетъ изъ соображеній художественной композиціи, но соотвѣтствуетъ и религіозной интуиціи.

лишь смыслъ принималъ дѣло Его. Онъ не понималъ своего Учителя, но при этомъ не только не сознавалъ своего непониманія, но искренно хотѣлъ измѣнить Его путь, исправить Его мысли и дѣйствія. Правда, въ этомъ отношеніи Іуда, можетъ быть, и не такъ отличался отъ другихъ апостоловъ, которые, по свидѣтельству Евангелія, Христа также не понимали, желая видѣть въ Немъ мессіанскаго царя. Поэтому естественно, что, когда они слышали Его слово о предстоящихъ страданіяхъ и крестной смерти послѣ Преображенія, то лишь «весьма опечалились» (Мф. 17, 23), ибо «они не разумѣли этихъ словъ, а спросить боялись» (Мр. 9. 12. Лк. 9, 45). Непосредственной реакціей ихъ на это слово оказалось лишь помышленіе: «кто бы изъ нихъ былъ больше?» (Лк. 9, 46), съ просьбой Іакова и Іоанна, сыновей Заведеевыхъ, сѣсть по правую и лѣвую сторону «въ славѣ Твоей» (Мр. 10., 35-37, «въ Царствѣ Твоемъ» Мѡ. 20, 21). Также и Петръ, послѣ своего исповѣданія на пути въ Кесарію, когда Христосъ сталъ открывать ученикамъ о своихъ страданіяхъ, «сталъ прекословить Ему: будь милостивъ къ Себѣ, Господи, да не будетъ этого съ Тобою» (Мѡ. 16. 21-22), проявивъ при этомъ такую степень противленія, что заслужилъ отъ Господа именованіе «сатана». Труднѣе всего и медленнѣе всего преодолевались въ ученикахъ именно мессіанскія представленія, такъ что и предъ самымъ Вознесеніемъ еще звучатъ ихъ отголоски (Д. Ап. 1.6.). Однако у апостоловъ послѣ находящихъ искушеній наступала дѣтская покорность и безотчетное довѣріе своему Учителю. Но не таковъ былъ Іуда, онъ одинаково не былъ способенъ какъ къ безотчетной вѣрѣ, какъ и къ пассивному непониманію. Его ревность толкала его къ дѣйствию, напрягала его волю, мучительно искала выхода. Онъ былъ насильникъ и не умѣлъ склонять свою волю.

Такъ шли дни около Него. И сколько радости и удовлетворенія въ любви своей получалъ ученикъ отъ своего Учителя, слыша слова Его а еще болѣе видя дѣла Его. Въ нихъ онъ прозрѣвалъ знаменіе силы для созданія мессіанскаго царства и для воцаренія въ немъ. Развѣ этотъ Чудотворецъ не умножаетъ хлѣбы и не насыщаетъ тысячи по одному Своему слову? Развѣ Онъ не исцѣляетъ больныхъ и не воскрешаетъ мертвыхъ? Развѣ Онъ не можетъ нужную Ему монету указать въ только что пойманной рыбѣ? Развѣ Онъ не являетъ Свою царственную силу царскимъ входомъ въ Іерусалимъ? Все, что видитъ Іуда, распаляетъ его мысль и заставляетъ искать большаго. Онъ хочетъ Его видѣть на престолѣ Израилевомъ, открывающимъ царство Своему народу, утѣляющимъ всякую скорбь и изцѣляющему всякій недугъ и всякую болѣзнь въ людяхъ, а затѣмъ и міровымъ владыкой. Кажется, всѣ есть для этого возможности, но нѣтъ воли, нѣтъ рѣшимости, почему-то Онъ медлитъ. И даже больше того: изъ устъ Его раздаются эти слова о предстоящемъ страданіи и смерти и, стало быть, вѣрной неудачѣ Его дѣла. Іуда молча переживаетъ это, не прекословя Ему, какъ Петръ, но отъ этого онъ не менѣе противится въ душѣ своей этимъ разслабляющимъ мыслямъ, потому что онъ не понимаетъ этого, а онъ не можетъ принять того, чего онъ непонимаетъ. Между нимъ и Учителемъ воздвигается стѣна непониманія, которое для него становится все мучительнѣй. И вдругъ его охватываетъ какой-то холодный восторгъ. Словно нѣкое вдохновеніе вошло въ его истерзанную душу вмѣстѣ съ мыслью: это о н ѣ , Іуда, призванъ помочь Учителю, совершить съ Нимъ и чрезъ Него Его дѣло. Это его любви ждетъ Учитель и ее искушаетъ Своимъ бездѣйствіемъ и этою какъ бы обреченностью. Іуда знаетъ, что дѣлать: онъ явить любовь свою

цѣною собственной души, ибо больше сей любви никто не имѣеть, какъ если предать душу свою. Это Онъ самъ сказалъ. Онъ возьметъ на себя этотъ страшный духовный рискъ, ибо нѣтъ творчества безъ риска. Онъ заставитъ Его стать самимъ Собой, хотя бы цѣною предательства, онъ поставитъ Его въ безысходное положеніе, изъ котораго Онъ можетъ выйти, только явивъ Себя царемъ. И Онъ Самъ ожидаетъ для этого жертвенной помощи своего друга Іуды. Въ душѣ Іуды поднялась сатанинская буря: все его человѣческое естество возставало противъ предательства, направленнаго на того, Кого онъ любилъ больше себя, больше своей жизни, больше своей души. Но то его идея, его призваніе и его избраніе: онъ долженъ спасти Друга, выведя Его изъ бездѣйствія. И въ холодномъ восторгѣ нашедшаго вдохновенія продолжалъ раскрываться предъ нимъ путь его подвига. Іуда чувствовалъ себя во власти этого мчавшагося потока спорящихъ между собою мыслей и чувствъ. Да, это будетъ актъ дружбы, а не предательства. Развѣ можетъ быть на самомъ дѣлѣ преданъ Тотъ, Кто имѣеть власть надъ жизнью и смертію? Развѣ Его можно удержатъ человѣческой силой? И Іуда вспоминалъ тѣ многочисленные случаи, когда враги Іисуса пришедши не могли Его взять, а Онъ, проходя черезъ нихъ, удалялся: вѣдь это случилось еще въ самомъ началѣ служенія Его въ Назаретѣ (Лк. 4. 28-30), когда Его хотѣли свергнуть съ горы. Это было послѣ чудеснаго насыщенія народа, когда хотѣли схватить и сдѣлать Его царемъ (Іо. 7. 30), у сокровищницы (8. 20), въ храмѣ, когда «взяли каменя, чтобы бросить въ Него, но Іисусъ скрылся и вышедъ изъ Храма, прошелъ посреди нихъ» (Іо. 8. 59), и еще разъ послѣ словъ о Себѣ и Отцѣ (Іо. 39), и, наконецъ, уже по воскресеніи Лазаря и послѣ явленія эллиновъ, «Іисусъ отошелъ и

скрылся от нихъ» (12, 36) И развѣ не можетъ Онъ въ свою защиту вызвать легіонъ ангеловъ (Мѡ. 26. 53)? Іуда, при этомъ уже не замѣчалъ, что самъ онъ хочетъ совершить насиліе надъ Учителемъ, вдохновляемый какою-то ему невѣдомой силой. Это духовный вихрь разрываетъ его существо, и тогда онъ невольно ищетъ покоя около Него: Его видѣть, Его слышать, Ему поклоняться, Его любить. А между тѣмъ атмосфера все сгущается, событія приближаются. Какимъ торжествомъ явилось это воскресеніе четверодневнаго мертвеца! А еще большимъ торжествомъ былъ Его царственный входъ во святой градъ! Какъ онъ любилъ Его тогда, какъ вопіялъ онъ: осанна! Ему показалось на одно мгновеніе, что его мечта, его идея наканунѣ осуществленія: Его Учитель, его Другъ, принять, наконецъ, власть, воцарился въ Іерусалимѣ. Но къ вечеру того же дня Онъ оставилъ Іерусалимъ съ тѣмъ, чтобы въ слѣдующіе дни рѣчами своими довершить свой разрывъ съ законными вождями того народа, во главѣ котораго Онъ долженъ былъ бы стать. Мечта, приблизившись на мгновеніе, обманула. Каплей, переполнившей чашу, явились впечатлѣнія на вечера въ Вифаніи въ домѣ Симона Прокажennaго.

ПРЕДАТЕЛЬСТВО ІУДЫ.

Согласно Мѡ. (26.1-13) и Мр. (14. 3-9) эта вечеря происходила за два дня до праздника Пасхи¹⁾ наканунѣ Тайной вечери Христовой (Мѡ.

1) Въ Евангеліи Луки этотъ разсказъ вовсе отсутствуетъ (возмѣщаясь, очевидно, аналогичнымъ разсказомъ о вечери въ домѣ Симона Фарисея: 8. 36-50). Евангелистъ Іоаннъ отступаетъ отъ хронологіи синоптиковъ, помѣщая эту вечерю до входа Господня въ Іерусалимъ за шесть дней до Пасхи (Іо. 12. 1) и отождествляя жену, помазавшую Господа, съ Маріей, сестрой Лазаря, который былъ въ числѣ возлежащихъ, и Марѳа служила. Изъ этихъ двухъ вариантовъ, по заключенію М. Д. Муретова, хронологія синоптиковъ болѣе предпочтительна.

26. 7-13). Приступила къ Нему женщина съ алавастровымъ сосудомъ мвѣра драгоцѣннаго и, (разбивши сосудъ: Мр. 14, 3), возливала Ему возлежащему на голову. Увидѣвши это, ученики Его вознегодовали и говорили, — у Мр. 14. 4: «нѣкоторые же вознегодовали и говорили», у Ио. 12. 4: «когда Іуда Симонъ Искаріотъ, который хотѣлъ продать Его, сказалъ: «къ чему такая трата? Ибо можно было бы продать это мѣро за большую цѣну и дать нищимъ. Но Іисусъ уразумѣвъ сіе, сказалъ имъ: что смущаете женщину? она дѣло красоты (ἐργον δὲ καλόν, — красивый, прекрасный поступокъ) сдѣлала для Меня; ибо нищихъ всегда имѣете съ собой, а Меня не всегда имѣете; возложивши мѣро сіе на тѣло Мое, она приготовила Меня къ погребенію. Истинно говорю вамъ: гдѣ ни будетъ проповѣдано Евангеліе сіе, въ пѣломъ мірѣ сказано будетъ въ память ея и о томъ, что она сдѣлала». Сердца всего христіанскаго міра источаютъ вмѣстѣ съ этой женщиной мѣро любви къ Спасителю, вдохновляясь красотою дѣла ея, но у учениковъ оказались закрыты глаза на красоту и на смыслъ душевнаго движенія этой женщины. Они оставались въ прозаически моралистическомъ недоумѣніи, предъ этой расточительностью и предъ нерасчетливой нецѣлесообразностью этой траты, которая должна была бы быть обращена для нищихъ. Они были даже правы съ своей ограниченной точки зрѣнія, поскольку неспособны были постигать происходящее и зрѣть красоту, — характерный случай столкновенія между моралистическимъ и художественнымъ воспріятіемъ жизни. Смущеніе и вопрошаніе у Мѡ. приписывается вообще ученикамъ (οἱ μαθηταί), у Мр. — нѣкоторымъ (τινές), у Ио. же — Іудѣ, не въ томъ, конечно, смыслъ, чтобы онъ былъ единственный, но онъ явился здѣсь выразителемъ общаго настроенія (причемъ евангелистъ уже при-

бавляетъ, что онъ намѣревался (μελλον) предать Христа, тѣмъ свидѣтельствуя, что трагическій процессъ раздвоенія въ душѣ Іуды начался ранѣе. Евангелистъ Іоаннъ, вѣрный своей стилизаціи Іуды, не преминулъ прибавить: «сказалъ же это не потому, чтобы заботился о нищихъ, но потому, что былъ воръ¹⁾, и, имѣя ящикъ (завѣдуя кассою) принималъ взносы (букв.: носилъ туда опускаемое)» (Іо 12.6). Здѣсь отмѣчается общая сухость сердца Іуды, которому мало было доступно чувство личнаго состраданія (какъ и многимъ революціонерамъ), въ соединеніи, однако, съ отвлеченной, безличной работой о «бѣдныхъ» своего рода народничествомъ и принципиальной прямолинейностью въ сужденіяхъ. Притомъ это соединяется еще съ повышеннымъ чувствомъ личной отвѣтственности общиннаго казначея, на обязанности котораго вообще ложилась забота о нищихъ, особенно въ виду приближающагося праздника (какъ это явствуетъ изъ 10. 13. 29: «а какъ у Іуды былъ ящикъ, то нѣкоторые думали, что Іисусъ говоритъ ему: «купи, что намъ нужно къ празднику», или чтобы далъ что-нибудь нищимъ»). А подъ этимъ таилось его природное сребролюбіе, инстинктивная жадность, которая обострялась этой невольной близостью денегъ, хотя, конечно, и небольшихъ. Разумѣется, совершенно невозможно понимать Іо. 11, 6 въ томъ смыслѣ, что Іуда вообще воровалъ и хотѣлъ бы украсть и изъ этой суммы — такое предположеніе слишкомъ не соответствовало бы достоинству апостола, одного изъ двѣнадцати, удостоенному призванія отъ Христа. Напротивъ, мы можемъ сдѣлать выводъ скорѣе объ особой денежной щепетильности, хотя

1) Подлинникъ κλέπτης, безъ члена, позволяетъ перевести: воровать, жаденъ, сребролюбивъ, однако не воръ въ смыслѣ прямого воровства.

и имѣющей въ качествѣ подсознательной основы заглушаемое сребролюбіе.

По согласному свидѣтельству евангелистовъ (Мѡ. Мр.) именно послѣ этой вечери («тогда — *τότε* Мѡ. 26.14) Іуда принялъ рѣшеніе отправиться къ первосвященникамъ. Что же явилось тѣмъ послѣднимъ впечатлѣніемъ, которое его склонило къ предательству? Конечно, это не было неудовлетворенное сребролюбіе, какъ это можетъ показаться при чтеніи 10. 12. 4-6, внѣ контекста съ синоптиками (такъ это изображаетъ легенда¹⁾), — такое предположеніе дѣлало бы измѣну и предательство эпизодомъ изъ уголовной хроники, мелкимъ мошенничествомъ, а не паденіемъ апостола, въ котораго вошелъ сатана: самому сатанѣ нечего дѣлать съ мелкими ворами, и изъ числа послѣднихъ не избирается апостоль, одинъ изъ 12-ти. Нужно теперь же установить, что денежная плата, 30 сребренниковъ, полученная Іудой, совсѣмъ не играетъ рѣшающей роли въ предательствѣ, является для него акциденціей: не изъ — за денегъ онъ предалъ Христа, хотя и запятналъ себя принятіемъ денегъ. Это явствуетъ, прежде всего, изъ евангельскаго текста: у Іо., хотя онъ и называетъ вора Іуду, даже вовсе отсутствуетъ взятіе имъ денегъ. У евангелиста Луки плата дается самими первосвященниками («они обрадовались и согласились дать ему денегъ» 22.5) тоже и у Марка (14.11). При этомъ не устанавливается сумма, опредѣленіе которой принадлежитъ самимъ первосвященникамъ.²⁾ Только у Мѡ. мы

1) См. Сергѣй Соловьевъ. Историко-литературные этюды. Къ легендамъ объ Іудѣ предателѣ. Выпускъ 1. Харьковъ. 1895. Стр. 19 сл.

2) «При одностороннемъ толкованіи, сообщаемыхъ ев. Мѡ. словъ Іуды можно подумать, что на первомъ планѣ у предателя стоятъ деньги: «дадите мнѣ», а потомъ уже: «предамъ Его». Но этому уже не соответствуетъ *καὶ ἔσθησαν* (и они положили ему), т. е. всецѣлая зависимость денежнаго вознагражденія отъ самихъ архіереевъ, и полное безразличіе и пассивность въ отношеніи

имѣемъ уже обобщенный рассказъ съ опредѣленіемъ суммы: «и сказалъ: что вы дадите мнѣ, и я вамъ предамъ Его? они предложили ему тридцать сребренниковъ» (26.15). Но эта сумма взятая изъ пророчества Захаріи (11. 12-13), по справедливому предположенію проф. Муретова¹⁾, «имѣетъ символическое значеніе. У пр. Захаріи она называется, какъ ничтожная рабская оцѣнка попеченію Божию со стороны Израиля, и въ новозавѣтномъ примѣненіи она означаетъ уничтоженіе Господа, прі-явшаго зракъ раба (Фил. 2. 7. сл.). Если же принять эту сумму буквально, то она чрезвычайно ничтожна (по Муретову, при извѣстной дешевизнѣ труда въ Палестинѣ, она составляетъ двухмѣсячную плату чернорабочаго, 21 р. 70 к. довоеннаго времени). Допустить, что ради этой суммы апостоль предатель Христа, означало бы ввести абсурдъ въ самую сердцевину Евангелія. Вѣрно лишь то, что Іуда унизился до принятія этихъ денегъ: его духовное смятеніе развязало въ немъ страсть сребролюбія. «Деньги годятся», сказалъ себѣ «воръ» — «экономическій матеріалистъ», и это попутное событіе, эта акциденція, легла поверхъ всего и прикрыла собой истинную трагедію, дала ей

къ суммѣ со стороны предателя. Ни малѣйшаго съ его стороны намекъ на торгашество, припрашиваніе . . . Кромѣ того, Мр. и Лк. прямо говорятъ, что цѣль Іуды была «предать его», за что въ видѣ вознагражденія и не безъ злого умысла уже самъ синедрионъ предложилъ дать деньги Іудѣ». (Муретовъ, ц. соч. Бог. В.1907. IX 55). Напротивъ, литургическая стилизація образа Іуды, какъ знаемъ, все сводитъ къ сребролюбію. Также судить и Златоустъ, который вообще подходитъ къ проблемѣ Іуды только моралистически. «О, безуміе, вѣрнѣе же сребролюбіе! Все это зло причинило сребролюбіе, корень золь — сребролюбіе, которое омрачаетъ наши души и попираетъ самые законы природы, лишаетъ насъ разума и не допускаетъ помнить ни дружбы, ни родства, ничего другого, но разъ ослѣпивъ наши умныя очи, такъ и заставляетъ блуждать во мракѣ. Чтобы Тебѣ было яснѣе, посмотри, сколько (добраго) изгнала «эта страсть» изъ души Іуды. Бесѣдуя (со Христомъ), жизнь (съ Нимъ), общеніе, чудное ученіе, все это предало згвѣнію вправдѣеся (въ Іуду) сребролюбіе». (О предательствѣ Іуды, I, Творенія т. 2, 424).

1) *ibid.* 57.

эксотерическій образъ по симптоматикѣ, а не по существу: это и вѣрно въ томъ смыслѣ, что со-
отвѣтствуетъ дѣйствительности, но и невѣрно, по-
тому что выражаетъ только ея поверхность 30
сребренниковъ — это лишь занавѣсъ, за которымъ
происходитъ трагедія титанизма, это — грязная
пѣна на гребнѣ океанической волны.

Итакъ, что же происходило на вечери у Симо-
на Прокаженного, что окончательно склонило
Иуду вступить на путь предательства? То, что
здѣсь онъ услышалъ отъ Господа снова слова,
которыя окончательно убили въ немъ ожившую
было послѣ царскаго входа надежду. Это была
воскресшая въ немъ надежда, что Иисусъ явитъ
Себя мессіанскимъ царемъ и откроетъ мессіанское
царство, въ которомъ уже не будетъ ни нищеты,
ни порабощенія. Вмѣсто этого Иуда слышитъ:
«нищихъ всегда имѣете съ собою, Меня же не
всегда, она приготовила Меня къ погребенію».
Эти слова прозвучали для него, какъ рѣшитель-
ный отказъ отъ мессіанскаго воцаренія и непо-
нятное для него упорство въ мысли о неизбѣжно-
сти страданія и смерти. Этого Иуда не можетъ
больше выносить, онъ призванъ къ дѣйствию. Ка-
ково же это дѣйствіе? Видимо, это есть тайный
пока переходъ во враждебный лагерь, туда, гдѣ
Иисуса считали врагомъ народа, навлекающимъ
на него новыя опасности отъ римлянъ (Іо. 11.
48), и поэтому положили убить Его (Іо. 11.
53) уже послѣ воскрешенія Лазаря, особенно же
послѣ входа Господня въ Іерусалимъ (Мѡ. 14,
1, Мр. 26. 4, Лк. 22. 1). Убіеніе Иисуса было
рѣшено и должно было совершиться, какъ это
было указано и самимъ Господомъ: «Сынъ Человѣ-
ческій идетъ, какъ писано о Немъ» (Мр. 14.
21, Мѡ. 26. 24, Лк. 22. 22: «по предназначенію»)
Но оно предполагалось «не въ праздникъ, чтобы
не произошло возмущенія въ народѣ» (Мр. 14.

2, Мѡ. 26. 3), и предложеніе Іуды позволяло совершить это въ первый день Пасхи. Судя по указанію Лк. 22. 6, Іуда выразилъ свое идейное согласіе съ ними: исповѣдалъ (*ἐξομολόγησεν* слав. исповѣда), изложилъ какое-то credo, которое выразило, конечно, лишь одну сторону его души, его недоумѣній и сомнѣній. Въ чемъ же состояло это искушеніе Іуды, жертвою котораго онъ палъ? Въ Евангеліи отъ Луки, въ видѣ общаго заключенія о существѣ предательства Іуды, которое описывается у другихъ синоптиковъ лишь исторически, сказано, что «вошелъ въ него сатана» (Лк. 22. 3), а въ Евангеліи Іоанна: «дѣволъ вложилъ въ сердце Іудѣ Симонову Искаріоту предать Его» (Іо. 13. 2). Этимъ свидѣтельствуется, во первыхъ, что Іуда сдѣлался орудіемъ самого сатаны. Его внѣшнее положеніе, близость ко Христу, а не его личныя свойства привлекають къ нему сатану, который ранѣе пытался сдѣлать своимъ орудіемъ вѣдь еще и другого апостола, — Петра; «отойди отъ Меня, сатана! Ты Мнѣ соблазнъ». Мѡ. 16. 23. Личныя свойства Іуды, какъ апостола, могли также не соотвѣтствовать такому вселенію въ него сатаны, какъ не соотвѣтствовали ему и личныя свойства гадаринскаго бѣсноватаго, который, по изгнаніи изъ него насилуовавшаго и мучившаго его легіона бѣсовъ, хотѣлъ быть лишь у ногъ Іисуса (Мр. 5. 18. Лк. 8. 38). Въ этомъ смыслѣ «сынъ погибели» (*ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας* Іо. 17. 12), погибшій апостолъ, не сможетъ быть сближаемъ съ «человѣкомъ беззаконія», также «сыномъ погибели» (2. Тесс. 2. 3), «противящимся и превозносящимся выше всего, называемаго Богомъ и святынею, такъ что въ храмъ Божіемъ онъ сядетъ, какъ Богъ, выдавая себя за Бога» (2. 11), ибо Іуда не антихристъ, въ немъ совершенно нѣтъ противленія святынѣ, какъ и хулы на Духа Святаго, хотя и есть противленіе Христу. Это

противленіе происходитъ на почвѣ его искушенія о Немъ, личнаго и религіознаго. Это — то искушеніе, которое имѣетъ источникъ въ его личности и міровоззрѣніи, и является той дверью, которою вошелъ въ душу его сатана. Ибо Іуда не сталъ бѣсноватымъ отъ вхожденія въ него сатаны, но онъ сдѣлался послушнымъ его орудіемъ, потерявъ способность различать свою собственную мысль отъ сатанинскихъ вдохновеній. Самъ сатана! Черезъ Іуду онъ еще разъ пытается погубить Христа, ему не даетъ покоя Его присутствіе на землѣ, и онъ неотступно слѣдуетъ за Нимъ. Онъ хочетъ снова искусить Новаго Адама, такъ какъ онъ уже искусилъ перваго Адама, обманомъ заставить Его поклониться себѣ, сдѣлать Его своимъ или погубить. Сатана самъ искушалъ Его въ пустынѣ трижды, тремя идейными искушеніями, которыя только и были достойны Его. Ибо Онъ недоступенъ тѣмъ грѣховнымъ искушеніямъ, предъ которыми подъ воздѣйствіемъ бѣсовскимъ безсильно падаютъ сыны Адама. Но сатана предлагалъ Ему стать царемъ міра сего во благо этого міра: устранить навсегда бѣдность и голодъ, взять власть и явить знаменіе чудесъ, плѣнить и тѣло, и душу, и духъ человѣчества. И Христосъ отвергнулъ эти искушенія, ибо Онъ пришелъ творить волю пославшаго Его Отца. Тогда отошелъ отъ Него діаволъ до времени — *ἄχρι καιροῦ* (Лк. 4. 13), и этого времени онъ ждалъ, чтобы возобновить свои искушенія, пользуясь всякой возможностью. Но онъ приступаетъ теперь къ Нему, уже не прямо (хотя по неясному церковному преданію онъ и лично приступалъ ко Христу въ Геосиманскую ночь), а черезъ вдохновляемыхъ имъ людей. Первая попытка была сдѣлана черезъ старѣйшину апостоловъ, который представлялъ собою весь апостольскій ликъ: позвавъ и исповѣдавъ во Христа Сына Божія (то, въ чемъ еще сомнѣ-

вался діаволъ въ пустынѣ, вопрошая: «если Ты еси Сынъ Божій»), онъ прекословить Ему относительно Его крестнаго пути, призывая Его, слѣдовательно, на путь, на который звалъ Его и князь міра сего, и Христось отвѣчаетъ ему тѣми же словами, что и діаволу: *ἵπαυ* (*ὑπισσω μου*) *Σατανᾶ* отойди отъ Меня Ісатана». (Мѡ. 16. 23, —4. 10). Но Петръ лишь мимолетно отдался діаволову искушенію и сдѣлался его орудіемъ. Хотя въ собственномъ сознаніи онъ, какъ и другіе апостолы, находилъ слишкомъ много отзвуковъ для ссблазновъ мессіанскаго царства, но подвижность его характера, легкость и быстрота переходовъ отъ одного настроенія къ другому помогли ему освѣбодиться отъ опасныхъ мыслей. Не то было съ Іудой. Онъ не имѣлъ ни удсбоподвижности, ни экспансивной впечатлительности Петра. Онъ былъ одностумъ, которымъ овладѣвала мысль, какъ навязчивая идея, дѣлая его маніакомъ, и это его маніакальное состояніе все ссбострялось въ немъ и дѣлало его все болѣе вопріимчивымъ къ діавольскимъ вдохновеніямъ. Чего хотятъ отъ Него, въ сущности, всѣ Его апостолы, хотя робѣя и не рѣшаются настаивать? Чего хочетъ весь народъ, истомленный отъ бѣдности и порабощенія? Чего онъ самъ ждетъ отъ своего мессіи, ссыздавна воспитанный въ вѣрованіяхъ іудейской апокалиптики и о чемъ ревнують ревнители, зилоты, соціальные реформаторы, соціалреволюціонеры, большевики? Они хотятъ дать хлѣбъ народу, освѣбодить его отъ римскаго ига, возстановить престолъ Давидовъ и явить «рай на землѣ», царствіе Божіе, приближеніе котораго Учитель самъ возвѣщалъ. И Онъ можетъ все это сдѣлать. И если Онъ еще этого не дѣлаетъ, то не потому, что не можетъ, но потому, что не х о ч е т ъ , по какому-то непостижимому заблуждеінію, въ которомъ Его н и к т о не понимаетъ, не понимаютъ и апостолы.

Но они подчиняются Ему въ какой-то слѣпотѣ, а онъ, Іуда, не можетъ и не хочетъ этому болѣе подчиняться. Онъ заставитъ Его стать самымъ Собою или. . . уйти изъ жизни, а не поднимать опаснаго волненія въ народѣ. Іуда оказался внемлющимъ внушеніямъ искушителя, потому что они находили отзвукъ въ его собственной душѣ. Онъ былъ ослѣпляемъ утопіей, которая осуществляется насиліемъ надъ человѣкомъ, и даже насиліемъ надъ Сыномъ Божіимъ, если Онъ самъ не хочетъ этого сдѣлать добровольно. До сихъ поръ въ Іудѣ, вмѣстѣ со всѣми апостолами, надъ всѣмъ побѣждала вѣра въ Него и любовь къ Нему. Все Его ученіе и для него было Онъ Самъ, путь и истина и жизнь. Но теперь онъ не можетъ удовлетвориться этой сосредоточенностью на Немъ Самомъ, ему нужно дѣло, ему нужно спасти народъ свой и весь міръ, съ Нимъ и чрезъ Него, но, если нужно, то и вопреки Ему, помимо Него. Если Онъ становится препятствіемъ для міроваго спасенія, Онъ долженъ быть устраненъ. Въ душѣ Іуды зазвучали тѣ сатанинскія навожденія, которыя потомъ въ устахъ еврейскаго народа выражались въ вопляхъ его: если Ты еси Сынъ Божій, сними со креста, и мы увѣруемъ Тебѣ. Однако, насколько для Іуды ясно было, что Мессія долженъ быть имъ возведенъ изъ состоянія бездѣйствія, настолько же онъ претыкался о вторую возможность,—Его смерти: ея никогда не принимало его сердце, въ которомъ не угасала любовь къ Нему. И его согласіе съ первосвященниками, какъ и «исповѣданіе», было лишь временнымъ, недовыясненнымъ практическимъ соглашеніемъ . . .

ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ.

День-два оставалось до праздника Пасхи отъ соглашенія Іуды съ первосвященниками, послѣ

котораго для него началась эта двойная жизнь — апостола и предателя. Съ одной стороны онъ «съ того времени искалъ удобнаго случая предать Его» (Мѡ. 26. 14, Мр. 14. 11) «не при народѣ» (Лк. 22. 6), и уже ради этого долженъ былъ оставаться въ окруженіи Христа, среди двѣнадцати. Но съ другой стороны, въ немъ еще жило и его апостольство, питавшееся теперь ставшей уже мучительною для него любовью ко Христу¹⁾. Въ омрачившейся его душѣ, къ которой приблизился князь тьмы, бушевала буря, то было адское горѣніе прежде самого ада. Былъ ли онъ еще апостоломъ съ этой тайной своей и съ этимъ проклятыми сребренниками, звенѣвшими въ его ковчежцѣ, или апостольство уже уничтожилось предательствомъ? Дано ли объ этомъ судить человѣку? Но объ этомъ судилъ Сердцевѣдецъ, призвавшій его къ апостольскому служенію, а Его судъ былъ таковъ, что Іуда, предающій Его гонителямъ ради слѣпой ревности о Немъ, и въ гоненіи этомъ остается еще апостоломъ. Такъ было и съ гонителемъ Савломъ, который «терзалъ церковь, входя въ дома, и, влача мужчинъ и женщинъ, отдавалъ въ темницу», въ гонительство своемъ являлъ ревность апостольскую, почему и былъ призванъ Сердцевѣдцемъ: «Савль, Савль, что ты гонишь Меня? Я Іисусъ, котораго ты гонишь, трудно тебѣ прать противъ рожна» (Д. Ап. 7. 4-5). Іуда вмѣстѣ

1) Объяснять слѣдованіе Іулы за Христомъ, какъ и присутствіе его на Тайной Вечери только желаніемъ слѣдить за мѣстопробываніемъ Христа, для того, чтобы тѣмъ вѣрнѣе Его предать, нельзя и потому, что это прежде всего не соотвѣтствуетъ Евангельскому повѣствованію. По Евангелію отъ Іоанна Іуда удалился съ Тайной Вечери прежде ея окончанія, слѣдовательно, какъ будто и не могъ знать, куда отправится оттуда Іисусъ для провожденія ночи. Съ другой стороны въ Іо. 18.2 прямо говорится о мѣстѣ пребыванія Господа: «зналъ же это мѣсто и Іуда, предатель Его, потому что Іисусъ часто собирался съ учениками Своими». Безъ сомнѣнія, предатель за время своего хожденія съ Іисусомъ могъ знать всѣ обычныя мѣста Его пребыванія, а, съ другой стороны, Господь избирая обычное мѣсто для этой ночи, вовсе и не желалъ скрываться.

съ двѣнадцатью допускается на Тайную Вечерю. гдѣ устанавливается великое таинство Тѣла и Крови. Здѣсь впервые совершается самимъ Архіереемъ по чину Мельхиседекову первое христіанское таинство, чрезъ которое сами апостолы вступаютъ въ новозавѣтную церковь, въ Тѣло Христово, и, приѣмля въ одномъ этомъ таинствѣ силу всѣхъ таинствъ, утверждаютъ и въ своемъ апостольствѣ. Въ числѣ апостоловъ былъ и Іуда, и онъ былъ званъ и допущенъ до святой трапезы: къ какому бы моменту Тайной вечери мы ни относили причащеніе Іуды¹⁾, во всякомъ случаѣ въ Евангеліяхъ не говорится, чтобы онъ, присутствуя на вечери, былъ отстраненъ отъ причащенія. Господь отнесся къ нему, какъ къ равноапостолу, таинственно соединивъ его съ Собою чрезъ причащеніе. Этимъ выражается самое существенное и таинственное въ отношеніи Господа къ Іудѣ. Это не отверженіе и не разрывъ, подобный тому грозному приговору, который еще такъ недавно прозвучалъ надъ вождями еврейскаго народа и всѣми идущими за ними, но сострадательная любовь, соединенная со скорбью и попеченіемъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ Господь прямо говоритъ о

1) Участвовалъ ли Іуда въ божественной евхаристіи? Первые три евангелиста, повѣствуя о тайной вечери и о причащеніи учениковъ, ничего не говорятъ объ удаленіи съ вечери Іуды, о чемъ говорить лишь св. Іоаннъ (13.30), но на основаніи этого свѣдѣніе нельзя сдѣлать никакого заключенія, потому что у Іоанна вообще ничего не говорится объ Евхаристіи. Нѣкоторые (проф. Н. Н. Глубоковскій) считаютъ евхаристическимъ кусокъ хлѣба, данный ему Христомъ предъ его выходомъ (Іо. 13.26). Въ древнемъ преданіи голоса раздѣляются: одни (Златоустъ, Августинъ и древнехристіанская, какъ и древнерусская иконографія) высказываются утвердительно. «Вѣдъ и Іуда присутствовалъ и участвовалъ въ священной трапезѣ. Какъ ноги его вмѣстѣ съ прочими учениками омылъ Христосъ, такъ и въ священной трапезѣ онъ участвовалъ». (О предательствѣ Іуды. I Творенія св. Іоанна Златоуста, т. 2. 416). Другіе высказываются отрицательно (Татіанъ, преп. Ефремъ Сиринъ и Афраатъ, Апост. постановленія, Аммоній, Гиларій), св. Кириллъ Александрійскій въ разныхъ мѣстахъ высказывается и за, и противъ. Ср. вообще Муретовъ, ц. соч. (Б. В. 1906, 1). Здѣсь же описаніе іудейскаго празднованія пасхи и на основаніи этого опыта реконструкція хода Тайной вечери.

предательствѣ, тѣмъ самымъ какъ бы подчеркивая для него самого и для всѣхъ Свое къ нему отношеніе. Заслуживаетъ вниманія, что если у Іоанна въ силу особенностей этого Евангелія, подчеркивается съ самаго начала, что Господь вѣдаетъ предательство Іуды и отличаетъ его отъ другихъ, то у всѣхъ трехъ синоптиковъ на протяженіи всего евангельскаго разсказа Іуда ничѣмъ не выдѣляется изъ другихъ учениковъ и только теперь, за Тайной Вечерію, Господь указываетъ въ немъ Своего предателя. На этой прощальной вечери передъ Своимъ страданіемъ, которое явится непосильнымъ испытаніемъ для учениковъ, Господь предвѣщаетъ ихъ объ этой ихъ немощи и о духовныхъ пораженіяхъ, ихъ ждущихъ. Ко всѣмъ ученикамъ говоритъ Онъ: «всѣ вы соблазнитесь обо Мнѣ въ эту ночь» (Мѡ. 26. 31, Мр. 14. 27), а въ отвѣтъ на прекословіе ап. Петра говоритъ ему, что въ эту ночь трижды онъ отречется отъ Него (Мѡ. 26. 34, Мр. 14. 30, Лк. 22. 34), причемъ невѣдѣніе ап. Петра простерлась такъ далеко, что и на эти слова Господа онъ отвѣчаетъ завѣреніемъ: «хотя бы надлежало мнѣ умереть съ Тобою, не отрекусь отъ Тебя. Подобное говорили и всѣ ученики» (Мѡ. 26. 35. ср. Мр. 14. 31). Въ ряду этихъ скорбныхъ словъ о человѣческой немощи было сказано и о предательствѣ Іуды, и развѣ могло быть объ этомъ не сказано, могло быть дано предательству тѣшить себя еще своей сокровенностью? Своимъ словомъ Господь обнажаетъ язву Іуды предъ его совѣстью, подавая тѣмъ ему руку помощи въ душевной борьбѣ. Согласно синоптикамъ, свидѣтельство Господа о предательствѣ было единократнымъ, во время вечери¹⁾.

1) У Мѡ. и Мр. разсказъ этотъ предшествуетъ установленію таинства Тѣла и Крови и имѣетъ мѣсто еще во время пасхальной вечери, «когда они возлегли и ѣли» (Мѡ. 26. 20-28, Мр. 14. 18-24). Н. проливъ, у ев. Луки (22. 19-23) это приходится послѣ тайной вечери и причащенія апостоловъ. Вмѣстѣ съ проф. Муретовымъ

Иоаннъ къ этому прибавляетъ еще два: въ началѣ
 вечера и въ концѣ ея. Первый разъ, при умовеніи
 ногъ ученикамъ, Господь говоритъ Петру: «и вы
 чисты, но не всѣ», и тутъ же евангелистъ прибав-
 ляетъ: «ибо зналъ Онъ предателя Своего, потому
 и сказалъ: не всѣ вы чисты» (Іо. 13. 10-11). Въ
 такомъ видѣ это указаніе не было принято уче-
 никами, оно залегло лишь въ душѣ Іоанна, для
 котораго позднѣе раскрылось это предвѣдѣніе, и,
 конечно, въ совѣсти Іуды, на тотъ часъ, когда
 постигнетъ его раскаяніе. Господь называетъ его
 нечистымъ. Это указываетъ, что Іуда вступилъ
 на путь не заблужденія только, но и грѣха,
 сатана осквернилъ его своимъ приближеніемъ.
 Въ Іудѣ поднялись низшія чувства, и онъ за-
 грязнилъ себя принятіемъ денегъ. Главное и цен-
 тральное свидѣтельство о предательствѣ, расска-
 занное у синоптиковъ и у Іоанна, имѣло мѣсто
 въ срединѣ вечера. У Іоанна оно рассказывается
 въ болѣе широкомъ контекстѣ, въ связи съ рѣчью
 о значеніи омовенія ногъ, которая кончается сло-
 вами: «не о всѣхъ васъ говорю: Я знаю, которыхъ
 Я избралъ. Но да сбудется писаніе: «ядущій со
 Мною хлѣбъ поднималъ на Меня пяду свою» (Пс.
 40. 10). Теперь сказываю вамъ, прежде нежели
 (то) сбылось, дабы, когда сбудется, вы повѣрили,
 что это Я» (10.13.18-19). Послѣ этого богословскаго
 и библейскаго разъясненія также въ стилѣ 4-го
 евангелиста говорится: «сказавъ это, Іисусъ воз-
 мутился духомъ и засвидѣтельствовалъ и сказалъ:
 истинно, истинно говорю вамъ, одинъ изъ васъ
 предастъ Меня» (13. 21). Согласно синоптикамъ,
 послѣ этихъ словъ (къ которымъ еще прибавлено
 «опустившій со Мною руку въ блюдо, тотъ предастъ

(С. с. 258) мы считаемъ, что «болѣе точное хронологическое распо-
 ложеніе событій вечера даетъ Лк., излагающій это указаніе Господа
 на предателя послѣ евхаристической чаши». Иначе остается
 трудно объяснимымъ пребываніе Іуды во время Тайной вечера,
 между тѣмъ, какъ синоптики ничего не говорятъ объ его удаленіи.

Меня» Мѡ. 26. 28, Мр. 14. 20 «ядущій со Мною»
 Мр. 14. 18 «рука предающаго Меня за столомъ»
 Лк. 22. 21) апостолы «весьма опечалились и
 начали говорить Ему каждый изъ нихъ: не я-ли,
 Господи?» (Мѡ. 26. 22. Мр. 14. 19. Лк. 22. 23).
 Мысль о предательствѣ въ собственной средѣ была
 такъ далека отъ нихъ, что вызывала въ нихъ
 смущеніе и растерянность. Они спрашивали себя
 и Его, не совершили ли они, сами того не вѣдая,
 предательства. Не спрашиваемъ ли себя о томъ
 же иногда и мы? Что могъ испытывать Іуда,
 слыша эти слова? Стыдъ, смущеніе, страхъ, расте-
 рянность, или уже первое приступы раскаянія?
 Молчать-ли, выдавая себя этимъ молчаніемъ, или
 дерзко спрашивать со всѣми? Онъ хочетъ удо-
 стовѣриться, дѣйствительно ли о немъ говоритъ
 Учитель и его тайна раскрыта. А, можетъ быть,
 онъ при этомъ и не считаетъ себя предателемъ,
 но истиннымъ другомъ. Во всякомъ случаѣ, и
 онъ спрашиваетъ: «не я ли Равви?» Иисусъ говоритъ
 ему: «ты сказалъ» (т. е. да, ты) (26,26). Онъ видитъ,
 что ему не удалось утаить отъ Учителя свой
 умыселъ. Это «ты сказалъ» будетъ горѣть въ его
 памяти и жечь его совѣсть, когда предательство
 совершится, но уже теперь онъ начинаетъ чувство-
 вать себя словно пойманнымъ звѣремъ, мечущимся
 во всѣ стороны. И слышитъ онъ слова Христовы:
 «впрочемъ Сынъ Человѣческій идетъ, какъ писано
 о Немъ» («по предназначенію» Лк. 22. 22), но
 «горе тому человѣку, которымъ Сынъ Человѣческій
 предается: хорошо было бы этому человѣку не
 родиться» (Мѡ. 26. 24 Мр. 14. 21, Лк. 22. 22).
 Въ этихъ словахъ выражены двѣ мысли. Первая — о
 «предназначенію», — по «писанію», о чемъ научалъ
 Господь Своихъ учениковъ, начиная съ Кесаріи
 Филипповой; оно предопредѣляетъ крестный путь
 Его, и Іуда не есть виновникъ Его крестной
 смерти. Господь снимаетъ тѣмъ самымъ съ Іуды

эту вину, — онъ предатель, но не убійца. Вмѣстѣ съ тѣмъ Господь ужасается и скорбитъ надъ судьбой Иуды, которому суждено такое страданіе. «Хорошо было бы καλόν ἦν) этому человѣку не родиться». Конечно, это не можетъ означать раскаянія Творца и Господа въ томъ, что Иуда былъ созданъ и родился на свѣтъ. Выраженіе это есть просто «весьма употребительное въ іудейской литературѣ изреченіе: хорошо или лучше чтобы не родился, не приходилъ въ міръ»¹⁾). Такимъ образомъ, слова Господа содержатъ не столько осужденіе, сколько печаль о немъ, состраданіе къ той величайшей скорби, которая ляжетъ на душу предателя. Но и состраданіе не можетъ отвратить праведнаго суда, который содержится въ самомъ дѣяніи. Однако, Господь не дѣлаетъ никакого движенія, чтобы остановить предателя или противодѣйствовать ему. Онъ пребываетъ кротокъ и смиренъ сердцемъ, остается любящимъ и скорбящимъ о падшемъ апостолѣ, но не извергаетъ его самъ. Весь этотъ образъ любящаго Учителя встаетъ въ душѣ Иуды, когда онъ предастъ Его. Господь теперь протягиваетъ ему спасительную руку помощи, чтобы тогда, когда придетъ часъ покаянія, пелена спала съ глазъ его. Но онъ еще не пришелъ. Теперь Иуда слышитъ не вполне понятныя рѣчи о преломляемомъ тѣлѣ и изливаемой крови Его, о послѣдней пасхѣ предъ страданіемъ. Все это лишь подтверждаетъ прежнее принятіе ошибочнаго пути, съ котораго онъ, Иуда, рѣшилъ Его свести цѣною собственной души, цѣною судьбы человѣка, которому лучше не родиться. Буря въ душѣ его усиливается до нестерпимости; ему хочется быть здѣсь, около Него, и хочется бѣжать отсюда. И вотъ онъ видитъ какое-то движеніе среди возлежащихъ. Петръ дѣлаетъ знакъ Іоанну, который возлечь

1) Муретовъ, С. с. 256. примѣры этого выраженія въ примѣчаніяхъ.

у груди Иисуса, — тамъ, гдѣ ему, Іудѣ, хотѣлось бы возлежать, тотъ склоняется къ Учителю, и что-то говорить съ Нимъ. Не о немъ-ли? сверкнула въ Іудѣ ревнивая мысль. Но вотъ Учитель обмахнувъ подаетъ ему кусокъ хлѣба. Сердце его радостно рванулось на встрѣчу этой послѣдней ласкѣ, но въ это мгновеніе глазами онъ встрѣтился съ Іоанномъ, и понялъ, что означаетъ этотъ кусокъ: для одного это знакъ исключительной дружбы, о которомъ тотъ будетъ радостно помнить всю свою жизнь и уже старцемъ будетъ говорить о себѣ: это «ученикъ, котораго любилъ Иисусъ и который на вечера, преклонившись къ груди Его, сказалъ: Господи, кто предастъ Тебя» (Іо. 21. 20), а для другого состраданіе, послѣдняя, печальная ласка. Въ сердцѣ его вновь вспыхнула ревность. Онъ не хочетъ состраданія, но до конца пойдетъ своимъ путемъ, и тогда станетъ видно, кто болѣе достоинъ Его любви. «И послѣ сего куска вошелъ въ него сатана». Борьба, которая все время еще шла въ душѣ Іуды, смѣнилась холодной рѣшимостью, и сатана, который, по свидѣтельству Евангелія Лк., стоялъ около него со времени соглашенія съ первосвященниками, одержалъ побѣду надъ его душой. Ему уже нѣтъ мѣста среди двѣнадцати и невыносимо стало пребываніе около Учителя, ему нужно удалиться. И словно въ отвѣтъ на эти мысли онъ услышалъ голосъ Учителя: «что дѣлаешь, дѣлай скорѣе». Но никто изъ возлежащихъ не понялъ, къ чему Онъ это сказалъ ему. А какъ у Іуды былъ ящикъ, то нѣкоторые думали, что Иисусъ говорить ему: «купи, что намъ нужно къ празднику» или чтобы далъ что-нибудь нищимъ. «Онъ, принявъ кусокъ, тотчасъ вышелъ, и была ночь» (Іо. 13. 27-28).

Что дѣлаешь, то дѣлай скорѣе.
Что означаютъ слова Господа, оставшіяся непо

нятными ученикамъ? Въ омраченной душѣ Іуды, которая открылась уже обманнымъ вдохновеніямъ діавола, не получили-ли они того значенія, что Господь, вѣдая его рѣшеніе, принимаетъ его планъ вступаетъ съ нимъ въ особое довѣрительное соглашеніе, самъ уполномочиваетъ его на дѣйствіе? Значить, это онъ и есть избранный ученикъ, къ которому у Него есть особое довѣріе и близость? И не это ли вдохнуло въ него рѣшимость, иначе граничащую съ наглостью и безстыдствомъ, дружескимъ лобзаніемъ предать Учителя? Развѣ онъ не былъ увѣренъ, что это есть только начало Его прославленія и явленія міру? И лишь позже, въ часъ раскаянія, прозрѣлъ Іуда діавольское навожденіе.

Слова Господа въ отношеніи къ Его собственному пути указываютъ, прежде всего, ту предустановленность этого пути о которой Онъ говорилъ. Іудѣ, дѣйствительно, дано было явиться орудіемъ Его прославленія, — не такъ, какъ онъ самъ это понималъ, но такъ, что, благодаря его предательству, Христосъ былъ распятъ въ день Пасхи, какъ новозавѣтная Пасха, агнецъ Божій, взявша грѣхи міра, между тѣмъ какъ, безъ помощи Іуды, первосвященники, хотя и рѣшили взять Іисуса хитростью и убить, но «только не въ праздникъ, чтобы не сдѣлалось возмущеніе въ народѣ» (Мѡ. 26 5). Здѣсь побѣда Добра и посрамленіе діавола, который приготовилъ собственное свое упраздненіе. Іуда послужилъ исполненію временъ и сроковъ въ дѣлѣ нашего спасенія. И, сверхъ того, посылая Іуду на дѣло его, развѣ не исполнялъ Спаситель и Своего собственнаго жертвеннаго самоотданія: «крещеніемъ долженъ Я креститься, и какъ Я томлюсь, пока сіе совершится» (Лк. 12. 50)? Но въ отношеніи къ Іудѣ не означаютъ ли слова эти «падающаго толкни», чтобы упалъ? Богъ ожесточаетъ сердце и ослѣп-

ляетъ очи (Ис. 6. 9-10, 10. 12. 38-41, Рим. 9. 17-18), чтобы не видѣть и не слышать, но идти путемъ погибели, и есть особый путь и логика погибели, какъ и спасенія. И не есть ли это слово отверженія Божія уже судъ Божій? Или же, наоборотъ, надо пройти путь искушенія до конца, чтобы отъ него освободиться, изживъ его, изъ себя извергнуть сатану, вошедшаго въ него? Иначе оно, задерживаясь, разрушаетъ человѣка, и падающему упасть есть единственный путь спасенія, чтобы возстать. Какое изъ двухъ толкованій примѣнимо къ Іудѣ? Въ нашихъ глазахъ, только второе, ибо неумѣстно первое въ устахъ Того, Кто принялъ Своего апостола на Тайную вечерю, «возлюбивъ Своихъ сущихъ въ мірѣ, до конца возлюбилъ ихъ» (Іо. 13. 1). Господь послалъ Іуду на его скорбный путь, ради котораго лучше бы человѣку не родиться, чтобы направить его къ раскаянію.

Іуда вышелъ съ вечера въ ночь. Онъ оставилъ Того, кто есть Свѣтъ міру, и отдался во власть князя тьмы. Куда же ему оставалось уйти отъ Свѣта, какъ не въ ночь, обступившую его душу? И когда онъ вышелъ въ ночь, началась вечеря любви, и полилась прощальная рѣчь, слаще которой не было и не можетъ быть сказано на человѣческомъ языкѣ.

«Когда онъ вышелъ, Іисусъ сказалъ: нынѣ прославился Сынъ Человѣческій, и Богъ прославился въ Немъ». (Іо., 13. 31). Іуда не услышалъ обѣтованій этой рѣчи, ибо онъ вышелъ во тьму души своей и къ сынамъ тьмы. «Бѣ же ночь».

ЛОБЗАНИЕ ІУДИНО И КОНЕЦЪ ПРЕДАТЕЛЯ

Предатель отправился къ первосвященникамъ, чтобы устроить взятіе Учителя. Онъ былъ схваченъ судорогой воли довести до конца свое рѣшеніе.

Лучше не смотрѣть на новыхъ сообщниковъ, каковы они, эти законные вожди народа, дѣло должно быть доведено до конца, а тамъ станетъ ясно, что сдѣлалъ Иуда, какова его любовь и его жертва. Да, конечно, предательство не можетъ быть сдѣлано красивымъ, *ἔργον καλόν*, не мвромъ драгоценнымъ оно помазываетъ Любимаго, оно даетъ Ему лобзаніе Иудино. На всѣ времена, на вѣки вѣчные ляжетъ на него это клеймо, подобное знаменію Каина, которое положилъ Богъ (Быт. 4. 15): онъ измѣнническимъ лобзаніемъ ради 30 сребренниковъ предалъ врагамъ Учителя. Матери будутъ рассказывать объ этомъ дѣтямъ, и дѣтскія сердца будутъ холодѣть предъ этимъ страшнымъ именемъ — Иуды предателя. Его именемъ будутъ клеймиться всякое предательство и низкая измѣна. Но пусть они увидятъ не только дѣло Иуды, но поймутъ и его любовь, возлюбившую больше себя самого. Только она даетъ силу превзойти себя, растоптавъ все, что было дорого и свято, и опозорить себя во имя любви и Любимаго. Надо только не думать, идти, не теряя времени. И «вотъ Иуда, одинъ изъ двѣнадцати, пришелъ и съ нимъ множество народа съ мечами и съ колющими отъ первосвященниковъ и старѣйшинъ народныхъ. Предстоящій же Его далъ имъ знакъ, сказавъ: Кого я поцѣлую, Тотъ и есть, возьмите Его. И тотчасъ подошелъ къ Иисусу, сказавъ: радуйся, Равви. И поцѣловалъ *κατεφίλησεν* Его». (Мѡ. 26. 47-49). (Въ общемъ съ Мѡ. сходится и рассказъ Лк. 22. 47 и Мр. 14. 43-44, съ прибавленіемъ у Мр.:» «возьмите Его и ведите о с т о р о ж н о» 1) *ἀσφαλῶς*). Без-

1) Это слово можетъ получить различное значеніе въ зависимости отъ того, къ чему отнесено: 1) о с т о р о ж н о можетъ значить: бережно, почтительно, не причиняя вреда и насилія, хотя такой смыслъ можетъ казаться страннымъ въ примѣненіи къ злобнымъ врагамъ и грубымъ воинамъ; 2) о с т о р о ж н о можетъ значить: внимательно, крѣпко, съ молчаливымъ намекомъ на всю трудность Его удержать и, можетъ быть, заранѣе торжествующую иронію этой попытки сдѣлать это внѣшней силой.

полезно умалять или смягчать общечеловѣческій ужасъ, скорбь и отвращеніе къ лобзанію Іуды, которымъ онъ не только предаетъ Учителя, но и ранить Его сердце больнѣе, нежели всѣ другія раны, нанесенныя этому сердцу учениками, «оставивъ Его бѣжавшими» (Мѡ. 26. 56), какъ и трижды отрекшимся отъ Него. Однако, надо отдать себѣ въ немъ и точнѣйшій отчетъ. Лобзаніе съ привѣтствіемъ: радуйся (соотвѣтствующимъ нашему: здравствуй) было обычнымъ привѣтствіемъ между друзьями. Оно даже не имѣло въ себѣ нарочитой ласковости, которой такъ противорѣчила бы низость предательства, и условіе съ воинами заключалось просто въ томъ, что они должны взять того, съ кѣмъ Іуда поздоровадается¹⁾. Лобзаніе Іуды Христу съ его нестерпимою мукой есть мгновеніе съ глубиной вѣчности: Христосъ смотритъ въ душу предающаго Его ученика, и ученикъ въ этомъ взорѣ читаетъ судьбу и приговоръ, судъ Любви Божественной надъ ограниченностью любви человеческой. Что же рекла Божественная Любовь? Какъ и на Тайной вечери, это было слово не суда, но скорбящей, пекущейся любви, которая хочетъ спасти гибнущаго. «Исусъ же сказалъ ему: другъ, *ἑταῖρος*, для чего ты пришелъ?» (Мѡ. 26. 50). И еще: «Іуда, цѣлованіемъ предаешь-ли Сына Человѣческаго?» (Лк. 22. 48). Господь называетъ Іуду д р у г о м ъ . 2) Онъ не отлучаетъ Его отъ

1) Къ этому можно присоединить еще и другое предположеніе. Оно остроумно и убѣдительно развивается митр. Антоніемъ въ его небольшомъ очеркѣ «Цѣлованіе Іуды». По закону Моисееву, въ случаѣ обвиненія въ религіозномъ преступленіи, угрожающемъ смертію, «рука свидѣтелей должна быть на немъ прежде (всѣхъ), чтобы убить его, потомъ рука всего народа» (Втор. 17. 7) Іуда, выступая въ качествѣ такого свидѣтеля, долженъ былъ исполнить этотъ законъ, ибо безъ этого Исусъ не могъ быть взятъ, но онъ его исполнилъ, — конечно, коварно, — въ видѣ дружескаго привѣтствія.

2) *ἑταῖρος* есть, конечно, иное чѣмъ *φίλος* (личный другъ, возлюбленный) и обозначаетъ скорѣе: членъ одного содружества (гетеріи), общины, собратъ, есдружникъ.

Своей дружбы, и слѣдовательно, не лишаетъ его даже апостольства, но лишь кротко взываетъ къ нему: *ἐταῖρε*, что съ тобою? что ты дѣлаешь? Одумайся, покайся! Вотъ прямой и единственный смыслъ первыхъ словъ Господа. Господь не судить предателя, хотя Онъ могъ находить слова безпощаднаго суда на книжниковъ и фарисеевъ. Въ словахъ этихъ выражается Его отношеніе къ душевному состоянію Іуды, который въ очахъ Господа не есть только низкій безсовѣстный корыстолюбецъ и предатель, но остается и заблудшимъ другомъ, падшимъ апостоломъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ словомъ Своимъ Господь указываетъ Іудѣ, что Онъ постигаетъ смыслъ его лобзанія, Онъ не хочетъ оставить ученику возможность думать, что это лобзаніе является для Него непонятнымъ. Еще болѣе явно это выражено въ томъ словѣ Господа, гдѣ Онъ прямо говорить о преданіи чрезъ цѣлованіе. Однако, эта мысль соединена здѣсь еще съ другою, въ которой Онъ непосредственно указываетъ на искушеніе Іуды: Господь называетъ Себя **Сыномъ Человѣческимъ**, что есть взятое изъ пророчества Даніила (7. 13) именованіе Мессіи, общепринятое на языкѣ апокалиптиковъ этой эпохи. Еще большее значеніе это выраженіе приобретаетъ въ общемъ евангельскомъ контекстѣ. Господь въ ту же ночь торжественно свидѣтельствуетъ о Себѣ въ отвѣтъ на вопросъ первосвященника: «ты ли Христосъ?» — «Отнынѣ Сынъ Человѣческій возсядетъ одесную славы Божіей» (Лк. 22. 67. 69; Мѡ. 26. 63-64; Мр. 14. 61-62, гдѣ вслѣдствіе краткости особенно выразительно: вопросъ первосвященника: «Ты ли Христосъ, Сынъ Благословеннаго? Иисусъ сказалъ: Я; и вы узрите Сына Человѣческаго сидящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ»¹⁾). Іуда могъ слышать и эти

1) Ср. торжественное именованіе Сыномъ Человѣческимъ въ рѣчи о Страшномъ Судѣ: «когда же приидетъ Сынъ Человѣческій

слова, находясь во дворѣ первосвященника, и въ такомъ случаѣ, конечно, не могъ не связать ихъ съ сказаннымъ ему. Происходитъ нѣкоторый молчаливый и таинственный разговоръ съ Иудой объ его искушеніи. Христосъ прямо отвѣчаетъ на мысли Иуды о цѣли его предательства, спрашивая его: думаешь ли ты цѣлованіемъ предать Мессію, съ тѣмъ, чтобы Онъ, явилъ себя міру, согласно твоему желанію! Смотри же, что будетъ! Какъ будто словами этими Христосъ указываетъ затаенную цѣль предательства Иуды, еще разъ оставляя его въ недоумѣніи: дѣлай, что дѣлаешь, до тѣхъ поръ, пока не откроются глаза твои, и самъ не увидишь всей ложности принятаго пути.

