

Светлана Замлелова

# ПРИБЛИЗИЛСЯ ПРЕДАЮЩИЙ...

Трансгрессия мифа об Иуде Искариоте в XX-XXI вв.

Москва – 2014

**УДК 1:2**  
**ББК 87:86.2**  
**3-26**

**Рецензенты:**

*В.С. Глаголев* - д. филос. н., профессор;

*К.И. Никонов* - д. филос. н., профессор.

**Замлелова С.Г.**

**3-26 Приблизился предающий...** : Трансгрессия мифа об Иуде Искариоте в XX-XXI вв. : моногр. / С.Г. Замлелова. – М., 2014. – 272 с.

ISBN 978-5-4465-0327-8

Монография Замлеловой Светланы Георгиевны, посвящена философскому осмыслению трансгрессии христианского мифа об Иуде Искариоте в XX-XXI вв. В первой главе автор обращается к причинам реактуализации мифа об Иуде Искариоте в Новейшее время. На основе анализа функций мифа предложен вывод о закономерности распространения апологетического взгляда на апостола-предателя в культуре христианской ойкумены XX-XXI вв. Вторая глава посвящена рассмотрению философских и богословских трактовок образа Иуды Искариота, для чего автор обращается к сравнительному анализу нарратива текста Четвероевангелия, «Евангелия от Иуды» из Кодекса Чакос и многочисленных литературных, богословских и философских текстов российских и зарубежных авторов XX-XXI вв. При этом трансформация мифа об Иуде Искариоте рассматривается в рамках теории «трансгрессии мифа». В ходе исследования получены оригинальные выводы, подтверждающие гипотезу автора об антропологическом сдвиге.

В оформлении обложки использована картина Н.Н. Ге (1831-1894) «Совесть. Иуда» (1891).

ISBN 978-5-4465-0327-8

УДК 1:2  
ББК 87:86.2

© **Замлелова С.Г., 2014**

*Встаньте, пойдём:  
вот, приблизился предающий Меня.  
(Мф 26:46)*

## **ВВЕДЕНИЕ**

В разные периоды истории Иуда Искариот оставался многоликим, поскольку всегда существовали многообразные версии относительно его личности и его деяния. Но в каждую эпоху превалирует какой-то один образ, остальные отступают на второй план. Несмотря на вариативность, библейский образ Иуды эволюционировал от гонимого и презируемого к почитаемому и вызывающему сочувствие. Не раз говорилось, что попытки реабилитировать апостола-предателя свидетельствуют о подсознательном влечении реабилитировать себя перед традиционной моралью<sup>1</sup>. Однако, почему именно Новейшее время, а точнее – XX-XXI вв. – стало временем растущей потребности в самооправдании, и почему именно иудин грех оказался в числе злодеяний современного человечества, должных быть оправданными, – на этот вопрос ответа дано не было. До сих пор не были назва-

---

<sup>1</sup> Юнг К.Г. Либи́до. Его метаморфозы и символы. Т. 2. СПб., 1994. С. 45-46.

---

ны объективные причины, по которым человечество оказалось вынуждено оправдываться именно сегодня и по которым именно сегодня Иуда Искариот стал актуальной и востребованной фигурой.

Миф об Иуде, в соответствии с которым Иуда не просто «амнистирован», но «реабилитирован», утвердился в XX в. во многом при помощи искусства. Искусство обладает огромной силой внушения. Но, кроме того, произведение искусства (музыкальная композиция, живописное изображение, нарративный текст) обладает свойством отображать мировоззрение, характерное для той или иной эпохи.

Предметом нашего исследования послужат тексты трудов богословов, писателей и философов XX–XXI вв., творчество которых не просто касается мифа об Иуде Искариоте, но содержит апологии апостола-предателя. Объектом – составляющие протомиф об Иуде Искариоте *мифемы* и *мифологемы*. Под мифемами мы понимаем структурные единицы мифа, подобно тому, как, например, фонема, является единицей звукового строя языка<sup>2</sup>. Что же касается мифоло-

---

<sup>2</sup> «...1) если мифы имеют смысл, то он определен не отдельными элементами, входящими в их состав, а тем способом, которым эти элементы комбинируются; 2) миф есть явление языкового порядка, он является составной частью языка; тем не менее язык в том виде, в каком он используется мифом, обнаруживает специфические свойства; 3) эти специфические свойства располагаются на *более высоком уровне*, чем обычный уровень языковых выражений, иначе говоря, эти свойства имеют более сложную природу, чем свойства языковых высказываний любого другого типа. Если допустить эти три положения в качестве рабочей гипотезы, то из них немедленно следуют два очень важных вывода: 1) как и всякий лингвистический объект,

---

гем, речь идет о мифологическом повествовании, о тексте, сообщающем о необыкновенных существах и их деяниях<sup>3</sup>.

При этом нас интересуют не любые интерпретации образа Иуды, но исключительно носящие апологетический характер. Другими словами, мы намереемся проследить эволюцию апологетических тенденций в интерпретации образа Иуды Искарриота в XX-XXI вв. в христианском мире. Миф об Иуде, по мнению К.Г. Юнга, «бесконечно стар»<sup>4</sup> и является отображением такого человеческого влечения, как за-

---

миф образован составляющими единицами; 2) эти составляющие единицы предполагают и наличие таких единиц, которые обычно входят в языковые структуры, а именно фонемы, морфемы и семантемы, но по отношению к этим последним они являются тем, чем сами семантемы являются по отношению к морфемам, а морфемы – по отношению к фонемам. Каждая последующая форма стоит на более высокой ступени сложности, чем предыдущая. По этой причине составляющие элементы, характерные для мифов (наиболее сложные из всех), мы назовем большими структурными единицами. <...> Эти большие составляющие единицы, или мифемы...» (*Леву-Строс* К. Структурная антропология. М., 1985. С. 188.)

<sup>3</sup> «Искусство мифологии определяется своеобразием своего материала. Основная масса этого материала, сохранявшаяся традицией с незапамятной древности, содержалась в повествованиях о богах и богоподобных существах, героических битвах и путешествиях в подземный мир – повествованиях («мифологема» – вот лучшее древнегреческое слово для их обозначения), которые всем хорошо известны, но которые далеки от окончательного оформления и продолжают служить материалом для нового творчества. Мифология есть *движение* этого материала: это нечто застывшее и мобильное, субстанциональное и все же не статичное, способное к трансформации» (*Юнг К.Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996. С. 13).

<sup>4</sup> *Юнг К.Г.* Либи́до. Его метаморфозы и символы. Т. 2. СПб., 1994. С. 45.

---

висть. В том смысле, что в тайнике сердца каждый человек хочет смерти героя. К.Г. Юнг считает, что в мифы обращаются как раз-таки «всеобщие и неизменно обновляющиеся мысли человечества»<sup>5</sup>. Евангельские события, в прочтении К.Г. Юнга, «представляют собой чистейшее сгущение типических мифов»<sup>6</sup>. По слову С. Кьеркегора, «Постижь состояние христианства в любую эпоху, можно, поняв, как оно трактует Иуду»<sup>7</sup>. Продолжая эту мысль, можно утверждать, что проследив, как в христианском мире трактуется Иуда, можно постичь состояние христиан.

В 2006 г. Национальным Географическим Обществом было опубликовано так называемое «Евангелие от Иуды», вызвавшее огромный общественный резонанс и провозглашенное сенсацией. Уже накануне публикации «Евангелия от Иуды» в западной прессе стали появляться статьи, обещающие скорый информационный взрыв<sup>8</sup>. Тема, связанная с образом Иуды

---

<sup>5</sup> Юнг К.Г. Либи́до. Его метаморфозы и символы. Т. 2. СПб., 1994. С. 45.

<sup>6</sup> Там же. С. 45.

<sup>7</sup> Цит. по: Cane A. The Place of Judas Iscariot in Christology. Aldershot, 2005.

