

ІУДА ИСКАРІОТЪ — АПОСТОЛЪ ПРЕДАТЕЛЬ.

Часть вторая (догматическая).

Въ евангельскомъ повѣствованіи объ Іудѣ рѣзко различаются два типа, синоптической и іоанновскій, представляющіе въ соединеніи своемъ явную антиномію. У синоптиковъ мы имѣемъ съ разными отгѣнками и подробностями рассказъ объ апостольствѣ Іуды и объ его предательствѣ, такъ, какъ эта исторія могла быть наблюдаема современниками или излагаема историкомъ. Эта есть изложеніе историко-прагматическое (хотя у Лк., единственнаго изъ синоптиковъ, который указываетъ, что въ Іуду вошелъ діаволь, уже намѣчается переходъ къ іоанновской іудологіи). Евангеліе же отъ Іоанна, которое вообще являетъ преимущественно божественную сторону въ Богочеловѣкѣ, и историческія событія относительно Іуды излагаетъ въ свѣтѣ божественнаго предвѣдѣнія и предопредѣленія. Здѣсь исторія становится прозрачна для вѣчности, для которой нѣтъ развитія и становленія, но есть лишь отъ вѣка предустановленное бытіе. Въ частности, при изложеніи исторіи Іуды здѣсь показуется изначальное вѣдѣніе Христомъ Своего предателя (Іо. 13. 19), какъ и предустанов-

ленность предательства. Достаточно сопоставить в сѣхъ текстахъ Іо., относящіеся къ Іудѣ, чтобы увидѣть, съ какою поразительною исключительностью разрѣшается именно эта задача. Уже съ самаго начала здѣсь свидѣтельствуется въ общей формѣ: «но самъ Іисусъ не ввѣрялъ Себя имъ, потому что зналъ всѣхъ и не имѣлъ нужды, чтобы кто свидѣтельствовалъ о человѣкѣ, ибо Самъ зналъ, что въ человѣкѣ» (Іо. 2. 24-25), что и подтверждается при избраніи апостоловъ (особенно Наѳанаила). Далѣе въ связи съ рѣчью объ Евхаристіи говорится объ Іисусѣ: «ибо Іисусъ отъ начала зналъ, кто суть невѣрующіе и кто предасть Его» (6. 61), а затѣмъ Іисусъ и прямо говоритъ (апостоламъ): «не двѣнадцать ли васъ избралъ Я? но одинъ изъ васъ діаволь.» 1) «Это говорилъ Онъ объ Іудѣ Симоновѣ Искаріотѣ, ибо сей хотѣлъ (имѣлъ — ἐμελλε) предать Его, будучи одинъ изъ двѣнадцати» (6. 70-71). Далѣе на Тайной вечери, при умовеніи ногъ, которое у Іоанна является поводомъ для обличенія Іуды, говорится: «ибо зналъ Онъ предателя Своего, потому и сказалъ: не всѣ вы чисты» (13. 11). И далѣе, обращаясь къ ученикамъ, Іисусъ говоритъ: «если это знаете, блаженны вы, когда исполняете. Не о всѣхъ васъ говорю: Я знаю, которыхъ избралъ. Но да сбудется Писаніе: «ядущій со Мною хлѣбъ поднялъ на Меня пяду свою» (Пс. 40. 10). Теперь сказываю вамъ, прежде нежели сбылось, дабы, когда сбудется, вы повѣрили, что это Я» (13. 18-19). И, наконецъ, въ первосвященнической молитвѣ (Іо. 17. 12) также упоминается объ Іудѣ: «тѣхъ, которыхъ Ты далъ Мнѣ, Я сохранилъ, и никто изъ нихъ не погибъ, кромѣ сына погибели, да сбудется писаніе» (Пс. 108,

1) Проф. Муретовъ *δίαβολος* переводитъ: измѣнникъ, однако безъ достаточнаго основанія: «Діаволь» означаетъ здѣсь, очевидно, того, кто станетъ орудіемъ діавола, въ кого онъ «войдетъ».

8, 17). Эта мысль о предустановленности предательства и гибели Иуды въ Писаніи, его обреченность, слагается уже въ цѣлую теологему въ Д. Ап. 1. 1 -20, въ рѣчи ап. Петра предъ избраніемъ двѣнадцатаго апостола: «братія, надлежало исполниться тому, что въ Писаніи предрекъ Духъ Святой устами Давида объ Иудѣ, бывшемъ вождѣ тѣхъ, которые взяли Исуса . . . Въ книгѣ Псалмовъ написано: «да будетъ дворъ его пусть, и да не будетъ живущаго въ немъ», и «достоинство его да приметъ другой» (Пс. 68. 26; 108, 8). Тѣмъ самымъ устанавливается фактъ, что объ Иудѣ и объ его предательствѣ имѣется въ книгахъ пророчество, данное Духомъ Святымъ, и въ такомъ именно смыслѣ истолковываются — не безъ насилія надъ прямымъ ихъ смысломъ — указанные тексты псалмовъ. Можно сказать, что такимъ образомъ устанавливается относительно предателя нѣкій религиозный фатумъ, дѣйствующій *irresistibiliter*: Иуда является жертвой этой предустановленности къ гибели (*perroatio*) (Такъ это и принимаетъ отецъ ученія о предестинаціи блаж. Августинъ (1)). Онъ призывается въ апостолы для того, чтобы стать предателемъ. Отсюда можно сдѣлать и обратное заключеніе :если бы онъ не былъ призванъ въ апостолы и вообще не былъ современникомъ Христа и въ Его окруженіи, то онъ не былъ бы и сыномъ гибели. Извѣстные тексты ап. Павла Рим. VIII-IX, если понять ихъ въ смыслѣ предопредѣленія, блѣднѣютъ предъ этимъ конкретнымъ свидѣтельствомъ объ обреченности Иуды, «да сбудется Писаніе».

1) De natura et gratia, P. L. t. XLIV, col. 250-1: quia vero Judam non suscitavit, nunquam dicendum est. Non potuit? P o - tuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hac potestate fecisset, quia et Filius quos vult vivificat (Ср. Petri Lombardi, 1. Sent. dist. 43, c. 5: P.L. t. CXCII col. 640). При этомъ въ другомъ мѣстѣ: Quis dubitaverit Judas Christum, si voluisset non utique tradidisset, et Petrus, si voluisset quod ter Dominium non negasset (Lib. de Unit. Eccl., 9, 23)

И эта антиномія человѣческой судьбы, которая слагается изъ человѣческой свободы и божественнаго промышленія, предѣльно обостряется въ словахъ самого Христа: «не двѣнадцать ли Я васъ избралъ? но одинъ изъ васъ діаволь». Сердцевѣдецъ изъ всего человѣчества избралъ въ числѣ двѣнадцати «діавола». Почему же и зачѣмъ Онъ его избралъ? и есть ли обреченный діаволу — апостоль? и развѣ, съ другой стороны, является самъ Иуда отвѣтственнымъ за это избраніе?

Эти вопросы поставлены человѣческой мысли самимъ Евангелиемъ. Проблема Иуды есть настоящій *сгух theologiae*. Проблематика предопредѣленія, которая обычно разсматривается въ богословіи отвлеченно, страннымъ образомъ проходитъ мимо этого факта, а въ немъ вопросъ поставленъ въ обнаженной остротѣ и въ предѣльной сгущенности. Ни Кальвинъ (1), ни Янсений, страннымъ образомъ, не поразились исторіей Иуды и не останавливались на ней во всемъ ея принципиальномъ значеніи для ихъ богословія. (съ ученіемъ о предестинаціи и репробаціи). Надлежитъ, прежде всего, во всю ширь развернуть проблему: Иуда попалъ не на свое мѣсто, оказался воплощеннымъ противорѣчіемъ и недоразумѣніемъ: апостоль-предатель! Но почему же могъ оказаться среди избранныхъ и призванныхъ Христомъ апостоловъ предатель? Было ли это слѣдствіемъ ошибки въ избраніи или же актомъ преднамѣреннымъ? Первое исключается всевѣдѣніемъ Божиимъ. Мы не можемъ приписать Сердцевѣдцу такой ошибки, которая не соотвѣтствовала бы даже естественной, человѣческой мудрости и проницательности. Но, помимо кощунственности

1) Кальвинъ только упоминаетъ Иуду мимоходомъ, совершенно не останавливаясь на немъ: *Institutio christianae religionis* (1559), lib. III. cap. XXVII (*Corp. reformatorum*, vol. XXX. *Brunsvigae* 1864, col. 693).

самой этой мысли о возможности ошибки, она исключена прямымъ и настойчивымъ свидѣтельствомъ Евангелія отъ Іоанна: Іисусъ вѣдалъ Своего предателя и, вѣдая, избралъ его. Однако эта послѣдняя мысль ведетъ насъ въ новую апорію: если Іуда былъ завѣдомо избранъ для предательства, да «сбудется писаніе», для исполненія плана спасенія, то онъ является безотвѣтной жертвой этого избранія. «Издѣліе скажетъ ли сдѣлавшему его: зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ? Не властенъ ли горшечникъ надъ глиной, чтобы изъ той же смѣси сдѣлать сосудъ для почетнаго употребленія, а другой для низкаго?» (Римл. 10. 20-21). Но тогда, конечно, нѣтъ предателя, для котораго обычно находится столько обличеній, а остается лишь предательство, необходимое въ предустановленной цѣпи событій. Божіе всевѣдѣніе и всемогущество какъ бы спорятъ здѣсь съ Божіею мудростью и благостью, и получается безысходная апорія, подобная той, которая раскрывается въ священной трагедіи Іова: Богъ какъ будто здѣсь или не все видитъ и не все знаетъ, или же не все можетъ и не все хочетъ, и Божій промыселъ о мірѣ закрывается непроницаемымъ покрываломъ фатума (мойры), который, по античному разумѣнію, царитъ не только надъ человѣкомъ, но и самими богами (онъ разъясняется только въ прологѣ и эпилогѣ книги Іова). Въ проблемѣ Іуды ставится вопросъ о божественномъ промыслѣ въ мірѣ и человѣкѣ. *Какъ* Богъ промышляетъ о мірѣ, каковы общія основанія этого промышленія, хотя бы оно и оставалось закрыто для насъ въ путяхъ своихъ? Хотя въ богословскихъ руководствахъ имѣется цѣлый отдѣлъ о промыслѣ Божіемъ, которымъ Богъ сохраняетъ міръ и управляетъ имъ, тѣмъ не менѣе самое существо его остается безъ разсмотрѣнія. Въ зап. богословіи, начиная съ блаж. Августина, общій вопросъ о промыслѣ