Этимъ и исчерпываются отношенія Господа къ Иудѣ по Евангеліямъ. На основаніи его приходится заключить, что Иуда, несмотря на свое предательство, не былъ отвергнутъ Господомъ и лишенъ апостольства, подобно тому, какъ не были отвергнуты Имъ всѣ апостолы, оставивъ Его, бѣжавшіе (Мѡ. 26. 56), какъ и Петръ, отрекшійся отъ Него. Всѣ апостолы, которыхъ сатана «просилъ сѣять, какъ пшеницу» (Лк. 22. 31) имѣли въ эту ночь свои искушенія, каждый по своему характеру, одни подвергались имъ отъ страха и немощи, Иуда же активно, отъ ложно направленной воли.

Разсказъ Евангелія отъ Іоанна о предательствѣ Иуды (18. 1-9) отличается отъ синоптическихъ: въ немъ отсутствуетъ и лобзаніе Иуды, и слова Господа къ нему, но самому взятію придается мессіанскій характеръ, — самосвидѣтельства Господа: «Иисусъ же, зная все, что съ Нимъ будетъ, вышелъ и сказалъ имъ: («спирѣ») кого

во славу Своей, и всѣ святые ангелы съ Нимъ, тогда сядетъ на престолъ славы Своей, и соберутся предъ Нимъ всѣ народы . . . и тогда скажетъ Царь» и т. д. (Мѡ. 25: 31-34).

ищите? Ему отвѣчали: Иисуса Назорея. Иисусъ говоритъ имъ: это Я. Стояль же съ ними и Иуда, предатель Его. И когда Онъ сказалъ: «это Я», они отступили назадъ и пали на землю» (18, 4-5). Этотъ же вопросъ повторился и еще разъ. Иудѣ могло на мгновеніе показаться, что цѣль его предательства уже достигается, Иисусъ начинаетъ являть Себя Мессіей предъ лицомъ враговъ Своихъ. Однако, Онъ все же далъ взять Себя и отвести къ первосвященнику.

Разсказъ объ Иудѣ у трехъ евангелистовъ (Мр. Лк. Іо.) кончается предательствомъ, и они далѣе совершенно не касаются его судьбы. Исключеніе составляетъ только Мѡ., у котораго мы и находимъ разсказъ о концѣ Иуды. Однако, предательство отъ этого конца отдѣляется ночью, страшною ночью суда у первосвященниковъ, на которомъ Христосъ былъ признанъ повиннымъ смерти. Иуда присутствовалъ при всемъ этомъ. У Мѡ. 27. 3 лаконически выражено: «когда настало утро», «тогда Иуда, увидѣлъ *tôte idw*, что Онъ осужденъ». Этимъ явно предполагается, что Иуда слѣдилъ за ходомъ суда и былъ освѣдомленъ объ его исходѣ. Конечно, онъ имѣлъ большую возможность присутствовать на судѣ, чѣмъ другіе ученики, потому что оказался здѣсь своимъ человѣкомъ благодаря предательству, и не имѣлъ надобности скрываться. Что же онъ видѣлъ и слышалъ, и какъ должно было отлагаться въ сердцѣ его это видѣнное и слышанное.?

Если Иуда хотѣлъ видѣть мессіанское чудо, которое бы покорило Христу всѣхъ, то вмѣсто этого онъ увидѣлъ иное чудо, — уже послѣднее. Оно было направлено на исцѣленіе уха раба первосвященника, которое отсѣчено было Петромъ (Лк. 22. 51), и къ этому Онъ еще прибавилъ, обращаясь къ Петру: «или думаешь, что Я не могу умолить Отца Моего, и Онъ предоставитъ

Мнѣ болѣе нежели двѣнадцать легіоновъ ангеловъ? какъ же сбудутся писанія, что такъ должно быть» (Мѡ. 26. 52-4). «неужели Мнѣ не пить чаши, которую далъ Мнѣ Отецъ?» (Іо. 18. 11). Іуда видѣлъ, что Іисусъ сохраняетъ Свою чудотворящую силу, и однако Онъ совсѣмъ не примѣняетъ ея для Своей защиты, напротивъ, Онъ стоитъ предъ Своими судьями беззащитенъ и «умаленъ предъ людьми» (Ис. 53. 3). Можетъ призвать легіонъ ангеловъ въ Свою защиту и не призываетъ, во исполненіе Писанія, на основаніи котораго іудеи — и вмѣстѣ съ ними и Іуда — ожидали совсѣмъ другого Мессію! То непонятное и противорѣчивое, что мучило Іуду въ теченіе его апостольства, и теперь привело къ предательству, оно теперь утверждается окончательно уже предъ лицомъ смерти. Такъ неужели Іуда чего-то не понялъ и въ чемъ-то ошибся? Іисусъ былъ поведенъ къ Аннѣ (Іо. 18. 13), а затѣмъ къ Каіафѣ на судъ сифедріона. Судъ этотъ представлялъ собой вопіющее нарушение всѣхъ дѣйствующихъ законовъ¹⁾ и весь былъ направленъ къ тому, чтобы вынести смертный приговоръ въ кратчайшее время, съ возможностью привести его въ исполненіе въ первый день Пасхи. При этомъ Господь подвергался оскорбленіямъ и біеніямъ со стороны архіерейскихъ слугъ и оклеветанію отъ лжесвидѣтелей. Но Онъ не противился имъ и не уклонялся отъ нихъ, какъ Онъ это дѣлалъ раньше, напротивъ, безропотно шелъ на встрѣчу смертному приговору. Рѣшающимъ моментомъ въ судѣ былъ тотъ, когда «первосвященникъ сказалъ Ему: заклинаю Тебя Богомъ Живымъ, скажи намъ, Ты-ли Христосъ, Сынъ Божій? Іисусъ говоритъ ему: ты сказалъ; даже сказываю вамъ: отнынѣ узрите Сына Человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго

1) Исчерпывающая характеристика этого незаконнаго суда дана у проф. Муретова

на облакахъ небесныхъ. Тогда первосвященникъ разодралъ ризы свои и сказалъ: Онъ богохульствуетъ . . . Они же сказали въ отвѣтъ: повиненъ смерти» (Мѡ. 26. 63-66). Конечно, вся торжественность вопроса для Каіафы была только инсценировкой или западней для полученія нужнаго матеріала для обвиненія. Однако, при всей безчестности суда и кровожадности судей, нельзя не признать (вопреки Муратову), что здѣсь была обнаружена полная непримиримость между Христомъ и іудействомъ. Христосъ провозгласилъ Себя Мессіей и Сыномъ Божіимъ, — чѣмъ же могло это явиться для ветхозавѣтнаго архіерея, каковъ бы онъ ни былъ, кромѣ какъ величайшей хулой и кощунствомъ, которое по закону наказывается смертью? Здѣсь непреходимая граница Ветхаго Завѣта: или нужно вѣрить Христу, что Онъ — Сынъ Божій, и тогда конецъ Ветхому Завѣту, — или же Ветхій Завѣтъ непреложенъ, и тогда это есть богохульство. Развѣ не хотѣли Его побить камнями и раньше, когда Онъ называлъ Себя Сыномъ Божіимъ, свидѣтельствуя, что Онъ и Отецъ одно (Іо. 5. 16, 18; 7. 19-20; 7. 30; 8. 59; 10. 31-39)? Послѣ такого самосвидѣтельства, при всѣхъ процессуальныхъ нарушеніяхъ, смертный приговоръ становится неизбѣжнымъ: Ветхій, обветшавшій и уходящій изъ жизни Завѣтъ, возстаетъ противъ Новаго, и самъ себѣ этимъ произноситъ смертный приговоръ. Въ этомъ послѣднемъ мы имѣемъ не только злоупотребленіе властью, юридическое убійство, но и правомѣрную самооборону Ветхаго противъ Новаго: *summum ius summa iniuria*. Исповѣданіемъ Своего мессіанства предъ архіереями Ветхаго Завѣта Христосъ произносилъ Себѣ осужденіе на смерть, которое и не замедлило прійти со стороны торжествовавшихъ Его враговъ . . . «Всѣ первосвященники и старѣйшины народа имѣли совѣщаніе объ Иисусѣ,

чтобы предать Его смерти: и связавши Его, отвели и предали Понтію Пилату, правителю» (Мѡ. 27. 1-2)¹⁾, потому что безъ утвержденія римской власти сами они не имѣли права вынести смертный приговоръ. Предъ игемономъ же они обвиняли Христа, конечно, уже не въ религіозномъ, но политическомъ преступленіи. — Чтобы быть понятными и убѣдительными для него, они воспользовались орудіемъ клеветы и политическаго доноса: «мы нашли, что Онъ развращаетъ народъ нашъ и запрещаетъ давать подать кесарю, называя Себя Христомъ Царемъ» (Лк. 23. 2), это и явилось формальнымъ предлогомъ для приговора. «И была надпись вины Его: Царь Іудейскій» (Мр. 15. 26).

«Тогда Іуда, предавшій Его, увидѣлъ, что Онъ осужденъ» (Мѡ. 27. 3). Что Іуда пережилъ за эту ночь и что открылось предъ нимъ? Не пытаемся передать мученія любви, которыя испытывалъ предатель, видя терзанія и поношенія, которымъ подвергался Учитель отъ сонмища іудейскаго. Но въ этихъ мученіяхъ раскрывалась для Іуды та истина, которая въ немъ затмилась, и разсѣивалось навожденіе сатанинское, жертвою котораго онъ сталъ. Іуда слышалъ изъ устъ Іисуса предъ лицомъ ветхозавѣтной церкви (хотя и представшей въ образѣ Анны и Каіафы), торжественное исповѣданіе, что Онъ есть Христосъ, Сынъ Бога Живаго. Это — то самое исповѣданіе, которое было произнесено ап. Петромъ отъ лица всѣхъ учениковъ, въ томъ числѣ и Іуды, и о которомъ Онъ сказалъ, что открылъ его Петру самъ Отецъ Небесный. И это исповѣданіе все время звучало вокругъ Него, изъ устъ бѣсноватыхъ, изъ устъ самарянини и Наѡанаила. Но оно порой такъ

1) У Лк. 22. 66-23, мы имѣемъ нѣсколько измѣненную последовательность событій (исповѣданіе Христа происходитъ не ночью, но утромъ, въ самомъ совѣщаніи), отчего связь событій становится выпуклѣе.

мучительно затмевалось въ Іудѣ находящими сомнѣніями. Развѣ же не усумнились въ Немъ теперь и всѣ Его ученики? Но теперь уже не остается мѣста сомнѣнію: Онъ есть Христосъ, Сынъ Бога Живаго. Да, Онъ — Мессія, и однако не такой мессія, о которомъ, онъ, Іуда, имѣлъ свою идею, и ради нея пошелъ на предательство. Онъ не хочетъ совершать чудесъ для торжества надъ своими врагами, хотя и сохраняетъ Свою чудодѣйственную силу. Онъ не призываетъ легионовъ ангеловъ въ Свою защиту, но отдается безропотно въ руки враговъ, согласно древнему пророчеству о страждущемъ праведникѣ, невольно встающему въ сердцѣ при зрѣлищѣ страданій Его: «Онъ истязуемъ былъ, но страдалъ добровольно, и не открывалъ устъ Своихъ: какъ овца, веденъ былъ Онъ на закланіе и, какъ агнецъ предъ стрегущимъ Его, безгласенъ» (Ис. 53.7). И всѣ многократныя слова Его о предстоящемъ вольномъ страданіи во искупленіе многихъ, начиная отъ Кесаріи Филипповой до Тайной вечери, стали понятны въ своей истинѣ и дѣйствительности: «Сынъ Человѣческій идетъ, какъ писано о Немъ, но горе тому человѣку, которымъ Онъ предается» (Мѡ. 27. 24). Правъ ли былъ Іуда въ своей идеѣ мессіи-царя? И предъ лицомъ страждущаго Господа эта идея разсѣивается, какъ сатанинскій соблазнъ, какъ ослѣпленіе. Іуда уже не разумѣетъ умомъ происходящаго, не можетъ связать своихъ мыслей. Если Христосъ не являетъ Себя, какъ мессіанскій царь даже предъ лицомъ смертной опасности, предъ которой онъ, Іуда, намѣренно Его поставилъ, то кто же Онъ? безумецъ, иллюминатъ, и, однако, чудотворецъ? или же столь великое и святое, что доселе еще не вмѣщалось въ сознаніи Іуды, Кр о в ь Н е п о в и н - н а я? Стало быть, онъ о ш и б с я, впалъ въ заблужденіе, которое привело къ предательству,

чернѣйшему изъ черныхъ преступленій, имя ему на всѣ вѣка есть «лѣзвѣ Іудино». Онъ предалъ на истязаніе и смерть Учителя, котораго онъ не переставалъ любить и въ самомъ предательствѣ. И теперь онъ видитъ Его среди мучителей и сознаетъ, что это онъ, Іуда, тому виновникъ. Онъ теперь только начинаетъ вспоминать всю любящую скорбь о немъ Іисуса на Тайной вечери, и всѣ слова Его, которыми Онъ тихо взывалъ къ его сердцу. Онъ постигаетъ, что Іисусу было открыто сердце его, и мысли его, и намѣренія его, и тѣмъ не менѣе Учитель, не воспротивившись самъ, пошелъ навстрѣчу предательству. То мятежное своеволие, съ которымъ онъ хотѣлъ исправить путь Учителя, заставивъ Его исполнить его волю, теперь растаяло въ немъ, смѣнившись невыносимыми муками совѣсти, адома на землѣ. Та жгучая ревность, которая омрачала его любовь ко Іисусу и подвигла его на предательство, ощутилась черною тьмою въ его душѣ. Но въ ней не осталось уже ни своеволія, ни самолюбія. Іуда раскаялся — *μεταμελεῖς* (перемучился, переболѣлъ) (Мѣ. 27. 3)., лаконически говорить единственный свидѣтель — евангелистъ Мѣ. Но одно это слово содержитъ въ себѣ тайну конца Іуды. Въ чемъ раскаялся Іуда? Въ томъ-ли только, что продалъ Христа за 30 сребренниковъ, ради корысти? Но мелкіе предатели за деньги удаляются, получивъ свою мзду, ихъ роль кончается этимъ. Въ этомъ смыслѣ и Іудѣ естественнѣе было, казалось бы, уйти, сдѣлавъ свое черное дѣло, но не оставаться зрителемъ происходящаго, и единственное чувство, которое подсказывалось бы положеніемъ, это — сожалѣніе, что мало взялъ, продешевилъ. Но раскаяніе Іуды относилось ко всему его осатанѣнію, въ которомъ сребренники есть только внѣшняя и несущественная, хотя и яркая, подробность.

Вмѣстѣ съ раскаяніемъ въ Іудѣ пробудилось сознаніе ужаса всего, имъ содѣяннаго. Титанизмъ, истощивъ свой порывъ и обличивъ свое безсиліе, обратился на своего носителя; ревность, своеволие и деспотизмъ любви, которые были устремлены на Іисуса, теперь удушающей силой отяготѣли на немъ самомъ. Отсюда начинается духовная агонія Іуды. Она очень кратко описана у Мѡ. 27. 3-4: «тогда Іуда, предавшій Его, увидѣлъ, что Онъ осужденъ, и раскаявшись, возвратилъ тридцать сребренниковъ первосвященникамъ и старѣйшинамъ, говоря: согрѣшилъ *ἡμάρτον* я, предавъ кровь неповинную. Они же сказали: что намъ до того? смотри самъ. И бросивъ сребренники въ храмъ, онъ вышелъ».

Почему Іуда снова пошелъ къ первосвященникамъ и старѣйшинамъ, всю низость и жестокость которыхъ онъ увидѣлъ въ эту ночь? Хотѣлъ ли онъ освободиться отъ позора сребренниковъ, которые жгли его душу, свидѣтельствуя о темномъ ея подпольѣ, о низкомъ сребролюбіи, которое способно было приразиться къ его поступку? Но развѣ необходимо было возвращать сребренники именно имъ, а недостаточно было просто выбросить ихъ далеко отъ себя? Торжественное возвращеніе сребренниковъ, которое сопровождалось исповѣданіемъ: согрѣшилъ я, предавъ кровь неповинную — было отреченіемъ отъ своего предательства и осужденіемъ его предъ лицемъ церковной іерархіи, въ согласіи съ которой онъ совершилъ свое дѣло. Это было, вмѣстѣ съ тѣмъ, осужденіе и самой ветхозавѣтной церкви, которая не узнала своего часа, осудивъ на смерть Праведника, Кровь Неповинную. Это было уже запоздалое для Іуды, но апостольское по существу свидѣтельство объ Іисусѣ предъ церковью, однимъ словомъ, актъ не личный, но церковный. Вмѣстѣ съ тѣмъ своимъ признаніемъ Іуда отдавалъ себя

въ руки враговъ Иисуса, какъ вѣрный Ему ученикъ, въ то же время, когда всѣ апостолы, оставивъ Его, бѣжали, и Петръ только что отрекся отъ Него (у ев. Мѡ. оба разсказа стоятъ непосредственно одинъ послѣ другого, напрашиваясь на сопоставленіе: 26. 69-75 и 27. 3-5). Можетъ быть, архіереи и книжники возьмутъ и его, хотя и недавняго своего сообщника, теперь сдѣлавшагося имъ ненужнымъ, и поставятъ и его на судъ вмѣстѣ съ Учителемъ, дадутъ и ему вкусить смерть вмѣстѣ съ Нимъ (о чемъ говорилъ тогда на вечери Петръ, только что отрекшійся отъ Него)? Предатель ищетъ смерти вмѣстѣ съ Преданнымъ имъ, онъ пытается теперь предать самого себя: не найдется ли и для него креста съ Нимъ, какъ для одного изъ разбойниковъ? Но архіереи остались глухи и холодны къ его словамъ, для нихъ не интересно было осложнять основной процессъ побочнымъ. Они вѣдь не тронули и другихъ Его учениковъ, причемъ сами того не вѣдая, творили волю Его («тѣхъ, которыхъ Ты далъ Мнѣ, Я сохранилъ, и никто изъ нихъ не погибъ, кромѣ сына погибели, да сбудется писаніе». Іо. 17. 12, 18. 9) И въ отвѣтъ на вопль своего сердца Іуда слышалъ холодное и презрительное: «что намъ до того, смотри самъ». Ему оставалось тогда только бросить свои сребренники въ храмъ *eis tōn naōn*, для него отнынѣ опустѣвшій, и уйти. На эти деньги куплена была земля для погребенія странниковъ¹⁾. Но ку-

1) Разсказъ у Мѡ. о покупкѣ на сребренники земли горшечника для погребенія странниковъ (Мѡ. 27. 6-10) сопровождается ссылкой на пророчество Іереміи 32. 9, которое соединено здѣсь съ Зах. 11. 12. (Эта ссылка представляетъ примѣръ неточности и вольности въ истолкованіи, которыя встрѣчаются иногда у новозавѣтныхъ писателей при пользованіи ихъ В. З.). Въ Д. Ап. 1. 16-20 мы имѣемъ въ рѣчи ап. Петра предъ избраніемъ двѣнадцатаго апостола, вмѣсто Іуды, стилизованный о отступающій отъ Мѡ. разсказъ объ его смерти. «Онъ былъ сопричисленъ къ намъ и получилъ жребій служенія сего, но приобрѣлъ землю неправедной мздой, и когда низринулъ, разсѣлось чрево его, выпали всѣ внутренности его. И это сдѣлалось извѣстно всѣмъ жителямъ Іерусалима, такъ что

да онъ поидеть, если ему теперь нѣтъ уже пути за Нимъ? и можетъ ли онъ стать свидѣтелемъ Его смерти, въ которой онъ самъ къ тому же повиненъ, можетъ ли онъ Его пережить, принять жизнь безъ Него, міръ опустѣвшій? Можетъ ли онъ спастись отъ палящаго огня совѣсти, въ которой неумолчно будетъ звучать: «иже и предаде Его» за тридесять сребренниковъ? Такому исчадію ада нѣтъ мѣста среди живущихъ. И не умеръ ли онъ ранѣе смерти, не была ли уже это начавшаяся смерть съ того проклятаго часа, когда онъ пришелъ къ нимъ съ предложеніемъ предать своего Учителя? Петръ могъ еще плакать послѣ своего отреченія: «изыде вонъ, плакася горько» (Мѡ. 26. 75), какъ и другіе оставившіе его ученики, «плачущіе и рыдающіе» (Мр. 16. 10). Они способны пережить и Его смерть, и имъ будетъ прощенье, потому что они совершили грѣхъ человѣческой немощи, безсилія любви. Они принесутъ покаяніе любви, и они будутъ спрошены снова въ лицѣ Петра: «Симоне Юнинъ, любиши ли Мя?» и отвѣтятъ они: «Господи, Ты вѣси, яко люблю Тя», и они будутъ прощены. Но онъ согрѣшилъ противъ самой любви, не въ немощи, а въ ложной, черной мощи, въ которой сребролюбіе и зависть онъ не отличилъ отъ любви. Лобзаніе Іуды ядовитымъ жаломъ вошло въ его собственное сердце. Онъ самъ сознаетъ себя недостойнымъ прощенія, и самъ судитъ себя тѣмъ послѣднимъ судомъ, въ которомъ ему отказано было первосвященниками. Хотя въ этомъ

земля на отечественномъ ихъ нарѣчій названа Акелдама, то есть, «цѣна крови». Очевидно, приобрѣтеніе земли неправедной мздою, по сопоставленіи съ евангельскими разсказами, можно понимать только въ смыслѣ переносномъ, т. е. что тотъ именно участокъ, на которомъ повѣсился Іуда, и былъ купленъ для кладбища на сребренники (точнѣе, они вошли въ составъ этой суммы, конечно, превосходившей значительно 30 сребренниковъ). Далѣе въ рѣчи Петра сказано, что Іуда отпалъ отъ жребія его служенія и апостольства τὸν πῶτον τὰτ: апостольскаго служенія), чтобы идти въ мѣсто свое εἰς τὸν ἑαυτοῦ » (1. 26) Это выраженіе въ «мѣсто свое» является осторожнымъ въ неопредѣленности своей.

онъ остается себѣ вѣренъ: онъ хотѣлъ взять силою то, что не дано было взять, искалъ предательствомъ понудить Мессію къ принятію царства; теперь онъ возьметъ то, чего ему также не дано, но чего онъ признаетъ себя заслуживающимъ. Онъ самъ себя приговариваетъ на смерть, если не на крестѣ, то на деревѣ, какъ преступника, недостойнаго жизни. Пусть они, не предававшіе Учителя, а только Ему измѣнившіе, остаются жить безъ Него, Іуда не разстанется съ Нимъ, хотя бы въ смерти. И если наутро Учитель взойдетъ на крестъ и въ исходѣ дня на немъ испуститъ духъ Свой, то онъ, Іуда, сойдетъ въ шеолъ еще раньше его¹⁾. Тамъ онъ будетъ ждать встрѣчи съ Нимъ и послѣдняго суда надъ собой, апостоломъ-предателемъ, не познавши мѣ Его любовію своею, но пронесшему ее черезъ врата ада. «И повергъ сребренники въ церкви, отыде и шедъ удавился» (Мѡ. 27. 5). Іуда

1) Обычное отношеніе толковниковъ къ самоубійству Іуды морализирующее. Вотъ примѣръ изъ «Благовѣстника» Оеофилакта Болгарскаго, излагающаго прѣ этомъ и разныя преданія по поводу смерти Іуды. Часть 1. Ев. отъ Мѡ. 362: «Хотя Іуда надѣлъ себѣ на шею петлю и повѣсилъ на какомъ-то деревѣ, но дерево наклонилось, и онъ остался живъ, ибо Богъ хотѣлъ сохранить его или для покаянія, или въ притчу и поношеніе. И говорятъ, что онъ впалъ въ водяную болѣзнь и тѣло его такъ отекло, что тамъ, гдѣ свободно проходила колесница, онъ не могъ пройти, а въ послѣдствіи, упавши ницъ, разорвался или «просѣдъся» какъ говоритъ Лука въ Дѣянїи (Д. I. 18)». Въ судьбѣ Іуды вообще мыслимы три возможности: первая, эта та, что онъ приобрѣлъ бы себѣ домъ и землю на свои сребренники (хотя ихъ и было для того слишкомъ мало) и остался бы благополучнымъ обывателемъ. Это соотвѣтствовало бы тому представленію о немъ, какъ о корыстолюбцѣ, которое является наиболѣе распространеннымъ. Вторая возможность въ томъ, что раскаявшійся Іуда остался бы жить и могъ бы получить прощеніе отъ Преданаго имъ, Который на крестѣ молился за своихъ мучителей, и простилъ Своимъ апостоламъ — за оставленіе Его и отреченіе. Почему думать, что милосердіе Господа помиловавшаго благоразумнаго разбойника, остановилось бы предъ предательствомъ Іуды? Однако, если это возможно для Господа, то стало уже невозможно для Іуды найти въ себѣ силы жизни для полученія этого прощенія, потому что Іуда самъ себя сжегъ. Онъ сдѣлался жертвой собственной трагедїи, которая имѣетъ свой неизбѣжный конецъ, а въ немъ и катарсисъ, ибо это не христіанское бореніе, но еще ветхозавѣтно-античная, до-голлгофская трагедія. Для Іуды оставался поэтому только третій исходъ, какъ единственно возможный.

«отошелъ въ мѣсто свое», εἰς τὸν τόπον τοῦ Ἰδου.
(Д. А. 1. 27).

Багряная звѣзда, стоявшая наsupротивъ звѣзды Виолеемской, потемнѣвъ угасла. Встрѣтилъ ли Иуда Учителя въ шеолѣ? Озарилась ли его омрачѣнная душа свѣтомъ Христова воскресенія?

(Окончаніе слѣдуетъ)

Прот. С. Булгаковъ.

О ВОСКРЕСЕНИИ ВО ПЛОТИ

Редакция «Пути» съ особымъ удовлетвореніемъ печатаетъ статью Н. О. Лосского какъ разъ въ то время, когда исполнилось его шестидесятилѣтіе и празднуется его юбилей. Н. О. Лосскій одинъ изъ самыхъ выдающихся русскихъ философовъ начала XX вѣка, эпохи нашего философскаго ренессанса. Онъ создатель совершенно оригинальной теоріи интуитивизма и своеобразной философской системы. Въ результатъ своего философскаго пути онъ пришелъ къ христіанской философіи и по своему возсоединился съ основной традиціей русской религіозно-философской мысли.

Редакція.

«Мысль о воскресеніи изъ мертвыхъ ужасаетъ меня», говорилъ Рѣпинъ какъ-то. — «Идешь по Невскому проспекту, и вдругъ навстрѣчу Іоаннъ Грозный! Здравствуйте. Дрожь пробираетъ отъ одной мысли о такомъ воскресеніи». *)

Да, конечно, отъ мысли о такомъ воскресеніи съ каменными домами городовъ и душевно-больнымъ Іоанномъ, сохранившимъ власть мучить всѣхъ, кого ему вздумается, дрожь пробираетъ; да это и не воскресеніе вовсе, а просто безсмысленное повтореніе, превращеніе исторіи въ дурную безконечность. Христіанинъ, говорящій съ вѣрою: «чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка», ожидаетъ осмысленнаго завершенія исторіи и надѣется, что въ Царствѣ Божіемъ каждая личность достигнетъ конкретной полноты жизни,

*) В. Поссе «Мой жизненный путь», гл. XXVIII, стр. 465.

дающей предѣльное блаженство, и осуществить до конца свое *положительное* (а не отрицательное) *индивидуальное своеобразие*, какъ духовное, такъ и тѣлесное.

Однако попытки понять, какъ возможно послѣ земной смерти сохраненіе и даже завершеніе индивидуальнаго бытія въ его не только духовномъ, но и тѣлесномъ аспектѣ, наталкиваются на чрезвычайныя затрудненія. Поэтому неудивительно, что представленія о воскресеніи у различныхъ лицъ крайне разнообразны; многіе приходятъ къ явно не состоятельнымъ мнѣніямъ о воскресеніи или совсѣмъ отрицаютъ его (напр., Левъ Толстой).