<sup>8</sup> 11 января 2006 г. итальянская газета «La Stampa» заявила, что «Евангелие от Иуды» заставит христианский мир пересмотреть свое отношение к Иуде Искариоту. 12 января 2006 г. в «Times» появилась статья Р. Оуэна «Иуда Непонятый. Ватикан восстанавит имя оболганного апостола». В статье утверждалось, что Ватикан готовит кампанию по переоценке роли Иуды Искариота. 13 января 2006 г. в той же «Times» вышла статья Б. Макинтайра «Обвинен, подставлен или оклеветан. Три веские причины освободить Иуду Первого», а в «The Guardian» – статья Д. Крейса «Иуда Искариот: его жизнь и добрые деяния».

---

Искарриота, оказалась в центре общественного внимания.

Случайность ли это? Мы утверждаем, что получившие распространение в XX-XXI вв. апологии Иуды Искарриота не являются случайным фактом. Скорее, это явление культуры. С учетом глобализационных процессов, национальные культуры внутри христиан-

---

И снова речь шла о том, что Ватикан намеревается восстановить репутацию апостола-предателя. 16 января 2006 г. в «Toronto Star» появилась статья Р. Димано «Новое рождение Иуды: готовы ли мы пересмотреть свое отношение к негоддю?», сводимая в общих чертах все к тем же утверждениям. 12 марта 2006 г. британская газета «The Mail of Sunday» опубликовала передовицу «Мировой эксклюзив: Евангелие от Иуды Искарриота: величайшая в мире археологическая находка угрожает 2000-летнему христианскому учению». Там же помещалась статья под названием «Спустя 2000 лет – голос Иуды (Мировой эксклюзив: Церкви замерли в ожидании публикации «Потерянного Евангелия», которое может поставить под угрозу саму основу христианского вероучения)». 2 апреля 2006 г. в той же газете вышла статья, озаглавленная: «Евангелие от Иуды докажет, что Воскресения не было». 7 апреля 2006 г. в Новостях Би-би-си вышел репортаж «Не очень-то тайные Евангелия», в котором «Евангелие от Иуды» называлось «*чуть ли не блокбастером*». Д.М. Робинсон назвал буффонадой организованную сенсацию по случаю публикации в апреле 2006 г. «Евангелия от Иуды». В Вашингтоне 6 апреля 2006 г. состоялась пресс-конференция, посвященная выходу в свет «Евангелия от Иуды». 9 апреля по телеканалу Национального Географического Общества был показан документальный фильм на тему все того же «Евангелия от Иуды». В майском номере журнала «National Geographic» вышел фоторепортаж Э. Кокберна «Евангелие от Иуды». А 19 мая состоялась премьера фильма «Код да Винчи». Все это лишь небольшая часть той реакции, что предшествовала и сопровождала обнародование «Евангелия от Иуды» и проявилась почти на всех европейских языках почти во всех странах Европы, а также и в Северной Америке (Робинсон Д.М. Тайна истинного Евангелия от Иуды. Харьков, Белгород, 2007. С. 128-129, 12-14, 38-39).

---

ского мира приобрели множество общих черт и вполне могут быть рассмотрены как единое целое. Кроме того, общество потребления, описанное Ж. Бодрийяром<sup>9</sup>, есть явление бесспорно общее для всех стран христианского ареала. Существует связь между культурой общества потребления и распространением апологий Иуды Искарюта, в связи с чем можно говорить об антропологическом сдвиге, имеющем место на пространстве современной христианской экумены и связанным с образом Иуды Искарюта. Анализируя культуру общества потребления, мы приходим к выводу, что человек общества потребления воплощает черты, традиционно приписываемые Иуде Искарюту. Именно с этим и связаны многочисленные попытки не просто оправдать Иуду, но и представить его персонажем особенным, облеченным высокой миссией, не похожим на прочих смертных.

Источниками исследования служат тексты философов, теологов, писателей, интерпретирующих образ Иуды Искарюта. Рассматриваются тексты российских / советских и зарубежных авторов.

В области *отечественной теологии и философии* мы обращаемся к работам М.Д. Муретова («Иуда предатель»), прот. П. Алфеева («Иуда-предатель»), прот. С. Булгакова («Труды о Троичности»), Б.П. Выше-славцева («Этика преображенного Эроса»), Н.О. Лосского («Условия абсолютного добра»).

---

<sup>9</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006.



*Поцелуй Иуды.*

Базилика Сан Аполлинаре Нуово. Равенна. Мозаика. 530-е гг.



*Поцелуй Иуды.*

Романская роспись на кессонном потолке  
в Циллисе. Ок. 1160 г.



*Поцелуй Иуды.*

Фра Беато Анжелико. Армадио дельи Ардженти.  
Монастырь Сан Марко, Флоренция. Фреска. 1450 г.

В области *отечественной литературы* – Л.Н. Андреева («Иуда Искариот и другие»), Д.С. Мережковского («Иисус неизвестный»), А.Н. и Б.Н. Стругацких («Отягощенные злом, или сорок лет спустя»), Ю.М. Нагибина («Любимый ученик»), С.Г. Михайлова («Иуда Искариот: предатель или святой?»).

Что касается *зарубежной теологии и философии*, мы рассмотрим труды следующих авторов: А. Швейцера (Цит. по: *Цветков И.*, прот. Религиозно-философские взгляды Альберта Швейцера // Православный собеседник №2 (12), 2006), Х.Д. Шонфилда («Пасхальный заговор» (The Passover Plot)), Д.Г. Флуссера («Иисус»), Э. Пейджелс («Гностические Евангелия» (The Gnostic Gospels)), Х. Маккоби («Иуда Искариот и миф о еврейском зле» (Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil)), У. Классена («Иуда: предатель или друг Иисуса?» (Judas: Betrayer or Friend of Jesus?)), А. Кейна («Место Иуды Искариота в христологии» (The Place of Judas Iscariot in Christology)), Г. Кросни («Утерянное Евангелие: поиски Евангелия Иуды» (The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot)), Г. Вюрста, М. Мейера и Б.Д. Эрмана («Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос»), С. Жижека («Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом»).

В области *зарубежной литературы* – У.Б. Йейтса («Голгофа»), Р. Джефферса («Дорогой Иуда» (Dear Judas and Other Poems)), Х.Л. Борхеса (Три версии предательства Иуды // Проза разных лет (М., 1984) и Секта тридцати // Письмена Бога. (М., 1994)), Р. Грейвса («Царь Иисус»), Н. Казандзакиса («Последнее иску-

---

шение Христа»), Д. Райта («Святой Иуда (Пробштейн Я. Джеймс Райт: идея добра)), Ф. Йерби («Иуда, мой брат» (Judas, My Brother)), Г. Панаса («Евангелие от Иуды»), Т. Колдуэлла, Д. Стерна («Я, Иуда» (I, Judas)), М. Каллагана («Время для Иуды» (A Time for Judas)), М. Дикинсона («Потерянный Завет Иуды Искарюта (The Lost Testament of Judas Iscariot)), Н. Мейлера («Евангелие от Сына Божия»), Э. Кассе («Евангелие от Иуды»), С.К. Стеда («Меня звали Иуда» (My Name Was Judas)), Д. Арчера, Ф. Молони («Евангелия от Иуды (The Gospel According to Judas)).

Кроме того, взгляды нескольких авторов, как, например, Г. Кемпа, К. Куллена, Э.С. Бейтса, И. Мосинсона, М. Брелиха, Д.Ш. Спонга, Ф. Кермода, рассматриваются в связи с работой С. Грубар «Иуда: предатель или жертва?» (М., 2011).

Изучению мифа как такового посвящено немало трудов как в отечественной, так и в зарубежной традиции. Среди отечественных исследователей мифа необходимо, в первую очередь, отметить труды В.Я. Голосовкера (1890-1967), А.Ф. Лосева (1893-1988), И.М. Дьяконова (1915-1999), Е.М. Мелетинского (1918-2005), Ю.М. Лотмана (1922-1993), В.Н. Топорова (1928-2005), А.В. Гулыги, В.М. Найдыша,<sup>10</sup> и др.