разсматривается лишь въ одномъ изъ частныхъ примѣненій, именно въ ученіи о благодати и спасеніи. Въ борьбѣ съ пелагианствомъ и затѣмъ съ масиліанствомъ, Августинъ является истиннымъ родоначальникомъ ученія о предопредѣленіи, которое получило затѣмъ такое развитіе въ католическомъ богословіи и въ реформациіи. Это было связано съ отрицаніемъ свободы воли, которая у падшаго человѣка выражается въ склонности къ грѣху, и благодать спасаетъ опредѣленное число предызбранныхъ изъ всей *massa perditionis* нѣкоторымъ божественнымъ насиліемъ, неотвратимо и непреодолимо. Эта мысль наложила свою печать на католическое богословіе въ томизмѣ, который принялъ основную августиновскую идею о предопредѣленіи ко спасенію, хотя и остановился въ нерѣшительности передъ предопредѣленіемъ къ осужденію(1), и въ первомъ смыслѣ сдѣлано было постановленіе Тридентскаго собора(2). У Янсенія (XVII в.) изложеніе ученія Августина(3) приняло настолько рѣзкое выраженіе въ духѣ предестіанизма, что вызвало осужденіе папы Иннокентія X (1653) (4). Напротивъ, въ молинизмѣ (ученіе испан. іезуита Молина и его школы) мы имѣемъ попытку освободиться отъ односторонностей томизма. Въ реформатствѣ идея предопредѣленія получила радикальное выраженіе въ ученіи Кальвина. Богъ предвѣчно предопредѣлилъ однихъ ко спасенію, другихъ къ гибели. Принимать первое и отвергать второе онъ считалъ «дѣтскимъ». Паденіе перваго человѣка, послѣ котораго онъ потерялъ свою свободу, также было результатомъ воли Божіей. Единственное основаніе и объясненіе для этого заключается въ верховной волѣ Божіей,

1) Ученіе, о предопредѣленіи Томы Аквинскаго излагается имъ въ *Summa theologia*, qu. XXIII.

2) Denzingeri *Enchiridion* 805, стр. 273.

3) *J a n s e n i u s . Augustinus* vol. 1-III.

4) Denzinger. 1092-1096, стр. 341.

абсолютной и требующей къ себѣ преклоненія. Все въ мірѣ и въ человѣческой жизни, и въ паденіи, и въ отверженіи, происходитъ во славу Божию, предъ которой должно преклониться твореніе. Ученіе Кальвина въ этомъ въ поразительной степени приближается къ Исламу: трансцендентный Аллахъ повелѣваетъ во славу Свою дрожащей твари. Ученіе Кальвина, принятое въ реформатствѣ и пуританизмѣ, было осуждено и на западѣ (на Триденскомъ соборѣ)(1) и на востокѣ, который, впрочемъ, до сихъ поръ ждетъ еще самостоятельнаго богословскаго самоопредѣленія по этому вопросу, потому что догматическіе споры о свободѣ и предопредѣленіи прошли въ значительной степени мимо него(2).

Тѣмъ не менѣе, повторяемъ, въ западномъ богословіи вопросъ стоитъ не объ общемъ отношеніи Бога къ міру и къ человѣку, но лишь о благодати, т. е. не о промыслѣ, а о спасеніи, которое, конечно, представляетъ собой лишь одно изъ проявленій промысла Божія, но его не исчерпываетъ. Однако, это частное ученіе предполагаетъ въ качествѣ предпосылки и это общее соотношеніе, хотя послѣднее и никогда не дѣлалось предметомъ нарочитаго разсмотрѣнія. Эту предпосылку можно вывести за скобки, какъ общую для всѣхъ ученій: августинизма, томизма, яansenизма, кальвинизма и даже молинизма. Она состоитъ въ такомъ пониманіи отношенія Бога къ міру, при которомъ Богъ остается трансцендентнымъ, дѣйствуетъ на него извнѣ, какъ на объектъ, во свидѣтельство величества Божія. Согласно этому міръ есть вещь въ рукахъ божее-

1) Denzinger, 827, стр. 279.

2) Мы имѣемъ опредѣленіе Іерусалимскаго собора 1672, вошедшее въ Посланіе восточныхъ патріарховъ (гл. 4). Направленное противъ кальвинизма, оно отличается вообще эклектизмомъ и въ общемъ воспроизводитъ католическое ученіе о *praedestinatio ad gloriam* и *reprobatio post praevisa merita*.

ственного мастера, такъ же какъ и человѣческая душа. Вся активность и вся свобода остается на сторонѣ Бога, а вся пассивность и пластичность на сторонѣ міра, который не имѣетъ свободы въ себѣ, вообще своей собственной активности, какъ и способности сопротивленія. Но эта трансцендентность Бога міру послѣдовательно отнюдь не выдерживается, потому что Богъ поставляется въ одну логическую плоскость съ міромъ во в р е м е н и, въ качествѣ предшествующей причины, откуда и самое понятіе п р е д о п р е д ѣ л е н і я. Нужды нѣтъ, что сопоставляются несоизмѣримыя между собою величины: Богъ и міръ. Тѣмъ не менѣе соотношеніе между ними опредѣляется такъ, что Богъ своею волею въ качествѣ п е р в о й причины опредѣляетъ пути міра, заводитъ его механизмъ. Тѣмъ самымъ Богъ входитъ во временное бытіе, въ міровой процессъ, какъ опредѣляющій его агентъ. Получается противорѣчіе между сверхмірной трансцендентностью Бога и этимъ Его космозмомъ. Съ другой стороны, — и въ этомъ новое противорѣчіе, — здѣсь устанавливается совершенная внѣбожественность міра и внѣмірность Бога, такъ что дѣйствіе Бога въ мірѣ понимается какъ сверхприродное или «благодатное» вхожденіе въ него божественныхъ силъ и божественной жизни. Это еще соотвѣтствуетъ благодати, которая есть, дѣйствительно, божественное, сверхприродное начало въ природѣ, сверхтварное въ твари. Но этимъ вовсе не опредѣляется общее отношеніе Бога къ міру, выражающееся въ промышленности Бога о мірѣ, потому что оно включаетъ въ себя не только благодатное въ собственномъ смыслѣ, т.-е. сверхприродное дѣйствіе Бога въ мірѣ, но и общее Его дѣйствіе въ немъ, «сохраненіе и управленіе» имъ (то, что называется иногда п р и р о д н а я благодать, *gratia naturalis*, — конечно, очень многозначное понятіе, которое само по себѣ должно бы

побудить къ совершенному пересмотру всего ученія о благодати).

Какъ предметъ промысла Божія, міръ не есть только вещь или объектъ въ рукахъ Божіихъ, — онъ имѣетъ свое собственное бытіе, данное ему Богомъ при сотвореніи, свою собственную природу, свою собственную жизнь. И въ то же время эта тварная природа не остается внѣ Бога, потому что онтологически внѣбожественнаго бытія вообще не существуетъ. Міръ пребываетъ въ Богѣ, хотя и не есть Богъ, и отношеніе Бога къ міру въ промыслѣ Божіемъ опредѣляется не какъ одно-стороннее дѣйствіе Бога на внѣ Его лежащій и Ему чуждый міръ, но какъ в з а и м о д ѣ й с т в і е Творца съ твореніемъ. Для этого взаимодѣйствующія стороны должны обладать, прежде всего, собственной реальностью и самобытностью, а вмѣстѣ и взаимной связанностью и обусловленностью, которыя однако совершенно отсутствуютъ въ предестинаціонизмѣ всѣхъ оттѣнковъ. Для того, чтобы стать самобытнымъ, міръ долженъ быть божественнымъ въ своей положительной основѣ. Онъ и является имъ, поскольку міръ есть тварная Софія, полнота божественныхъ идей — силъ, которыя, будучи погружены въ небытіе въ божественномъ актѣ творенія, пріобрѣли для себя инобытіе въ мірѣ. Единая Софія и единый божественный міръ существуетъ и въ Богѣ, и въ твореніи, хотя и по разному: предвѣчно и во времени, абсолютно и относительно (тварно). Софійность міра есть божественность его основы, тварность его есть относительность и ограниченность ея существованія. Благодаря божественности своей основы, міръ сохраняетъ самобытность въ очахъ Божіихъ, хотя и сотворенъ изъ ничего; благодаря тварности онъ сохраняетъ самостоятельность своего бытія также въ очахъ Божіихъ. Богъ далъ міру при сотвореніи подлинную р е а л ь н о с т ь , которая по-

ложена Имъ на вѣки и для самаго Творца. Силою этой божественной реальности, какъ и силою этого непреодолимаго различія, міръ существуетъ и для себя, и для Бога, и отношеніе между ними можетъ быть только въ порядкѣ взаимодействія, какъ бы оно ни было глубоко, интимно и всесторонне, вплоть до соединенія двухъ природъ, Божественной и тварной, и обоженія человѣчества во Христѣ и Церкви. Для того, чтобы взаимодействие это было полнымъ, необходимо, помимо реальности обоихъ сторонъ, еще ихъ подобіе или соответствіе. Богъ сотворилъ въ человѣкѣ Свой собственный образъ во всей реальности его, далъ ему жизнь, сдѣлавъ его для себя другимъ (другомъ). Но въ то же время этотъ тварный міръ не способенъ къ самостоятельной внѣбожественной жизни, онъ содержится въ рукѣ Божіей, и при всей самобытности своей, онъ не можетъ отпасть отъ Бога, сохранивъ полноту своего бытія. Діаволь соблазнилъ прародителей къ такому отпаденію отъ Бога и къ самозаконности міра («будете, какъ боги», «Адамъ сталъ какъ одинъ изъ Насъ». Быт. 3, 4. 22) и міръ болѣзнуетъ и страдаетъ въ этомъ отпаденіи, онъ нуждается въ искупленіи и восстановленіи, которое и дано черезъ Христа. Поэтому міръ не можетъ быть оставленъ внѣ промысла Божьяго, на свое собственное изволеніе, Богъ помогаетъ міру становиться самимъ собой, вмѣстивъ всю божественную полноту, и вершина этого взаимодействія Бога съ міромъ, «экономія» нашего спасенія, есть боговоплощеніе. Богъ непрестанно воздѣйствуетъ на міръ, однако никогда не превращая его только въ объектъ или вещь не обезличивая и не лишая его собственной жизни, изначально въ твореніи на вѣки ему данной всемогуществомъ Божіимъ . Сотворивъ міръ во всемогуществѣ, Богъ вольно Себя тѣмъ самымъ ограничилъ, вступивъ на путь взаимодействія съ

міромъ. Пути Божіи въ мірѣ, не переставая быть безошибочнымъ осуществленіемъ благости и мудрости Божіей, суть уже пути не творенія, но промышленія, т.-е. взаимодействія, которое есть образъ любви Божіей къ творенію. Богъ осуществляетъ свои цѣли уже не помимо творенія, но съ нимъ самимъ, щадя его тварную свободу и признавая его тварную самобытность. Богъ-Промыслитель есть Богъ исторіи, живущій вмѣстѣ съ міромъ. Эта совмѣстная жизнь Бога съ міромъ предѣльную ясность получаетъ въ событіяхъ боговоплощенія: рождества Христова, Его жизни, смерти и воскресенія, вознесенія и одесную Бога сидѣнія, второго и славнаго Его пришествія.