Въ своей статьѣ я рассмотрю метафизическія стороны проблемы воскресенія и постараюсь показать, что этотъ цѣнный догматъ христіанства можетъ быть непротиворѣчиво включенъ въ систему философски разработаннаго міровоззрѣнія. Разрѣботка ученія о воскресеніи требуетъ связи съ цѣлою системою философіи потому, что предполагаетъ опредѣленное ученіе о матеріи, душѣ и духѣ, о связи ихъ другъ съ другомъ, о Богѣ и Его связи съ міромъ, о Царствѣ Божіемъ и царствѣ нашего бытія. Въ своей статьѣ я буду опираться на ученія объ этихъ вопросахъ въ духѣ міровоззрѣнія, развиваемаго мною подъ именемъ конкретнаго органическаго идеаль-реализма (персонализма) въ книгахъ «Міръ какъ органическое цѣлое», «Свобода воли» и «Цѣнность и бытіе». «Богъ и Царство Божіе какъ основа цѣнностей». Изложу здѣсь вкратцѣ тѣ основныя понятія этого міровоззрѣнія, которыя необходимы для разсмотрѣнія прблемы воскресенія.

Прежде всего необходимо научиться ясно видѣть глубокое различіе между человѣческимъ я (душою человѣка, если прибѣгнуть къ популярной терминологіи) и проявленіями его, т. е. чув-

ствами, мыслями, желаніями и поступками. Чувства, мысли, желанія и поступки имѣютъ *временную* форму: они возникаютъ и исчезаютъ во времени, они могутъ быть длительными или краткими, прерывистыми или сплошно заполняющими нѣкоторый отрѣзокъ времени. Совсѣмъ иной характеръ имѣетъ я человѣка (душа): я не имѣетъ временной формы; оно не возникаетъ и не исчезаетъ, оно — не длительное и не краткое, не прерывистое и не сплошное во времени; всѣ эти временныя формы такъ же невозможно приписать ему, какъ немыслимо, чтбы чувства или желанія были цвѣтными, — желтыми, синими, зелеными.

Чувства, мысли, желанія и поступки суть *проявленія* я; чувство, желаніе и т. п. можетъ возникнуть не иначе, какъ въ томъ случаѣ, если существуетъ я, которое осуществляетъ ихъ и сознаетъ ихъ, какъ «мои» (*моя* радость, *мое* хотѣніе, *мой* поступокъ). Я есть носитель и творческій источникъ этихъ проявленій; я творитъ содержаніе своихъ проявленій вмѣстѣ съ ихъ временною формою, будучи само выше каждаго изъ своихъ проявленій и будучи свсбодно также отъ времени: я — *сверхвременно*.

Нѣкоторыя проявленія я, напр., отталкиваніе рукою отвратительно пахнущей вѣтки растенія, имѣютъ не только временную, но и пространственную форму; но само я пространственной формы не имѣетъ, оно не кубическое, не шарообразное и т. п. Я творитъ содержаніе такихъ дѣйствій, какъ отталкиваніе, вмѣстѣ съ ихъ пространственною формою, обезпечивая единство безконечно многихъ элементовъ такого дѣйствія, внѣположенныхъ другъ другу. Это возможно лишь въ такомъ случаѣ, если я господствуетъ надъ пространствомъ, если я — *сверхпространственно*.

Сверхвременное и сверхпространственное существо, проявляющееся во времени и простран-

ствѣ и являющееся носителемъ этихъ проявленій, принято называть *субстанціею*; чтобы подчеркнуть творческую активность такого существа и конкретность его, я буду лучше называть его словомъ *субстанціальный дѣятель*. Согласно изложенному выше, человѣческое я есть субстанціальный дѣятель, способный творить не только *психическія*, но и *тѣлесныя, матеріальныя* проявленія (напр., дѣйствія отталкиванія).

Матерія (вещество), согласно этому ученію, есть не субстанція, а только *процессъ*, именно совокупность дѣйствованій отталкиванія и притяженія, производимыхъ сверхпространственными дѣятелями. Если субстанціальный дѣятель производитъ отталкиванія по всѣмъ направленіямъ отъ определенной точки въ пространствѣ, онъ создаетъ себѣ непроницаемый объемъ, какъ бы завоевываетъ себѣ часть пространства въ свое исключительное обладаніе и создаетъ себѣ матеріальное тѣло.

Если я человѣка, какъ субстанціальный дѣятель, есть творческій источникъ не только своей душевной жизни, но и своей тѣлесности, то ясно, что само оно, говоря точно, не можетъ быть названо ни словомъ *душа*, ни словомъ *матерія*: я есть существо *мета-психо-физическое* (терминъ В. Штерна, автора замѣчательной книги «Person und Sache»). Я можетъ быть названо душою развѣ лишь для того, чтобы подчеркнуть, что, производя свои тѣлесныя проявленія, я подчиняетъ ихъ своимъ же душевнымъ проявленіямъ и придаетъ имъ такимъ образомъ характеръ осмысленности, одушевленности, напр., цѣлесообразно отталкиваетъ гніющую вѣтку соотвѣтственно своему чувству отвращенія.

Всѣ существа, входящія въ составъ природы, даже и стоящія на самой низкой ступени развитія, имѣютъ свойства, въ основныхъ чертахъ по-

добныя свойствамъ я. Наиболѣе элементарное существо, изучаемое современною физикою, электронъ есть субстанціальный дѣятель, производящій дѣйствования отталкиванія и притяженія въ отношеніи къ другимъ электронамъ и протонамъ. Опредѣленность направленія этихъ дѣйствій, различіе характера ихъ въ отношеніи къ протонамъ и электронамъ, измѣненіе силы ихъ въ зависимости отъ разстоянія (притяженіе къ однимъ и отталкиваніе отъ другихъ) — все это можетъ быть понято не иначе, какъ при допущеніи, что эти дѣйствія производятся подъ руководствомъ если не психическихъ, то все-же *психодныхъ* (т. е. болѣе простыхъ, чѣмъ психическія, но аналогичныхъ имъ) стремленій, усилій и переживаній.

Каждый дѣятель самостоятеленъ, поскольку обладаетъ своею особю силою дѣйствования, которую можетъ использовать даже для противо-дѣйствія другимъ дѣтелямъ; но въ то-же время другою стороною существа своего всѣ дѣатели такъ интимно спаяны другъ съ другомъ, что состоянія однихъ могутъ быть предметомъ непосредственнаго опыта или переживанія для другихъ, именно могутъ быть предметомъ интуиціи, симпатіи, антипатіи и т. п.: эта непосредственность общенія должна быть допущена потому, что она есть *условіе* самыхъ элементарныхъ взаимодействій, даже такихъ, какъ отталкиваніе, а не *слѣдствіе* ихъ. Эту спаянность нѣкоторой стороны всѣхъ дѣателей въ одно цѣлое можно назвать *отвлеченнымъ* (частичнымъ) *единосуціемъ* ихъ. *)

Міръ, состоящій изъ дѣателей, которые, съ одной стороны, самостоятельны въ своихъ проявленіяхъ, но, съ другой стороны, частично единосущны, можетъ быть мыслимъ только, какъ твореніе *единого* Сверхмірового начала, Бога. Одна

*) См. объ этомъ мои книги «Міръ какъ органическое цѣлое» и др.

изъ чертъ отвлеченнаго единосуція состоитъ въ томъ, что дѣятели осуществляютъ свои дѣйствования согласно *тождественнымъ* формальнымъ принципамъ, сбразуя единый міръ въ единомъ пространствѣ и времени. Формальное единство міра можетъ быть использовано дѣятелями для осуществленія крайне различныхъ дѣятельностей: они могутъ свободно вступить на путь любовнаго единенія съ Богомъ и другъ другомъ, творя лишь такія содержанія бытія, которыя имѣютъ характеръ абсолютнаго добра, напр. истины, красоты, нравственнаго добра, годныя для того, чтобы дать удовлетвореніе всѣмъ существамъ; такіе дѣятели суть члены Црства Божія, Царства Духа. Но свободный дѣятель можетъ вступить также и на путь удовлетворенія эгоистическихъ исключительныхъ стремлений, слѣсная жизнь другихъ существъ, вступая къ нимъ и даже иногда къ Богу въ отношеніе соперничества и вражды. Тогда онъ становится членомъ нашего царства *психо-матеріальнаго* бытія, царства вражды, въ которомъ дѣятель совершаетъ акты отталкиванія, сбразующіе *матеріальное* тѣло.

Дѣятель, противопоставляющій свои стремленія стремленіямъ *всѣхъ* другихъ дѣятелей, находится въ состояніи сбосбленія отъ нихъ и сбрекаетъ себя на то, чтобы пользоваться только собственною творческою силою; поэтому онъ способенъ производить лишь самыя упрощенныя дѣйствования вродѣ отталкиванія. Выходъ изъ этого сбнищанія жизни достигается путемъ эволюціи, осуществляющей все болѣе и болѣе высокія ступени *конкретнаго единосуція*: дѣятели хотя бы частично прекращаютъ противоборство между собою, вступая въ союзы, все болѣе и болѣе сложные; въ этихъ союзахъ дѣятели низшихъ ступеней развитія, усваиваютъ стремленія болѣе высоко развитого дѣятеля, сочетаютъ свои силы для осуще-

ствленія ихъ подъ его руководствомъ; они становятся *органами* единого, болѣе или менѣе сложнаго цѣлаго; такъ возникаетъ атомъ, далѣе молекула, одноклѣточный организмъ, многоклѣточный организмъ, сщество и т. д. Каждая слѣдующая ступень есть изобрѣтеніе новаго болѣе высокаго типа бытія, дающаго возможность болѣе содержательной и разнобразной, болѣе богатой творческими активностями жизни.

Въ составѣ каждаго такого сложнаго существа можно найти — 1. *главнаго субстанціальнаго дѣятеля* съ его психическими (или психоидными), матеріальными и т. п. проявленіями, 2. *подчиненныхъ ему субстанціональных дѣятелей* съ ихъ психическими (или психоидными), матеріальными и т. п. проявленіями. Изъ совокупности матеріальныхъ проявленій (отталкиваній и притяженій) всѣхъ этихъ дѣятелей собразуется тѣло каждаго сложнаго существа, тѣло атома, молекулы, растенія, животнаго, человѣка, народа, планеты, напр. Земли, и т. п. Въ матеріальномъ тѣлѣ сложнаго существа нужно различать двѣ сферы: 1. *центральное тѣло*, т. е. тѣло состоящее изъ матеріальныхъ дѣйствованій главнаго дѣятеля, и 2. *периферическое тѣло*, состоящее изъ матеріальныхъ дѣйствованій, осуществляемыхъ сообща главнымъ дѣтелемъ и подчиненными низшими дѣтелями, или даже самочинно этими низшими дѣтелями. Слова *центральный* и *периферическій* не обозначаютъ здѣсь, конечно, пространственнаго положенія тѣлъ.

Какой бы высокой ступени развитія не достигъ дѣтель, если онъ сохраняетъ въ себѣ хотя ничтожный остатокъ эгоизма, т. е. стремленія къ относительнымъ цѣнностямъ, несогласимымъ съ интересами другихъ существъ, то между нимъ и другими дѣтелями остаются хотя-бы въ малой степени тѣ или другіе распады, стѣсняющіе жизнь

или даже разрушающіе ту или другую форму ея. И даже въ предѣлахъ периферическаго тѣла такого дѣателя, т. е. въ его связяхъ съ подчиненными ему дѣателями, нѣтъ полной гармоніи, нѣтъ совершеннаго единенія: сами элементы его тѣла отчасти противоборствуютъ ему или подчиняются иногда только подъ вліяніемъ принужденія, а не полного единодушія съ своимъ хозяиномъ. Поэтому въ царствѣ психо-матеріальнаго бытія, гдѣ нѣтъ объединенія силъ для соборнаго творчества и нѣтъ полнаго внутренняго единенія съ Богомъ, невозможна полнота творчества и полнота бытія, невозможна совершенная реализація индивидуальности дѣателя: чѣмъ болѣе дѣатель обособляется, изолируетъ себя отъ другихъ дѣателей своимъ эгоизмомъ, тѣмъ болѣе скудны и однообразны его проявленія, тѣмъ менѣе онъ способенъ проявить свою индивидуальность.

Разъединенія и противоборства между существами царства психо-матеріальнаго бытія, существующія даже и въ собственномъ тѣлѣ ихъ, неизбежно ведутъ къ болѣзнямъ и неустранимо влекутъ за собою такое печальное, но и благодѣтельное слѣдствіе, какъ смерть.

Смерть въ широкомъ смыслѣ слова существуетъ въ нашемъ царствѣ бытія прежде всего въ видѣ *забвенія*, т. е. въ видѣ отпаденія нашихъ переживаній въ прошлое. *)

Далѣе въ біологическомъ смыслѣ слова смерть существуетъ въ нашемъ царствѣ психо-матеріальнаго бытія, какъ разрывъ союза между главнымъ дѣателемъ и подчиненными ему низшими дѣателями. Она есть слѣдствіе той вражды и противоборства, которыя хотя бы отчасти сохраняются въ отношеніяхъ другъ къ другу существъ, не от-

*) См. объ этомъ видѣ смерти, о неизбежности и даже благодѣтельности ея для несовершенныхъ существъ мою книгу «Міръ какъ органическое цѣлое», гл. VII.

казавшихся начисто отъ эгоистически исключительныхъ стремленій: рано или поздно ихъ отрываетъ другъ отъ друга или внѣшняя сила (напр., ударъ пули) или внутреннее расхожденіе стремленій (напр., когда клѣтки тѣла начинаютъ анархически разрастаться при ракѣ или при саркомѣ). Этотъ видъ смерти, представляющійся намъ чуть-ли не самымъ страшнымъ зломъ, есть на самомъ дѣлѣ зло производное, возникающее, какъ естественное слѣдствіе первичнаго основного зла, отказа дѣятеля отъ Абсолютнаго Добра и вступленіе на путь эгоистической исключительности. Какъ всякое производное зло, смерть есть не только отрицательное явленіе, но и положительное благо: она освсбождаетъ дѣятеля отъ союза (тѣла) низшаго типа, и открываетъ ему путь для построенія тѣла болѣе высокаго, подъ руководствомъ опыта, пріобрѣтеннаго имъ въ предыдущей жизни.

Біологическая смерть есть лишь *тѣлесная* смерть: дѣятель утрачиваетъ свое тѣло, но самъ онъ какъ сверхвременное и сверхпространственное я, не можетъ быть вычеркнутъ изъ состава бытія никакими міровыми силами. Утративъ тѣло, т. е. связь съ одними союзниками, онъ способенъ на чать созиданіе для себя новаго тѣла, т. е. пріобрѣсти новыхъ союзниковъ.

Слѣдуетъ, къ тому-же, замѣтить, что тѣлесная смерть есть только *частичная* утрата тѣла: отпадаетъ периферическое тѣло, а центральное тѣло, т. е. дѣйствованія въ пространствѣ, производимыя самимъ центральнымъ дѣтелемъ, самимъ чело-вѣческимъ я (отталкиванія, притяженія, твореніе чувственныхъ качествъ) продолжаютъ: центральное тѣло дѣятеля не можетъ быть разрушено никакими внѣшними силами, такъ какъ оно есть собственное проявленіе дѣятеля. Лейбницъ, въ системѣ котораго можно найти различіе центрального и периферическаго тѣла, говоритъ: «я бли-

зокъ къ мнѣнію, что во всякомъ тѣлѣ людей, животныхъ, растений и минераловъ есть ядро субстанции»; «оно такъ тонко (subtil), что остается даже въ пеплѣ сожженныхъ вещей и можетъ стянуться какъ бы въ невидимый центръ». «Это ядро субстанции въ человѣкѣ не уменьшается и не увеличивается, хотя его одѣяніе и покровъ находится въ постоянномъ теченіи и то уносится, то опять увеличивается изъ воздуха или пищи. Поэтому если человѣкъ съѣдается другими, ядро каждаго остается, кто и какъ онъ былъ, и, слѣдовательно, никогда субстанція одного не питается субстанціею другого. Если у человѣка отрубаютъ какой-либо членъ, то это ядро субстанции стягивается къ своему источнику и сохраняетъ въ извѣстной мѣрѣ свое движеніе, какъ если бы членъ былъ налицо».*)

Возможно даже, что наиболѣе интимно связанные съ человѣческимъ я члены союза, составляющіе, такъ сказать, ядро союза, не покидаютъ своего хозяина даже и во время смерти. Въ такомъ случаѣ я сохраняетъ не только центральное тѣло, но и часть периферическаго. Народныя повѣрія, согласно которымъ душа умершаго сохраняетъ тѣлесный обликъ, оказываются съ этой точки зрѣнія заключающими въ себѣ ядро истины. Лейбницъ выражаетъ ученіе части периферическаго тѣла слѣдующимъ образомъ: «Никогда не бываетъ также ни полнаго рожденія, ни совершенной смерти, въ строгомъ смыслѣ, состоящей въ отдѣленіи души. И то, что мы называемъ *рожденіями*, представляютъ собою *развитія* (developpements) и увеличенія, а то, что мы зовемъ *смертями*, есть *свертыза-*

*) Письмо Лейбница къ герцогу Юганну Фридриху 21 мая 1671. Собр. филос. соч. Лейбница, изд. Gerhardt'a, Т. 1., стр. 53 с.; также письмо къ Арно, 1687 г., I т. стр. 124. Позже когда Лейбницъ выработалъ понятіе монады, онъ выражаетъ эти мысли въ формѣ, болѣе разработанной философски, см. напр., Письмо къ des Bosses, 16.X.1706: : «Entelechia corpus suum organicum mutat seu materiam secundam, at suam propriam materiam primam non mutat, II т., стр. 324 с.

нія (enveloppements) и уменьшенія» (Монадологія, § 73).

Полное освѣщеніе отъ тѣлесной смерти возможно не иначе, какъ для дѣятеля проникнутаго совершенною любовью къ Богу и всѣмъ тварямъ Его. Таковы члены Царства Божія, никогда не отпадавшіе отъ Бога, а также и тѣ, которые, послѣ отпаденія, низведшаго ихъ на уровень электрона, а можетъ быть, и еще ниже, въ длительномъ процессѣ нормальной эволюціи (т. е. эволюціи, соотвѣтствующей нормамъ, заповѣдямъ Божиимъ) преодолѣли свою эгоистическую исключительность и возрасли въ любви настолько, что удостоились благодати Божіей, возводящей ихъ въ Царство Его. Эволюція эта, какъ возрастаніе въ любви, не можетъ быть процессомъ законособразнымъ, она есть рядъ *свободныхъ* актовъ дѣятеля; поэтому въ ней возможны срывы, паденія, попаданія въ тупики; возможна не только нормальная, но и сатанинская эволюція, т. е. возрастаніе въ злѣ *).

Члены Царства Божія, не вступая ни къ кому въ отношеніе противоборства, не совершаютъ никакихъ актовъ отталкиванія въ пространствѣ, слѣдовательно, не имѣютъ *матеріальнаго* тѣла; ихъ *преобразенное* тѣло состоитъ только изъ свѣтовыхъ, звуковыхъ, тепловыхъ и т. п. проявленій, которыя не исключаютъ другъ друга, не обособлены эгоистически, но способны къ взаимопроникновенію. Достигнувъ конкретнаго единосуція, т. е. усвоивъ стремленія другъ друга и заданія Божественной Премудрости, они *соборно творятъ* Царство совершенной Красоты и всяческаго Добра, и даже тѣла свои созидаютъ такъ, что они будучи взаимопроникнуты, не находятся въ ихъ единоличномъ обладаніи, а служатъ всѣмъ, дополняя другъ друга и сбразую индивидуальныя все-

*) См. мою статью «Что не можетъ быть создано эволюціею?» «Совр. Зап.», 1927, вып. XXXIII.

цѣлости, которыя суть органы всеохватывающей цѣлости Царства Божія. Свободное и любовное единокущіе членовъ Царства Божія такъ велико, что всѣ они сбразуютъ, можно сказать, «Единое Тѣло и Единъ Духъ» (Ап. Павелъ, къ Эфес., 4, 4).

Члены Царства Божія простираютъ свою любовь также и на дѣятелей, отпадающихъ отъ Бога, сбразующихъ царство психо-матеріальнаго бытія. Булучи причастны жизни Бога, они обладаютъ всеобъемлющею силою вниманія, памяти и т. п. и принимаютъ участіе въ жизни всего міра, такъ что весь міръ, *поскольку въ немъ сохраняется добро*, служить для нихъ тѣломъ. Слѣдовательно, они, подобно Господу Іисусу Христу, имѣютъ вселенское тѣло, однако у каждого оно имѣетъ индивидуальный аспектъ.

Въ извѣстномъ смыслѣ можно утверждать, что даже и каждый изъ насъ членовъ психо-матеріальнаго царства имѣетъ вселенское тѣло, но, конечно, связь наша съ нашимъ вселенскимъ тѣломъ сохраняется лишь въ жалкомъ, ущербленномъ видѣ. Подробно развито это ученіе Карсавинымъ въ его книгѣ «О личности». Карсавинъ называетъ біологическое тѣло человѣка индивидуальнымъ, а весь остальной міръ «внѣшнимъ тѣломъ» человѣка. «Все что я познаю, вспоминаю и даже только воображаю», говоритъ онъ, «является *моею* тѣлесностью, хотя и не только моею, а и *еще* мнѣ инсбытною. Правда, мой біологическій организмъ мнѣ какъ то ближе: я «чувствую» его несравнимо больше моимъ, легче и свободнѣе имъ распоряжаюсь. Но этого различія не слѣдуетъ преувеличивать». «Я до нѣкоторой степени видоизмѣняю самое инсбытіе, не говоря уже о томъ, что и познаніе его мною уже является его видоизмѣненіемъ. Въ сферѣ общихъ качественій, куда бы должны были войти всѣ мои качественія, *весь міръ* оставаясь инсбытною

миѣ тѣлесностью, *становится и моею*». *) Особенно это относится къ бывшимъ частицамъ нашего біологическаго тѣла: опытъ, продѣланный ими вмѣстѣ со мною въ составѣ моего біологическаго тѣла, навсегда роднитъ ихъ со мною.**)
«Они», говоритъ Карсавинъ, «входили и входятъ въ составъ иныхъ организмовъ и тѣлъ, но не перестаютъ въ какомъ то смыслѣ быть и моимъ тѣломъ» (стр. 129). Интимною связью нашею съ прежними частицами тѣла и со всѣмъ міромъ Карсавинъ объясняетъ явленія экстеріоризаціи чувствительности, ощущенія, локализуемая въ ампутированныхъ членахъ, психометрію и т. п. (130). Отсюда же онъ приходитъ къ мысли, что для насъ «не безразличенъ способъ погребенія». «Матеріалистъ съ проклятіемъ убѣждается въ ошибочности своихъ взглядовъ, когда его тѣло по послѣднему слову техники испепеляютъ въ нечестивомъ крематоріи». Различіе между личностью ущербленной и совершенной (т. е. между дѣятелемъ, отпавшимъ отъ Бога, и членомъ Царства Божія) состоитъ по Карсавину, въ томъ, что первая имѣетъ индивидуальное и внѣшнее тѣло, а у второй все внѣшнее тѣло поднимается на степень ея индивидуальнаго тѣла (стр. 134).

Ученіе о вселенскомъ тѣлѣ дѣятеля можетъ стать понятнымъ, полагаю я, не иначе, какъ въ связи съ признаніемъ сверхпространственности и сверхвременности субстанціанальнаго дѣятеля. Что касается сверхпространственности, значеніе ея хорошо выяснено въ твореніяхъ Отца Церкви св. св. *Григорія Нисскаго*: душа не протяженна, говоритъ онъ, и потому «естеству духовному нѣтъ никакого труда быть при каждой изъ стихій, съ которыми однажды вступило оно въ сопряженіе

*) Карсавинъ, О личности. Ковно, 1929, стр. 128.

**) См. мою статью «Современный витализмъ» въ брошюрѣ «Матерія и жизнь», Берлинъ, 1923.

при сраствореніи, не дѣлясь на части противоположною стихій»; «естество духовное и непротяженное не терпитъ послѣдствій разстоянія». Дружеская связь и знакомство съ бывшими частями тѣла навсегда сохраняется въ душѣ. *)

Вселенское тѣло члена Царства Божія безсмертно. Нѣбесный аспектъ его, обусловленный единеніемъ пресбренныхъ тѣлъ, не можетъ быть разрушенъ внутренними силами Царства Божія, такъ какъ любовь членовъ его другъ къ другу нескослѣбима. И для вѣшнихъ силъ психо-матеріальнаго царства, для вражды, ненависти, для толчковъ и давленій оно недосягаемо: членъ Царства Божія не отвѣчаетъ на вражду враждою и не производитъ никакихъ отталкиваній, слѣдовательно, замыселъ толкнуть его остается безсильною попыткою, взрывъ адской машины въ ссбръ св. Недѣли въ Софіи пронесся бы сквозь его несопротивляющееся тѣло, какъ если бы оно было пустотою.

Дѣ же и тотъ аспектъ вселенскаго тѣла, который обусловленъ связью съ психо-матеріальнымъ царствомъ, не отторжимъ отъ члена Царства Божія: въ этой сбласти тѣла его могутъ происходить глубокіе распады и разрывы частей въ отношеніи *другъ къ другу*, могутъ происходить тѣлесныя смерти земныхъ дѣятелей, но дѣятель Царства Божія не покидаетъ ихъ своею лкбвюю и, какъ бы велики ни были раздоры между ними, онъ остается соединеннымъ со всѣми ними; онъ подсбень матери, дѣти которой ссорятся другъ съ другомъ, а она остается въ единеніи со всѣми ними.

Въ Царствѣ Божіемъ преодоленна также и смерть въ широкомъ смыслѣ этого слова, смерть въ формѣ забвенія, обусловленная разрывами, ха-

*) Св. Григорій Нисскій «О душѣ и о воскресеніи, Твор. въ русск. перев., ч. IV, стр. 229, 230; «Объ устроеніи чловѣка», ч. I, 188.

рактерными для царства психо-матеріального бытія. Членъ Царства Божія, находясь въ тѣсной связи со всѣмъ міромъ, стоитъ выше разрывовъ его, поэтому въ памяти его совершается воскресеніе всего прошлаго во всей цѣлости его, а, слѣдовательно, и съ сознаніемъ :бсолютной положительной цѣнности его. *) Это возстановленіе непрерывности связи есть еще болѣе глубокое воскресеніе, чѣмъ возстановленіе тѣла и безсмертіе его.

Сбщеніе тѣлъ членовъ Царства Божія есть совершенное взаимопроникновеніе ихъ. Въ земномъ бытіи наибольшая глубина взаимопроникновенія достигается въ половомъ общеніи; какъ всякая связь единоклубія, оно приводитъ къ повышенію творческой силы дѣятелей. Однако половое сбщеніе есть связь дѣятелей въ органическомъ единствѣ семьи, сопровождающаяся нерѣдко болѣе или менѣе пристрастнымъ обособленіемъ отъ остальнаго міра. Мало того, оно можетъ даже пріобрѣсти характеръ какой либо формы односторонняго сбщенія двухъ дѣятелей, не ведущаго къ росту семьи; тогда оно становится извращеніемъ или развратомъ, который разрываетъ цѣлость дѣятелей, понижаетъ ихъ положительную творческую силу, а не включаетъ ихъ въ болѣе высокую цѣлость. Ни тѣни этихъ недостатковъ нѣтъ въ тѣлесномъ взаимопроникновеніи членовъ Царства Божія; поэтому приравненіе его къ половому сбщенію было бы кощунствомъ. Именно всесторонность и всеобщность взаимопроникновенія указываетъ на совершенную чистоту всеохватывющей любви отъ какихъ-бы то ни было исключительныхъ пристрастій, на сбращенность ея только къ :бсолютнымъ цѣностямъ, дающимъ удовлетвореніе всѣмъ существамъ, воспринимающимъ ихъ; въ такой любви и въ такомъ сбщеніи достигается предѣльная глу-

*) См. «Міръ какъ органическое цѣлое» о положительномъ времени, гл. VII.

бина счастья безъ отуманенія сознанія и суженія его; она прямо противоположна всякому безпутству; она прсникнута чистотою и свѣжестью, какъ невинный псцѣлуй рбзнка.

Члены Црства Божія, кромѣ своего преображеннаго тѣла, имѣють еще связь съ тѣлесностью существъ, отпадшихъ отъ Бога; сбщеніе ихъ съ земною тѣлесностью мсжетъ быть понято ложно, на подсбіе того, какъ это мы находимъ въ нѣкоторыхъ видахъ пантеизма. Такъ, можно представить ссбѣ существо, которое владѣя всѣмъ царствсмъ психо-матеріальнаго бытія, какъ своимъ тѣломъ, участвовало бы во всѣхъ чувственныхъ переживаніяхъ этого царства. Титаническая мощь земныхъ наслжденій и страданій такого существа прямо противоположна идеалу чистоты Царства Бсжія; земная чувственность, какъ все, что основано на эгоистической односторонности, въ составъ Царства Божія не входитъ и не признаетъ его неизбѣжно связаннымъ съ нею зломъ. Въ самомъ дѣлѣ, нсбсжители вводятъ въ область своей тѣлесности низшее царство мира посредствомъ своей лсбви ко всѣмъ тварямъ, но такая любовь пріобшцаетъ непосредственно къ Царству Божію лишь добро, осуществленное въ земномъ бытіи, имѣющее характеръ хотя бы частичнаго пресбраженія, а все несовершенное земное остается только предметомъ видѣнія и попеченія, но не сопереживанія.

Вселенское тѣло члена Царства Бсжія, будучи всеохватывающимъ, не можетъ имѣть извѣстныхъ намъ біологическихъ ограниченныхъ формъ; оно не можетъ имѣть совершеннаго юношескаго вида, какъ это представляетъ ссбѣ бл. *Августинъ* (въ «*Civitas Dei*»), съ сохраненіемъ всѣхъ органовъ, хотя и безъ употребленія ихъ (безъ земныхъ потребностей), какъ думаетъ *Тертуліанъ* («*De resurrectione carnis*», гл. 60 и 62), съ возстановленіемъ волосъ и ногтей, какъ говоритъ св. *Фома Аквин-*

скій (Summa theologica, supplementum III. partis, Qu. LXXX, art. II).