---

<sup>10</sup> Голосовкер В.Я. *Имагинативный абсолют*. М., 2012. Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. Кн. 1. М., 1992; Лосев А.Ф. *Миф. Число. Сущность*. М., 1994. Лосев А.Ф. *Философия. Мифология. Культура*. М., 1991. Лосев А.Ф. *Диалектика мифа*. М., 2008. Мелетинский Е.М. *Поэтика мифа*. М., 2006. Топоров В.Н. *Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследова-*

Осмысление мифа достаточно широко и всесторонне представлено в работах Э. Тайлора (1832-1917), Э. Кассирера (1874-1945), Б. Малиновского (1884-1942), К. Кереньи (1897-1973), Д. Кэмпбелла (1904-1987), М. Элиаде (1907-1986), К. Леви-Строса (1908-2009), Р. Кайуа (1913-1978), Р. Барта (1915-1989), Ф.Х. Кессиди (1920-2009),<sup>11</sup> и др.

В области философии мифа, а также в сфере исследования возрождения мифа в новейшее время интересны работы А.Л. Доброхотова, В.А. Колотаева, И.В. Кондакова, А.В. Костиной, Э.В. Сайко, Н.А. Хрено-

---

ние в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. *Гулыга А.В.* Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. М., 1955. *Найдыш В.М.* Мифология. М., 2009. *Найдыш В.М.* Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М., 2002. *Найдыш В.М.* Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М., 2004. *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф – имя – культура // Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб., 2000.

<sup>11</sup> *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989; *Барт Р.* Мифологии. М., 2008; *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. М., 2002. *Кереньи К.* Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. М., 2002. *Леви-Строс К.* Мифологии. Т. 1. Сырое и приготовленное. М., СПб., 1999; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985. *Малиновский Б.* Избранное: Динамика культуры. М, 2004. *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1996; М., *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М., 2000. *Генон Р.* Символика креста. М., 2008.

ва, В.М. Хачатуряна, О.А. Кривцуна, В.М. Розина, А.С. Дриккер, И.П. Давыдова<sup>12</sup> и др.

В области взаимодействия культурологии и антропологии основополагающими представляются труды таких отечественных исследователей, как М.М. Бахтина (1895-1975), Г.С. Кнабе (1920-2011), А.Я. Гуревича (1924-2006), С.С. Аверинцева (1937-2004), Ю.М. Лотмана (1922-1993)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Доброхотов А.Л., Калинин А.Т.* Культурология. М., 2010. *Колотаев В.А.* Миф в системе построения культурной идентичности // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. *Кондаков И.В.* Архитектоника мифа // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. *Костина А.В.* Реклама как современная мифология // Традиционная культура. Научный альманах №1, 2000. *Сайко Э.В.* Миф – феномен социальной эволюции, этап становления и способ организации мышления // Мир психологии №3, 2003. *Хренов Н.А.* От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. *Хачатурян В.М.* Миф в культуре: к проблеме архаической компоненты в неомифологии // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. *Кривцун О.А.* Художественная аура как немифологическое пространство искусства // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. *Розин В.М.* Возобновление мифа в эпоху культурных трансформаций модернити // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. *Дриккер А.С.* Мифологическое сознание и его метафизический предел // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013. *Давыдов И.П.* Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). – Благовещенск, 2004. <http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B9/> (30.05.13.)

<sup>13</sup> *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. *Аверинцев С.С.* Связь времен. Киев, 2005. *Аверинцев С.С.* Попытки объясниться: Беседы о культуре. М., 1988 [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/aver/pop\\_ob.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/pop_ob.php) (30.05.13.) *Лотман Ю.М.* Об искусстве: Структура художественного текста. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Статьи. Заметки. Выступления. СПб,

---

Еще в 20-е гг. XX в. советскими филологами и лингвистами разрабатывались идеи взаимосвязи и взаимовлияния психической деятельности и художественного творчества<sup>14</sup>.

В области философии искусства необходимо отметить работу французского исследователя И. Тэна (1828-1893)<sup>15</sup>.

В середине XX в. активные междисциплинарные исследования историко-культурного бытия человека проводились и в США. Известность, в частности, получили работы Э.Х. Эриксона (1902-1994), К. Кенистона, Б. Вольмана<sup>16</sup> и др. Труды американских ученых демонстрировали связь между мировоззренческими и поведенческими установками личности и социальными событиями.

В 50-70 гг. XX в. французскими учеными было разработано направление, получившее название истории ментальностей. Это направление занималось реконструкцией образа мысли, присущего человеку

---

2005. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2001. *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М.; 1989. *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов» М., 1993. *Кнабе Г.С.* Культурология. История мировой культуры. М., 2003.

<sup>14</sup> *Тынянов Ю.Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. *Эйхенбаум Б.М.* О литературе. М., 1987. *Жирмунский В.М.* Теория литературы: Поэтика. Стилистика. Л., 1977.

<sup>15</sup> *Тэн И.* Философия искусства. М., 1933.

<sup>16</sup> *Эриксон Э.Х.* Идентичность: юность и кризис. М., 2006. *Keniston K.* Psychological Development and Historical Change // *The Family in History.* N.Y., 1973. *Wolman B.* The Psychoanalytic Interpretation of History. N.Y. 1971.

---

определенной среды и эпохи<sup>17</sup>. Удалось показать, что история человеческой психологии, история восприятия человеком мира является основой для интерпретации исторических событий.

Междисциплинарные исследования на стыке истории искусства, антропологии, исторической психологии проводились такими учеными, как Э. Панофский (1892-1968)<sup>18</sup>, Х. Зедльмайр (1896-1984)<sup>19</sup>, А. Хаузер (1892-1978)<sup>20</sup> и др. Так, например, по мысли А. Хаузера, в произведении всегда находит отражение синтез психологического, художественно-стилистического и социологического.

Научных трудов об Иуде Искарриоте написано довольно мало. Как правило, это труды по истории христианства, где Иуде отведено отнюдь не первостепенное место. Он появляется постольку, поскольку без него немислимо понимание новозаветных событий. При этом никто почти не останавливает внимание на эволюции трактовок образа Иуды Искарриота. По утверждению американской исследовательницы С. Грубар, «среди исследователей, изучающих роль и задачи Иуды, царит даже еще большее расхо-

---

<sup>17</sup> *Mandrou R.* Introduction a la France modern. Essai de psychologie historique 1500-1640. Paris, 1961. *Mandrou R.* La France aux XVII siècle. Paris, 1974. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.

<sup>18</sup> *Панофский Э.* Смысл и толкование изобразительного искусства. СПб., 1999.

<sup>19</sup> *Зедльмайр Х.* Искусство и истина. М., 1999. *Зедльмайр Х.* Утрата середины. М., 2008.

<sup>20</sup> *Hauser A.* Social History of Art and Literature. L., 1951.

---

ждение во мнениях относительно его вымышленной или исторической природы, поступков и изречений, чем среди тех, что изучают деяния и учение Иисуса»<sup>21</sup>.

Необходимо специально отметить работу американского религиоведа К. Паффенрота «Иуда: образы потерянного апостола»<sup>22</sup>. К. Паффенрот собрал множество интерпретаций образа Иуды Искарриота. Его труд представляет именно коллекцию образов, К. Паффенрот не стремится ни проследить эволюцию, ни предложить объяснение возникновению тех или иных трактовок. Британский библеист Х.С. Пайпер в статье «Современные Евангелия от Иуды: канон и отступничество» предлагает критический обзор произведений вокруг имени Иуды Искарриота<sup>23</sup>. «Иуда: предатель или друг Иисуса?» – именно так названа книга богослова У. Классена<sup>24</sup>, ставшая, пожалуй, наиболее полным собранием всевозможных трактовок образа Иуды Искарриота, появившихся за всю христианскую историю. У. Классен излагает свою версию предательства Иуды, склоняясь к тому, что Иуда был скорее другом, нежели предателем Иисуса.