Говоря это, мы не ввергаемъ Бога въ міровой процессъ и не вносимъ исторію или развитіе въ жизнь самого Божества, которое абсолютно, неизмѣнно, всеблаженно, вѣчно. Этой вѣчности и абсолютности Божества не измѣняетъ и не упраздняетъ твореніе міра. Однако, здѣсь мы имѣемъ предѣлъ человѣческаго постиженія Бога, который и отмѣчается антиноміей. Богъ въ себѣ и Богъ, какъ Творецъ, суть антиномическія опредѣленія, которыя, будучи логически несомвѣстимы, однако, образуютъ тожество, причемъ оба члена антиноміи равно необходимы при опредѣленіи отношенія Бога къ міру: еслибы Богъ былъ только Творцомъ, не имѣющимъ собственной абсолютной жизни, то Онъ не отличался бы отъ міра (пантеизмъ, тео-космизмъ) еслибы Богъ не былъ Творцомъ, т. е. , не раскрывалъ божественной жизни въ становленіи, въ относителномъ, Его абсолютность была бы ограничена самою собою. Богъ долженъ ради абсолютности своей дать мѣсто и относительности, т.-е. міру. Богъ самъ не становится въ мірѣ, но міръ становится въ Богѣ, — происходитъ генезисъ относительнаго въ абсолютномъ. Богъ въ вѣчности Своей объемлетъ въ единомъ сверхвременномъ актѣ всю

полноту бытія, съ его пространственностью и временностью. Здѣсь нѣтъ прошлаго, настоящаго и будущаго, здѣсь нѣтъ даже самого творенія, какъ возникновенія, ибо въ вѣчности Божіей и міръ вѣченъ, здѣсь нѣтъ даже боговоплощенія, какъ историческаго событія, ибо Богъ вѣчный въ неизмѣнности своей объемлетъ и боговоплощеніе. Здѣсь все міровое бытіе сливается въ точку. Въ вѣчности Божіей нѣтъ времени, нѣтъ міра, нѣтъ творенія, нѣтъ боговоплощенія, нѣтъ послѣдняго свершенія, ибо все ея въ предвѣчномъ актѣ объемлется. Въ жизни же Божіей съ міромъ, въ твореніи и промышленности о немъ, во взаимодействіи съ нимъ, это все существуетъ силою божественной реальности. Міръ положенный Богомъ въ небытіи, возникшій изъ ничего, имѣетъ реальность несокрушимую и непреодолимую даже для самого Бога, который не раскаивается въ дѣлахъ Своихъ и не дѣлаетъ несущимъ сотвореннаго изъ не-сущаго, не возвращаетъ въ ничтожество ничего изъ сотвореннаго Имъ. Потому каждый человѣкъ и все твореніе реальны реальностью Божіей и въ этомъ смыслѣ равнореальны Богу. Но въ то же время реальность міра и человѣка не является закрытой и непроницаемой для Бога, ея сотворившаго по собственному образу. Напротивъ, эта проницаемость творенія для Творца является путемъ къ его собственному осуществленію, а *realibus ad realiora*, къ обоженію твари. Но оно совершается при сохраненіи реальности твари, безъ насилія надъ нею. Поэтому божественное, благодатное воздѣйствіе при всей сверхприродности своей имѣетъ для себя условіе и границу въ самобытности твари, которая можетъ закрываться или открываться благодатному воздѣйствію. Человѣкъ созданъ Богомъ для Бога, для причастности Божественной жизни, но онъ созданъ въ себѣ и для себя. Свобода творенія въ его самобытности нерушима для Бога. Отсюда

и возникает мировой и исторической процессъ, — становленія міра самимъ собой, его полного ософіенія(1). Можетъ возникнуть вопросъ: не получается ли при такомъ пониманіи полнѣйшій индетерминизмъ, при которомъ міръ можетъ принять путь развитія, совершенно противоположный путямъ Божиимъ и божественному смотрѣнію? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить рѣшительнымъ отрицаніемъ. Міру, при всей его самобытности и свободѣ, свойственна общая божественная детерминированность, какъ внутренней законъ и онтологическая норма его бытія, и это есть *софійность міра*. Онъ самобытенъ, но не самозаконенъ, ибо онъ есть твореніе. Самобытность и реальность міра относится лишь къ обладанію природой, данною Творцемъ, вложенною въ твореніе, въ пустоту его собственнаго ничтожества. Твореніе и въ немъ человѣкъ сами себѣ даны и, конечно, заданы. Отсутствіе всякой данности, полная актуальность самополаганія присуща лишь жизни св. Троицы. Тварная же и человѣческая свобода не абсолютна, ея актуальность относится лишь къ образу осуществленія данности, пути же и предѣлы ея этою данностью предопредѣлены, и эта предетерминированность творенія опредѣляетъ тѣмъ, что «будетъ Богъ всяческая во всѣхъ». Сатана, обманывая прародителей иллюзіей — «стать какъ боги», увлекаетъ ихъ живой идеей своего собственнаго, не Божьяго міра, абсолютнаго акта изъ себя, своей собственной, не по образу Божиюму сущей чело-вѣчности. Но это есть обманъ и самообманъ для человѣка: свобода и творчество для него опредѣлены его софійностью. Свободно онъ осуществляетъ или не осуществляетъ эту свою реальность. Сво-

1) Отрицаніе этой мысли содержится въ сужденіи бл. Августина, что судъ надъ міромъ на основаніи предвидѣнія и предопредѣленія Божія могъ бы наступить уже въ началѣ исторіи, не ожидая ея конца.

бода есть *модусъ данности*, но не самотворческій актъ. На такую претензію твари «стать, какъ боги» онтологія даетъ лишь одинъ отвѣтъ: *ex nihilo nihil fit*. Но и свобода модальная или тварная въ обладаніи данностью, жизни въ ней, все же есть въ извѣстномъ смыслѣ самотворчество, жизненное самоопредѣленіе. Это единство свободы и данности — заданности (необходимости) выражаетъ природу личности. Данностью для человѣка является въ извѣстномъ смыслѣ и его собственная индивидуальность, тотъ софійный лучъ изъ плеромы небеснаго человѣчества, который составляетъ предвѣчную его основу. Въ онтологической, софійной основѣ въ Богѣ каждый человѣкъ принадлежитъ вѣчности Божіей, — какъ говорится въ *Бытіи*, 2. 7: «вдунуль Богъ» изъ Себя дыханіе жизни въ человѣка. Но въ своемъ природномъ бытіи человѣкъ при сотвореніи своемъ получаетъ себя какъ данность, какъ свою собственную природу, которая для него является основой жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ заданностью. Однако въ этой самоданности человѣка содержится и свободное обладаніе ею. Своеобразное соединеніе акта и факта, самотворчества и данности, именно мы и имѣемъ въ личности духовнаго существа, — человѣка и ангела. Личность является носительницей свободы. Божественная свобода, которая находится по ту сторону необходимости (и въ этомъ смыслѣ не можетъ даже называться свободой въ смыслѣ соотносительности съ необходимостью), всю свою жизнь осуществляетъ лично, въ тріипостасномъ актѣ св. Троицы, Ея тройственномъ самоположеніи. Напротивъ, тварная свобода есть лишь модальность бытія для себя данности. Тварное ничто, изъ котораго все сотворено, само въ себѣ пусто, оно не содержитъ въ себѣ ничего творческаго, поэтому это ничто (*ούχόν*) и не можетъ само себя вызвать къ бытію, но нуждается для того въ творче-

скомъ актѣ Божества. Однако это ничто, оказывается тѣмъ нулемъ, который получаетъ бытіе при единицѣ, ее множа, и этой единицей являются софійныя сѣмена быт'я, всѣваемыя Богомъ. Наряду съ своимъ божественнымъ, у Бога бытіемъ въ Премудрости Божіей, они получаютъ бытіе для себя, въ тварномъ мірѣ и тварной свободѣ. Ничто оказывается здѣсь началомъ тварной свободы и творчества въ человѣкѣ, которое имѣетъ темой и предметомъ осуществить себя въ своемъ софійномъ образѣ. (1) Но такая свобода, хотя онтологически она относится лишь къ модальности, получаетъ всю тварную реальность. Она содержитъ въ себѣ возможность противленія и косности, грѣховнаго противоборства, но она является и основой самобытности, реальности тварнаго міра, тварной Софіи, которая безъ этого ничѣмъ бы не отличалась отъ Софіи божественной. Эта модальность и составляетъ то, что называется *удобопре-вратностью* твари, — возможность ея паденія и возстанія. Модальность свободы, какъ удобопревертательность, содержитъ въ себѣ и возможность своего преодоленія, освобожденія отъ этой тварной свободы, выходъ за нее, по ту сторону ея, къ образу Божію. Такъ, св. ангелы, пройдя испытаніе въ свободѣ, утвердились въ добрѣ, и утратили свою удобопревертательность (многіе думаютъ, что то же произошло и съ демонами, утвердившимися въ злѣ). Это же имѣетъ мѣсто и относительно святыхъ Божіихъ человѣковъ, какъ и всего спасеннаго человѣчества въ царствѣ славы, такъ что въ извѣстномъ смыслѣ и спасеніе есть преодоленіе свободы, какъ удобопревертательности. Тѣмъ не менѣе тварная свобода для всѣхъ духовныхъ существъ, для ангеловъ и для человѣковъ, а въ лицѣ ихъ и для міра, есть единственный и неизбѣжный

1) Ср. мой *Свѣтъ Невечерній*, отдѣлъ: Тварное Ничто.