Свободу отъ этихъ ограниченныхъ формъ, по-видимому, утверждаетъ св. Григорій Нисскій. Онъ говоритъ, что воскресеніе есть возстановленіе человѣка въ первоизданномъ видѣ («О дѣвственности», гл. XII), осуществленіе его первичной «формы» (εἶδος) «въ нетлѣннѣ, славѣ, чести и силѣ», *) реализація природы человѣка, какъ сбраза и подсбія Бога. Пресбращенное тѣло свободно отъ всѣхъ тѣхъ недостатковъ и несовершенствъ, которые были послѣдствіемъ грѣха. Смѣло толкуя библейское сказаніе, какъ аллегорическое, св. Григорій Нисскій утверждаетъ, что слова: «И сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его одежды кожанныя, и одѣлъ ихъ» (Быт. 3, 21), вовсе не означаютъ одежду изъ шкуръ убитыхъ звѣрей, а указываютъ на то, что само тѣло человѣка послѣ грѣхопаденія измѣнилось, оно стало тѣломъ животнымъ и смертнымъ. (Oratio catechetica, гл. 8). Съ этой животностью связано дѣтство, старость, болѣзни, половыя функціи, питаніе, выдѣленія, смерть. Въ воскресемъ тѣлѣ нѣтъ животныхъ органовъ (звѣриныхъ шкуръ) и нѣтъ связанныхъ съ ними дѣятельностей и состояній (De an. et res., стр. 148-157). Что-же это за тѣло, въ которомъ нѣтъ органовъ животной жизни? — Въ немъ не будетъ тяжести, говоритъ св. Григорій Нисскій, «и остальные его качества, цвѣтъ, видъ очертанія измѣнятся въ нѣчто болѣе божественное». О видѣ этого тѣла мы теперь не можемъ даже составить себѣ понятія, такъ какъ совершенный характеръ его «превышаетъ зрѣніе, слухъ и мысль». И неудивительно: вѣдь въ этомъ преображеніи «всѣ мы станемъ однимъ тѣломъ Христовымъ» (ἐνσῶμα Χριστοῦ οἱ πάντες γενόμεθα, De mortuis, т. 46, 532 с.).

*) Migne, Patrologia graece, 46, De anima et resurrectione, стр. 157.

Ученіе о вселенскомъ тѣлѣ вполне отчетливо развиваетъ *Іоаннъ Скоттъ Эріугена*. Духъ Божій, говоритъ онъ, стоитъ выше всякихъ мѣстъ, временъ и всего, что есть; точно такъ же и преображенное тѣло Христово «выходитъ за предѣлы всякихъ мѣстъ, временъ и вообще за предѣлы всякаго очертанія» (*omnia loca et tempora, et universaliter omnem circumscriptionem excedere*). Ссылаясь на ученія св. Григорія Богослова, св. Амвросія и св. Максима (Исповѣдника), онъ говоритъ, что «бессмертныя и духоносныя тѣла не ограничиваются никакими тѣлесными формами, никакими качествами и количествами вслѣдствіе несказаннаго единенія ихъ съ неограниченными духами и вслѣдствіе свободной отъ дискретности простоты». Таковы тѣла ангеловъ; такими же тѣлами будутъ обладать и люди по воскресеніи. *)

Собладателю всесблемлющаго вселенскаго тѣла, стоящаго выше ограниченій, доступны вмѣстѣ съ тѣмъ и всевозможныя частичныя, ограниченныя пресбраженныя формы, собразно нуждамъ общенія съ человѣкомъ и міромъ вообще. Такъ, Христосъ является послѣ воскресенія ученикамъ въ частномъ, ограниченномъ тѣлѣ; такъ являлись и являются людямъ ангелы не *phantastice*, а *veraciter* (по истинѣ, т. е. реально), говоритъ Эріугена (V, 38).

Въ самомъ дѣлѣ, можно установить общій принципъ: существа, стоящія выше всякихъ ограниченій, свободно подвергаютъ себя любымъ ограниченіямъ, кромѣ тѣхъ, которыя связаны со зломъ. При этомъ возможно даже и совершеніе такихъ дѣйствій, которыя сами по себѣ утрачиваютъ смыслъ въ пресбраженномъ тѣлѣ. Такъ, Христосъ по воскресеніи воспринималъ пищу «не вслѣдствіе голода», говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, «а въ цѣ-

*) I. Eriugena, *De divisione naturae*, кн. V, гл. 38.

ляхъ спасенія, чтсбы подтвердить истину своего воскресенія». *)

Вселенское тѣло члена Царства Божія глубоко отличается отъ біологическаго тѣла, принадлежащаго ему въ земномъ бытіи. Возникаетъ поэтому сомнѣніе, можно-ли назвать созиданіе такого тѣла *воскресеніемъ во плоти*: понятіе воскресенія требуетъ *тождества* между утраченнымъ и возстановленнымъ тѣломъ, какъ это признаютъ и подчеркиваютъ всѣ Отцы Церкви, несмотря на трудности, возникающія изъ этого требованія въ виду того, что во время біологической жизни человѣка частицы тѣла постоянно замѣняются одни другими; мало того, одна и та-же частица можетъ принадлежать сначала тѣлу одного человѣка, потомъ тѣлу другого вслѣдствіе антропофагіи (бл. Августинъ «De Civitate Dei» кн. XXII, гл. 12) или въ процессѣ болѣе сложнаго круговорота веществъ (Левъ Толстой въ своей «Критикѣ догматическаго богословія» говоритъ о тѣлѣ прадѣда, частицы котораго входятъ въ составъ траги и черезъ молоко коровы, съѣвшей траву, входятъ въ ткани правнука); наконецъ, особенная трудность заключается въ томъ, что тѣло ребенка, юноши, взрослого и старца рѣзко отличны другъ отъ друга и выбрать одно изъ нихъ, какъ то, которому тождественно воскресшее тѣло, было бы произволомъ.

Точное и строго опредѣленное рѣшеніе этихъ недоумѣній съ сохраненіемъ понятія тождества дается, какъ это ни неожиданно, именно ученіемъ о *вселенскомъ тѣлѣ*. Признавая динамистическую теорію матеріи, согласно которой все пространственно-временное въ тѣлесности (непроницаемый объемъ, цѣлота, звуки и т. п.) есть *процессъ*, говорить о тождествѣ тѣлъ, принадлежащихъ къ разнымъ періодамъ времени, можно только, имѣя въ

*) Точное изложеніе Православной вѣры, IV кн., I гл.

виду идеальные невременные моменты тѣлъ, прежде всего тожество субстанціальныхъ дѣателей въ ихъ составѣ и затѣмъ тожество *идеи* ихъ, ихъ *ἰδέα*. Даже Тертіуллианъ говоритъ, что въ воскресшемъ тѣлѣ субстанции тѣ-же, а свойства ихъ иныя.

Вселенское тѣло члена Царства Божія заключаетъ въ себѣ всѣхъ субстанціальныхъ дѣателей всего міра, слѣдовательно, и тѣхъ, которые входили въ его составъ, когда онъ былъ ребенкомъ, юношею, взрослымъ, старцемъ. Его тѣло есть синтезъ всѣхъ этихъ тѣлъ въ усовершенномъ преобразованномъ видѣ. *) Даже то, что одна и та-же частица, точнѣе, одинъ и тотъ-же субстанціаль-ный дѣатель находился сначала въ тѣлѣ прадѣда, а потомъ въ тѣлѣ правнука, ничему не мѣшаетъ: этотъ субстанціальный дѣатель включается во все-ленское тѣло прадѣда и правнука по разному и вмѣстѣ съ тѣмъ не эгоистически исключительно, такъ какъ тѣла небожителей взаимопроникнуты. Такимъ образомъ намъ не приходится довольствоваться неполнымъ рѣшеніемъ вопроса, какое далъ, напр., апологетъ Аѳинадоръ, говоря, что не со всякимъ тѣломъ частица соединяется субстанціаль-но, или какое высказалъ бл. Августинъ, утверждающій, что часть тѣла, съѣденная голоднымъ, будетъ возвращена первому владѣльцу ея, а второму возвратятся частицы, утраченныя при голоданіи, или-же недостающая матерія будетъ замѣщена Все-могущимъ Творцомъ (кн. XXII, гл. 20). Сторонникъ ученія о вселенскомъ тѣлѣ членовъ Царства Божія можетъ опредѣленно утверждать *тожество* земного и воскресшаго тѣла, состоящее въ томъ, что *все субстанціальное*, принадлежавшее умаленному зем-ному тѣлу входитъ во всецѣлость небеснаго тѣла; конечно, это тожество *частичное* (тожество цѣ-

*) См. о синтезѣ тѣлъ въ книгѣ Флоренскаго «Смыслъ идеа-лизма», стр. 56 сс.

лаго и части, поскольку въ цѣломъ *есть* часть), потому что все земное есть только дробь небеснаго.

Если всякій членъ Царства Божія обладаетъ вселенскимъ тѣломъ и притомъ, согласно ученію св. Григорія Нисскаго, «всѣ мы станемъ однимъ тѣломъ Христовымъ», то отсюда можетъ явиться мысль, что у небожителей нѣтъ индивидуальныхъ отличныхъ другъ отъ друга тѣлъ и что, можетъ быть, они утрачиваютъ даже индивидуальное личное бытіе. Въ дѣйствительности, однако, св. Григорій Нисскій отстаиваетъ прямо противоположную мысль: онъ утверждаетъ, что именно въ Царствѣ Божіемъ сохраняется и въ тѣлѣ совершенно реализуется подлинный индивидуальный *εἶδος* всякаго человѣка (т. 46, стр. 157, О душѣ и о воскр.). Прекрасно выразилъ эту мысль Эріугена, усматривающій завершеніе исторіи въ томъ, что «вся тварь соединится съ Творцомъ и будетъ въ Немъ и съ Нимъ одно», «однако безъ гибели или смѣшенія сущностей и субстанцій». (кн. V, 20). Въ тѣлѣ небожителей индивидуальный характеръ ихъ можетъ выражаться въ томъ, что каждый изъ нихъ есть индивидуальный аспектъ тѣла Христова, пронизывающій своеобразно все тѣло Христа.

Утвержденіе въ томъ или иномъ видѣ вѣчной жизни индивидуальной личности и тѣла ея есть необходимая и въ высшей степени цѣнная черта христіанскаго міропониманія; она связана съ ученіемъ о томъ, что міръ есть твореніе всемогущаго и всеблагаго Бога, откуда слѣдуетъ, что первозданные элементы міра, — а къ числу ихъ принадлежатъ индивидуальныя личности, — абсолютно цѣнны и предназначены къ вѣчной жизни. Настоящая статья содержитъ въ себѣ одну изъ возможныхъ попытокъ понять этотъ догматъ христіанства и включить его въ составъ опредѣленнаго философскаго міровоззрѣнія.

Между прочимъ, развитая здѣсь система по-

натиї можетъ быть использована для того, чтобы показать несостоятельность натуралистическихъ учений о тѣлесномъ безсмертіи, которое будто бы можетъ быть достигнуто на основѣ высоко развито-го научнаго знанія путемъ предотвращенія всѣхъ болѣзней и гигиеническаго усовершенствованія условій жизни. *) Коренное отличіе этихъ учений отъ христіанскихъ можно выразить въ слѣдующихъ двухъ тезисахъ. Христіанство говоритъ о вѣчности *преображеннаго* тѣла, которое по самому понятію своему таково, что нельзя въ мірѣ найти и даже помыслить силу, способную разрушать его. Наоборотъ, натуралистъ имѣетъ въ виду тѣло, не преобразованное, содержащее въ себѣ дѣятелей, хотя бы отчасти находящихся въ отношеніи эгоистическаго взаимоисключенія въ отношеніи другъ къ другу и къ міру. Такое тѣло остается доступнымъ разрушенію и только *фактически* не разрушается, пока человѣку удастся предусмотрѣть и предотвратить всѣ опасности. Всегда однако можетъ произойти какое либо исключительное событіе; такое тѣло, можетъ быть, напр., истерто въ порошокъ паденіемъ метеора или сожжено грандіознымъ солнечнымъ протуберанцемъ, и тогда никакіе лабораторные и гигиеническіе приемы, доступные натуралисту, не соберутъ частицъ его воедино, чтобы возстановить жизнь той же личности.

Во вторыхъ, и это самое главное, не преобразованное тѣло есть тѣло, необходимо связанное со зломъ, съ борьбою за существованіе, направленною если не противъ другихъ людей, то все-же противъ природы. Поэтому вѣчное сохраненіе его, если бы и было достижимо, было бы увѣковѣченіемъ зла и низшихъ формъ бытія. Вступленіе на этотъ путь вмѣсто христіанскаго возрастанія

*) См. объ этихъ ученіяхъ статью д-ра *Липеровскаго* «Вопросы жизни и смерти въ наукѣ и религіи». Вѣстникъ русскаго студентскаго христіанскаго движенія», 1930 г. янв. и апр.

въ любви, ведущаго къ вселенскому единству въ Богѣ, есть дьявольскій соблазнъ.

Моя попытка развить въ понятіяхъ ученіе о воскресеніи во плоти неполна: въ ней рѣчь идетъ о судьбѣ лишь тѣхъ лицъ, которыя удостоиваются стать членами Царства Божія. Между тѣмъ въ Писаніи говорится о двухъ видахъ воскресенія: «Изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія» (Ев. отъ Іоан., 5, 29). Отцы Церкви, писавшіе объ этомъ вопросѣ, говорятъ, что грѣшившій въ тѣлѣ долженъ вмѣстѣ съ этимъ самымъ тѣломъ получить также и воздаяніе за зло. Развивая метафизическую систему въ духѣ персонализма, нельзя не признать цѣнности этого соображенія и можно попытаться понять, какъ оно осуществимо. Однако врядъ-ли необходимо ломать голову надъ тѣмъ, какъ возможенъ этотъ низкій типъ воскресенія въ качествѣ окончательной, вѣчной судьбы грѣшника. Слова о вѣчныхъ мукахъ грѣшника могутъ быть поняты, какъ угроза, какъ указаніе на печальную возможность, которая не станетъ дѣйствительностью ни для кого, если всѣ существа рано или поздно отступятся безповоротно отъ зла. Тогда можно надѣяться на всеобщій апокатастазисъ, т. е. всеобщее спасеніе. Въ формѣ, не осужденной Церковью, эта мысль высказана св. *Григоріемъ Нисскимъ*. Въ трактатѣ «Объ устроеніи человѣка» (гл. 21) св. Григорій исходитъ изъ мысли, что добро способно къ безпредѣльному развитію, тогда какъ зло «ограничено необходимыми предѣлами»; поэтому существа, вступившія на путь зла, доказавшись до крайнихъ ступеней его и нигдѣ не найдя покоя, рано или поздно откажутся отъ зла и обратятся къ добру, *) такъ что Богъ будетъ «всяческая во всѣхъ» (I. Кор., 15, 28).

*) См. подробности этого ученія въ книгѣ М. Ф. Оксіюкъ «Эсхатология св. Григорія Нисскаго» (Кіевъ 1914), стр. 499-649. — Это же ученіе развито Эріугеною въ «De divisione naturae».

Обсужденіе вопроса о вѣчныхъ мукахъ въ сколько-нибудь многочисленномъ собраніи вызываетъ, обыкновенно, страстныя разногласія и приводитъ къ двумъ крайностямъ, рѣзко сталкивающимся другъ съ другомъ. Одни лица какъ-то садистически настаиваютъ на несомнѣнности и необходимости вѣчныхъ мукъ, не достаточно обосновывая свое мнѣніе логическими доводами. Другіе, наоборотъ не признавая идеи грѣха или даже отвергая ее и низводя зло на степень лишь неполноты земного бытія, обнаруживаютъ соблазнительное мягкосердечіе и оптимизмъ, граничащій съ потворствомъ злу: они утверждаютъ, что вѣчность мученій недопустима, такъ какъ возмущаетъ нравственное чувство своею жестокостію, и убѣждены въ томъ, что эволюціонный процессъ законосообразно и необходимо возводитъ всѣ существа въ царство совершеннаго бытія.

Повидимому, оба крайнія мнѣнія далеки отъ истины, такъ какъ не учитываютъ свободы дѣятелей и имманентнаго характера небснаго блаженства и адскихъ мученій. Въ самомъ дѣлѣ, добро любви къ Богу и всѣмъ тварямъ, вообще добро любви къ абсолютнымъ цѣнностямъ можетъ быть только *свободнымъ* актомъ дѣятеля, а не законосообразно необходимымъ продуктомъ эволюціи. Свобода этого акта подразумѣваетъ возможность такого-же свободного избранія противоположнаго пути поведенія, именно удаленія отъ Бога и, напр., гордыни, не терпящей ничьего превосходства надъ собою. Первый путь самъ по себѣ, въ силу своей сущности имманентно заключаетъ величайшее внутреннее удовлетвореніе и совершенство связей съ міромъ, освобождающее отъ физическихъ страданій и смерти. Второй путь самъ въ себѣ, въ силу своей сущности иманентно заключаетъ внутреннюю раздвоенность съ самимъ собою, внутреннія мученія, а также несовершенство связей съ міромъ,

сопутствуемое физическими страданіями и смертью.

Гордыня существа, отпавшаго отъ Бога и возненавидѣвшаго Его, можетъ быть настолько упорною, что для него мысль о благодномъ отношеніи къ нему Бога, мысль о прощеніи Богомъ есть крайній предѣлъ мученія. *) Дьяволъ самъ не хочетъ прощенія, говоритъ *Лейбницъ* **). Не удивительно, если бы такое существо оказалось испытывающимъ вѣчныя мученія, которыя вовсе не наложены на него извнѣ, а являются понятнымъ и необходимымъ элементомъ самой сущности свободно избраннаго имъ пути поведенія и потому вполне оправданы нравственно. Но, съ другой стороны, въ силу этихъ же условій всегда остается возможнымъ для злого существа свободный актъ поворота къ добру, глубокое раскаяніе, вступленіе на путь безкорыстнаго служенія ему. Въ жгучемъ раскаяніи, одинъ мигъ котораго своею интенсивностью равенъ вѣчности, грѣшникъ можетъ сразу уплатить все «до послѣдняго кодранта» (Мѡ. 5, 26) и удостоиться прощенія. Въ эту возможность апокатастасиса естественно вѣрить и надѣяться на нее намъ, православнымъ, слушающимъ на каждой Пасхальной Утрени въ проповѣди св. Іоанна Златоуста благодныя слова: «Кто опоздалъ къ девятому часу, пусть приступитъ, нисколько не сомнѣваясь, ничего не боясь. Кто достигъ одиннадцатаго часа, да не усташится промедленія: любвеобиленъ Владыка — и принимаетъ послѣдняго какъ перваго: упокоиваетъ пришедшаго въ одиннадцатый часъ такъ же какъ и дѣлавшаго съ перваго часа».

Н. Лосскій.

*) См. мою статью «О природѣ сатанинской (по Достоевскому)» въ сборникѣ «Ф. М. Достоевскій», подъ ред. А. Долинина, т. I, стр. 67, СПб. 1922.

**) Leibniz, Confessio philosophi.

О БЛОКЪ*)

«... Посмотрите на меня
Я стою среди пожаращъ,
Обожженный языками
Преисподняго огня».

Докладъ возникъ случайно и не былъ записанъ. Нѣсколько моихъ знакомыхъ послѣ вечера памяти Блока, устроеннаго въ январѣ с. г. союзомъ писателей и Большимъ Драм. Театромъ по случаю 5-лѣтія смерти поэта, не удовлетворившись поверхностностью докладовъ о немъ и невыразительностью актерской декламации его стиховъ — кстати — неудачно подобранныхъ, — попросили меня дать «введеніе въ творчество поэта», хотя бы въ видѣ примѣчаній къ чтенію его стиховъ.

Въ такой именно формѣ и было симпровизировано мое сообщеніе. Оформить импровизацию, пожалуй, удобнѣе всего въ тезисахъ, выражающихъ предпосылки моего подхода къ Блоку.

Тезированіе, впрочемъ, предполагаетъ неизбежно ущербность мотивировки и аподиктичность стиля.

1. Блокъ — подлинно великій русскій поэтъ, лермонтовскаго масштаба и стиля, — представляетъ отстоявшуюся (и нынѣ отставленную) цѣнность русской культуры.

2. Надлежащую, т. е. единственно-содержательную формулу этой цѣнности можно найти лишь вставивъ изучаемый феноменъ (творчество поэта) внутрь какой-либо строго монистической системы, правомочной оцѣнивать самое культуру.

Современность російская, императивностью марксизма принудительно наталкиваетъ (въ этомъ ее добро) на необходимость выбора монистической системы міровоззрѣнія, внутри ко-

*) Эта рукопись — докладъ, принадлежащая умершему Петроградскому священнику, доставлена въ редакцію «Пути» изъ Россіи.
Редакція.

торой надлежит «разставить на свои мѣста» накопленные цѣнности культуры.

Все въ мірѣ четко, потому-что четко.

Сейчасъ *непосредственно ощущимо*, что міръ расколотъ религіознымъ принципомъ: антитезисъ марксизму — только христіанство (т. е. православіе), религіи человѣкобожія — религія богочеловѣчества. Наше время обнажило природу спора: *Tertium non datur...* Или — или. Но для послѣдовательнаго немарксиста *non datur* и *secundum*.

3. Монистической системой, правомочной оцѣнивать самое культуру и ее отдѣльные феномены, берется философія православія.

4. Генетическая зависимость культуры отъ культа заставляетъ искать истоковъ темъ культуры въ тематикѣ культа, т. е. въ богослуженіи.

Въ немъ — всѣ начала и концы, исчерпывающія совокупность общечеловѣческихъ темъ въ ихъ чистотѣ и отчетливости.

Культура же, отъ культа оторвавшись, обреченно ихъ варьируетъ, — обреченно искажая. Такъ служанка, оставшись одна, повторяетъ, какъ свое, — фразы и жесты госпожи. Творчество культуры, отъ культа оторвавшейся, по существу — *пародійно*.

Пародійность предполагаетъ перемѣну знака при тождествѣ темъ.

5. Познаніе — опредѣленіе чего либо *per genus proximum et differentiam specificat*.

Тематика культа *Differentia specifica* — привилегія литературы — что *proximum genus* для нее направленіе искаженія той или иной пародируемой темы.

Отсюда — методологическая презумпція въ отношеніи литературы: единственно подлинное изученіе ее единаго матеріала — выраженіе его «въ терминахъ» тематики культа.

Отсюда же и критерій «цѣнности», «значительности» литературнаго явленія: значительно то, что значимо въ терминахъ тематики культа: степень «цѣнности» соответствуетъ легкости соотнесенія феномена литературнаго съ ноуменомъ культовымъ, легкости усмотрѣнія въ тематикѣ литературной глубинности религіозной.

Эта цѣнность, разумѣется, относительная, вытекающая изъ отношеній двухъ областей и потому не являющаяся еще цѣнностью внутри каждой изъ нихъ. Необходимо учитывать перемѣну знака, т. е. несовпаденіе пародіи съ пародируемымъ.

Но всякая цѣнность относительна по природѣ. Очевидно, что критерія цѣнности литературныхъ явленій внутри самой ли-

тературы, какъ замкнутой системы, быть не можетъ. Понятіе цѣнности предполагаетъ... выходъ въ другую систему. — систему *generis proximi*.

6. Значительность поэзіи Блока въ указанномъ смыслѣ безспорна, ибо безспорно подлинна его мистика.

Мистическія предпосылки символизма могутъ быть поняты и оцѣнены только въ предпосылкахъ подлинной религіи, т.е. православія.

Любой внѣправославный подходъ къ поэзіи Блока долженъ считаться недостаточнымъ для ея пониманія, а позитивистическіе подходы къ символизму, безъ вѣры въ причастность символа той реальности, которую онъ символизируетъ, должно считать оскорбительными, какъ смердяковское «про неправду все написано». Блокъ или великій поэтъ, потому что говорить о подлинной реальности, или — если этой реальности нѣтъ — симулянтъ «только литераторъ модный», безъ будущаго, какъ всякая мода.

Но и «словъ кошунственныхъ творецъ» есть уже поэтъ значительный, — ибо кошунственные слова — неправда, сказанная о Правдѣ; «кошунство всерьезъ» обязываетъ быть причастнымъ глубинѣ, предполагаетъ укорененность въ глубинахъ сатанинскихъ.

7. Мистика Блока подлинна, но — по терминологіи православія — это иногда «прелесть», иногда же явные бѣсовидѣнія.

Видѣнія его подлинны, но это видѣнія отъ скудости, а не отъ полноты.

Въ отчетливости демонизма у Блока «выходитъ прогрессъ даже противъ Лермонтова».

8. Одна изъ основныхъ темъ Блока — о видѣніи Прекрасной Дамы — восходящая по тематикѣ литературной къ пушкинскому романсу «Жилъ на свѣтѣ рыцарь бѣдный» и къ «Тремъ свиданьямъ» Соловьева (впрочемъ, источникамъ, сливающимся въ своемъ истокѣ), а по тематикѣ культовой — католическому средневѣковому культу Богоматери, — представляетъ искаженіе (пародію) подлиннаго воспріятія «Честнѣйшей херувимъ», въ видѣніяхъ являющейся святымъ. (Примѣчательно: — это тема русской агіологіи: преп. Сергій, Серафимъ — «избранникиъ возлюбленъ Божія Матерѣ»).

Культовой — а именно этотъ — истокъ блоковской темы совершенно несомнѣненъ: одновременны у Блока надписаніе на тетради стиховъ о Прекрасной Дамѣ эпиграфомъ:

«Онъ имѣлъ одно видѣніе
Непостижное уму» —

— и проэктъ писать кандидатское сочиненіе о чудотворныхъ иконахъ Божьей Матери («Письма Блока» Воспоминанія С. Соловьева, стр. 12).

Терминологія его стиховъ даннаго цикла опредѣленно пародируетъ церковную.

«Онъ за Матерью Христа
Непристойно волочился».

Этотъ основной у него отдѣлъ его творчества представляетъ отчетливѣйшую въ русской художественной литературѣ пародію 9-й пѣсни утренняго канона, прославляющей «Честнѣйшую херувимъ», подобно тому, какъ лермонтовскій космизмъ пародируетъ мотивъ поліелейныхъ псалмовъ, символизирующихъ въ суточномъ богослужебномъ кругѣ, — вообще воспроизводящемъ собою шестодневъ — творческій актъ 4-го дня, — твореніе свѣтилъ подъ ликованіе ангеловъ).

Примѣчательно у Блока сосѣдство книгъ: «Ante Lucem и «Стихи о Прекрасной Дамѣ». — 9-я пѣснь въ утрени — «Богородицу и Матерь Свѣта въ пѣсняхъ возвеличимъ» — предшествуетъ великому славословію встрѣчающему разсвѣтъ.

9. Выше упомянуто о взаимной сводимости темъ Пушкинскаго «Жиль на свѣтѣ рыцарь бѣдный» и «Трехъ видѣній» В. Соловьева. Первое — опредѣленіе отъ культа Богоматери, второе восходитъ къ философствованію о Софіи.

Остро интересна разработка проблемы объ отношеніи философомъ о Софіи къ догматико-богословскому ученію о Личности Богоматери. Проблема ждетъ изслѣдованія: не предрѣшая выводовъ, кажется возможнымъ, однако, глубинное единство темъ принять за предпосылку. Обломки софійныхъ философовъ, попадающіе въ низовьяхъ потоковъ «культуры» — къ романтикамъ въ формулѣ «вѣчная женственность», ассоціаціей сходства возводятъ мысль горе, туда, гдѣ молятся *Богородицу-Присно-Дѣву*. Рѣшающій же аргументъ правомочности сближенія темъ о Софіи и Маріи даетъ церковь, установившая чтеніе «законоположительныхъ» для всякаго софіиста отрывковъ о Премудрости (Притчи 9,1-11) въ качествѣ пареміи именно въ богородичные праздники (а въ Благовѣщеніе — Притч. 8, 22-30).

Ветхозавѣтный символъ — по свойству всякаго символа долженъ мыслиться и быть причастнымъ символизируемой реальности, какъ причастенъ субстанціи модусъ.

Дохристіанское ученіе о Софіи не есть ли вскрытіе одного изъ модусовъ субстанціи, — Новозавѣтное богословіе во которой раскрываетъ модусы другіе; Софія не есть ли вершина ветхозавѣтныхъ предчувствій о «Честнѣйшей херувимъ».

10. Характерная особенность блоковской темы о Прекрасной Дамѣ — измѣнчивость ея лика, встрѣчи съ нею не въ храмѣ только, но и «въ кабакахъ, въ переулкахъ, избахъ», перевоплощаемость Ея, Святой, въ блудницу. «Владычицы вселенной, Красоты неизреченной, Дѣвы, Зари, Купины — въ ресторанную дѣвку — изобличаетъ у Блока хлыстовскій строй мыслей,

допускающей возможность и даже требующей воплощения Богородицы в любую женщину.

Стихи утонченнейшего русского поэта и домыслы грубейшей русской секты соприкоснулись в своем глубинном. И «культура» и «некультура» — от культа оторвавшись — одинаково его исказили, замѣнив культовую хвалу Владычицы непристойной на Нее хулой.