Во Введении к «Евангелию от Иуды по Кодексу Чакос»<sup>25</sup> М. Мейер также рассматривает литературу,

---

<sup>21</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 32.

<sup>22</sup> Paffenroth K. Judas: Images of the Lost Disciple. Nashville, TN: Westminster John Knox, 2001.

<sup>23</sup> Pypers H.S. Modern Gospels of Judas: Canon and Betrayal // Literature and Theology (2001) 15(2). P. 111-122. Цит. по: Gathercole S. The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity. Oxford, 2007.

<sup>24</sup> Klassen W. Judas: Betrayal or Friend of Jesus? Fortress Press. 2004.

<sup>25</sup> Мейер М. Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. М., 2008.

посвященную Иуде Искариоту и также не стремится объяснить, в связи с чем к началу XXI в. Иуда из предателя сделался другом Иисуса. Впрочем, было бы странно ждать подобных разъяснений от М. Мейера, являющегося горячим сторонником неохристианской мифологии. В книге Д.М. Робинсона «Тайна истинного Евангелия от Иуды»<sup>26</sup> не только прослеживается история Кодекса Чакос, но и дается обзор трактовок образа Иуды Искариота, начиная с первых веков христианства и заканчивая нашим временем. Однако Д.М. Робинсон не объясняет, почему менялись взгляды на апостола-предателя.

В работе «Иуда: предатель или жертва?», на которой следует остановиться подробнее, С. Грубар поставила перед собой задачу исследовать «эволюцию образа двенадцатого апостола в западном художественном сознании»<sup>27</sup>. С. Грубар отмечает, что стремились установить, как менялось восприятие Иуды в разные эпохи, с чем связаны разные интерпретации этого образа. Свой труд С. Грубар охарактеризовала как «антологию многочисленных псевдобиографий»<sup>28</sup> Иуды Искариота. С. Грубар связывает трансформацию образа Иуды Искариота с эволюцией антисемитизма. В частности, изменение отношения в христианском мире к образу Иуды Искариота в XX в. С. Грубар соотносит с Холокостом. Так, по ее мнению, после Освен-

---

<sup>26</sup> Робинсон Д.М. Тайна истинного Евангелия от Иуды. Харьков, Белгород, 2007.

<sup>27</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 3.

<sup>28</sup> Там же. С. 7.

---

цима невозможно стало и дальше демонизировать Иуду: «Все больше писателей в XX в. заговорили о состоянии человечества, отстаивая субъективный характер Иуды»<sup>29</sup>. Именно в связи с Холокостом, по мнению С. Грубар, ускорился процесс обретения «того образа, в котором он [Иуда] предстает уже в начале XXI в.»<sup>30</sup> Такая точка зрения представляется ограниченной и поверхностной. Невозможно согласиться, что любые антропологические изменения в христианском мире связаны исключительно со степенью распространения и накала антисемитизма. Такой подход практически исключает или, во всяком случае, умаляет влияние на человека ряда объективных факторов, определяющих во многом психологический климат в обществе.

С. Грубар ссылается на целую плеяду авторов<sup>31</sup>, придерживающихся аналогичной точки зрения. В то же время, даже в среде западных исследователей с таким подходом согласны отнюдь не все, зачастую он вызывает резкую критику<sup>32</sup>. В частности немецкий исследователь П. Динцельбахер, собравший множество концепций об Иуде, старается опровергнуть достаточно распространенную в среде исследователей еврейского происхождения точку зрения о том, что об-

---

<sup>29</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 348.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 349.

<sup>32</sup> Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. О том же Р. Dinzelsbacher – см. Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 22.

---

раз Иуды-злодея долгое время эксплуатировался с антисемитскими целями. «Не удивительно, – считает С. Грубар, – что следствием бесчестной, низкой пропаганды, эксплуатирующей образ Иуды, стало противоречивое отношение как христиан, так и иудеев к трактовке его образа в западной культуре»<sup>33</sup>. Именно против такой позиции выступает П. Динцельбахер: «Едва ли мне известны какие-либо источники, в которых бы поступок [Иуды] представлялся как поступок типичного еврея»<sup>34</sup>.

В последнее время появилось достаточно много работ, посвященных «Евангелию от Иуды» из Кодекса Чакос и теме предательства Иуды как таковой, но лишь немногие из этих работ посвящены анализу произошедших перемен в восприятии современным человеком евангельских событий. Любопытна в этом смысле работа британского исследователя Т. Райта, считающего, что, во-первых, «Евангелие от Иуды» не сообщает ничего ни об Иуде, ни об Иисусе. Во-вторых, из этого документа не следует, что Иуда оправдан. В-третьих, энтузиазм по поводу «Евангелия от Иуды» изобличает истинные мотивы самих энтузиастов. Т. Райт считает, что, согласно новому мифу, человечеству, во всяком случае, христианской его части, необходима сегодня новая религия, религия свободы, каковой вполне может стать гностицизм, потеснив традиционное христианство. Такого рода религиозное учение «в большей степени созвучно на-

---

<sup>33</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 22.

<sup>34</sup> Там же. С. 70.

---

деждам либеральных интеллектуалов, начиная с 1960-х годов и по сию пору»<sup>35</sup>. Что связано, по мнению Т. Райта, с близостью гностического учения современной версии протестантизма. Но Т. Райт не называет объективных причин такого рода сближения.

Вообще, об обнаружении связи современной культуры с гностицизмом высказывались многие современные исследователи. Так, канадский богослов Ф.Д. Ли утверждает, что в XX в. гностицизм стал неотъемлемой частью североамериканского протестантизма<sup>36</sup>. По мнению Ли, эта близость выражается в том, что современный протестантизм, как и гностицизм, проповедует индивидуализм, граничащий с нарциссизмом, дистанцированность от общества. Современный американский протестантизм учит воспринимать тварный мир как зло. Но зло нельзя любить и беречь, поэтому современным протестантским сознанием мир воспринимается не более как источник ресурсов.

Аналогичную точку зрения о связи современной протестантской культуры с гностицизмом высказывали и такие исследователи, как Э. Пэйджелс<sup>37</sup>, Г. Блум<sup>38</sup>, С. О'Риган<sup>39</sup>. Однако с этой точки зрения невозможно объяснить, почему гностицизм и связанная с гности-

---

<sup>35</sup> Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. С. 108.

<sup>36</sup> Lee P.J. Against the Protestant Gnostics. NY., 1987.

<sup>37</sup> Pagels E. The Gnostic Gospels. NY., 1976.

<sup>38</sup> Bloom H. The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation. NY., 1992.

<sup>39</sup> O'Reagan C. Gnostic Return in Modernity. NY., 2001.

---

цизмом апология Иуды Искарриота разделяются не только протестантскими культурами.

Следует отметить работы современных отечественных писателей С.Г. Михайлова и О.Н. Николаевой. В книге «Иуда Искарриот: предатель или святой»<sup>40</sup> С.Г. Михайлов весьма категорично настаивает на предвзятости в оценке Иуды Искарриота христианской традицией. Писатель представил весьма подробный обзор трактовок образа Иуды Искарриота, появившихся в Новейшее время, и объяснил множасьиеся апологии Иуды стремлением разрушить стереотипы и установить истину. Но такое объяснение не может считаться исчерпывающим хотя бы потому, что возможности его применения практически безграничны.

Что касается книги О.Н. Николаевой «Поцелуй Иуды»<sup>41</sup>, это одно из наиболее полных собраний версий предательства Иуды. Ссылаясь на К.Г. Юнга, О.Н. Николаева утверждает, что, оправдывая Иуду, человечество оправдывает себя. Впрочем, на вопрос, почему подобное происходит именно с современным человеком, автор не дает ответа.