образъ ихъ бытія, какъ и самого сотворенія міра, — не въ его основаніяхъ, которыя положены Богомъ, но въ полнотѣ славы, которая осуществляется при участіи тварной свободы. Она и есть участіе человѣка въ своемъ собственномъ самосотвореніи, хотя и по данному ему образу и подобію.

Эту свободу мы познаемъ въ себѣ и въ другихъ во временномъ, эмпирическомъ бытіи. Однако исчерпывается ли имъ наша свобода и это наше самоопредѣленіе? Начинается ли наша жизнь отъ пустого, для всѣхъ равнаго мѣста или же она кустится изъ нѣкоего метаэмпирическаго корня? Не находимъ ли мы въ себѣ внутренняго самосвидѣтельства нѣкоей индивидуальной окачественности, которой мы различаемся между собою и которую мы раскрываемъ въ нашей жизни?

Одной изъ замѣчательнѣйшихъ интуицій Шопенгауера (въ его Проблемахъ этики) является ученіе объ интеллигибельномъ характерѣ человѣка, который лежитъ въ основѣ его эмпирическаго характера и есть изначальное порожденіе космической воли, принудительно его ведущей. Онъ дѣлалъ изъ этой мысли, въ угоду своей метафизикѣ воли, преувеличенные выводы отрицанія реальности эмпирической свободы въ смыслѣ при онтологическаго детерминизма, граничащаго съ фатализмомъ. Признаніе интеллигибельнаго характера вовсе не исключаетъ реальности эмпирической свободы въ его осуществленіи, но оно содержитъ въ себѣ въ высшей степени важную истину, именно что люди приходятъ въ міръ различно окачественными, какъ это ставится внѣ всякаго сомнѣнія и всѣмъ содержаніемъ священной исторіи и ея планомъ. Чѣмъ же опредѣляется эта окачественность? Во первыхъ, она связана съ индивидуальной идеей человѣка, его особымъ софійнымъ образомъ. Въ вѣчности Божіей вся полнота человѣ-

ческаго и ангельскаго міра, вся тварная Софія, зрится во всѣхъ ея лучахъ и іерархіяхъ, они и суть индивидуальныя образы творенія, тѣ сѣмена бытія, которыя въ насъ вложены. Это есть интеллигибельная данность и тема для каждой индивидуальности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основаніе для ея опредѣленнаго конкретнаго мѣста въ міровомъ бытіи, какъ и въ его пространствѣ и времени, въ его исторіи. Это соотвѣтствуетъ детерминированность творенія. Но при этомъ существуетъ еще и разница между твореніями Божіими, послушными Его велѣнію по отсутствію въ немъ свободы (весь до-человѣчскій міръ) и существъ свободныхъ. Богъ ввѣряетъ Свои творческія идеи свободнымъ существамъ, не какъ вещамъ, но какъ бы въ ихъ распоряженіе, творить ихъ въ свободѣ тварной (отъ этого «природа» въ своемъ родѣ гораздо совершеннѣе человѣка, адекватнѣе своей идеѣ, поскольку она не связана съ человѣкомъ и не несетъ вмѣстѣ съ нимъ бремя его свободы и его грѣха). И эта свобода, онтологическая привилегія тварнаго ничто, возникаетъ не послѣ сотворенія человѣка, но уже вмѣстѣ съ этимъ твореніемъ, на самой грани его. Въ этомъ смыслѣ должно сказать, что свободныя существа, ангелы и человѣки, какъ бы соучаствуютъ въ своемъ собственномъ твореніи, принимаютъ его своей свободой, и это участіе человѣка въ своемъ твореніи есть отсвѣтъ его богоподобія, образъ Божій въ немъ, пронизывающій и самое его возникновеніе, придающій ему актуальность. Для насъ совершенно закрытъ теперь этотъ актъ метафизическаго нашего генезиса. Ибо, возникши къ бытію, мы не можемъ его увидѣть, какъ не можемъ посмотрѣть, что дѣлается въ комнатѣ, когда насъ тамъ нѣтъ, но мы нащупываемъ его мыслью и мы несемъ его анамнезисъ въ своемъ самосознаніи. Это есть сознаніе надвременности, несотворенности нашего я, которое есть, по вѣрной интуиціи

Фихте, актъ самополаганія въ свободѣ. Мы вмѣстѣ съ Богомъ произносимъ о себѣ я при нашемъ сотвореніи и тѣмъ говоримъ свое да въ отвѣтъ на Его творческое да б у д е т ъ (fiat). Но этого мало. Тварь не только говоритъ свое свободное да творческому зову Божію къ бытію, но она говоритъ его въ отвѣтъ на конкретное и опредѣленное индивидуальное призваніе. Не безкачественныя и лишь нумерически отличающіяся между собою я творить Богъ, но опредѣленныя личности. И твореніе Божіе совершается въ предстояніи я съ его свободой предъ самимъ собою въ божественномъ первообразѣ и въ принятіи имъ этого послѣдняго. Образъ этого принятія и вноситъ новую окачественность въ я, каковая связана уже не только съ характеромъ первообраза, но и съ его воспріятіемъ, съ личнымъ самостановленіемъ. Человѣкъ, какъ тварное существо, возникающее изъ ничего, не можетъ стать уже въ самомъ своемъ возникновеніи адекватнымъ своей идеѣ (хотя онъ не можетъ быть и совершенно чуждъ ей). Онъ можетъ по разному ее принять и сдѣлать своей, и въ этомъ разномъ пріятіи возникаютъ новыя возможности различій въ индивидуальномъ окачественіи, новыя модальности. Природа индивидуальности опредѣляется тѣмъ, что ея идея составляетъ ея метафизическую собственность, и не можетъ повториться въ двухъ или многихъ носителяхъ, вообще не можетъ быть онтологическихъ двойниковъ. Но она же опредѣляется еще и тѣмъ, что могутъ быть большее или меньшее согласіе на самого себя, разная адекватность своей идеѣ. Но когда же имѣетъ мѣсто это самоопредѣленіе? Есть ли оно событіе во времени? Но развѣ въ немъ можно найти такую точку, которая предшествовала бы всякому времени? (Здѣсь мы упираемся въ космологическую антиномію Канта о времени). И не въ вѣчности ли? Но тогда мы дѣлаемъ тварь совѣчной

Творцу и тѣмъ снимаемъ различіе между ними. Однако есть между вѣчностью и временемъ грань (узрѣніе ея дано было философской интуиціи Шеллинга). Она принадлежитъ вѣчности, хотя и соприкасается тварности, но и не есть время, ибо послѣднее лишь за нею начинается. Это сверхъ-временность, которая уже предсодержитъ въ интегралѣ дифференціалъ времени; та сотворенная вѣчность, которая присуща тварному существу; та точка изъ которой время развертывается и въ которую свивается. Въ этой сверхвременности весь человѣческій родъ во Адамѣ вызванъ къ бытію творческимъ актомъ Божиимъ, хотя онъ и получаетъ временное бытіе въ опредѣленные времена и сроки. Богъ предвѣчно зреть міръ въ единомъ вѣчномъ актѣ, и Богъ творитъ его въ единомъ сверхвременномъ актѣ вмѣстѣ съ временемъ. Эта идея сверхвременнаго самоопредѣленія человѣческой свободы, окачественности человѣка уже при самомъ его вступленіи во время, одинаково отличается и отъ Оригеновскаго предсуществованія душъ, и отъ теософскаго перевоплощенія. Первое связано съ Оригеновскимъ пониманіемъ сотворенія міра, какъ недолжнаго отпаденія отъ нѣкоего предшествующаго духовнаго состоянія чрезъ погруженіе въ тѣлесность. Здѣсь время бытія міра продолжается за предѣлы его сотворенія, и можно говорить въ точномъ смыслѣ о предсуществованіи душъ во времени ранѣе ихъ воплощенія, между тѣмъ какъ въ развиваемомъ нами ученіи нѣтъ ни р а н ѣ е, ни п р е д ѣ . Ученіе же о перевоплощеніи просто растягиваетъ міровое время за предѣлы міра и считаетъ возможнымъ объединить въ одно общее теченіе времени то, что происходитъ въ этой жизни, и за предѣлами ея. Оно пытается при этомъ дать отвѣтъ на тотъ же вопросъ, предъ которымъ останавливаемся и мы, именно о разнотипности окачественности вступающихъ въ міръ душъ и о различіи

судебъ ихъ въ этой жизни, приче́мъ оно объясняетъ ихъ на основаніи прошлаго этихъ душъ въ рядѣ перевоплощеній. Напротивъ, мы разумѣемъ это различіе не изъ прошлаго, котораго нѣтъ, ибо время для человѣка начинается съ его рожденіемъ, но изъ его надвременнаго самоопредѣленія, которое соединяетъ данность, именно божественную идею о немъ, и актуальное его самоопредѣленіе въ свободѣ самоположенія.