Хула на Богоматерь — существенный признак блоковского демонизма. Литературно это — от «Гавриіады».

11. Дальнейшее изложение сводится к документированию тезисов блоковскими стихами и к примѣчаніям на нѣкоторые изъ нихъ.

Использованы 3 первые тома изд. Алконостъ Берлинъ 1923; изъ 4-го тома взято «Двѣнадцать». Примѣчанія къ этимъ поэмамъ въ тезисъ 12-мъ.

12. Поэма «Двѣнадцать» — предѣлъ и завершеніе блоковского демонизма (и метафизическое, надъ нимъ: ему показана предѣльная подмѣна, — и хронологическое, имъ самимъ въ своемъ хотя и обреченномъ, творчествѣ: больше ничего не писалъ).

Стихія тьмы, въ этой поэмѣ раскрывающаяся, названа начальными словами: «черный вечеръ». В планъ тематики литературной поэма восходитъ къ Пушкину: бѣсовидѣніе вѣ метель («Бѣсы»).

Пародійный характеръ поэмы непосредственно очевиденъ: тутъ борьба съ церковью, символизируемой числомъ — 12. Двѣнадцать красновардейцевъ, предводителемъ коихъ становился «Исусъ Христосъ», пародируютъ апостоловъ даже именами: Ванька — «ученикъ, его-же любяше», Андрюха — перво званнаго и Петруха — первоверховнаго. Поставлены подъ знакъ отрицанія священникъ («А вонъ и долгополый...») и иконостасъ («Отъ чего тебя упасъ золотой иконостасъ») — т. е. тотъ и то, безъ кого и чего не можетъ быть совершена литургія. Значительность этого послѣдняго кощунства уяснится раскрытіемъ значенія иконостаса въ одной работѣ о. П.Флоренскаго (Изложение по записи, хотя и почти стенографической, потому безъ ковычекъ).

Храмъ есть путь къ Богу. Богослуженіе ведетъ по четвертой координатѣ глубины — горе. Храмъ — лѣстница Іакова: притворъ — храмъ — алтарь — престолъ — антиминь — чаша — Св. Тайны — Христосъ — Отецъ. Алтарь — пространство неотмирное. Небо отъ земли — алтарь отъ храма долженъ быть отдѣленъ видимыми свидѣтелями Невидимому — ликами святыхъ. Они — какъ *видѣнія* — возникаютъ на границѣ видимаго и невидимаго: они на грани двухъ мировъ — «ангелы во плоти». Иконостасъ — грань видимаго и невидимаго: агіофанія и ангелофанія. Иконостасъ, — вѣ силу слѣпоты духовнаго зрѣнія —

дасть въ краскахъ то, что мы должны были бы узрѣть, передъ Божіимъ престоломъ—живой обликъ свидѣтелей. Иконостаъ — костыль духовный для полуслѣпыхъ, хромыхъ и увѣчныхъ. Уничтожать иконы — замуровать окна. Алтарь безъ иконоста-са былъ бы отдѣленъ отъ храма глухой стѣной и eo ipso пересталъ бы быть алтаремъ.

Икона — линія, обводящая видѣніе. Икона — окно въ тотъ міръ. Окно есть окно — только если за нимъ свѣтъ. Тогда оно — самъ свѣтъ, а внѣ отношенія къ свѣту, какъ недѣйствующее, оно мертво и не есть окно. Если символъ являетъ реальность, то онъ отъ нее и неотдѣлимъ, иначе онъ не символъ, а лишь чувственный матеріаль.

Икона — энергія благодати Божіей, а если этого прикосновенія нѣтъ — она просто доска. Икону надо или недооцѣнивать или переоцѣнивать, но не застывать на ее пониманіи, какъ «символа — напоминанія» только.

Блокъ символистъ, не могъ этого не понимать. Его недооцѣнка нарочито кощунственна.

Въ поэмѣ имѣется четкое отрицаніе крещальныхъ отрицаній. Троекратное и не всегда въ поэмѣ внутренне мотивировано повторяющееся: «Свобода, свобода. Эхъ, эхъ, безъ креста». мотивируется параллельностью троекратнымъ въ чинѣ оглашенія «Отрекся ли еси сатаны». — Отрекохся и «Сочетаешься ли еси Христу». — Сочетаваюсь. Въ этомъ отношеніи поэма — повтореніе «Второго крещенія», отрицаніе крещальныхъ отрицаній отказъ отъ крещальныхъ стяжаній: креста («Эхъ, эхъ, безъ креста») и имени... и идутъ безъ имени святаго всѣ двѣнадцать вдаль»).

Въ поэмѣ отчетливо и необинуясь говорятъ «черти»:

Эхъ, эхъ, поблуди.

Сердце екнуло въ груди.

Эхъ, эхъ, согрѣши.

Легче будетъ для души.

Эхъ, эхъ, освѣжи,

Спать съ собою положи.

Эхъ, эхъ позабавиться не грѣхъ.

Запирайте этажи — нынче будутъ грабежи.

— это только переводъ на смердяковскій языкъ Иванъ-Карамзовскаго «все позволено», болѣе изыскано выраженнаго раньше:

«Сверкнуть ли дерзостныя очи,
Ты ихъ сверканья не отринь.

Грѣхамъ, вину и страстной ночи
Шепча завѣтное «аминь».

Характеръ прелестнаго видѣнія, пародійность лица являющагося въ концѣ поэмы «Исуса» (отмѣтимъ разрушеніе спасительно имени) предѣльно-убѣдительно доказываетъ состояніе страха, тоски и безпричинной тревоги «достоившихся» такого видѣнія. Этотъ «Исусъ Христосъ» появляется какъ разрѣшеніе чудовищнаго страха нарастаніе котораго выражено девятикратнымъ окрикомъ на призракъ и выстрѣлами, встрѣченными долгимъ смѣхомъ व्यюги. Страхъ, тоска и тревога — существенный признакъ бѣсовидѣнія, указываемый агиографической литературой. На вопросъ, по какимъ признакамъ можно распознать присутствіе ангеловъ добрыхъ и демоновъ, принявшихъ видъ ангеловъ, — преп. Антоній Великій отвѣчалъ: «явленіе святыхъ ангеловъ бываетъ невозмутительно. Являются они безмолвно и кротко, почему и въ душѣ немедленно является радость, веселіе и дерзновеніе... Нашествіе и видѣніе злыхъ духовъ бываетъ возмутительно, съ шумомъ, гласами и воплями, подобно нашествію разбойниковъ. Отъ всего въ душѣ происходятъ: боязнь, смятеніе, страхъ смертный...

Поэтому, если, увидѣвъ явившагося, приходите въ страхъ, но страхъ вашъ немедленно уничтоженъ, и вмѣсто его въ вашей душѣ явилась неизглаголанная радость, то не теряйте упованія и молитесь; а если чье явленіе сопровождается смятеніемъ, вѣшнимъ шумомъ, мірской пышностью, то знайте, что это нашествіе злыхъ ангеловъ.

Блокъ говорилъ (Чуковскому), что написавъ «Двѣнадцать» нѣсколько дней подрядъ слышалъ непрекращающійся не то шумъ, не то гулъ, но послѣ это смолкло.

Чуковскій свидѣтельствуетъ, что Блокъ «всегда говорилъ о своихъ стихахъ такъ, словно въ нихъ сказалась чья то посторонняя воля, которой не могъ не подчиниться, словно это были не просто стихи, но «откровеніе свыше. Часто онъ находилъ въ нихъ пророчества».

А о концѣ «Двѣнадцати», когда Гумилевъ замѣтилъ, что мѣсто, гдѣ появляется Христосъ, кажется ему искусственно приклееннымъ, Блокъ сказалъ:—«Мнѣ тоже не нравится конецъ «Двѣнадцати». Я хотѣлъ бы чтобы этотъ конецъ былъ иной. Когда я кончилъ, я самъ удивился: почему Христосъ. Но чѣмъ больше я вглядывался, тѣмъ яснѣе я видѣлъ Христа. И тогда же записалъ у себя: къ сожалѣнію Христосъ».

Противоестественное сочетаніе послѣднихъ словъ уясняетъ природу видѣнія. Параллель ему въ агиографической литературѣ читаемъ въ житіи преп. Исаакія Печерскаго (14 февраля).

У насъ на Руси, — «однажды при наступленіи вечера

преподобный, утомясь послѣ молитвы, погасивъ свѣчу, сѣлъ на мѣстѣ своемъ. Внезапно пещеру озарилъ великій свѣтъ яркій, какъ солнечный, и къ преподобному подошли два бѣса въ образѣ прекрасныхъ юношей: лица ихъ свѣтились, какъ солнце; они сказали святому: — Исаакій, мы ангелы, а вотъ грядетъ къ тебѣ Христосъ съ небесными силами.

Поднявшись, Исаакій увидѣлъ множество бѣсовъ, лица ихъ свѣтились, какъ солнце; одинъ же среди нихъ сіялъ болѣе всѣхъ, и отъ лица его исходили лучи; тогда бѣсы сказали Исаакію: Исаакій, вотъ Христосъ, пади предъ Нимъ и поклонись Ему. Не понявъ бѣсовской хитрости и забывъ ознаменовать себя крестнымъ знаменіемъ, преподобный поклонился тому бѣсу, какъ бы Христу. Тотчасъ же бѣсы подняли великій крикъ, возглаголющая: «Исаакій, ты теперь нашъ». И заставили его плясать до изнеможенія...

КЪ МУЗЪ (1912).

Есть въ напѣвахъ твоихъ сокровенныхъ
Роковая о гибели вѣсть.
Есть проклятье заповѣтъ священныхъ,
Поруганіе счастья есть.

И такая влекущая сила,
Что готовъ я твердить за молвой
Будто ангеловъ ты низводила,
Соблазняя своей красотой...

*И когда ты смѣешься надъ вѣрой,
Надъ тобой загорается вдругъ
Тотъ неяркій, пурпурово-сѣрый
И когда-то мной видѣнный кругъ.*

Зла, добра ли? — Ты вся — не отсюда.
Мудрено про тебя говорить:
Для иныхъ ты и Муза, и чудо.
Для меня — ты мученье и адъ.

Демонизмъ этой саморекомендациі предѣльно-отчетливъ. Но понималъ ли Блокъ самъ всю значительность своихъ признаковъ.

Вотъ православный матеріалъ для ее уясненія. (къ строфѣ 3-й).

Изъ житія преп. о. н. Максима Консокалвита.

Объ умной молитвѣ. Добротолюбіе V. 475—476.

Слова преп. Максима, обращенныя къ св. Григорію Синаиту.

«Когда злой духъ прелести приближается къ человѣку, то возмущаетъ умъ его и дѣлаетъ дикимъ, сердце ожесточаетъ и омрачаетъ, надѣваетъ боязнь, и страхъ, и гордость, очи извращаетъ, мозгъ тревожить, все тѣло въ трепетаніе приводитъ, призрачно предъ очами показываетъ, свѣтъ не свѣтлый и чистый, а красноватый, умъ дѣлаетъ иступленнымъ и бѣсноватымъ и уста заставляють говорить слова непокорливыя и хульныя».

Въ нѣкоторыхъ изъ своихъ писаній славные отцы наши указывали признаки непрелестнаго и прелестнаго просвѣщенія, какъ дѣлалъ и преблаженный Павелъ Латрскій, когда вопросившему его о семъ ученику своему сказалъ: «свѣтъ силы вражеской огневиденъ, дымоватъ и подобенъ чувственному огню».

(Св. Каллистъ и Игнатій. Наставленія безмолствующимъ, гл. 63, Доброт. V, 382).

«Къ новоначальнымъ, нравоучительнымъ и дѣятельнымъ бѣсъ подходитъ звуками ясными или неясными. А для созерцательныхъ производитъ нѣкія фантазіи, иногда окрашивая воздухъ на подобіе свѣта, а иногда производитъ огневые какія либо образованія, чтобы такими искушеніями прельстить какънибудь подвижника Христова».

«Неяркій, пурпурово-сѣрый» — эта окраска характерна для многихъ блоковскихъ стиховъ.

Двойникъ (1909).

Однажды въ октябрьскомъ туманѣ
Я брелъ, вспоминая напѣвъ.
(О, мигъ непроданныхъ лобзаній.
О, ласки некупленныхъ дѣвъ)
И вотъ, въ непроглядномъ туманѣ
Возникъ позабытый напѣвъ.

И стала мнѣ молодость сниться,
И ты, какъ живая, и ты...
И сталъ я мечтой уноситься
Отъ вѣтра, дождя, темноты...
(Такъ ранняя молодость снится,
А ты-то, вернешься ли ты).

Вдругъ вижу, — изъ ночи туманной,
Шатаясь подходить ко мнѣ
Старѣющей юноша (странно,
Не снился ли мнѣ онъ во снѣ).
Выходить изъ ночи туманной
И прямо подходить ко мнѣ).

И шепчетъ: «усталь я шататься,
Промозглымъ туманомъ дышать,
Въ чужихъ зеркалахъ отражаться
И женщинъ чужихъ цѣловать»...
И стало мнѣ страннымъ казаться,
Что я его встрѣчу опять...

Вдругъ онъ улыбнулся нахально, —
И нѣтъ близъ меня никого...
Знакомъ этотъ образъ печальный,
И гдѣ то я видѣлъ его...
*Быть можетъ, себя самого
Я встрѣтилъ на глади зеркальной.*

Это стихотвореніе и другое «Мой бѣдный, мой далекій другъ (1912) литературные предки есенинского «Чужого человека».

Пѣснь ада. (1909).

В сей часъ въ странѣ блаженной мы ночуемъ,
Лишь здѣсь безсиленъ нашъ земной обманъ,
И я смотрю, предчувствіемъ волнуемъ,
Вглубь зеркала сквозь утренній туманъ.
Навстрѣчу мнѣ изъ паутины мрака
Выходить юноша. Затянуть станъ;
Увядшей розы цвѣтъ въ петлицѣ фрака
Блѣднѣе устъ на ликѣ мертвеца;
На пальцѣ — знакъ таинственного брака
Сіяетъ острый аметистъ кольца;
И я смотрю съ волненіемъ непонятнымъ
Въ черты его отцвѣтшаго лица
И вопрошаю голосомъ чуть внятнымъ:
— «Скажи, за что томиться долженъ ты
И по кругамъ скитаться не возвратнымъ».
Пришли въ смятеніе тонкія черты,
Сожженный ротъ глотаетъ воздухъ жадно,
И голосъ говорить изъ пустоты:
— «Узнай, я преданъ мукѣ безпощадной
За то, что былъ на горестной землѣ
Подъ тяжкимъ игомъ страсти безотрадной.
Едва нашъ городъ скроется во мглѣ, —
Томимъ волной безумнаго напѣва,
Съ печатью преступленія на челѣ,

Какъ падшая униженная дѣва,
 Ищу забвенья въ радостяхъ вина...
 И пробилъ часъ карающаго гнѣва:
 Изъ глубины невиданнаго сна,
 Всплеснулась, ослѣпила, засіяла
 Передо мной — чудесная жена.
 Въ вечернемъ звонѣ хрупкаго бокала,
 Въ туманѣ хмельномъ встрѣтившись на мигъ
 Съ единственной, кто ласки презирала,
 Я ликование первое постигъ.
 Я утопилъ въ ее зѣницахъ взоры.
 Я испустилъ впервые страстный крикъ.
 Такъ этотъ мигъ насталъ, нежданно скорый.
 И мракъ былъ глухъ. И долгій вечеръ мгlistь.
 И странно стали въ небѣ метеоры.
 И былъ въ крови вотъ этотъ аметистъ.
 И пилъ я кровь изъ плечъ благоуханныхъ
 И былъ напитокъ душень и смолисть...

.....
 Къ тезису 8 и 10. Одно изъ самыхъ жуткихъ по предѣльному
 обнаженію «тайнаго», подсознательнаго — стихотвореній Бло-
 ка. Поистинѣ, страшно читать *такую* исповѣдь одержимой души.

Я коротаю жизнь мою,
 Мою безумную, глухую:
 Сегодня — трезво торжествую,
 А завтра — плачу и пою.

Но если гибель предстоитъ.
Но если за моею спиною
Тотъ — необъятною рукою
Покрывшій зеркало — стоитъ...

Блеснетъ въ глаза зеркальный свѣтъ.
 И въ ужасъ, зажмуря очи,
 Я отступлю въ ту область ночи,
 Откуда возвращенья нѣтъ.

(къ тезису 7-му).

«Ночь, улица, фанарь, аптека,
 Безсмысленный и тусклый свѣтъ.
 Живи еще хоть четверть вѣка —
 Все будетъ такъ. Исхода нѣтъ.

Умрешь — начнешь опять сначала,
И повторится все какъ встарь:
Ночь, ледяная рябь канала,
Аптека, улица, фонарь».

Стихотвореніе выражаетъ страданіе, сопровождающее мысль о вѣчномъ круговращеніи. Идея къ Блоку попадаетъ отъ Екклезіаста («Нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ», I, 9) черезъ Ницше и Достоевскаго «Да теперешняя земля, можетъ быть сама то билліонъ разъ повторялась... «вѣдь это развитіе можетъ ужъ безконечно разъ повторяется все въ одномъ и томъ же видѣ до черточки... Скучища неприличнѣйшая». (Бр. Карам. Чортъ).

Но ощущеніе этой, неизбывной въ человѣчествѣ эмоции у Блока совершенно непосредственно.

Какъ растеть тревога... (1913).

Какъ растеть тревога къ ночи.
Тихо, холодно, темно.
Совѣсть мучить, жизнь хлопочеть.
На луну взглянуть нѣтъ мочи
Сквозь морозное окно.

Что-то въ мірѣ происходитъ
Утромъ страшно мнѣ раскрыть
Листъ газетный. Кто то хочетъ
Появиться, кто-то бродить.
Иль раздумаль, можетъ быть.
Гость безсонный, полъ скрипучій,
Ахъ не все ли мнѣ равно.
Вновь сдружусь съ кабацкой скрипкой
Монотонной и пѣвучей.
Вновь я буду пить вино.
Все равно хватить силы
Дотащиться до конца .
Съ трезвой лживою улыбкой
За которой страхъ могилы,
Безпокойство мертвеца.

къ тезису 7.

Ощущеніе «кого-то», бродящаго въ мірѣ повторено въ «Возмездіи» съ большей (если здѣсь еще не ясно...) конкретизаціей:

«Двадцатый вѣкъ... Еще бездомнѣй,
Еще страшнѣе жизни мгла.
(Еще чернѣе и огромнѣй
Тѣнь Люциферова крыла).

Литературно это и слѣдующее («Жизнь моего пріятеля») восходитъ къ Пушкинскому «Когда для смертнаго умолкнетъ шумный день». Но для уясненія подлинной природы тревоги, страха, тоски и безпоскойства, о которыхъ говорить Блокъ вотъ нѣсколько параллелей. Нѣтъ нужды удаляться въ «Добро-толюбіе» — пусть говорить блоковский современникъ: «Многочисленны и разнообразны пути, которыми діаволь въходитъ въ душу и удаляется ее отъ Бога, налегаетъ на нее всѣмъ существомъ своимъ — мрачнымъ, ненавистнымъ, убивающимъ... Когда діаволь въ нашемъ сердцѣ, тогда несбыкновенная, убивающая тяжесть и огонь въ груди и сердцѣ; душа человѣческая стѣсняется, все ее раздражаетъ, ко всякому добродѣлу чувствуетъ отвращеніе... Большая часть людей носятъ добровольно въ сердцѣ своемъ тяжесть сатанинскую, то такъ привыкли къ ней, что часто и не чувствуютъ ее и даже увеличиваютъ ее незамѣтно. Иногда, впрочемъ, злосбный врагъ удесятеритъ въ нихъ свою тяжесть, и тогда они страшно унываютъ, малодушествуютъ, ропшутъ, хулятъ имя Божіе. Обыкновенное средство прогонять тоску у людей вѣка сего — вечера, карты, танцы, театры. Но эти средства послѣ еще болѣе увеличиваютъ скуку и томленіе сердца. Если же по счастью обратятся они къ Богу, тогда падетъ съ сердца ихъ тяжесть и они видятъ ясно, что прежде на ихъ сердцѣ лежала величайшая тяжесть, хотя они часто и не чувствовали ее... «если ты иногда замѣчаешь въ умѣ и сердцѣ крайній мракъ, скорбь, тоску, тѣсноту и невѣріе... тогда знай что въ тебѣ сила, враждебная Христу — діавольская. Эта сила, темная и убивающая, прокравшись въ наше сердце черезъ какой-либо грѣхъ сердца, часто не даетъ призывать Христа и святыхъ, скрываетъ изъ за мглой невѣрія...»

(О. Іоаннъ Кроншт. «Моя жизнь во Христѣ». т. стр. 90, 136, 138).

Говорятъ черти.

Грѣши, пока тебя волнуютъ
Твои невинные грѣхи,
Пока красавицу колдуютъ
Твои грѣховные стихи.

Сверкнуть ли дерзостныя очи —
Ты ихъ сверканья не отринь,

Грѣхамъ, вину и страстной ночи
Шепча завіѣтное «аминь».
На утѣшеніе, на забаву
Пей искрометное вино,
Пока вино тебѣ по нраву,
Пока не тягостно оно.

Вѣдь все равно — очарованье
Пройдетъ, и въ сумасшедшій часъ
Ты въ иступленномъ покаяньи
Проклясть замыслишь бѣдныхъ насъ.

И станешь падать — но толпою
Мы всѣ, какъ ангелы, чисты,
Тебя подхватимъ, чтобъ пятою
О камень не преткнулся ты.

Блоковскіе черти съ изумительной откровенностью выражаясь современно «сблужаютъ пріемъ» своихъ искушеній — пародійность. (Шептать завіѣтное «аминь», какъ ангелы, пародія на пс. 90, 11). Но учать — глупости. — Грѣхамъ, вину и страсти ночи, т. е. злу — нельзя шептать «аминь», такъ какъ грѣхъ не причастенъ истинному бытію и не можетъ быть утверждёнъ аминемъ. (Грѣхъ — опасность потери бытія, небытія по причинѣ грѣха... ибо зло не существуетъ». Діонис. Ареоп. «О церк. іерарх).

«Аминь» надъ виномъ только единственный разъ («а еже въ чашѣ сей...») и то тогда, когда оно онтологически уже не вино.

Демонъ.

Иди, иди за мной — покорной
И вѣрною моею рабой.
Я на сверкнувшій гребень горный
Взлечу увѣренно съ тобой.
Я пронесу тебя надъ бездною
Ея бездонностью дразня.
Твой будетъ ужасъ бесполезный
Лишь вдохновеньемъ для меня.
Я отъ дождя эфирной пыли
И отъ круженья охраню
Всей силой мышцъ и сѣнью крылий
И, вознося, не уроню.
И на горахъ, въ сверканьи бѣломъ
На незапятнанномъ лугу
Божественно-прекраснымъ тѣломъ

Тебя я странно обожгу.
Ты знаешь ли, какая малость
Та человѣческая ложь,
Та грустная земная жадность
Что дикой страстью ты зовешь.

Когда же вечеръ станетъ тише
И околдованная мной
Ты полетѣть захочешь выше
Пустыней неба огневой, —
Да, я возьму тебя съ собою
И вознесу тебя туда,
Гдѣ кажется земля звѣздой,
Землею кажется звѣзда.
И, онѣмѣвъ отъ удивленья
Ты узришь новые міры —
Невѣроятныя видѣнья
Созданія моей игры.
Дрожа отъ страха и безсилія
Тогда шепнешь ты «отпусти»
И распустивъ тихонько крылья,
Я улыбнусь тебѣ: «лети».
И подъ божественной улыбкой
Уничтожаясь на лету
Ты полетишь, какъ камень зыбкій.
Въ сияющую пустоту...

Вариантъ мотивовъ лермонтовскаго Демона, близкій къ подлиннику словарными и ритмико-синтакс. деталями (срв. 5 строфу съ лермонт. «Ты знаешь ли какая малость».

«Иль ты не знаешь, что такое
Людей минутная любовь.
Волненье крови молодое.
Но дни бѣгутъ и стынетъ кровь».

Но ученикъ превзошелъ учителя. Стихъ — не абсолютное совершенно по формѣ и чистотѣ языка.

Когда вступая въ міръ огромный
Единства тщетно ищешь ты;
Когда ты смотришь въ уголъ темный
И смерти ждешь изъ темноты;
Когда ты злобенъ или боленъ
Тоской иль страстію палимъ,
Повѣрь: тогда еще ты воленъ
Гордиться счастіемъ своимъ.

Когда жъ ни скукой, ни любовью
Ни страхомъ ужъ не дышешь ты,
Когда запятнаны мечты
Не юной и небыстрой кровью; —
Тогда ограбленъ ты и нагъ:
Смерть невозможна безъ томленья.
А жизнь, не зная истребленья,
Такъ — только замедляетъ шагъ.

Это и слѣдующее — жуткія свидѣтельства опустошенности души, прижизненной смерти, касанія небытія, распада личности.

Весенній день прошелъ безъ дѣла
У неумытаго окна;
Скучала за стѣной и пѣла
Какъ птица плѣнная, жена.

Я не спѣша собралъ безстрастно
Воспоминанья и дѣла;
И стало безпощадно ясно:
Жизнь прошумѣла — и ушла.

Еще вернутся мысли, споры,
Но будетъ скучно и темно;
Къ чему спускать на окнахъ шторы.
День догорѣлъ въ душѣ давно.

...И для человѣка выпало основное прошеніе просительной ектеніи: «Дне всего совершенна, свята, мирна и безгрѣшна у Господа просимъ»...

Ектенія это — схема всей человѣческой жизни. Она объемлетъ все, что разворачивается на фонѣ жизненнаго дня... А здѣсь — потухъ фонъ, — «День догорѣлъ въ душѣ давно».

БЛАГОВѢЩЕНІЕ.

Съ дѣтскихъ лѣтъ — видѣнья и грезы.
Умбріи ласкающая мгла.
На оградахъ вспыхиваютъ розы,
Тонкіе поютъ колокола.

Слишкомъ рѣзвы милыя подруги
Слишкомъ дерзокъ ихъ открытый взоръ
Лишь она одна въ предвѣчномъ кругѣ
Ткетъ и ткетъ свой шелковый узоръ.

Робкія томятъ ея надежды,
Грезятся несбыточные сны.
И внезапно — красныя одежды
Дрогнули на золотѣ стѣны.

Всѣмъ лицомъ склонилась надъ шелками,
Но вездѣ, сквозь золото рѣсницъ —
Вихрь ли съ многоцвѣтными крылами,
Или Ангелъ, распростертый ницъ...

Темноликій Ангелъ, съ дерзкой вѣтвью
Молить: «Здравствуй. Ты полна красы».
И она дрожить предъ страшной вѣстью,
Съ плечъ упали тяжкихъ двѣ косы.

Онъ поетъ и шепчетъ — ближе, ближе,
Ужъ надъ ней шумящихъ крылъ шатерь.
И она безъ силъ склоняетъ ниже
Потемнѣвшій, помутнѣвшій взоръ...

Трепеща, не вѣрить: «Я-ли, я-ли».
И рукою закрываетъ грудь...
Но *чернятъ пламенные дали* —
Не уйти, не встать и не вздохнуть...

И тогда незнаемую болью
Озарился свѣтлый кругъ лица...
И надъ ними — символъ своеволья —
Перуджійскій грифъ когтитъ тѣльца.
Лишь художникъ, занавѣсью скрытый, —
Онъ провидитъ страстной муки крестъ
И твердитъ: — Profani, procul ite,
Nec amoris locus sacer est!

Эта «хула на Духа Святого» — очевидные побѣги пушкин-скаго ствола, повтореніе «Гавриліады», которая сама — вуль-гаризированный осколокъ несторіанской ереси.

Кошунство надъ «спасенія нашего главицной» — предѣлъ всякаго демонизма и свидѣтельство подлинности послѣдняго. Тутъ, въ отрицаніи «еже отъ вѣка таинства явленія» — заклю-чено отрицаніе всѣхъ таинствъ, особенно таинства Тѣла и Крови Христовой, отрицаніе литургіи. Говоря образно, Блокъ ломится къ престолу («ложесна бо Творя престоль сотвори») черезъ Царскія Врата, сокрушаетъ центръ иконостаса (Благовѣщеніе). Примѣчательно, что въ стихотвореніи, имѣющемъ въ виду католическую картину, упомянуты всѣ символы православныхъ

царскихъ вратъ: Благовѣщеніе, слѣдовательно и ангель, и грифъ (т. е. голова *орла* у крылатого туловища *льва*, когтящій *тѣльца*). Мотивъ борьбы съ иконостасомъ у Блока и въ Двѣ-надцати

«Отъ чего тебя упасъ
Золотой иконостасъ».

СКВОЗЬ СЪРЫЙ ДЫМЪ

Сквозь *сѣрый* дымъ отъ краю и до краю
Багряный свѣтъ
Зоветь, зоветь къ неслыханному раю,
Но рая — нѣтъ.

О чемъ въ сей мглѣ *безумной, красно-сѣрой*
Колокола,
О чемъ гласятъ съ незбыточною вѣрой.
Вѣдь мгла — все мгла.

И чѣмъ онъ громче спорить съ мглою будней,
Сей праздный звонъ,
Тѣмъ кажется желѣзнѣй, непробуднѣй
Мой мертвый сонъ.