Цель нашего исследования – философский анализ семантики апологетических интерпретаций образа Иуды Искарриота в XX-XXI вв. в ареале христианского мира. А также анализ связи между характером апологетических интерпретаций образа Иуды Искарриота

---

<sup>40</sup> Михайлов С.Г. Иуда Искарриот: предатель или святой. М, СПб., 2007.

<sup>41</sup> Николаева О.Н. Поцелуй Иуды. М., 2007.

риота и объективных социально-экономических факторов. Мы стремимся показать, как именно коррелирует характер апологий Иуды Искарриота с типом культуры, распространенной в христианском мире XX-XXI вв. Для этого нам предстоит решить несколько задач. А именно:

1. Проследить апологии Иуды Искарриота и установить связь между характером апологий и современной культурой.

2. Показать, что изменения мифа об Иуде Искарриоте обусловлены функциями мифа.

3. Обосновать характер трансформации мифа об Иуде Искарриоте к XX-XXI вв. как трансгрессию мифа.

При всем неослабевающем интересе к образу Иуды Искарриота, а также интересе к трактовкам этого образа, до сих пор не было предложено объективных и беспристрастных объяснений распространения его апологий и характера этих апологий. Наши выводы позволяют ответить на вопросы: как и почему на протяжении христианской истории меняется отношение христиан к Иуде Искарриоту, а также почему, в силу каких объективных причин Иуда Искарриот в XX-XXI вв. из гонимого и презираемого персонажа Нового Завета превратился в уважаемого и заслуживающего сочувствия. Выводы фиксируют и объясняют антропологический сдвиг, произошедший в христианском мире в XX-XXI вв.

Кроме того, на примере Иуды Искарриота показано, как именно трактовки его образа связаны с антропологическими и социологическими изменения-

ми, как связано восприятие образа Иуды с психологическим портретом человека эпохи<sup>42</sup>.

Наше исследование является междисциплинарным и осуществляется на стыке нескольких гуманитарных дисциплин, а именно: литературоведения, религиоведения, философии, антропологии, культурологии. Достижения литературы, философии и богословия вполне могут быть рассмотрены совокупно в виду их общности по интересующему нас направлению. Эти дисциплины объединяют следующие признаки: прежде всего, исторический фактор: культура Запада до XVI в. носила религиозный характер<sup>43</sup>. Общим является и принцип реализации трех дисциплин, который можно было бы определить как рационализация интуиций. Для чего, во всех трех случаях, важны как интеллектуальная подготовленность, так и навыки создания текстов. Важно учесть, что во всех трех случаях создание текста представляет творческий процесс. Схожи и авторские интенции в процессе творчества. Общим является воздействие на массовое сознание. При том, что, например, иные богословские работы могут иметь гораздо более широкую аудиторию, нежели работы, относимые к художест-

---

<sup>42</sup> Данное исследование может положить начало целой иудологии, учитывая то обстоятельство, что фигура Иуды Искариота всегда пользовалась повышенным вниманием. Внутри иудологии могут быть созданы разные направления. А Иуда может рассматриваться как своего рода призма, сквозь которую исследователь видит общество.

<sup>43</sup> *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 431.

---

венной литературе. Уместным было бы вспомнить размышления о философии П.Л. Лаврова: «Философия есть понимание всего сущего, как единства, и воплощение этого понимания в художественных образах и нравственных действиях»<sup>44</sup>. Очевидно, что подход П.Л. Лаврова к философии применим и к другим гуманитарным дисциплинам. Ведь воплощенная в художественных образах, философия становится литературой. В самом общем смысле и богословие может быть определено как понимание сущего, воплощенное в образах и нравственных действиях.

С развитием религиоведения тексты Священного Писания стали исследоваться при помощи критических методов христианскими теологами, как, например, представителями Тюбингенской или немецкой религиозно-исторической школы. Те вольности, те отступления от церковного канона в интерпретациях текстов Священного Писания, ставшие затем весьма распространенными в работах как теологов, так и светских писателей и философов XX века, свидетельствовали, в первую очередь, о широком распространении рационалистического взгляда на библейскую историю. Десакрализации подвергались священные библейские фигуры, а лица, облеченные отрицательным, в традиционном смысле, значением, зачастую оправдывались и обретали весьма благовидное объяснение своим деяниям, осуждаемым Церковью и традицией. Как, например, в случае с Каином, Кореем, Иудой Искаротом.

---

<sup>44</sup> Лавров П.Л. Три беседы. Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2011. С. 342.

## **Глава 1. ПЕРЕСМОТР ХРИСТИАНСКОГО МИФА ОБ ИУДЕ ИСКАРИОТЕ**

Современные теологические и философские трактовки образа Иуды Искарота существенно отличаются от традиционно-христианского понимания образа апостола-предателя. Чтобы понять характер произошедших перемен, нам необходимо обратиться к рассмотрению христианского мифа об Иуде и показать, что изменения этого мифа обусловлены функционально. Важно установить, какими функциями обладает миф и с действием каких функций связано новое прочтение мифа об Иуде. Ведь миф не просто хранит заложенное в него человеком – с помощью мифа человек переосмысливает наиболее значимые события и течения. Можно, кроме того, говорить о мифологичности аналитики воспринимаемого – событий, собственных интенций, произведений культуры. В то же время восприятие поверхностное, ориентированное на извлечение информации, лишено мифологичности. Глубинное восприятие всегда связано с узнаванием и заставляет воображение двигаться по пути мифа, по пути человеческого опыта и ассоциаций. Возможно, еще и поэтому миф обладает живучестью, возрождаясь в том или ином виде даже после

---

критики или демифологизации<sup>45</sup>. Миф европейской культуры Новейшего времени существует как сконструированная реальность, поскольку он лишен абсолютной спонтанности и зачастую содержит в себе рефлексию самого себя. Особенностью любого, в том числе и современного, мифа можно считать, во-первых, его способность вбирать и отображать то, что называется «дух времени». Во-вторых, конструировать на этой основе новую реальность.

Нас интересуют как характер изменений мифа об Иуде Искариоте, так и причины изменений данного христианского мифа. Поэтому мы обратились к рассмотрению мифа как такового. Можно говорить о том, что новый миф об Иуде Искариоте, как и любой другой миф, вобрал в себя и отобразил «дух времени» и, следовательно, оказал влияние на действительность. Рассмотрев общие функции мифа, мы сможем на конкретном примере проследить связь между мифом и реальностью, установить, как, в соответствии со своими функциями, новый миф об Иуде Искариоте отобразил человека Новейшего времени и как повлиял на него. Трансформация мифа не может быть произвольной и не может обойтись без последствий. Если продолжить мысль М. Элиаде<sup>46</sup>, можно говорить о том, что старые мифы адаптируются к новым условиям, чтобы затем диктовать свои собственные. Христианство, пришедшее к язычникам, оказалось во

---

<sup>45</sup> Бультман Р. Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства. М., 1994. С. 302-339.

<sup>46</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996. С. 163-190.

---

многом сведено к привычному локальному мифу. Как бы то ни было, христианство внедрило повсеместно новые правила и распространило новый миф. В свою очередь и христианство стало почвой для вызревания нового мифа. На христианской основе мифологическое сознание претерпевает очередную трансформацию. Когда природа вытесняется артефактом, эйдетическое сознание вытесняется интактным, то есть логическим с преобладающим вербальным началом<sup>47</sup>. На очередном этапе истории интактное, рациональное сознание оказывается единственно возможным и необходимым для социокультурной адаптации.

### **Функциональные причины изменений мифа об Иуде Искарите**

Несмотря на то, что имя Иуды Искариота давно стало нарицательным, в Новейшее время отношение к этому новозаветному персонажу в христианском мире значительно либерализовалось. Иуда более не воспринимается как «отъявленный негодяй»<sup>48</sup>. Напротив, попытки оправдать Иуду множатся. Можно утверждать, что в сознание современного человека прочно вошел другой, не новозаветный, миф об Иуде

---

<sup>47</sup> Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л. Мозг, разум и поведение. М., 1988. [http://publ.lib.ru/ARCHIVES/B/BLUM\\_Floyd/\\_Blum\\_F.html](http://publ.lib.ru/ARCHIVES/B/BLUM_Floyd/_Blum_F.html) (02.02.13).