Богъ творитъ каждаго человѣка во времени, посылая въ міръ, и промышляетъ міромъ по мудрости и благодати Своей. Такъ какъ человѣкъ есть тварное и, слѣдовательно, во времени существующее существо, то его самотвореніе и самоопредѣленіе совершается не только въ надвременности, но и во времени. Одинаково ошибочно ограничивать предѣлы свободы лишь сверхвременною, интеллигибельнымъ характеромъ, какъ дѣлаетъ Шопенгауеръ. Въ такомъ случаѣ теряетъ свой смыслъ земное существованіе (его и нѣтъ для философа пессимизма); но также односторонне относить его и только къ времени, лишая послѣднее его корня. Премудрый Садовникъ насаждаетъ въ Своемъ саду растенія отъ разнаго сѣмени и корня и даетъ каждому изъ нихъ расти и зрѣть во время свое. Предъ Богомъ раскрыта вся картина міра въ полнотѣ всѣхъ его слагаемыхъ. Мудрость Божія, которая открывается въ Промыслѣ Божіемъ, состоитъ въ томъ, что она воздѣйствуя на міръ, этимъ элементамъ бытія даетъ жизнь и мѣсто въ мірѣ съ безошибочной цѣлесообразностью, для насъ, конечно, недовѣдомой, но съ соблюденіемъ тварной свободы. Богъ не лишаетъ бытія никого, кто его предвременно имѣетъ, и міръ съ человѣческимъ родомъ сохраняютъ свою самозаконность. Такимъ образомъ, возникаетъ реальное взаимодействіе Бога съ твореніемъ, которое предполагается Промысломъ Божіимъ. Во

временной исторіи міра существуетъ извѣстный планъ, вытекающій изъ надвременнаго наличія всѣхъ ея элементовъ. Богъ считается съ міромъ въ его законѣрности, не упраздняя ее, но въ то же время всегда воздѣйствуя на него извнѣ и изнутри, однако лишь такими средствами, которыя не разрушаютъ его естества. Богъ не свободенъ въ отношеніи къ міру, но связанъ его природой, его косностью, его противодѣйствіемъ. Богъ не все можетъ сдѣлать съ міромъ, чего Онъ хочетъ, однажды уже давъ міру его самобытіе. Всемогущество Божіе вольно самоограничивается самобытностью міра, и для того, чтобы спасти міръ, самъ Богъ нисходитъ въ него, становится человѣкомъ, т.-е. нераздѣльно соединяется съ міромъ. Конечно, человѣку доступны только общія основанія отношенія Бога къ міру и не вѣдомы пути Божіи, но это взаимоотношеніе только и дѣлаетъ понятнымъ всю исторію міра и человѣка, какъ она раскрывается въ Словѣ Божіемъ, особенно въ исторіи избраннаго народа. Послѣдняя есть непрестанная борьба Бога съ его жестоковѣрностью. Этимъ же паѳосомъ проникнута книга Іова, гдѣ не только Богъ, попускающій искушеніе, но и міръ въ своей косности опредѣляетъ путь человѣка и судьбы праведнаго страдальца. Всѣ эти разсужденія подводятъ насъ вплотную и къ проблемѣ Іуды. По человѣчеству мы не можемъ освободиться отъ навязчивой мысли: зачѣмъ Іуда около Христа? Отчего допущено такое избраніе? Почему и Іуда подвергнутъ столь непосильному для него искушенію? Но въ исторіи Іуды для насъ именно пріоткрывается то отношеніе Бога къ міру, которое вытекаетъ изъ Промысла Божія.

Въ явленіи Іуды мы усматриваемъ прежде всего нѣкую его предустановленность. Оно предугазано въ пророчествахъ. По Евангелію отъ Іоанна, и Христось, призывая его во апостола и изначала

вѣдая въ немъ Своего предателя, также слѣдуетъ этой предустановленности, будучи какъ бы ею связанъ. Явленіе Іуды около Христа оказывается неустрашимымъ для самого Бога, который лишь обращаетъ это попускаемое Имъ предательство Христа въ средство для исполненія смотрѣнія Божія о нашемъ спасеніи. Подобно и въ древнемъ прообразѣ Христа, праведномъ Іовѣ, искушеніе сатаны не есть прямая воля Божія, оно лишь попущено Богомъ чрезъ то, что въ мірѣ существуетъ сатана, приходящій вмѣстѣ съ ангелами предъ лицо Божіе, но это искушеніе обращается Богомъ въ прославленіе Іова. Присутствіе Іуды около Христа со всей неизбѣжностью вытекающей отсюда трагедіи имѣетъ такъ же, какъ и у Іова, свой прологъ въ небѣ, и въ ней есть въ этомъ смыслѣ нѣкая божественная необходимость. Она тѣмъ отличается отъ античнаго *fatum* — *μοῖρα*, что послѣдній первенствуетъ и надъ богами, ему подзаконно все бытіе, божественное и человѣческое. Здѣсь же мы устанавливаемъ предустановленность второго порядка, которая положена Божіимъ всемогуществомъ, мудростью и любовью, явленными въ сотвореніи міра при дарованіи ему подлинной самобытности. Богъ возжегъ на духовномъ небѣ безчисленныя свѣтила и созвѣздія духовъ и душъ, въ числѣ ихъ загорѣлась и звѣзда Іуды, которая имѣетъ совершить свой собственный путь. И какъ Богъ въ вѣчности своей далъ бытіе верховному архангелу, ставшему падшей денницей, и не упразднилъ Богъ этого своего творенія, подобно же въ вѣчности Своей Господь сотворилъ и душу Іуды, въ которую вложилъ силы и призваніе апостольства. Но въ образѣ пріятія его, въ самоположеніи своемъ такъ опредѣлилась душа Іуды, что сдѣлался неустрашимымъ трагическій его удѣлъ, неудача апостольства. Однако Богъ не лишилъ Іуду ни его бытія, ни его призванія. А

потому отъ Іуды не было отнято его служеніе и его мѣсто около Христа, хотя тѣмъ самымъ Іуда обрекается на болѣзнь своего апостольства, которая и привела его къ предательству Христа. Тѣмъ не менѣе апостольство не перестаетъ быть апостоломъ и въ своемъ паденіи, и въ своей гибели, какъ это рѣшительно выражено въ Евангеліи, и пониманіе Іуды какъ мелкаго и грязнаго сребролюбца, конечно, уничтожаетъ всю силу и смыслъ евангельской исторіи Іуды, которая явно свидѣтельствуешь, что Іуда былъ достоинъ своего апостольства, имѣлъ право на него, былъ созданъ для него и не могъ быть его лишень. Поэтому онъ и былъ призванъ Сердцевѣдцемъ, и не затѣмъ, чтобы явиться жалкой маріонеткой на несоотвѣтствующемъ, непринадлежащемъ ему мѣстѣ и пасть предъ непосильнымъ ему искушеніемъ, лишь «да исполнятся писанія». Іуда не могъ не стать апостоломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не съ въ себѣ трагедію своего неудачничества. Приведеніе въ соотвѣтствіе естества и судьбы каждаго человѣка составляетъ тайну смотрѣнія Божія, которая не можетъ быть до конца раскрыта для человѣка. Болѣзнь есть состояніе всего падшаго человѣчества, и она есть удѣлъ всѣхъ людей, не исключая и св. апостоловъ, которые, каждый по своему, изживали болѣзни своего апостольства. И наивнопритязательное стремленіе къ первенству сыновей Зеведеевыхъ, и сомнѣніе Θомы, и прекословіе, испугъ и отреченіе Петрово, и бѣгство всѣхъ апостоловъ, оставившихъ Христа, — все это суть человѣческія немощи, которыя проникають и въ служеніе апостольства, хотя и преодолеваются въ немъ. Самый грандіозный примѣръ болѣзни апостола до его призванія мы имѣемъ, конечно, въ ап. Павлѣ, который былъ гонителемъ Христа и церкви Христовой, вслѣдствіе неосознанной и извращенной любви къ Нему, и, что здѣсь наиболѣе парадок-

ксально, безъ этой огненной ревности Савла не было бы и самого апостольства въ Павлѣ. Но болѣзнь въ Павлѣ предшествовала выздоровленію, гонитель сдѣлался апостоломъ. Страшная судьба Іуды въ томъ, что его болѣзнь протекла въ обратномъ направленіи, и она сдѣлала его изъ апостола предателемъ. Онъ, будучи одинъ изъ двѣнадцати, совершилъ то, чего хотѣлъ Савль, прежде чѣмъ сдѣлался Павломъ. Но, разумѣется, онъ и не могъ вынести апостольскимъ своимъ естествомъ этого паденія и совершилъ самъ надъ собою судъ, вмѣсто суда Божія. И Сердцевѣдецъ заранѣе скорбѣлъ о немъ, «возмутился духомъ», говоря: «горе тому человѣку, лучше бы ему не родиться». Столь тяжелое бремя, столь великая скорбь, столь предѣльное отчаяніе предлежало ему пережить на его пути, — предательства, жертвы любви ради любви... Античная трагедія имѣетъ катарсисъ, — знаетъ ли катарсисъ евангельская трагедія? (1) Итакъ, мы отстраняемъ элементъ случайности или произвола, хотя бы и Божественнаго, въ судьбѣ Іуды, одинаково какъ въ его избраніи, такъ и въ его паденіи. Іуда былъ призванъ во апостолы, потому что такимъ онъ былъ сотворенъ и самъ пріялъ свое бытіе и свое призваніе на грани временнаго бытія, но вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлился и образъ его апостольства, который повлекъ въ окончательномъ своемъ раскрытіи предательство. Промыслъ Божій, не нарушая онтологической данности человѣка, поставилъ его на такое мѣсто, на которомъ и онъ оказался орудіемъ къ прославленію предаваемого имъ Христа. Въ этомъ проявляется премудрая безошибочность Промысла Божія, ведущаго міръ, созданный въ свободѣ, тѣмъ не менѣе къ вѣрному концу (это то, что *Molina* и молинисты называютъ *scientia media*,

1) См. на стр. 84-85.

а Гегель — List der Vernunft). Сатана, посрамленный въ Иовѣ, былъ посрамленъ и въ Иудѣ, и онъ посрамленъ въ Томѣ, Кого онъ хотѣлъ умертвить, но Кто явился побѣдителемъ смерти и его самого. Слово Божіе есть «всевеликій хитрецъ». Таковы общія основанія изъ которыхъ мы считаемъ правильнымъ исходить въ богословскомъ уразумѣніи проблемы Иуды, которая въ себѣ воплощаетъ проблему трагедіи личности вообще. Этой трагедіи личности не знала античность, которая поэтому и построила трагедію изъ идеи мойры, внѣшней, трансцендентной судьбы (Эдипъ-Царь!). И то же нечувствіе проблемы личности и личной судьбы раздѣляетъ съ античностью и патристическая письменность, которая поэтому вовсе проходитъ мимо проблемы Иуды, ограничивая свое отношеніе къ ней только моральнымъ обличеніемъ. Но наше время не можетъ этимъ ограничиться, оно призвано заглянуть въ ту темную бездну, которая открывается въ трагически пораженной душѣ, ибо здѣсь въ этомъ космическомъ вихрѣ, ее разрушающемъ, обнажаются и перевозданные корни ея бытія.

Заключеніе.