Замѣчательное раздраженіе противъ церковнаго звона,
т. е. физическаго вторженія церкви въ сѣзры «князя воздушнаго».
И примѣчательнъ спектръ стихотворенія: красно-сѣрый.
Срв. выше — цвѣтъ бѣсовиднѣя.

Разлетясь по всему небосклону
Огнекрасная туча идетъ.
Я пишу въ моей кельѣ Мадонну,
Я пишу — моя дума растеть.
Вотъ я вычертилъ ликъ Ея нѣжный,
Вотъ подъ кистью рука расцвѣла,
Вотъ сіяютъ красой бѣлоснѣжной
Два небесныхъ, два легкихъ крыла...
Огнекрасные отсвѣты ярче
На суровомъ моемъ полотнѣ...
Неотступная дума все жарче
Обнимаетъ, прильнула ко мнѣ...

Это и два слѣдующихъ—какъ бы оправданіе предчувствія:

Предчувствую Тебя. Года проходятъ мимо —
Все въ обликѣ одномъ предчувствую Тебя.

Весь горизонтъ въ огнѣ и ясенъ нестерпимо...

...Но страшно мнѣ: *измѣнишь обликъ Ты.*

Полное совпаденіе «Ея» лика (во 2-м стих.) и лица «демона утра» показываютъ, что подмѣна совершилась.

Есть демонъ утра. *Дымно-свѣтлый онъ,*
Золотокудрый и счастливый.
Какъ небо, синь струящійся хитонъ,
Весь — перламутра переливы.

Но, какъ ночью тьмой сквозитъ лазурь,
Такъ этотъ ликъ сквозитъ порой ужаснымъ,
И золото кудрей — червонно-краснымъ,
И голосъ — рокотомъ забытыхъ бурь.

Примѣчательно, что въ молитвѣ Златоуста на всякій часъ сутокъ если начать ее съ 1 часа по церковному счету, т. е. съ 7 час. утра, — прошеніе «Господи, покрый мя отъ человѣкъ иѣкоторыхъ, и бѣсовъ, и страстей, и отъ всякія иныя неподобныя вещи» приходится на 5 часовъ утра.

А у Клюева (какъ и у Гоголя въ «Старосвѣтскихъ помѣщицахъ») встрѣчаемъ видѣніе бѣса полуденнаго:

На отмели грѣтъ оплечья —
Полуденный бѣсъ, какъ тюлень,
По тягѣ въ сивушную лѣнь
Узнаемъ врага человѣчья.

Онъ въ тундрѣ оленемъ бѣжить,
Суглинкомъ краснѣетъ въ оврагѣ
И слѣдъ отъ кромѣшныхъ копытъ —
болотные, тряскія мяги.

ЛЮБЛЮ ВЫСОКІЕ СОБОРЫ

Люблю высокіе соборы
Душой смиряясь, посѣщать,
Входить на сумрачные хоры,
Въ толпѣ поющихъ исчезать.

Боюсь души моей двуликой
И осторожно хороню
Свой образъ, дьявольскій и дикій,
Въ сію священную броню.

Въ своей молитвѣ суевѣрной
Ищу защиты у Христа,
*Но изъ подъ маски лицемѣрной
Смѣются лживые уста.*

И тихо съ измѣненнымъ ликомъ
Въ мерцаньи мертвенномъ свѣчей
*Бужу я память о двуликомъ
Въ сердцахъ молящихся людей.*

Вотъ — содрогнулись, смолкли хоры,
Въ смятеніи бросились бѣжать.
Люблю высокіе соборы,
Душой смираясь, посѣщать.

Мотивъ пародійности, лежащій въ основѣ творчества,
обнаженъ здѣсь самымъ поэтомъ.

«Что еще требуемъ свидѣтелей. Сенынѣ слышахомъ хулу его».

Былъ вечеръ поздній и багровый,
Звѣзда-предвѣстница взошла.
Надъ бездной плакалъ голосъ новый —
Младенца Дѣва родила.

На голосъ тонкій и протяжный
Какъ долгій визгъ веретена,
Пошли въ смятеніи старецъ важный,
И царь, и отрокъ, и жена.

И было знаменье и чудо:
Въ невозмутимой тишинѣ
Среди толпы возникъ Іуда
Въ холодной маскѣ, на конѣ.

Владыки, полные заботы
Послали вѣсть во всѣ концы,
*И на губахъ Искаріота
Улыбку видѣли гонцы.*

«Но изъ подъ маски лицемѣрной смѣются лживые уста» —
было сказано выше про себя. Значить — улыбающійся Іуда —
автопортретъ.

«Ты въ поля отошла безъ возврата» (Страстная суббота —
слышится въ этомъ — великосубботнемъ стихотвореніи какой
то вывертъ мотива — Не рыдай Мене Мати, зряще во гробъ»...

«Дѣвушка пѣла въ церковномъ хорѣ».

Смыслъ стихотворенія мнѣ представляется какъ тонкое кощунство: ребенокъ, причастный Тайнамъ, т. е. тайнозритель, знаетъ одинъ, что молитва бесполезна и что, слѣдовательно, всѣ, кому кажется, что радость будетъ — жалкіе самообольщенцы.

Тутъ параллель Тютчевскому:

«И нѣтъ въ твореніи Творца,
И смысла нѣтъ въ мольбѣ».

«Второе крещенье» (Открыли дверь мою мятели).

Стихотвореніе говоритъ про себя. Это нѣчто повторяющее опытъ Юліана Отступника съ раскрещиваніемъ, попытка «отмыть воды крещенья».

Здѣсь — отрицаніе купели и обѣтовъ при ней. Примѣчательно — крещеньемъ третьимъ будетъ смерть.

Трижды сѣверное солнце,
Обошло подвластный міръ.
Трижды сѣверные фіорды
Знали тихій ледъ ночей.
Трижды красные герольды
На кровавый звали пиръ.
Мнѣ мое открыло сердце
Снѣжный мракъ ея очей.
Прочь лети святая стая,
Къ старой двери
Умирающаго рая.
Стерегите злые звѣри,
Чтобы ангеламъ самимъ
Не поднять меня крылами,
Не вскружить меня хвалами,
Не пронзить меня Дарами
И Причастіемъ своимъ.

Нѣтъ исхода изъ вьюгъ
И погибнуть мнѣ весело.
Завела въ очарованный кругъ
Серебромъ своихъ вьюгъ занавѣсила...
Тихо смотритъ въ меня
Темноокая.

И колеблемый вьюгами Рока,
Я взвиваюсь, звеня,
Пропадаю въ метеляхъ...
И на снѣжныхъ постеляхъ
Спятъ цари и герои

Минувшаго дня
Въ среброснѣжномъ покоѣ —
О, Твой, Незнакомая, снѣжныя жертвы.
И призывно глядятъ на меня:
« — Возстань изъ мертвыхъ».

Не единственное стихотвореніе у Блока, гдѣ онъ самъ сознаетъ безвыходность своей одержимости.

По улицамъ метель мететь,
Свивается, шатается.
Мнѣ кто то руку подаетъ
И кто то улыбается.

Я подхожу и отхожу.
И замеръ въ смутномъ трепетѣ:
Вотъ только перейду межу —
И буду въ струйномъ лепетѣ.

Ведетъ — и вижу: глубина,
Гранитомъ темнымъ сжатая.
Течетъ она, поетъ она,
Зоветъ она, проклятая.

И шепчетъ онъ — не отогнать
(И воля уничтожена):
— Прими: умѣнемъ умирать
Душа облагоражена.

Ведетъ его (— какъ четко выраженъ характеръ *данности* срв. терминологию Н. О. Лосского «мое» и «данное мнѣ») часто являвшійся ему въ мятеляхъ демонъ самоубійства. (Данное стихотвореніе можно сопоставить съ «Демономъ самоубійства Брюсова»).

Діаволь — не только духъ небытія, но и духъ — самоуничтоженія. Не имѣя средствъ уничтожить себя до конца, духъ тьмы требуетъ отъ Бога себѣ уничтоженія... «И будутъ горѣть въ огнѣ гнѣва своего вѣчно, жажда смерти и небытія. Но не получать смерти...» (Зосима въ «Бр. Карам.»).

Не получая уничтоженія своей «ноуменальной личности», діаволь свою «тягу къ небытію» осуществляетъ тѣмъ, что обращаетъ самоубійство на свою социальную личность, уничтожая въ людяхъ вѣру въ свое существованіе и толкая на самоубійство одержимыхъ. Уныніе — одинъ изъ смертныхъ грѣховъ. Оно — прямой путь къ небытію. Существо впавшее въ уныніе, обыкновенно стремится покончить съ собой путемъ повѣшенія (отъ

Иуды до Есенина) и готово было бы ежедневно совершать надъ собой этотъ отвратительный актъ, если бы могло надѣяться придти такимъ путемъ къ полнотѣ небытія. Отсюда — вождѣленность смерти для Блока. Но не самоубійства тутъ — бесполезнаго, — онъ понимаетъ, но самого страшнаго — смерти второй — абсолютнаго метафизическаго уничтоженія. Вотъ о чемъ слова: «крещеньемъ третьимъ будетъ смерть».

Христіане — «въ смерть Его (Исуса Христа)—крестихомся».

Блокъ хочетъ «креститься въ *его* смерть».

Глубинная пародійность очевидна.

(Кое что въ этомъ примѣчаніи изъ статьи Лосскаго: «О природѣ сатанинской (по Достоевскому). Сборникъ подъ ред. Долинина»).

Петроградскій священникъ.

ВЪ ЗАЩИТУ А. БЛОКА*)

Статья Петроградскаго священника, уже умершаго, объ А. Блокѣ не можетъ быть названа грубымъ богословскимъ судомъ надъ поэтомъ. Она написана не въ семинарскомъ стилѣ. Авторъ человѣкъ культурный и тонкій. Въ статьѣ этой есть большая религіозная правда не только о Блокѣ, но быть можетъ и о всей русской поэзіи начала XX вѣка. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ судѣ надъ Блокомъ есть большая несправедливость и безпощадность. Подлинный поэтъ имѣетъ другія пути оправданія, чѣмъ аскеза и духовное восхожденіе. Статья о Блокѣ въ сущности ставитъ съ религіозной точки зрѣнія подъ вопросъ самое право на существованіе поэта и поэзіи. Можно было бы показать, что всѣ почти поэты міра, величайшіе и наиболѣе несомнѣнные, находились въ состояніи «прелести», имъ не дано было яснаго и чистаго созерцанія Бога и міра умныхъ сущностей, ихъ созерцанія всегда почти были замутнены космическимъ прельщеніемъ. Если для Данте сдѣлають исключеніе, то не за Беатриче, а за адъ, въ который онъ столь многихъ послалъ. Это есть самая большая и мучительная проблема поэзіи: она лишь въ очень малой степени причастна Логосу, она причастна Космосу. Въ поэзіи Блока стихія лирическая нашла себѣ самое чистое и совершенное выраженіе. Русский поэтический ренессансъ начала XX вѣка заключалъ въ себѣ смертоносные яды и въ него вошли элементы онтологическаго растлѣнія (говорю онтологическаго, а не моральнаго). Но о Блокѣ долженъ быть совершенно особый разговоръ. А. Блокъ одинъ изъ величайшихъ лирическихъ поэтовъ. По немъ можно изучать природу лирической стихіи. Когда мнѣ приходилось разговаривать съ Блокомъ, меня всегда поражала нечленораздѣльность его рѣчи и мысли. Его почти невозможно было понять. Стихи его я понимаю, но я не могъ понять того.

*) «Дневникъ» А. Блока, трогательный по своей правдивости, простотѣ и скромности, вполне подтверждаетъ мою характеристику.

что онъ говорилъ. Для пониманія нужно было находиться въ томъ состоянн, въ какомъ онъ самъ находился въ это мгновеніе. Въ его словахъ совершенно отсутствовали Логосъ. Блокъ не зналъ никакого другого пути преодоленія и просвѣтленія душевнаго хаоса кромѣ лирической поэзіи. Въ его разговорной рѣчи еще не совершалось того прекраснаго преодоленія хаоса, который совершался въ его стихахъ, и потому рѣчь его была лишена связи, смысла, формы, это были какія-то ключья мутныхъ еще душевныхъ переживаній. Блокъ не могъ претворить душевно-космическій хаосъ ни интеллектуально, черезъ мышленіе и познаніе, ни религіозно, черезъ вѣру, ни мистически, черезъ созерцаніе божественнаго свѣта, ни нравственно черезъ нравственное различеніе и оцѣнку, онъ претворялъ его исключительно черезъ лирическую поэзію. Это былъ безнадежный лирикъ. Мнѣ всегда казалось, что у Блска совсѣмъ не было ума, онъ самый не интеллектуальный изъ русскихъ поэтовъ. Это не значитъ, что у Блока былъ умъ очень плохого и низкаго качества, какъ это бываетъ у людей глупыхъ, нѣтъ, онъ просто былъ внѣ интеллектуальности и не подлежить суду съ точки зрѣнія интеллектуальныхъ категорій. Для философіи Св. Тома Аквина-та, которая видитъ въ интеллектѣ самую благородную часть человека, соединяющую его съ подлиннымъ бытіемъ, Блокъ былъ бы затруднителенъ. Онъ мсжетъ быть былъ выше ума, но ума въ немъ не было никакого, ему чуждо было начало Логоса, онъ пребывалъ исключительно въ Космосѣ, въ душѣ міра. И его собственная душа была совершенно беззащитной, ничѣмъ не забронированной, совершенно обезоруженной. Онъ очень отличается отъ Пушкина и Тютчева, которые были необыкновенно умны и знали другіе пути восхожденія кромѣ лирическихъ. Очень отличается Блокъ и отъ другихъ поэтовъ начала XX в., напримѣръ отъ Вячеслава Иванова, который не обладаетъ поэтическимъ геніемъ равнымъ Блоковскому, но творчество котораго есть пришествіе ума, утонченной интеллектуальности. Трагическая и страдальческая судьба Блока есть судьба беззащитной, обноженной лирической души, которая способна противопоставить темнымъ космическимъ волнамъ лишь поэзію. Но и о ней онъ говорить:

«Для иныхъ ты и Муза, и чудо.
Для меня ты — мученье и адъ».

Блокъ принадлежалъ эпохѣ и средѣ, которыя идеализировали беззащитность и готовы были видѣть въ ней высшее состояніе. Для лирики Блока характерно, что она не узка по своему объему, какъ у нѣкоторыхъ второстепенныхъ поэтовъ, наоборотъ это всеобъемлющая универсальная лирика. Эта лирика

связана не только съ переживаніями любви, но и съ судьбой Россіи, и съ исканіемъ Бога и Царства Божьяго. Весь міръ и все въ мірѣ дѣлается матеріаломъ лирическаго претворенія и на все существуетъ лишь лирической отвѣтъ. Судьба Блока ставитъ очень глубокую метафизическую проблему. У Блока была гениальная индивидуальность поэта, но не было личности. Личность есть уже защита, она можетъ противостоять Космосу, она дѣлаетъ различенія и обезоруживаетъ прельщенія. Личность причастна Логосу, она не можетъ быть лишь въ Космосѣ. Космосъ самъ по себѣ не создаетъ личности, онъ создаетъ лишь индивидуальность. Личность создаетъ лишь Логосъ. Но Блокъ былъ цѣликомъ погруженъ въ стихію Космоса, онъ все видѣлъ въ ней и черезъ нее. Поэтому, не имѣя личности вкорененной въ Логосъ, онъ видитъ лишь мутные лики въ Космосѣ. Душа Блока исключительно женственная космическая душа, въ немъ совершенно отсутствуетъ мужественный духъ. Онъ былъ романтикомъ въ томъ смыслѣ, что въ немъ духъ былъ совершенно погруженъ въ душевно-космическую стихію и плѣненъ ей. Онъ не зналъ свободы. Менѣе всего можно про Блока сказать, что въ немъ было демоническое начало, но онъ былъ беззащитенъ передъ демоническими началами. Какъ это ни странно, но въ немъ былъ своеобразный пугливый морализмъ, совсѣмъ не мужественный. Онъ, на примѣръ, моралистически боялся «демоническаго» начала въ Вяч. Ивановѣ. Онъ могъ быть плѣненъ и прельщенъ обманами зла, но онъ зла не хотѣлъ и боялся зла. Уродство и небытіе являлось ему нерѣдко въ обманчивыхъ образахъ красоты, но хотѣлъ онъ увидѣть лицомъ къ лицу красоту Космоса. Съ этимъ связаны мотивы Прекрасной Дамы. Замѣчательно, что Блокъ всегда упорно сопротивлялся всякимъ догматическимъ ученіямъ и теоріямъ, догматикѣ прагматизма и количества, догматикѣ Мережковского, догматикѣ Р. Штейнера, и многочисленнымъ догматикамъ В. Иванова. Въ его понятіе о честности входило сопротивленіе догматикѣ. Но онъ былъ беззащитенъ предъ соблазнами и обманами космической жизни. Блокъ идеализировалъ беззащитность. У Блока была большая тоска по космическому преображенію въ красотѣ. Была минута, когда онъ въ большевицкой революціи пытался увидѣть начало космическаго преображенія и Прекрасную Даму. Потомъ онъ съ ужасомъ оттолкнулся отъ ея уродства. Дара различенія духовъ у него не было, но поэзіи его присущъ пассивный пророческій даръ, онъ зналъ, что будетъ съ космосомъ, но не зналъ того, что исходитъ отъ Логоса. Онъ былъ лишенъ духовной мужественности, душа его вѣчно трепетала отъ космическихъ вихрей, уносила въ снѣжныя мѣтели. И А. Бѣлый кружится космическими вихрями. Но А. Бѣлый не исключительно лирическая натура, онъ вѣчно разсуждаетъ, мыслить, строить теоріи, оккультическія

или философическія, любить схемы, полонъ интересовъ интеллектуальныхъ, онъ явленіе смѣшанное, менѣе чистое и менѣе жертвенное, чѣмъ Блокъ.

Можно ли приносить надъ Блокомъ религіозный судъ и каковъ будетъ этотъ судъ? Возможность религіознаго суда надъ поэтомъ есть очень сложная проблема. Очень легко осудить всѣхъ поэтовъ и всю поэзію. Вл. Соловьевъ пытался это сдѣлать относительно Пушкина и очень неудачно. Онъ присвоилъ себѣ прерогативы Божьяго суда. Въ сущности тутъ ставится и рѣшается вопросъ о смыслѣ не только поэтическаго и художественнаго творчества, но и всего человѣческаго творчества. Творчество совсѣмъ не связано со святостью. Творчество связано съ грѣхомъ. Оно, подобно Платоновскому Эросу, есть дитя отъ двухъ родителей — бѣдности и богатства; ущербности, недостатка, безпокойства, томленія и преизбытка силъ, щедрости, жертвенной отдачи себя. Творящій отличается отъ созерцающаго Божественной свѣтъ и обрѣтающаго покой въ Богѣ. Это другой путь, другое призваніе, другой даръ. Природа творческаго акта брачная, въ немъ человѣкъ не одинъ, онъ встрѣчается и взаимодействуетъ съ другимъ, съ Богомъ, съ міромъ и съ дьяволомъ, съ ангелами, людьми и демонами. Въ этой брачной творческой встрѣчѣ человѣкъ можетъ быть активенъ и пассивенъ, мужествененъ и женствененъ, въ немъ можетъ преобладать начало Логоса и начало Космоса. Но всегда что-то превносится отъ изначальной, предмѣрной свободы человѣка, въ преображеніе міра, въ уготовленіе новаго неба и новой земли. Творчество нужно не для спасенія человѣческой души, а для уготовленія царства Божьяго, для Его полноты. Сами творческія исканія и блужданія человѣка имѣютъ значеніе для уготовленія и преображенія міра, для нованаго неба и новой земли. Творческая тоска поэта по космическому преображенію и космической красотѣ служатъ уготовленію новаго неба и новой земли, хотя бы поэтъ и не видѣлъ послѣднихъ реальностей. Въ мірѣ преображенный войдетъ творческое воображеніе и видѣніе поэта, войдутъ его образы, какъ особаго ряда реальности. Душа Россіи и русскаго народа была также беззащитна, какъ душа Блока, Логосъ не овладѣлъ въ этой душѣ Космосомъ. Россія на новомъ небѣ и на новой землѣ будетъ и такой, какой ее видѣлъ и воспѣвалъ въ своихъ изумительныхъ стихотвореніяхъ Блокъ? Видѣніе же поэтомъ міра бѣсовскаго, демоническаго служатъ обноружанію свѣта. Какой скорбный путь прошло русское творчество отъ Пушкина до Блока, отъ перваго нашего поэтическаго возрожденія александровской эпохи до нашего втораго поэтическаго возрожденія начала XX вѣка! Пушкинъ зналъ много горестей и печалей, но зналъ и творческую радость, райскую легкость. Блокъ знаетъ только горе.

печаль, тоску и адъ. Но можно ли за это въ него бросить камень? Онъ также принадлежитъ вѣчной, преображенной Россіи, Россіи новаго неба и новой земли, какъ и Пушкинъ. Ее уготовляютъ не только святые, подвижники, очистившіеся, увидавшие Божественный свѣтъ, но и тасковавшіе, мучавшіеся, прельщавшіеся и падавшіе, но устремленные на высотъ, къ жизни преображенной въ красотъ.

Николай Бердяевъ.

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ И БОГОСЛОВСКО- ЛИТУРГИЧЕСКИЙ СМЫСЛЪ КОЛО- КОЛЬНОГО ЗВОНА.

Vinos voco
Mortuos plango
Sabbatam pango
Fulguro frango

Тьмолюбивый духъ дѣйствуетъ въ русской революціи, съ самаго зачатія ея. Нынѣ съ особенной ненавистью обрушился онъ на колокола и колокольный звонъ. Трудно найти явленіе болѣе символическое чѣмъ этотъ вызовъ, брошенный небесамъ. На философскомъ языкѣ можно было бы окрестить одержимость революціонеровъ, какъ предѣльный психологизмъ: восполненная, безумная, бредовая голова и холодное, жестокое, глухое сердце. Это состояніе полная противоположность духовности, которая характеризуется холодной, ясной головой и любящимъ, горячимъ сердцемъ. Въ этомъ смыслѣ колокольный звонъ есть символъ церковной духовности. Холодный металлъ, отлитый по правиламъ искусства, прорѣзывая своими колебаніями слои воздуха, отзывается въ человѣческомъ сердцѣ высокими, чистыми голосами трезвыми — духовно согрѣваетъ его.

Вибраціи колокольного звона создаютъ въ мірѣ духовно-матріальномъ тѣ же образы, что пронизывающій слои эфира свѣтъ солнца и сіяніе свѣчей и паникадиль.

Однако, основной чистый замыселъ колокольного звона подвергнулся въ исторіи церковнаго искусства не должнымъ перетолкованіямъ и даже искаженіямъ.

Существуетъ два стиля колокольного звона. Первый заключается въ томъ, что настроенные точно въ современную темперированную гамму, колокола даютъ мелодическій рисунокъ

какой либо готовой темы, при чемъ ритмъ звона естественно соотвѣтствуетъ этой темѣ, играя либо составную, либо подчиненную роль. Это же придется сказать и про специфическій тембръ колокола. Иногда мелодическій рисунокъ состоитъ въ повтореніи какой либо несложной фигуры или интервала (большей частью — малой терціи, либо мажорнаго трезвучія). Но и фигура эта и интервалъ находятся въ предѣлахъ темпированной гаммы, а ритмъ здѣсь такъ же, какъ и въ первомъ случаѣ, играетъ либо составную, либо подчиненную роль. Это — типъ западно-европейскій: его внесъ въ Россію талантливый, но совершенно лишенный чувства русскаго стиля о. Арис стархъ Израилевъ (род. въ 1817 г.). Основной порокъ западнаго стиля тотъ, что онъ поручаетъ колоколамъ несоотвѣтствующую имъ задачу, которую несравненно лучше и цѣлесообразнѣе поручить человѣческимъ голосамъ и оркестровымъ инструментамъ. Мелодическая фигура, или даже цѣлая мелодія на колоколѣ, можетъ имѣть значеніе лишь гротеска-барокко — каковой мы и наблюдаемъ, напр., въ исполненіи курантами или карильонами ихъ мелодій. Всерьезъ же исполняемая на колоколахъ мелодія (да еще съ литургическими цѣлями) производитъ впечатлѣніе чего то крайне неумѣстнаго, мертваго, фальшиваго, искусственнаго и надуманнаго. Впечатлѣніе здѣсь аналогично производимому картинно-перспективными приѣмами въ иконописи, или, что еще хуже, — движущейся куклой или автоматомъ (приблизительно то же самое, какъ если бы задумали, напр., скульптурнымъ произведеніемъ католическихъ храмовъ сообщить движеніе или ввести въ кинематографъ богослуженіе).

Второй стиль колокольнаго звона состоитъ въ томъ, что на первый планъ выдвигается тембръ, ритмъ и темпъ. Что же касается непосредственно самого звукового матеріала, то роль его здѣсь оказывается совершенно особенной. Мелодія, въ собственномъ смыслѣ слова (— тема по интерваламъ діатонической или хроматической гаммы) отступаетъ на задній планъ или же совершенно исчезаетъ. Исчезаетъ, слѣдовательно, и гармонія въ спеціальномъ значеніи слова — какъ результатъ соединенія темъ-мелодій (происхожденіе гармоніи, какъ извѣстно, обусловлено одновременными сочетаніями движущихся голосовъ въ полифоническихъ — многоголосныхъ — произведеніяхъ; да и въ современной теоріи композиціи широкое и глубокое пониманіе гармоній дается только изъ ея полифоннаго генезиса). Во «второмъ стилѣ» вмѣсто мелодій и гармоній въ собственномъ смыслѣ появляется ритмически звучащій, специфическій тембръ колокола. Тембръ, какъ извѣстно, обусловленъ оберъ-тонами. Въ колоколахъ оберъ-тона звучать чрезвычайно громко, и вслѣдствіе этого создаютъ не только соотвѣтствующій тембръ, но и характерныя оберъ-тонныя диссонирующія гармоніи. Различный въ

и размѣръ и другіе факторы въ наборѣ колоколовъ даютъ и различныя комбинаціи оберъ-тоновъ, при сохраненіи тоновъ господствующихъ. Этимъ обуславливается и единство художественнаго замысла, проходящее черезъ всю музыку даннаго набора колоколовъ. Эту музыку можно назвать музыкой ритм-обертоновой или ритмо-тембровой. Замѣтимъ кстати, что единство дается мощной массой рѣдко звучащаго на сильныхъ временахъ такта большого колокола; онъ играетъ роль аналогичную педали или органнаго пункта, (— особенно въ томъ случаѣ, если явственно звучитъ опредѣленный тонъ, чего, впрочемъ, преувеличивать не слѣдуетъ. Колоколъ всегда долженъ быть, такъ сказать, обертоно разстроенъ. Должны быть и обусловленные этой разстроенностью такъ наз. «*біенія*» — вызывающія внушительныя колебанія и раскаты звука). Все это усиливается и оживляется ритмомъ, и динамикой (силой) и агогикой (скоростью, темпомъ).

При такихъ условіяхъ колокола играютъ совершенно самостоятельную роль. Ихъ музыкально-метафизическое заданіе сводится къ максимальному одушевленію въ соответствующемъ родѣ косной, неорганической матеріей высшимъ, типомъ которой является несомнѣнно металлъ. Въ колокольномъ звонѣ она начинаетъ жить по своему, но зато по настоящему. Здѣсь максимально выявляется въ акустико-музыкальномъ вибрирующемъ образѣ платонова идея неорганической матеріи. Это «*настоящее*» звучаніе колокола не имѣетъ ничего общаго съ манекеномъ поющихъ карильоновъ. И оживленная, порой даже какъ бы плясовая фигура колокольнаго звона, полная своеобразной, важной торжественности (именно вслѣдствіе сочетанія оживленно-плясового ритма съ мощнымъ гуломъ) — есть отвѣтъ неорганической матеріи на божественный зовъ. Она принимаетъ участіе въ службѣ Божіей физическими колебаніями и волненіемъ воздуха, организованнымъ гармоническимъ шумомъ ритмо-тембровъ. Это — звучащая софійность матеріи.

Способны колокола давать и другія, противоположныя настроенія, но не разыгрываніемъ «печальныхъ мелодій», а рѣдкимъ, одинокимъ звономъ малыхъ, или лучше среднихъ, колоколовъ, періодическимъ ихъ совмѣщеніемъ на слабыхъ временахъ такта.

Богословскій логизмъ литургическихъ текстовъ и стройное пѣніе по церковнымъ ладамъ, сопровождаемое колокольнымъ шумомъ ритмо-тембровъ, даетъ картину подлинной іерархіи цѣнностей. Священство — духъ, народъ, хоръ — душа, колокола — тѣло.

И если «мелодіи», разыгрываемыя «настроенными» колоколами напоминаютъ попугаевъ плохо произносящихъ непонятныя имъ же самимъ человѣческія слова, то ритмо-тембровый колоколь-

ный звонъ можетъ быть уподобленъ гомону и щебетанію птицъ на птичьемъ, но и птицамъ и людямъ понятномъ, имъ свойственномъ языкѣ. Символически можно сказать, что ритмо-обертонный колокольный гармоническій шумъ понятенъ даже самимъ колоколамъ, хотя послѣднюю сущность «разума колоколовъ» такъ же, какъ и шумъ и движеніе вообще неорганической матеріи, постигаетъ одинъ Господь и въ Немъ пребывающіе святые Его. Во всякомъ случаѣ, человѣкъ здѣсь не похищаетъ души матеріи, а сотрудищается съ ней на сорванныхъ началахъ.