<sup>48</sup> *Абрахам а Санта Клар*. Ertz-Schelm. Цит. по: Робинсон Д.М. Тайна истинного Евангелия от Иуды. Харьков, Белгород, 2007. С. 208-209.

---

Искарриоте. Деяние Иуды не является зачастую фактом, заслуживающим осуждения. Создается впечатление, что содеянное Иудой вписывается в современную парадигму как обыденность.

В 2006 г. было обнаружено так называемое «Евангелие от Иуды», что вызвало во всем мире заметный резонанс. По поводу документа было заявлено, что он подлинный, что создан он в Египте в период с III по IV вв.<sup>49</sup> Однако мнения по поводу «Евангелия от Иуды» разделились. Кто-то с завидным энтузиазмом бросился на защиту нового мифа о происхождении христианства, кто-то, напротив, постарался дать решительный отпор как самому мифу, так и его апологетам.

Между тем, было бы ошибкой думать, что миф об Иуде был впервые подвергнут столь решительному пересмотру. Не говоря уже о гностических источниках<sup>50</sup>, относимых ко II в. н.э., предлагавших свою точку зрения на христианство вообще и на Иуду в частности, или, например, о доминиканском священнике В. Феррере (1350-1419)<sup>51</sup>, утверждавшем, что душа повесившегося Иуды устремилась к Голгофе, попросила прощения, получила его и вознеслась в рай, по-

---

<sup>49</sup> Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. С. 11. Krosney H. The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot. Washington, 2006, P. 269-274.

<sup>50</sup> Св. Иринея Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. М., 2008. <http://www.rulit.net/author/lionskij-irinej/tvoreniya-get-230196.html> (30.05.13.); Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. С. 25-36.

<sup>51</sup> Klassen W. Judas: Betraye or Friend of Jesus? Fortress Press. 2004. P. 7.

пытки оправдать Иуду время от времени осуществлялись.

С. Грубар отмечает, что на протяжении христианской истории отношение к Иуде менялось неоднократно. В разные исторические эпохи человечество по-разному воспринимало апостола-предателя. Иуда стал своего рода катализатором, отношение к нему, как к носителю определенных черт, менялось в зависимости от социальных процессов в ту или иную эпоху. Сначала Иуда воспринимался как безусловный злодей, затем он стал перевоплощаться то в страстного поборника Иисуса, то в его героического сподвижника, то, наконец, в его спасителя<sup>52</sup>. Восприятие Иуды в христианском мире прошло «фазы непростой эволюции»<sup>53</sup>, С. Грубар выделяет следующие фазы: «“юность” в Античности и Средние века, <...> “возмужание” и превращение в героя-любовника в эпоху Ренессанса, <...> “зрелость в Новое время”, <...> “гибель” и “жизнь после смерти” в XX-XXI вв.»<sup>54</sup>

Новый миф об Иуде стал частью современной культуры, что отобразило искусство и, прежде всего, текст. Нас в данном случае интересует именно текст, как первичный объект мифологического исследования<sup>55</sup>. Поэтому мы разбираем

---

<sup>52</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 16.

<sup>53</sup> Там же. С. 17.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> «Таким образом, любой текст, первичный или производный, оригинальный или подражательный, подлинный или подделанный, личный или безличный, авторский или анонимный, простой или сложный, ясный или зашифрованный, древний

---

иудодицею<sup>56</sup>, представленную в тексте. Отражая действительность, текст создает проекцию общественного сознания. После чего уже само мировоззрение попадает в зависимость от текста. Сначала текст фиксирует внутреннюю потребность значительной части общества, потребность в идеалах и структурированных ценностях, в объяснении явлений жизни. Если тексту удастся эта фиксация, в этом случае зафиксированное обращается в нарратив, в самостоятельно существующий текст – в миф. Миф начинает воспроизводиться, множиться, образуя систему, которая уже формирует отношение человека к окружающему миру, объясняет этот мир и придает ему смысл. Мы обращаемся к мифу не как к порождению невежества и суеверия, не как к выдумке или фантастическому вымыслу, но как к тексту, повествующему о «не-обыкновенной» личности с «не-обыкновенным поведением»<sup>57</sup>.

---

или современный, письменный или устный, услышанный или неслышанный, прочитанный или непрочитанный, воспринятый или невоспринятый, остается единственно возможным превичным объектом исследования и единственный источником "сырого" материала для исследователя мифологии» (*Пятигорский А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М., 1996. С. 55*).

<sup>56</sup> Термин предложен писательницей О.Н. Николаевой. Количество появившихся за минувшее столетие исследований образа Иуды Искариота, преимущественно апологетического характера, позволили Николаевой говорить о том, что «вырастает целая иудология, если не иудодицея» (*Николаева О.Н. Поцелуй Иуды. М., 2007. С. 34*).

<sup>57</sup> *Пятигорский А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М., 1996. С. 95.*

А.Ф. Лосев прекрасно показал, что миф не есть эйдос, «не есть произведение или предмет чистой мысли»<sup>58</sup>. Миф никогда не создается нарочно, он выражает интенции и потребности человека, он не находится *где-то там*. Напротив, миф всегда рядом с человеком. Все, чем человек окружает себя и есть миф, поскольку все вещи всегда нагружены смыслом. И человек, по возможности, избирает те вещи, которые могут облегчить ему тяжесть бытия. Если же вещи, окружающие человека мифичны, значит, миф и жизнь есть одно<sup>59</sup>.

Мифическое бытие, прежде всего, необычно. Поэтому любая обычная вещь, наделенная необычным качеством, становится мифом. Конечно, вещи обретают свойства через восприятие и осознание личностью. Поэтому вещь может стать мифом, только будучи осмысленной. А.Ф. Лосев называет мифом историю личного бытия. И повествует миф не об идеях, но о событиях. Не лишним будет вспомнить определение мифа, данное А.Ф. Лосевым: «миф есть в словах данная чудесная личностная история»<sup>60</sup>. Основываясь на этом определении, мы рассматриваем евангельскую историю как миф. История Иуды Искариота, как одного из близких ко Христу персонажей Евангелий, также есть миф.

---

<sup>58</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2008. С. 35.

<sup>59</sup> А.Ф. Лосев так и пишет о мифе: «это и есть сама жизнь» (Там же. С. 38).

<sup>60</sup> Там же. С. 147.

Миф – явление глубоко и всесторонне изученное, что связано, конечно, с древностью мифа, а также с его местом и ролью в человеческой культуре. Универсальной теории мифа до сих пор не существует, поскольку не существует единого подхода к определению, что же такое миф. Хотя, например, В.М. Найдыш настаивает на том, что такая теория непременно должна появиться, поскольку для этого сложились объективные предпосылки<sup>61</sup>. В работах Е.М. Мелетинского<sup>62</sup> и В.М. Найдыша<sup>63</sup> представлена история изучения мифа, показаны различные подходы к мифу как в отечественной, так и в зарубежной науке. Среди новейших теорий мифа называются ритуализм, функционализм<sup>64</sup>, структурализм, символические теории, а также теории французской социологической школы и аналитической психологии.

По мнению основоположника функционализма Б. Малиновского, миф должен рассматриваться как жизненноважный элемент цивилизации. Поскольку миф – это не просто объяснение чего-либо и не про-

---

<sup>61</sup> *Найдыш В.М.* Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М., 2004. С. 464-484.

<sup>62</sup> *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 2006.

<sup>63</sup> *Найдыш В.М.* Мифология. М., 2010; *Найдыш В.М.* Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М., 2004.