Неотразимо приковываетъ къ себѣ духовный взоръ эта самая темная и страшная точка въ человеческой судьбѣ, эта воронка, ведущая во глубину *inferno*, — судьба Иуды. «Не смотри», говоритъ го-

1) Обычно въ этомъ не видятъ никакого вопроса. Данте помѣщаетъ Иуду въ послѣднемъ четвертомъ отдѣлѣ девятого круга ада, гдѣ мучаются измѣнники (*Inferno*, XXXII, XXXIII), и это выражаетъ общее убѣжденіе, я думаю, всего христіанскаго міра, за немногими исключеніями. Оно связано, разумѣется, съ пониманіемъ Иуды, лишь какъ сребролюбца, продавшаго Христа за деньги. Если же вмѣсто этого упрощеннаго истолкованія, которое совершенно не совмѣстимо съ его апостольствомъ, въ его паденіи видѣть трагедію, то мы стоимъ здѣсь предъ тайной смотрѣнія и суда Божія, и легкость утвержденія должна смѣниться безответнымъ для человека вопросомъ, который въ данномъ случаѣ и является для человека единственно достойнымъ и ему доступнымъ отвѣтомъ.

лось трезваго благоразумія друзей Юва. «Не смотри», говоритъ голосъ аскетическаго смиренно-мудрїа, спасающагося отъ искушенїи опусканїемъ глазъ передъ судорогами жизни. «Не смотри», говоритъ, наконецъ, и чувство самосохраненїа, отгораживающагося отъ такой трагедїи души, о которой самъ Христосъ «возмутился духомъ» *ἐτασάχθη τῷ πνεύματι* (Іо. 13, 21). И не нужно смотрѣть, пока можно не смотрѣть. Но поздно отворачиваться, когда сама въ насъ смотритъ эта страшная зїяющая бездна, когда тьма входитъ въ душу и наполняетъ сердце, когда она приковываетъ къ себѣ глаза, какъ гремучая змѣя зачаровываетъ бѣдную птичку. Трагедїа апостола-предателя, страшная судьба его, теперь стала неотступно предъ нами, потому что сдѣлалась нашей собственной судьбой, не личной, но народной. Ибо нашъ народъ, носитель и хранитель «Святой Руси», стражъ свѣтлаго града Божьяго, умопостигаемаго Китежа, это онъ занялъ нынѣ мѣсто Іуды, апостола-предателя. Можемъ ужасаться и плакать, можемъ сокрушаться и проклинать, но мы должны попытаться это честно понять, этого требуетъ наше человѣческое, христіанское достоинство, наша вѣрность и любовь къ падшему своему народу, который, каковъ бы ни былъ, есть нашъ собственный, мы сами, а его судьба наша собственная судьба. Что случилось и что происходитъ съ Россїей? Мучительно терзаясь этимъ безотвѣтнымъ вопросомъ, невольно начинаешь всматриваться въ страшный евангельскїй образъ апостола-предателя, въ его тайнѣ ищешь разгадки нашей собственной судьбы. Вотъ откуда нынѣ снова поднялась въ душѣ проблема Іуды, никогда въ ней не умолкающая, встала, какъ нѣкій іероглифъ судьбы, загадка Сфинкса, въ которой нужно разгадать о себѣ, что возможно о себѣ человѣку увѣдать.

Нельзя, конечно, непосредственно отоже-

ствлять судьбы отдѣльныхъ личностей и цѣлыхъ историческихъ народовъ, однако, возможно сопоставлять и сближать тѣ духовныя начала, которыя въ нихъ раскрываются, какъ внутренній законъ ихъ жизни. Въ ветхозавѣтномъ словоупотребленіи народы именуются лицами: Ассуръ, Израиль, Амаликъ и т. д., какъ и двѣнадцать апостоловъ, выражающіе собой духовную полноту 12 колѣнъ Израиля, суть типологическіе образы разныхъ путей христіанства. Имѣетъ ли, можетъ ли имѣть свой родъ и Іуда безродный? Русскій народъ, призванный къ вѣрѣ Христовой вмѣстѣ съ другими христіанскими народами, имѣетъ на себѣ и «печать апостольства», и въ этомъ смыслѣ онъ принадлежитъ къ духовному лику апостоловъ, великихъ и малыхъ, 12 и 70. Духовный первообразъ, подчиняясь внутреннему духовному влеченію, Русь пріяла отъ евангелиста Іоанна, возлюбленнаго и возлюбившаго ученика Христова. Іоанновымъ христіанствомъ сознавало себя всегда — смутно или ясно — русское православіе. Но теперь — и теперь ли только? — къ душѣ Іоаннова христіанства приразилась темная и огненная душа Іуды, апостола-предателя, и Іоанново христіанство закрылось корой Іудиного предательства. Какъ понять это прираженіе? Конечно, когда рѣчь идетъ о цѣломъ народѣ, существѣ собирательномъ, то самое простое — различить это, такъ сказать, количественно: одни остаются вѣрны Іоаннову христіанству, другіе «яко Іуда» предають его и гонять какъ Савль. Это суть избранныя части одного народа, которыя не имѣютъ между собой ничего общаго. Однако, такимъ разсужденіемъ устраняется и самый вопросъ и, въ сущности, упраздняется народъ, какъ духовное и историческое цѣлое, имѣющее свою общую судьбу, даже если она осуществляется чрезъ «малый остатокъ». Вѣдь и въ историческихъ путяхъ еврейскаго народа, хотя и го-

ворится у пророковъ о «маломъ остаткѣ», однако онъ не отдѣляется отъ всего народа, и поэтому послѣднимъ итогомъ, по слову ап. Павла, будетъ то, что «весь Израиль спасется». Надо поэтому понять противорѣчія въ душѣ русскаго народа въ ихъ связи, какъ раскрытіе единого цѣлаго, связать прошлое съ настоящимъ и будущимъ.

Мы нынѣ являемся свидѣтелями того, какъ русскій народъ въ извѣстной и во всякомъ случаѣ значительной части, подъ давленіемъ гоненія и насилія, отрекся и отрекается отъ Христа, «предавая Его за 30 сребренниковъ». Нельзя закрывать глаза на этотъ страшный фактъ, и нельзя не видѣть, что мы здѣсь имѣемъ, дѣйствительно, предательство: и ради ложныхъ мнѣній и предразсудковъ, и страха ради Іудейска, и, — что, можетъ быть, самое страшное — вслѣдствіе тупого животнаго безразличія, духовнаго убожества. Если бы на самомъ дѣлѣ въ предательствѣ Іуды дѣло шло о «неправедной мздѣ», о сребренникахъ, то можно было бы сказать, что русскій народъ, дѣйствительно, пошелъ путемъ предательскимъ. Экономическій терроръ, вынуждающій продолжительностью и безысходностью своей къ отреченію отъ вѣры за продовольственную карточку, являетъ наглядно человѣку всю его слабость и зависимость отъ матеріальной стороны жизни и глубоко его въ себѣ разочаровываетъ. Но, строго говоря, въ такомъ предательствѣ развѣ имѣется какое либо духовное содержаніе? Напротивъ, здѣсь мы имѣемъ одинаковое отсутствіе какъ апостольства, такъ и предательства, — это просто показываетъ всю дѣйствительную мѣру религіозной жизни въ народныхъ массахъ. И это же относится къ тому массовому отреченію отъ вѣры, которое теперь съ такой потрясающей легкостью (конечно, за исключеніемъ избраннаго остатка) совершается въ Россіи. Пропаганда Союза безбожниковъ и его изданій, стоя-

щая на самомъ низкомъ уровнѣ научнаго диллентантства и недомыслия, но тѣмъ не менѣе разлагающая своей вульгарной проповѣдью душу невѣжественнаго и беззащитнаго отъ нея народа, фактически насаждаетъ не безбожіе, какъ извѣстное религиозное убѣжденіе, но простое скотство, которое, конечно, ниже всякой религіи. Самый грубый фетишизмъ культурнѣе и религіознѣе и выше этого скотства. Если говорить правду, то это является обличеніемъ того невыносимаго состоянія, въ которомъ находился народъ во времена величія Россіи. Онъ оказался церковно совершенно невоспитаннымъ и непросвѣщеннымъ въ сознаніи, въ волѣ, въ бытѣ. Это становится потрясающе яснымъ, если сравнивать состояніе нашего народа съ западными христіанскими народами, мѣру ихъ средняго христіанскаго воспитанія и культуры съ русскою дикостью. Во всякомъ случаѣ если здѣсь, въ такомъ отреченіи отъ Христа, можно найти мало религіознаго содержанія, то это потому, что мало его было и ранѣе, хотя это и скрыто было подъ покровомъ оффиціального благополучія. Но настоящее отреченіе отъ Христа, съ предательствомъ Его, въ которомъ соединяются измѣны и паденія всѣхъ апостоловъ, мы имѣемъ не въ этомъ равнодушіи и звѣриности, которое въ извѣстномъ смыслѣ стоитъ ниже человѣчности. Оно имѣетъ мѣсто лишь при наличіи сознательности, при которой оно перерождается въ атеистическій фанатизмъ, съ какою то ненавистью къ Божеству, существованіе котораго отрицается. Конечно, и здѣсь непроходимо много оффиціального лицемѣрія, атеистическаго ханжества, заступившаго мѣсто прежней елейности. Но отвлечемся и отъ этого налета, чтобы проникнуть въ душу современнаго русскаго богоборства. Оно, дѣйствительно, являетъ черты предательства Іудина, понятаго какъ искушеніе, какъ религіозный соблазнъ, — христорборства, во имя ложно поня-

той и ложно направленной любви ко Христу. У современного русскаго богоборства есть два лица, два устремленія: одно обращено къ прошлому, другое къ настоящему и будущему. Къ прошлому оно имѣетъ лишь паѳосъ революціоннаго отрицанія: «отречемся отъ стараго міра». Это есть нечувствіе прошлаго въ настоящемъ и будущемъ, отсутствіе любви сыновъ къ отцамъ, паѳосъ разрушенія, вмѣстѣ съ силой устремленія къ будущему, съ его откровеніями. Въ отношеніи къ историческому христіанству здѣсь мы видимъ одно лишь осужденіе его путей. Не вѣдая Христа и не умѣя видѣть Его въ жизни Церкви, богоборство со всей силой и беспощадностью устремляется противъ историческихъ грѣховъ христіанскихъ обществъ, противъ тѣхъ предательствъ Христа, дѣйствительно за серебрянники, которыя, не разъ бывали на протяженіи вѣковъ. Въ антирелигіозныхъ музеяхъ съ особымъ вниманіемъ собираются эти печальные памятники измѣны христіанъ своему призванію, какъ и въ антирелигіозной литературѣ съ особой страстностью собираются такіе же факты. Конечно, не это одно является истиннымъ источникомъ богоборства. Однако, отъ этого не теряетъ своей силы и это, причемъ нельзя вѣдь отрицать, что постольку оно оказывается правымъ въ этихъ сужденіяхъ и даже въ этой своей непримиримости. Здѣсь оно движимо правдолюбіемъ, и намъ слѣдуетъ внимательнѣе, нежели мы это дѣлаемъ, отнестись, къ правдѣ этихъ обличеній. Во всякомъ случаѣ, плохой способъ апологетики избереть для себя тотъ, кто станетъ отстаивать неправду потому лишь, что она имѣла мѣсто въ исторіи церковныхъ обществъ.