Ритмо-тембровый и ритмо-обертонный колокольный звонъ во всемъ его богатствѣ, великолѣпіи и царской пышности извѣстенъ одной только православной Россіи. Слѣдуетъ упомянуть здѣсь и замѣчательнаго мастера-виртуоза этого звона Александра Васильевича Смагина (род. 1843 г.). Необычайной высоты достигла въ Россіи и техника отливки колоколовъ, величина которыхъ безъ сравненія оставляетъ за собою не только Европу, но и весь міръ. Первое упоминаніе о колоколахъ въ русскихъ лѣтописяхъ относится къ 1066 г.. Въ 1533 году въ Москвѣ отлить былъ колоколъ-благовѣстникъ въ 1000 пудовъ. Въ это же время появился и виртуозный трезвонъ. Въ 1689 году въ Ростовѣ отлить колоколъ «Сысой», вѣсомъ въ 2000 пудовъ. Немного ранѣе, при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ, въ 1654 году былъ отлить колоколъ въ сомъ въ 8000 пудовъ; но поднять онъ былъ на колокольную лишь въ 1668 году. Бернгардтъ Таннеръ отмѣчаетъ его художественныя достоинства и грандіозность. Вслѣдствіе пожара и трещины колоколъ съ 1731 года «пребылъ безгласенъ». Въ 1734 году къ матеріалу этого колокола было прибавлено новое количество металла и искусствомъ мастера Ивана Феодоровича Моторина былъ отлить колоколъ въ 12.327 пудовъ 19 фунтовъ вѣсомъ. Этой есть знаменитый Царь-колоколъ — самый большой въ мірѣ.

Вкусъ къ колокольному звону, богатство колокольных композицій (рисунковъ звона) и пониманіе смысла того языка, которымъ говоритъ колоколъ, вполне соответствуетъ высота, глубина и красота православно-русской литургики, въ которой колокольный звонъ, наряду съ знаменнымъ распѣвомъ составляютъ существенный моментъ.

Здѣсь нельзя не упомянуть о чистотѣ и безстрастіи колокольного звона при всемъ его блескѣ, оживленности и выразительности. Его чистая духовность и непорочная, глядящаяся въ самое сердце ясность и вызвали къ нему особую ненависть нечистаго, немощно-страстнаго, разсудочно-эмоціональнаго мелкаго бѣса революціи. Обѣ революціи — на Западѣ такъ наз. Великая французская революція и у насъ, начатая царствованіемъ Петра I и законченная большевиками — сопровождалась и сопровождаются открытымъ походомъ на колокола и — что

особенно замѣчательно — съ одними и тѣми же практическими цѣлями — переливки ихъ на пушки для защиты «революціоннаго отечества» и на пользу, будто бы, промышленности.

Это одинъ изъ вариантовъ пріема Іуды Искаріотскаго, который жалѣлъ мѣро, возливаемое на ноги грядущаго на смерть Господа Іисуса — но не изъ любви къ нищимъ, а потому что «былъ воръ» (Іоан.12,6) Татями были и остались бунтовщики и революціонеры—коронованные и некоронованные. Государству-звѣрю ненавистенъ чистый, ангельскій голосъ колокола, возвѣщающій о «вождемъ небесномъ отечествѣ», о «градѣ Божіемъ». Но тѣмъ болѣе должны любить этотъ языкъ всѣ чающіе «жизни будущаго вѣка».

В. Н. Ильинъ.

Парижъ.

Февраль 1930 г.

КНЯЗЬ С. Н. ТРУБЕЦКОЙ (1862-1905)

Въ исторію русской мысли кн. С. Н. Трубецкой вошелъ прежде всего, какъ вдохновенный историкъ философіи. Въ особенности его первая книга: Метафизика въ древней Греціи, навсегда останется примѣромъ истинно философскаго изслѣдованія по исторіи философіи. Трубецкой сталъ историкомъ потому, что былъ философомъ. Философія для него раскрывалась, какъ исторія. Онъ остро чувствовалъ вселенскій и соборный характеръ философской мысли; и вѣровалъ, что только въ совокупномъ опытѣ и подвигѣ всѣхъ временъ и поколѣній человѣческая мысль входитъ, и только такъ и можетъ войти, въ разумъ истины. Прежде всего онъ отвергалъ индивидуализмъ въ познаніи. Величайшимъ грѣхомъ новой европейской философіи онъ считалъ ея протестантскій принципъ», абсолютизмъ личнаго начала, принципъ уединеннаго познанія. Отсюда неизбѣжны либо скептическіе, либо пессимистическіе выводы... Трубецкой призывалъ философствовать въ элементѣ исторіи. И показывалъ, что именно такъ всегда и философствуетъ человѣкъ. Это не означаетъ, что онъ связанъ традиціей. Это есть чувство вселенской солидарности или круговой поруки въ философскихъ стремленіяхъ и задачахъ; и опредѣляется оно сознаніемъ ответственности, сознаніемъ святости и величія философскаго дѣланія. Философствуетъ каждый за всѣхъ и для всѣхъ, отыскивая и постигая единую для всѣхъ истину... Къ философскому прошлому Трубецкой относился критически и свободно, но всегда съ сочувственнымъ вниманіемъ, стараясь каждое ученіе и даже заблужденіе понять изъ его проблематики, изъ дѣйствительныхъ, хотя бы и не рѣшенныхъ, вопросовъ духа. Онъ не могъ жить въ мірѣ заблужденій; не могъ бы жить, если бы оказалось, что все прошлое было въ безнадежной тѣмѣ. Онъ не считалъ бы себя вправѣ философствовать, если бы исторія философіи была лишена смысла. Такъ выдвигалась предъ нимъ задача оправданія философской исторіи. Онъ сумѣлъ показать, что во всякой

философіи есть своя правда, часто неузнанная ея носителемъ, часто имъ изуродованная, часто обезображенный обломокъ правды, — но всегда или почти всегда есть правда исканія... Трубецкой въѣрилъ въ благородство человѣческаго ума, божественнаго образа въ человѣкѣ; и потому никогда не могъ допустить, что мысль человѣческая сознательно или намѣренно ищетъ и желаетъ лжи, самообмана... Въ этомъ отношеніи онъ былъ почти что наивнымъ оптимистомъ. Этотъ оптимизмъ нерѣдко ослѣплялъ его, мѣшалъ ему почувствовать въ исторіи философіи ея суровый трагизмъ... Здѣсь открывается предѣлъ историческаго воззрѣнія.

Философской системы Трубецкой не построилъ. Его философское дѣланіе прервалось слишкомъ рано. Но всю жизнь онъ былъ учителемъ, почти проповѣдникомъ философіи. Въ своемъ философскомъ становленіи Трубецкой вышелъ изъ нѣмецкаго идеализма, изъ нѣмецкой мистики. Въ этомъ отношеніи онъ больше всего напоминаетъ Влад. Соловьева, съ которымъ онъ былъ такъ интимно близокъ. Изъ нѣмецкаго идеализма онъ вернулся въ античный міръ. Это была его вторая и бѣльшая любовь. Для него это былъ свѣтлый міръ радостной и торжествующей мысли, достаточно сильной и юной, чтобы побѣждать сомнѣнія и страхи. Но главное, для него это былъ историческій путь ко Христу. Онъ видѣлъ въ античной философіи то «евангельское приготовленіе», которое въ ней видѣли и признавали еще древніе церковные писатели, считавшіе Платона и даже Гераклита «своими»... Въ эллинской философіи Трубецкой видѣлъ движеніе естественной человѣческой мысли навстрѣчу Откровенію, нѣкое естественное пророчество, предчувствіе и предвѣстіе. Онъ всегда подчеркивалъ, что правда эллинизма была освящена и воспринята христіанствомъ, — всего менѣе онъ хотѣлъ при этомъ вывести Откровеніе изъ философіи... Однако, христіанство есть ученіе о Богочеловѣкѣ. И потому для христіанина исключается возможность гнушенія человѣческимъ, какъ таковымъ. Воплощеніе Слова свидѣлствуетъ о чистотѣ человѣческаго естества, о его способности къ чистотѣ. Высшее въ человѣкѣ есть его умъ, — этому подтвержденіе Трубецкой находилъ у отцовъ Церкви. Это высшее въ своихъ естественныхъ стремленіяхъ тоже освящается въ Воплощеніи Слова. Не случайно христіанская истина была выражена на языкѣ эллинской мудрости. Эллинизмъ былъ безсилень явить истину, ибо Истина божественна. Но онъ могъ ее принять и узнать, ибо къ ней стремился. Мудрость могла только открыться, — и Слово плоть бысть... Но открылась она любомудрымъ, ибо любовь къ мудрости, философія, о ней томились... Именно въ христіанствѣ, какъ религіи Слова, Трубецкой видѣлъ послѣднее оправданіе и освященіе философіи. Можно сказать, онъ былъ и стремился быть философомъ потому, что былъ христіаниномъ.

Быть может, во многом онъ ошибался и въ эллинизмъ недостаточно чувствовалъ его ядовитые соблазны, не только ограниченность... Очень характерно, что Трубецкого повидимому всего меньше привлекали величайшіе изъ мыслителей древняго міра. Не случайно онъ не писалъ ни о Платонѣ, ни объ Аристотелѣ. И въ его курсѣ исторіи философіи главы о нихъ не принадлежать къ числу лучшихъ. Его интересовали начала и концы: рсжденіе мысли изъ религіозности или изъ міеа и исходъ эллинскаго любуудрія. Это очень показательно. Античность для Трубецкого была только прелюдіей, вступленіемъ, первымъ дѣйствіемъ. Онъ старался освободиться отъ гегелевскаго историческаго конструктивизма, избѣгалъ сводить философскія движенія къ однозначнымъ формуламъ. И все-таки античность превращалась для него въ какой-то моментъ вселенскаго становленія мысли. Въ этомъ была большая правда. Въ русскомъ сознаніи Трубецкой впервые и съ большой остротой поставилъ вопросъ объ эллинизмѣ, какъ христіанской проблемѣ. Но вопросъ былъ имъ поставленъ не очень ясно, недостаточно рѣзко. Характерно и то, что Трубецкой не почувствовалъ античнаго трагизма, — той проблематики, которую такъ болѣзненно обнажилъ Ницше еще въ своихъ раннихъ статьяхъ о греческой философіи, Трубецкой какъ-то не замѣтилъ. Для него остался чужимъ и этотъ эллинскій трагизмъ, и своеобразный, неповторимый и очень упорный рационализмъ античнаго духа. Потому онъ какъ-то упрощалъ вопросъ о встрѣчѣ Евангелія и философіи. Въ этомъ отношеніи онъ не смогъ преодолѣть если не вліянія, то въ всякомъ случаѣ отъ настроеній нѣмецкаго либеральнаго протестантизма. Все это не уменьшаетъ заслугъ Трубецкого, какъ историка мысли. Во время онъ поставилъ важный вопросъ и сумѣлъ показать всю его жизненную и религіозную остроту. И всего важнѣе, что изучалъ онъ исторію философіи съ сознаніемъ, что выполняетъ религіозную задачу, что совершаетъ служеніе Церкви... Быть можетъ, Трубецкой и былъ слишкомъ эллиномъ. Но былъ онъ эллиномъ, признавшимъ и пріявшимъ Христа. Онъ остался любуудромъ. Онъ былъ мудрымъ въка сего, но въ самой этой мудрости слагалъ и стремилъ ся слагать хвалебную пѣснь Воплощенной премудрости Божіей.

Кн. Трубецкой принадлежитъ къ отошедшему поколѣнію русскихъ мыслителей, слишкомъ спокойныхъ и благодушныхъ. По душевному складу своему онъ былъ старымъ русскимъ либераломъ, воспринявшимъ правда многіе мотивы славянофильства, но оставшимся западникомъ. Это помѣшало Трубецкому понять до конца всю остроту того русскаго кризиса, который его всегда волновалъ. Онъ не ставилъ вопроса о кризисѣ культуры. Онъ какъ будто не понималъ и всей глубины тѣхъ противорѣчій русской жизни, которыя въ его время еще только обнажались.

Его книги и въ особенности его публицистическія статьи теперь кажутся устарѣвшими. Но не устарѣла въ нихъ и не устарѣтъ философская любовь, философскій эросъ, — любовь и влечение къ истинѣ. Не устарѣетъ въ нихъ и его твердая воля къ воцерковленію мысли, и жизни, и быта. И о кн. С. Н. Трубецкомъ не изгладится память, какъ объ искавшемъ и нашедшемъ, и другихъ призывавшемъ искать и находить истину разума въ Христѣ, Воплощенной Премудрости и Словѣ.

1930. XI. 7.

Георгій В. Флоровскій

НОВЫЯ КНИГИ

Jean Rivière. Le modernisme dans l'église. Etude d'histoire religieuse contemporaine. — Paris. Letouzey et Ané. 1929; 8, p. XXIX 589.

Въ книгѣ Ривьера слишкомъ многое не досказано. Авторъ ограничивается внѣшней исторіей. Онъ рассказываетъ, какъ на- зрѣвалъ и какъ разразился кризисъ, — кризисъ скорѣе церков- но-общественнаго сознанія, нежели богословской мысли. И въ этомъ разсказѣ много любопытныхъ бытовыхъ и психологичес- кихъ чертъ. Всего больше Ривьеръ говоритъ о книгахъ, объ авторахъ книгъ. Въ исторію полемики и литературныхъ спо- ровъ его книга дѣйствительно вводитъ. Но историческаго син- теза въ его книгѣ нѣтъ. Церковно-историческій смыслъ модер- низма остается не раскрытымъ. И прежде всего, — слишкомъ мало и слишкомъ бѣгло говоритъ Ривьеръ о причинахъ и объ исто- кахъ модернизма. Онъ повторяетъ опредѣленіе папской эн- циклики: — любопытство, гордость, невѣжество... Говоритъ о протестантскихъ вліяніяхъ, объ отравленіи протестантской нау- кой: отмѣчаетъ отдѣльныя новаторскія движенія въ католициз- мѣ XIX-го вѣка... Все это историко-генетическаго анализа никакъ не замѣнить... Въ изображеніи Ривьера не чувствуется, что модернизмъ родился изъ религіозной проблематики, что онъ былъ опытомъ рѣшенія дѣйствительныхъ вопросовъ... Не трудно понять, почему только о конечныхъ отступникахъ Ривьеръ говоритъ съ полной откровенностью; о возвратившихся или отрехшихся модернистахъ онъ только упоминаетъ, какъ-то между прочимъ. Историческая перспектива отъ этого во всякомъ случаѣ искажается... И главное остается непонятнымъ: если модернизмъ былъ сознательно разрушительнымъ движеніемъ, почему такъ долго пользовался сочувствіемъ клира и благоче- стивыхъ мірянъ; почему и священство, и народъ церковный такъ упорно не желали осужденія модернистовъ... Пусть это

было только недоразумѣніемъ и самообманомъ; во всякомъ случаѣ нужно показать внутреннія основанія и мотивы этой добросовѣстной ошибки... Въ концѣ концовъ, кризисъ разрѣшился не изнутри, но извнѣ, — властнымъ рѣшеніемъ Святого Престола, предъ которымъ склонилось церковно-общественное мнѣніе, но врядь-ли дѣйствительно перемѣнилось... Здѣсь открывается новая трудность: Ривьеръ не объемлетъ, почему борьба съ модернизмомъ такъ часто проявлялась въ грубыхъ и невѣжественныхъ дѣйствіяхъ; почему на дѣлѣ она нерѣдко оборачивалась безспорнымъ мракобѣсіемъ и скрашивалась недоброй страстью; почему ликвидація модернизма оказалась, хотя-бы на время, плѣненіемъ богословской совѣсти и мысли... Фактовъ Ривьеръ не скрываетъ. Но старается объяснить суровость и рѣзкость карательныхъ мѣръ обстоятельствами времени, пользой дѣла... Онъ старается сузить и ограничить значимость и смыслъ декрета: *Lamentabili* и энциклики: *Pascendi*. Нужно замѣтить, его мнѣніе не является общепринятымъ... Во всякомъ случаѣ, каноническое достоинство этихъ актовъ остается неяснымъ. Тѣмъ хуже, если они подлежатъ пересмотру и допускаютъ отмену. Это вноситъ тревожную неопредѣленность. Это означаетъ, что кризисъ совсѣмъ не разрѣшенъ. Открывается безпокойная возможность, — спорить, есть ли данное рѣшеніе Святаго Престола неизмѣнимый актъ непогрѣшимаго учительства *ex cathedra*... Рѣшеніе до времени во всякомъ случаѣ представляется «церковному согласію» (*consensus ecclesiae*) и... мнѣнію богослововъ» (*opinio theologorum*)... Острота вопроса открывается не въ каноническомъ, не въ дисциплинарномъ планѣ. Болеѣзненно острымъ оказывается вопросъ религіозной совѣсти: подчиненіе авторитету не закрываетъ возможности держаться запрещенныхъ мнѣній про себя, такъ какъ остается по существу неяснымъ, въ какомъ смыслѣ они воспрещены: по безспорной лживости или только по несвоевременности и изъ мотивовъ внѣшняго благочестія или порядка. Это вноситъ опасный субъективизмъ въ церковную жизнь и въ вѣрующее сознаніе... Этихъ неизбежныхъ и больныхъ вопросовъ Ривьеръ почти не касается. Въ его книгѣ слишкомъ много умолчаній. Собственно, остается неяснымъ, что такое модернизмъ. Опредѣленія Ривьера, повторяющаго папскіе акты, не выходятъ за предѣлы отвлеченныхъ, безжизненныхъ и слишкомъ канцелярскихъ фразъ. Спрашивается: можно-ли дѣйствительно утверждать о принадлежности Луази и барона Гюгеля къ одному движенію, почти что къ одному заговору... Въ отношеніи къ нѣмецкому католицизму вопросъ ставится особенно рѣзко. Подъ общимъ именемъ соединяется нѣчто вполне разнородное. Здѣсь требуется строгое различеніе. Необходимо исторія модернистскихъ идей. Только она раскроетъ смыслъ модернизма. И подлинное преодоленіе соблазновъ

возможно только чрезъ разрѣшеніе по существу тѣхъ недоразумѣній, которыя дѣлаютъ возможнымъ добросовѣстное заблужденіе въ тѣхъ или другихъ вопросахъ... Пусть въ модернизмѣ не открывалось пути, — это нужно показать. Но даже исторію соблазна нужно раскрывать изъ его послѣднихъ истоковъ. Этого Ривьеръ въ своей книгѣ не сдѣлалъ. Она написана не о церковномъ сознаніи, но о человѣческихъ спорахъ... И въ заключеніи о двухъ нелѣпыхъ курьезахъ. Дважды Ривьеръ упоминаетъ о Россіи, и оба раза неудачно. Онъ говоритъ о модернизмѣ въ Россіи и называетъ: Мережковского, Гр. Трубецкого и Розанова, *héritiers plus ou moins directes de Tolstoi* и приписываетъ имъ стремленіе къ замѣнѣ догмы чувствомъ и жизнію (р. 47)... Впрочемъ здѣсь его ввелъ въ ошибку о. А. Пальміери. Во второй ошибкѣ онъ самъ повиненъ: М. Зѣзѣховскаго онъ принимаетъ за православнаго, очевидно потому, что его статья была напечатана въ «Московскомъ Еженедѣльникѣ» (р. 451).

Георгій В. Флоровскій.

1930.XI.7.

Orient und Occident. Blätter für Theologie und Soziologie. 4 Heft. Der russische Geist im Kampf um seine Existenz und der Protestantismus. Hinrichs Verl. Lpz. 1930.

Настоящій выпускъ представляетъ большой интересъ въ смыслѣ ознакомленія Запада съ русскими философскими, богословскими и социологическими теченіями, выросшими изъ революціи, имѣющими въ виду ея трагическій опытъ. Мы, русскіе, уже перестали изумляться тому непониманію «русской проблемы», которое на каждомъ шагѣ обнаруживаетъ Западъ; мы изумляемся скорѣе, когда встрѣчаемъ пониманіе, или даже желаніе насъ понять.

Первое мѣсто въ этомъ выпускѣ принадлежитъ статьѣ Г. Г. Кульмана «Wo steht Gott in Russland?» Она касается одного изъ самыхъ существенныхъ непониманій: непониманія православія, непониманія трагическихъ судебъ православной Церкви. Кульманъ даетъ достойный и глубокій отвѣтъ на тѣ нападенія, которыя обращены противъ православія со стороны нѣкоторыхъ нѣмецкихъ протестантскихъ круговъ, выросшихъ изъ бартіанства. Въ этихъ нападкахъ, обращенныхъ противъ гонимой Церкви, есть нѣкоторое существенное помраченіе, или извращеніе моральнаго сознанія, характерное для послѣвоенной Европы. Это помраченіе, поскольку оно проявляется въ современной Германіи, съ большой силой изображено въ послѣдней, 44 книгѣ

«Современныхъ Записокъ». Оно-же изображено въ статьѣ Кульмана.

Der grundsätzliche Protestantismus ставитъ такой вопросъ: въ Россіи государство борется съ Церковью, и еще неизвѣстно, на чьей сторонѣ Богъ — на сторонѣ ли гонителей, или гонимыхъ. Въ «Современныхъ Запискахъ» изображенъ блестящій нѣмецкій салонъ. Нѣкто рассказываетъ о томъ, какъ разстрѣливали толстовцевъ; присутствующіе высказываются въ томъ смыслѣ, что Богъ, правда и справедливость на сторонѣ разстрѣливаемыхъ, а не разстрѣливаемыхъ. Разстрѣливающие суть настоящіе герои!

Быть можетъ это большевизанствующій снобизмъ, или фактопоклонство, преклоненіе передъ силою, передъ побѣдителемъ? Но такое чувство непонятно, когда оно исходитъ изъ протестантскихъ круговъ. Отъ тѣхъ, кто были когда-то защитниками *свободы совѣсти*, кто обращали свой протестъ противъ инквизиціи, мы могли бы ожидать большаго пониманія этической ситуации. Нужно по справедливости признать, что католическая Церковь неспособна произнести такое сужденіе. При всѣхъ своихъ несогласіяхъ съ православіемъ, она не будетъ сомнѣваться, «гдѣ Богъ въ Россіи» — въ православной-ли Церкви, или въ ГПУ. Конечно, большинство протестантовъ тоже не согласится съ приведенными мнѣніями, что и обнаружилось въ протестахъ противъ гоненій; но здѣсь именно видно, что означаетъ отсутствіе Церкви и непониманіе соборности: это оно ведетъ къ безответственнымъ сужденіямъ отдѣльныхъ лицъ и группъ, которыхъ Церковь уже не могла-бы признать христіанскими.

Кульманъ даетъ обстоятельныя разъясненія принципа соборности въ православіи, принципа свободы и смиренія. Онъ показываетъ также величіе религіозной драмы Россіи, столкновение двухъ религій: христіанской и коммунистической, божественной и демонической. Позволительно еще добавить къ его соображеніямъ, что мы, православные, могли-бы перейти и въ наступленіе противъ бартіанства. Основное его положеніе: «Gott ist Gott und der Mensch ist der Mensch» ведетъ къ крайнему *разобщенію* Бога и человѣка и къ униженію человѣка, котораго Богъ вовсе не хочетъ. Въ лучшемъ случаѣ это дохристіанская, ветхозавѣтная религія. Это плохая діалектика, неспособная продумать идею *Богочеловѣчества*, діалектика *безъ Логоса*. Она должна прийти въ совершенное замѣшательство отъ словъ Христа: вы боги и сыны Всевышняго всѣ. Такое униженіе человѣка («прахъ и зола») ведетъ къ непониманію богоподобія, обоженія, свободы и соборности. Бартіанство есть мрачная религія, боящаяся человѣка, міра, исторіи, творчества; она «посыпаетъ главу пепломъ» и съ надоедливымъ однообразіемъ «раздираетъ ризы». Но трагическій жестъ не означаетъ пониманія настоящаго трагизма.

Тому, кто лежит во прахъ, не надо повторять, что онъ «прахъ и зола»; ему говорить Христосъ: вы боги и сыны Всевышняго всѣ!

Статья Н. А. Бердяева о востокѣ и западѣ, написанная по поводу книги Массиса, «la Défense de l'Occident» ставитъ проблему, модную на западѣ, а также въ русскихъ кругахъ, проблему, поставленную еще евразійцами. Съ большой любовью къ Западу и, въ частности, къ французской культурѣ Бердяевъ устанавливаетъ правильное соотношеніе идейныхъ силъ Востока и Запада. Въ этой статьѣ видно, до какой степени мы, русскіе, не провинціальны, до какой степени мы всегда мыслимъ «въ міровомъ масштабѣ».

Напротивъ въ книгѣ Массиса видно, до какой степени французы, въ силу своей *самодостаточности* могутъ быть провинціальны. Думать, что за Рейномъ начинается Востокъ и считать культуру Запада только латинской культурой, совершенно игнорируя культуру германскую и англо-саксонскую, есть величайшій провинціализмъ.

Очень интересна отвѣдь, которую даетъ Fritz Lieb нѣмецкому поклоннику и переводчику Массиса, Moenius'у, дошедшему до самоотрицанія германской культуры. Статья Г. В. Флоровскаго показываетъ «тупики романтизма» на примѣрахъ Герцена и Леонтьева. Романтизмъ воодушевленъ пафосомъ натурализма и героизма: онъ приводитъ къ нигилизму. Достоевскій тоже проходитъ этотъ путь, но даетъ истинный выходъ.

Журналъ даетъ еще цѣнную статью Рейснера и переводъ Тантала Вячеслава Иванова, а также очень интересную хронику, касающуюся Россіи и ея отношеній къ Индіи и Китаю.

Б. Вышеславцевъ.

R. B. Hoyle The teaching of Karl Barth. Au Exposition. Britisch Stud. Chr. Movem. Press. London 1930.

Самымъ примѣчательнымъ явленіемъ въ современномъ протестантизмѣ безспорно является такъ называемое «бартіанство» — богословское теченіе, возглавляемое К. Бартомъ и представленное рядомъ выдающихся дѣятелей (Brunker, Gorgarten и др.). Послѣ замѣчательной книги К. Барта «Romen-

brief» это течение сразу заняло первое мѣсто въ современномъ протестантскомъ богословіи — и съ каждымъ годомъ интересъ по нему возрастаетъ. Журналъ, основанный Бартомъ и его друзьями (Zwischen den Zeiten), представляетъ тоже исключительный интересъ въ виду того, что система бартіанства развивается все время. Трудно сейчасъ было бы сказать, какъ далеко зайдеть бартіанство въ своей реакціи противъ такъ наз. либеральнаго протестантизма. Оно все болѣе приближается и къ католицизму и къ православію, хотя остается вѣрнымъ основной идеѣ реформациі. Особенно любопытнымъ является этюдъ К. Барта «Der Begriff der Kirche», съ чрезвычайной четкостью и ясностью обрисовывающій позицію Барта въ отношеніи къ католицизму.

Читать К. Барта очень трудно — его страстная, сгущенная рѣчь, часто переходящая въ проповѣдь, не допускаетъ бѣглаго теченія, но требуетъ пристальнаго вниманія и вдумчиваго вживанія. Сотрудники Барта пишутъ нѣсколько легче, но овладѣть Бартіанствомъ все же не легко. Тѣмъ важнѣе появленіе книгъ, дающихъ изложеніе и анализъ системы бартіанства.

Книга, заглавіе которой выписано выше, стремится дать англійскому читателю возможность познакомиться съ системой Барта. До извѣстной степени это ему удастся — но надо признать, что недостаточно. Можетъ быть если бы вмѣсто большой (279 стр.) Ноуле написали небольшой этюдъ, сконцентрировавъ бы свое изложеніе — это было бы лучше, а сейчасъ мы имѣемъ «разжиженное» бартіанство, лишенное той огненной силы, которая присуща этому «діалектическому» богословію. Большой ошибкой Ноуле является то, что онъ излагаетъ не К. Барта, а «бартіанство», т. е. пользуется все время другими авторами (особенно Brunker'омъ). При всей основной близости къ Барту его послѣдователи во многомъ отличны отъ него, — и характеристика бартіанства «вообще» впадаетъ въ неизбежную схематизацію и упрощеніе. Другой ошибкой является то, что Ноуле пытается дать «систематическое» изложеніе бартіанства — что не удастся и самимъ бартіанцамъ. Важнѣе всего войти не въ «систему» этого богословія, а въ его исходную установку, въ его внутренній духовный міръ, — безъ этого невозможно понять его. При всемъ томъ книга Ноуле имѣетъ извѣстное значеніе въ небогатой литературѣ о Бартѣ.

Для русскаго читателя, не читающаго на инстранныхъ языкахъ или не имѣющаго доступа къ иностраннымъ книгамъ и журналамъ, необходимо было бы появленіе нѣсколькихъ этюдовъ, посвященныхъ бартіанству. Нельзя безъ волненія слѣдить за этимъ глубокимъ переломомъ въ протестантизмѣ, который открываетъ совсѣмъ новые пути для него. Это не просто поучи-

тельно для насъ, православныхъ, но въ извѣстной степени необходимо, чтобы не остаться безучастными свидѣтелями духовнаго перелома, происходящаго въ западномъ христіанствѣ въ наши дни.

В. В. Зѣньковскій.