<sup>64</sup> Элементы культуры имеют свои функции и во взаимодействии обеспечивают культуре целостность и жизнеспособность. Поэтому ее элементы могут быть поняты и проанализированы с учетом функций в составе целого. И.П. Давыдов считает оптимальным функциональный подход. Именно исследуя функции мифа, можно понять, что такое миф и каково его значение для культуры (*Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 110).

---

сто вымысел. Миф – основание веры, морали, мудрости<sup>65</sup>. Действие мифа осуществляется не только во время его пересказа, миф действует постоянно – в обычаях, обрядах, правилах. Миф связывает различные поколения и определяет отношение человека к прошлому. Миф укрепляет традицию и наделяет ее «большой ценностью и престижем, прослеживая ее происхождение от более высокой, лучшей и более сверхъестественной реальности изначальных событий»<sup>66</sup>. Основной функцией мифа, считал Б. Малиновский, является не объяснение сущего и не рассказ о прошлом, но укрепление и кодификация веры, оправдание морали, а также помощь человеку в практических делах, поскольку миф «подтверждает действительность обряда и содержит практические правила, направляющие человека»<sup>67</sup>.

Подход к мифу Б. Малиновского был заимствован М. Элиаде, определявшим миф как сакральную историю, повествующую о некоем основополагающем событии. «Миф рассказывает, каким образом реальность <...> достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление»<sup>68</sup>. В мифе сообщается о важнейших со-

---

<sup>65</sup> Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004. С. 292.

<sup>66</sup> Там же. С. 332.

<sup>67</sup> Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 99.

<sup>68</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996. С. 15.

бытиях, в результате которых человек стал тем, кем и является в настоящее время. Человек есть следствие или результат тех событий, что произошли после образования мира и появления человека. Человек настоящего создан этими мифологическими событиями<sup>69</sup>. Знание мифов позволяет приблизиться к тайне происхождения всех вещей. Подобного рода знание не просто объясняет мироздание, но и обещает его восстановление в случае катастрофы<sup>70</sup>. Миф рассказывает человеку, что все мироустройство имеет сверхъестественную историю, и это сообщает человеческой жизни и всему окружающему человека миру большую ценность и значимость<sup>71</sup>. Миф дает человеку уверенность в поступках, так как нечто подобное уже было когда-то сделано, явив при этом результаты и последствия<sup>72</sup>. Миф представляет человеку модели поведения, придает смысл и ценность существованию. Благодаря мифу, человек воспринимает космос разумным и значимым. Миф помогает человеку выжить и преодолеть себя<sup>73</sup>.

Мы видим, что миф является вербальным механизмом, позволяющим усваивать традиционное поведение, а также объясняющим мироустройство. Миф воспроизводит смысл любого традиционного поведения, конструируя, таким образом, поведенческое

---

<sup>69</sup> *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1996. С. 21.

<sup>70</sup> Там же. С. 24.

<sup>71</sup> Там же. С. 29.

<sup>72</sup> Там же. С. 144.

<sup>73</sup> Там же. С. 147.

---

пространство, стимулируя один тип поведения и подавляя другой. Фиксируя связь между миром повседневности и космосом<sup>74</sup>, миф хранит информацию о простом и сложном, о высоком и низменном. Миф объясняет происхождение космоса и человека, появление тех или иных природных и культурных объектов. Миф рассказывает о героях и основателях рода. Миф является частью верований и обрядов. Миф хранит наблюдения, связанные со сменой времен года. Миф предсказывает гибель мироздания, ориентируя человека в будущем.

Даже процитированные выше исследования подводят нас к заключению о том, что миф, объединяя прошлое, настоящее и будущее, создает смысловые структуры, общие для многих людей. Посредством этих структур человек вступает во взаимоотношения с себе подобными. Сама же структура находится в постоянном изменении и развитии. Ее назначение – устанавливать порядок и поддерживать смысловые связи человека с окружающим миром. Объяснения и понимания требует не только природа, но и культура, мир артефактов. В отличие от животных, человек существует в созданном им самим социокультурном мире, для поддержания целостности которого необходимо вести себя определенным образом. Мораль и правила приемлемого поведения также сохраняются в мифе. Миф дробит целостный мир на элементы, после чего присваивает им имена и

---

<sup>74</sup> Бергер П, Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 180.

---

объясняет их происхождение. В результате человек оказывается окруженным смысловыми схемами. Накладывая на окружающий мир ту или иную схему, человек конструирует новую реальность знаков и слов, что позволяет, не меняя физический мир, изменять его смысловые параметры<sup>75</sup>. Так, в зависимости от доминирующей парадигмы, определенной доминирующими мифами и смысловыми схемами, человек конструирует новую реальность, манипулируя знаками и смыслами.

В одно и то же время миф объясняет окружающий человека мир и позволяет влиять на этот мир через трансформацию его смысловой стороны. Таким образом, при помощи мифа человек создает правила восприятия мира. Миф является временной схемой, формирующей восприятие в тот или иной период. Миф не существует сам по себе, но всегда связан с конкретной реальностью. Взаимовлияние мифа и человека постоянно. Как временная схема, миф меняется, исходя из потребностей человека. И уже исходя из изменений мифа, меняется человек. «Миф можно рассматривать как правила, лежащие в основе этого мира и позволяющие управлять этим миром через знаки и смыслы, конвенционально установленные в соответствии с элементами окружающего мира»<sup>76</sup>.

Качественное изменение мифа связано зачастую с его десакрализацией или заменой сакрального не-

---

<sup>75</sup> Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства. Миф и сказка. М., 2009. С. 89.

<sup>76</sup> Там же. С. 91.

---

сакральным прежде. Как показывает С.Н. Зенкин, разграничение божественного и сакрального отнюдь не уничтожает потребность в переживании священного. Более того, «множатся конкретные исследования, авторы которых демонстрируют живучесть и даже исторический “реванш” сакрального, активность его проявлений в современной культуре и общественной жизни»<sup>77</sup>. Но «сакральное» отнюдь не подразумевает «религиозное». При этом на страже культуры находится именно религиозный миф. В том же случае, если «на смену высокому мифу приходит низкий – беда: цивилизация идет вперед, но культура распадается»<sup>78</sup>. Можно предположить, что активизация мифологического сознания, равно как и трансформация мифа, помимо прочих факторов, могут быть связаны с историческим этапом, а именно – с переходными эпохами в истории человечества. Или, другими словами, с теми эпохами, когда происходит распад одной системы ценностей и наступает период формирования другой. Применительно к Новейшему времени речь может идти о переходе от культуры модерна или, пользуясь терминологией П.А. Сорокина<sup>79</sup>, чувственной культуры к новой культурной форме. К.Г. Юнг, сравнивая личностные комплексы и мифы, утверждал, что «мифы религиозного происхождения можно интерпретировать как вид ментальной терапии

---

<sup>77</sup> Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. М., 2012. С. 12.

<sup>78</sup> Гулыга А.В. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 275.

<sup>79</sup> Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 443.



*Плата Иуде.* Фра Беато Анжелико.  
Армадио дельи Ардженти. Монастырь  
Сан Марко, Флоренция. Фреска. 1450 г.



*Поцелуй Иуды.*  
Чимабуэ. Верхняя Базилика церкви  
Сан-Франческо, Ассизи. Фреска. XIII в.



*Иуда Искариот.*  
Ж. Ж. Тисо. Бумага, акварель.  
1886-1894.  
Бруклинский музей.



*Иуда возвращает деньги.*  
Ж. Ж. Тисо. Бумага, акварель.  
1886-1894.  
Бруклинский музей.

---

для обеспокоенного и страдающего человечества в целом – голод, война, болезнь, старость, смерть»<sup>80</sup>. Коллективное бессознательное, по К.Г. Юнгу, образует основу душевной жизни всех и каждого. Коллективное бессознательное сверхлично и содержит образы поведения, одинаковые для всех индивидов<sup>81</sup>. Эти образы К.Г. Юнг называет архетипами. Проявлением же архетипов являются мифы. Миф оказывается формой выражения коллективных образов, что объясняет трансформацию старых мифов или возникновение новых в ситуации исторического перелома или смены одной культурной формации другой. Изменения, происходящие с человеком, антропологические сдвиги вызывают к жизни мифы о новых героях или подвергают переоценке хорошо известных героев и антигероев, как, например, в случае с рассматриваемым нами мифом об Иуде Искариоте. Другими словами, миф не просто не одинаково актуален в разные исторические эпохи, но и воспринимается по-разному.