Но эта струя въ богоборствѣ имѣетъ только служебное и второстепенное значеніе, она къ нему лишь располагаетъ. Истинный источникъ богоборства есть убѣжденіе, что «религія есть опіумъ

для народа», поскольку притупляет классовое самосознание, и что «религия есть классовый враг», ибо она стоит на путях культуры, мѣшаетъ строительству социализма. Социализмъ въ данномъ случаѣ является религиознымъ эквивалентомъ месіанскаго царства (1), идеаломъ котораго воодушевлялись современники Христа, не исключая и Его апостоловъ, въ томъ числѣ и Іуды. Вмѣстѣ съ тѣмъ это есть и выраженіе на языкѣ современной демократіи идеала добра, истины, справедливости и правды, однимъ словомъ, того, что на своемъ языкѣ христіане называютъ Царствіемъ Божиимъ. Религія преслѣдуется богоборствомъ, потому что она считается вредной длѣ дѣла Царствія Божія, для его строительства на землѣ. Паѳосъ этого строительства затмеваетъ всѣ остальные чувства.

Въ этомъ смыслѣ и антирелигиозное движеніе въ Россіи, фанатическое богоборство и слѣпое христоробство, само представляетъ собой явленіе *религіознаго* порядка, и можетъ быть понято, какъ религиозное искушеніе. Это есть то самое искушеніе, которое было отвергнуто Сыномъ Божиимъ въ пустынѣ, но предъ которымъ безсильно склонился Іуда: хлѣбъ, власть, знаменія. Экономическій матеріализмъ есть, вѣдь, не что иное, какъ міросозерцательная транскрипція перваго искушенія хлѣбами. Въ немъ есть (2) своя суровая и честная правда жизни, плѣненной стихіями міра вслѣдствіе первороднаго грѣха, и она должна быть изжита и извѣдана человѣкомъ, хотя, если онъ на ней остановится, онъ приходитъ къ потерѣ человѣческаго образа, п. ч. искренній и послѣдовательный экономическій матеріалистъ есть уже просто животное, а въ дѣйствительности ниже его, поскольку

1) Это сродство социализма іудейскому месіанизму я показалъ въ очеркѣ «Апокалиптика и социализмъ» (Два града, изслѣдованія о природѣ социальнаго идеала, т. 2. МОСКВА, 1908).

2) См. мою Философію хозяйства. М. 1910.

раньше онъ былъ человѣкомъ. Но ставъ экономическимъ матеріалистомъ, впадши въ искушеніе, человѣкъ открываетъ въ себѣ подполье, въ которомъ, среди всякихъ смертныхъ грѣховъ, живетъ змѣя Іудина сребролюбія. Она поднимаетъ голову и кольцами своими сжимаетъ сердце, и жертва ея становится «воромъ», а жизнь его являетъ торжество низкихъ чувствъ и страстей. Экономическій матеріализмъ становится уже страшной практикой жизни, бытомъ, — въ немъ разнуздается самая низменная звѣриная стихія, гаснетъ природный идеализмъ человѣческой жизни. Это мы и видимъ теперь въ Россіи. Здѣсь, конечно, имѣютъ свое вліяніе и историческія причины: отсутствіе нравственнаго воспитанія народа, вѣковая безнравственность и нечестность, которая тяжелымъ итогомъ стоитъ въ историческомъ балансѣ прошлаго для русскаго государства и церкви. Впрочемъ, это еще не болѣзнь, а симптоматика болѣзни, паршъ, которая покрываетъ ослабленный организмъ.

Самымъ гибельнымъ является искушеніе не хлѣбовъ, но власти, того насилія, которымъ Іуда восхотѣлъ самого Христа опредѣлить по своему образу. Насиліе надъ совѣстью и надъ человѣческой свободой именно и есть настоящее діавольское дѣло: діаволь вошелъ въ Іуду, и онъ сдѣлался орудіемъ насилія надъ Христомъ. Также и діаволь вселился въ правящій классъ русскаго народа, въ коммунистическую олигархію, которая и насилуетъ русскую душу. Здѣсь нѣтъ личности, нѣтъ любви, нѣтъ морали, въ этомъ царствѣ діавола съ его деспотическимъ отрицаніемъ и уничтоженіемъ свободы, ибо, лишь «гдѣ духъ Господень, тамъ свобода». (II Кор. 3,7). Конечно, не съ большевиками впервые появилось это искушеніе, которое всегда имѣло силу и въ «христіанской державѣ російской» съ ея наслѣдственной свободо-

боязнию. Однако, тогда она была болѣе грѣхомъ слабости, чѣмъ религіознымъ искушеніемъ, и только теперь выросла въ сознательную идеологію «диктатуры», т.-е. насилія, какъ такового. Отсюда и неслыханное насиліе надъ религіозной совѣстью, поруганіе ея свободы. И, конечно, Христось съ проповѣдью о безконечной цѣнности каждой человѣческой души и божественнаго дара свободы стоитъ на пути проповѣди «диктатуры», Его нужно взять, и, крѣпко *ἀσφαλῶς*.

(Мр. 14. 44) держа, отвести на пропятіе. Наконецъ, третье, уже производное, искушеніе, есть исканіе знаменій, оказательство «нашихъ достиженій», во свидѣтельство того, что обезбоженному человѣку принадлежитъ вся мощь: «и царство, и сила, и слава». Можно сказать, что и здѣсь содержится извѣстная частичная истина: человѣкъ есть господинъ творенія, центръ мірозданія, тварный богъ, уже по своему сотворенію. Но эта мощь становится хищеніемъ и нѣкоей ноуменальной наглостью у князя міра сего, попытавшагося у Бога восхитить твореніе, какъ и у обезбожившагося человѣка, который хочетъ доказать свое собственное, такъ сказать, автономное божество этимъ мистическимъ воровствомъ. Прометей исполнилъ общечеловѣческой долгъ, похитивъ огонь разума у завистливыхъ боговъ, — силъ природы, но онъ самъ имъ же уподобился, когда во имя своей мощи сталъ богоборцемъ. Прямого богоборства не было въ Іудѣ, потому что оно было сокрыто въ его христорствѣ, въ его борьбѣ со Христомъ за его собственную идею Христа, но въ сущности это и было титаническимъ противоборствомъ человѣческой воли волѣ Божией. Испытанія Іуды суть теперешнія испытанія русскаго народа, и Іудино паденіе есть и его паденіе въ той мѣрѣ, насколько вообще можно приравнивать или сопоставлять явленія единоличной и народной жизни. Но вотъ что тутъ

есть самое важное и центральное: въ русскомъ народѣ мы имѣемъ не одно только паденіе: «сребролюбіе», низость, озвѣреніе, но именно и наличие религіознаго искушенія, съ характерной для него ошибкой религіознаго сужденія. Искушеніе есть вообще явленіе религіознаго порядка, относится къ религіозной жизни, хотя и есть религіозная болѣзнь. Конечно, духовное здоровье въ смыслѣ отсутствія искушеній есть высшее, первозданное состояніе человѣка до грѣхопаденія. Но въ падшемъ человѣчествѣ и болѣзнь уже органически входитъ въ жизнь, становится ея условіемъ, такъ что есть и болѣзни роста, фізіологическія болѣзни, причемъ всякая болѣзнь можетъ оказаться смертной. Вѣдь и смерть есть только болѣзнь жизни, хотя и болѣзнь болѣзней, — умирать можетъ только живое. Нужны ли болѣзни и неизбежны ли онѣ, подобно какъ и искушенія? Во всякомъ случаѣ не всѣ для всѣхъ и не всегда, точнѣе каждый человѣкъ доступенъ и подвластенъ своему собственному искушенію, какъ «нѣсть человѣкъ, иже живъ будетъ и не согрѣшитъ». Характеръ искушенія опредѣляется типомъ и калибромъ человѣка. Есть искушенія немощи, ограниченности, тщеславія, страха іудейска. Таковы были даже искушенія и апостоловъ, повѣданныя въ Евангеліи: споръ о неравенствѣ, прекословіе Христу относительно Его крестнаго пути, страхъ и бѣгство, отреченіе, — таковы невинныя и, въ сущности, дѣтски-простодушныя, эти «человѣческія — слишкомъ человѣческія» искушенія. Они не превышаютъ средняго человѣческаго возраста. Но отъ нихъ рѣзко отличается искушеніе Іуды и его паденіе. Оно было таково, что ядъ искушенія оказался смертельнымъ, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ земной жизни, потому что для насъ остается сокрытой тайна судьбы Іуды въ вѣчности. Іуда единственный изъ апостоловъ оказался подвластенъ діавольскому

искушенію, — христорборству и богоборству. Конечно, если видѣть здѣсь только «недугъ сребролюбія», то остается не о чемъ и говорить, потому что вся исторія Іуды приводится тогда къ религиозному абсурду, — непонятной ошибкѣ Христа, призвавшаго и поставившаго во апостола сребролюбца. Но если видѣть здѣсь трагедію апостольства, большую любовь ко Христу, христорборство во имя истины Христовой, какъ она въ ослѣпленіи имъ была понимаема, тогда этотъ зловѣщій путь является титаническимъ, т.-е. одновременно героическимъ и демоническимъ. Есть ли, можетъ ли быть для извѣстныхъ натуръ богоборство путемъ ихъ религіознаго развитія, можетъ ли Богъ возлюбить такое богоборство и простить такое христорборство? Вотъ вопросъ. И на него можетъ быть лишь одинъ отвѣтъ: да, можетъ. Ибо Онъ наипаче возлюбилъ Израиля, который съ нимъ боролся цѣлую ночь, и далъ ему благословеніе. А въ лицѣ праотца Израиля Онъ далъ это благословеніе и возлюбилъ и племя Израиля, народъ богоборческій, жестоковыйный, отрекшійся отъ Христа, Его распявшій и донинѣ гонящій. И однако о немъ сказалъ Богъ устами апостола Свое опредѣленіе, что избраніе Божіе непреложно и неотмѣнно, и что весь Израиль спасется. И далѣе: не возлюбилъ ли Богъ праведнаго богоборца Іова, который правды своей не подчинилъ силѣ факта, не уступилъ дѣйствительности (на чемъ и настаивали друзья)? И, наконецъ, не возлюбилъ ли, не избралъ ли и не призвалъ ли Христосъ во апостолы Своего гонителя, который истязалъ церковь Божію, и не была ли именно ярость гонительская основаніемъ для этой любви и для этого избранія? Однако, христорборствомъ апостола Павла не была разрушена и подорвана его жизненная сила, какъ это случилось въ апостолѣ-предателѣ. Іуда уже не могъ жить послѣ своего предательства, между

тѣмъ какъ Савль поднялся отъ песка Дамасскаго Павломъ. Для всѣхъ стала явна, хотя и не сразу и не безъ трудностей, почившая на немъ любовь Божія, вѣнчавшая его апостольствомъ Христовымъ, отъ котораго развѣнчалъ себя смертью своею Иуда (хотя и не сдѣлалъ этого съ нимъ самъ Христосъ).

Не всѣ народы, какъ и не всѣ апостолы, проходили путемъ искушеній вѣры во Христа. Его не зналъ возлюбленный и возлюбившій ученикъ Христовъ, въ этомъ и тайна его возлежанія у персей Иисусовыхъ, ясновидѣніе любви, — высшій даръ, и возлюбленный ученикъ есть п е р в ы й апостоль въ вѣрности своей Христу. Но здѣсь мы имѣемъ вѣщій даръ Божій, но не собственно человѣческой путь. Въ образѣ Іоанна для насъ недвижно останавливается время: онъ одинъ и тотъ же и на Тайной Вечери, и на островѣ Патмосѣ надъ Апокалипсисомъ, и въ Ефесѣ надъ Евангеліемъ, онъ въ извѣстномъ смыслѣ «не вкусить и смерти», но «пребываетъ дондеже прииду» (1). Искушеній христорства не знаютъ и другіе апостолы, въ простотѣ своего евангельскаго «младенчества» промыслительно хранимые, какъ хранимы были отъ него цѣлые народы и эпохи въ исторіи, какъ сравнительно хранимъ и нынѣ христіанскій міръ внѣ Россіи. Но вѣдь с и л а апостольства Павла не коренится ли въ томъ, что онъ сталъ Павломъ изъ Савла, и можетъ ли быть сохранено до конца «младенчество умомъ», незатронутость искушеніемъ, когда Христосъ самъ говоритъ о страшныхъ, непосильныхъ искушеніяхъ послѣднихъ временъ?

Религіозное искушеніе, выражающееся въ богоборствѣ, какъ фактъ религіозной жизни, можетъ получить и положительное значеніе, вотъ основной фактъ, свидѣтельствуемый Словомъ Божиимъ и

1) Ср. мой очеркъ: Петръ и Іоаннъ, два первоапостола. Paris, 1926.

церковной исторіей. Оно взрываетъ нѣдра человѣческой души и выявляетъ человѣчность, которая должна быть познана человѣкомъ въ глубинѣ своей, *γνώσε σαυτόν*. Оно обостряетъ своимъ жаломъ самосознаніе человѣка съ его возможностями. Оно умудряетъ человѣка, давая ему опытъ самого себя въ отлученіи отъ Бога, чтобы тѣмъ очевиднѣе ему сознать *ad Te creasti nos, Domine*, «желаетъ и скончается душа моя во дворѣ Господнемъ». И на вѣсахъ правды Божіей, предъ очами Сердцевѣдца, иначе предстаютъ человѣческія души, нежели онѣ видимы нами извнѣ. Развѣ не объ этомъ говоритъ книга Іова, судъ друзей надъ нимъ и судъ Божій? И развѣ не окажутся оправданы на Страшномъ Судѣ Христовомъ тѣ, которые не знали Христа, и однако послужили Ему? Наша родина сейчасъ переживаетъ искушеніе Іуды, апостола-предателя, она предаетъ и распинаетъ Христа, и Христось распинаемый прославляется въ тѣхъ святыхъ мученикахъ и исповѣдникахъ, которые до конца претерпѣваютъ. Но и христорство это — именно въ богоборствѣ своемъ — сохраняетъ религіозный характеръ, запечатлѣно духомъ гонителя Савла, терзавшаго Церковь Божию. Означаетъ ли, что для нашего отечества остается лишь одинъ путь, — къ гибели, судьба Іуды? Или же, въ качествѣ, по крайней мѣрѣ, одинаковой возможности, остается и путь Савла-Павла? Есть неизбѣжность, и даже законность, и даже справедливость гибели тѣхъ, кто, пройдя до конца путь Іуды и осквернивъ себя серебряниками, приходитъ въ состояніе бѣшенства гадаринскихъ свиней и низвергается въ море, или же просто духовно и тѣлесно разлагается. Можетъ быть, самое страшное и отвратительное это — цвѣтущее, благоустроившееся, благополучное ленино-сталинство, — Іуда, который на серебряники приобрѣлъ себѣ домъ и завелъ собственное хозяйство съ свиноводствомъ и цвѣто-

водствомъ. Да не будетъ! Россія гибнетъ отъ большевизма, и это есть всетаки почетная, достойная гибель: «раскаявся шедъ удавися». Но есть ли это неизбѣжная судьба для всего народа, обрекаемаго на гибель Іудину? Мы этого не видимъ. Нельзя отождествлять судьбы индивидуальныя и народныя. И если въ Іудѣ не осталось силъ для жизни, чтобы ею явить, осуществить свое раскаяніе и выстрадать себѣ прощеніе, то въ народѣ эти силы могутъ остаться, и, вѣримъ, еще остаются. Слѣдовательно, для него остается и путь Савла, которой въ начальной стадіи въ существѣ вѣдь не отличается отъ пути Іуды и, однако, измѣняется до полной противоположности въ предѣлахъ одной жизни. Рѣшающее значеніе имѣетъ, что, подобно тому, какъ въ судьбѣ Іуды мы имѣемъ апостольское искушеніе, такъ и въ отреченіи отъ Христа и предательствѣ Его въ русскомъ народѣ мы также имѣемъ религіозную абerraцію, возникшую на почвѣ исканія правды жизни, Царствія Божія на землѣ, съ апокалиптической напряженностью вѣры въ б у д у щ е е и съ искреннимъ желаніемъ его осуществить. И мы можемъ надѣяться, что Богу не неужодна и не посрамлена будетъ эта воля къ будущему. А если такъ, то долженъ наступить часъ прозрѣнія, часъ раскаянія народа, впавшаго въ Іудино искушеніе, когда онъ возвратится на путь Павловъ съ новою вѣрой, съ новою любовью, съ новымъ познаніемъ Христа, котораго онъ любилъ, и когда распиналъ, и котораго алкалъ, и когда гналъ. Самое страшное искушеніе и паденіе было попущено апостолу Іудѣ, и самое страшное отпаденіе отъ Христа попущено народу апостольскаго призванія и апостольскаго служенія, который даже и теперь, въ бѣсноватости своей, ищетъ спасенія всего міра, Царствія Божія. Мы малодушно и маловѣрно понимаемъ исторію, и мы въ глубинѣ души своей, правду сказать, пугаемся за Христа и

за христіанство: какъ бы въ самомъ дѣлѣ не погнбло христіанство отъ совѣтскихъ безбожниковъ, какъ бы на самомъ дѣлѣ челоѡчество совсѣмъ не лишилось Христа? Если бы мы присутствовали при геосиманскихъ и голгоескихъ событіяхъ, то наше первое чувство было бы, что все погнбло: взять преданный Іудой Христось, мученьи распять; апостолы, разбѣжавшись въ страхѣ, пребываютъ въ плачѣ и рыданіи, чтобы вскорѣ снова вернуться къ рыбной ловлѣ. Подобно и теперь мы малодушествуемъ порой предъ лицомъ религіозныхъ гоненій, опасаясь что христіанство можетъ быть истреблено. Но можетъ ли упраздниться Христось? Вѣдь все, что происходитъ, происходитъ съ Нимъ и предъ Его очами. Вѣдь не только душа челоѡческая по природѣ христіанка, но и самъ Христось живетъ въ Своемъ челоѡчествѣ, которому уже не уйти, не отдѣлиться отъ Христа: Савле, Савле, что ты Меня гонишь? трудно Тебѣ прать противъ рожна! Поэтому въ конечномъ безсиліи богоборства и христорборства просто не можетъ быть и сомнѣнія. Можно срѣзать всю вершину дерева до корня, оно дастъ новые побѣги. И вообще слѣдуетъ, говоря о богоборствѣ, больше думать о діалектикѣ религіознаго процесса, а также и въ Іудѣ болѣе существеннымъ и несокрушимымъ считать не его предательство, но его апостольство. Отъ перваго онъ отрекся, раскаявшись, второе же осталось неотъемлемо отъ него и въ его паденіи. И апостольство не можетъ быть отнято и отъ русскаго народа. Что происходитъ сейчасъ въ Россіи? Предательство Іуды, мученія Христа, крестная смерть Его. Но живъ Христось въ своемъ челоѡчествѣ, ибо Онъ смертію смерть поправль. И чѣмъ глубже смерть, чѣмъ непрогляднѣе ночь, чѣмъ безнадежнѣе тьма, тѣмъ ярче въ ней засвѣтится свѣтъ. Надо умереть всей силой и глубиной смерти, вкусить смерть, для того, чтобы ею, въ ней и изъ нея возсіяль свѣтъ воскре-

сенія. Предательство Іуды сдѣлало то, что Христось былъ пожреть на крестѣ, какъ новая пасха въ день пасхальный. И христоубійство въ сердцахъ и душахъ въ Россіи таитъ воскресеніе Христово. Оно нынѣ и происходитъ, въ Россіи воскресаетъ Христось.

Прот. С. Булгаковъ.