При этом структура всякого мифа такова, что при его восприятии, равно как и при восприятии произведения искусства, читатель, слушатель или зритель идентифицирует себя с героем мифа. В определенном смысле – иллюзорно – воспринимающий уподобляется герою мифа, он сам становится на время этим героем, проживая переданные мифом события.

---

<sup>80</sup> Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 46.

<sup>81</sup> Там же. С. 98.

И.П. Давыдов справедливо критикует Б.И. Бермана<sup>82</sup>, утверждающего, что восприятие агиографической литературы связано с ощущением соприсутствия, с иллюзией приобщения к чужой святости<sup>83</sup>. Весьма вероятно, что такие случаи возможны. Но едва ли стоит говорить о подобном прочтении житий как о массовом явлении. Иначе придется признать, что агиография – это скорее соблазн для христиан, нежели душеспасительное чтение. Однако критика справедлива именно в отношении конкретной ситуации, то есть восприятия христианами житий святых, но не мифа вообще. В иных случаях вполне возможно возникновение ощущения соприсутствия и сопричастности. В рассказе «Студент» А.П. Чехов передает ощущения простых людей, слушающих евангельские главы о суде над Христом<sup>84</sup>. О том же пишет и М.Е. Салты-

<sup>82</sup> Берман Б.И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. М., 1982.

<sup>83</sup> Давыдов И.П. Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). Благовещенск, 2004. <http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B9/> (30.05.13).

<sup>84</sup> «–Точно так же в холодную ночь грелся у костра апостол Петр, – сказал студент, протягивая к огню руки. – Значит и тогда было холодно. Ах, какая то была страшная ночь, бабушка! До чрезвычайности унылая, длинная ночь! <...> В евангелии сказано: “И исшед вон, плакаяся горько”. Воображаю: тихий-тихий, темный-темный сад, и в тишине едва слышатся глухие рыдания... Студент вздохнул и задумался. Продолжая улыбаться, Василиса вдруг всхлипнула, слезы, крупные, изобильные, потекли у нее по щекам, и она заслонила рукавом лицо от огня, как бы стыдясь своих слез, а Лукерья, глядя неподвижно на студента, покраснела, и выражение у нее стало тяжелым, напряженным, как у человека, который сдерживает сильную

---

ков-Щедрин в романе «Господа Головлевы»<sup>85</sup>. При этом, воспринимая евангельский текст, герои Салтыкова-Щедрина идентифицируют себя не с Христом, а с его антагонистами. Можно предположить, что широко тиражируемый новый миф об Иуде Искариоте, где Иуда выступает не как предатель, но как жертва обстоятельств или спаситель Христа, встретит аналогичное восприятие и найдет «благодарного читателя». Создание и восприятие мифа не являются сознательным, рациональным процессом. Миф прежде всего связывается с интуитивным, непосредственным восприятием мира человеком<sup>86</sup>. По отношению к мифу человек руководствуется не рассудком, а верой. Вера, как при создании, так и при использовании или приятии мифа означает не что иное, как интуитивное

---

боль». (Чехов А.П. Студент // Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 8. М., 1977. С. 307-308).

<sup>85</sup> «С своей стороны, и Порфирий Владимирович, с не меньшею аккуратностью, с молодых ногтей читал "святые дни", но читал исключительно с обрядной стороны, как истый идолопоклонник. Каждогодно, накануне великой пятницы, он приглашал батюшку, выслушивал евангельское сказание, вздыхал, воздевал руки, стучался лбом в землю, отмечал на свече восковыми катышками число прочитанных евангелий и все-таки ровно ничего не понимал. И только теперь, когда Аннинька разбудила в нем сознание "умертвий", он понял впервые, что в этом сказании идет речь о какой-то неслыханной неправде, совершившей кровавый суд над Истиной... <...> Всех простил! – вслух говорил он сам с собою, – не только тех, которые тогда напоили его оцтом с желчью, но и тех, которые и после, вот теперь, и впредь, во веки веков будут подносить к его губам оцет, смешанный с желчью... Ужасно! ах, это ужасно!» (Салтыков-Щедрин М.Е. Господа Головлевы // Собрание сочинений в 2 т. Т. 1. М., 1984. С. 417-418).

<sup>86</sup> Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 70.

---

приятие образов коллективного бессознательного. Именно об этом писал К. Леви-Строс, утверждая, что «мифы мыслят в людях без их ведома»<sup>87</sup>.

Н.А. Хренов считает, что интерес к тому или иному мифу, а также восприятие мифа могут быть разделены на две, сменяющие друг друга фазы: на фазу стихийной активности мифа и мифологического сознания и на фазу рефлексии о мифе<sup>88</sup>. Другими словами, появление мифа встречается большинством на интуитивном уровне, миф, действительно, начинает мыслить в людях без их ведома. И только меньшинство способно к полноценной и одновременной с появлением мифа рефлексии, следствием чего возможна, но необязательна, всеобщая рефлексия. Со временем миф видоизменяется – угасает или качественно (формально или содержательно) меняется. Но в период своей активности миф охватывает массовое сознание, становясь своего рода посредником между обществом и культурой, в которой миф и находит свое выражение, как, впрочем, и в мифоритуале<sup>89</sup>.

Прежде чем возникнет рефлексия, прежде чем миф станет осознанным, он должен проявить активность на бессознательном уровне, «миф должен проявиться как факт творчества, которое, как всякое творчество, по своей сути, во многом является не-

---

<sup>87</sup> *Леви-Строс К.* Мифологии. Т. 1. Сырое и приготовленное. М., СПб., 1999. С. 20.

<sup>88</sup> *Хренов Н.А.* От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. С. 47.

<sup>89</sup> *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 88-102.

---

осознаваемым бессознательным»<sup>90</sup>. Рефлексия по отношению к мифу, познание и трактовка мифа являются, таким образом, самопознанием. Нельзя утверждать, что две, сменяющие друг друга фазы существования и восприятия мифа чередуются в строгой последовательности, что между этими двумя фазами можно провести четкую границу. И что в период рефлексии о старом мифе не появляются мифы новые, идущие на смену старым и завладевающие постепенно массовым сознанием.

Миф, как архаический и религиозный, так и политический и научный<sup>91</sup>, востребован в любую эпоху, поскольку всегда и везде содержит в себе символическое обобщение принципов бытия, понятных и близких действительности. В связи с чем представляется верным заключение о том, что мифы с различным нарративом, принадлежащие разным культурно-историческим эпохам, разнятся по структурно-функциональному признаку. Вследствие чего, различные по времени возникновения мифы, «вписываясь в гетерогенные ценностно-смысловые контексты, обретают дифференцированный и своеобразный смысл, не переставая быть, по своей природе, теми

---

<sup>90</sup> Хренов Н.А. От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. С. 51.

<sup>91</sup> Религиоведение: учеб. для бакалавров / Под ред. И.Н. Яблокова. М., С. 89-96.

---

же мифами, что архаические мифы первобытной древности»<sup>92</sup>.

Востребованность мифа на всем протяжении истории объясняется, в первую очередь, наличием в мифе вечного, того, что имеет свойство повторяться, как в повседневной жизни людей, так и в природе. Исследуя мир и стараясь сохранить результаты своих исследований, человек создает миф. В символах и аллегориях миф содержит невыразимое подчас знание. Выражая в мифе осознанное и отображая неосознанное или бессознательное, человек с помощью мифа добивается примирения с самим собой и с окружающим миром. В миф закладываются человеком его мировоззрение, его ценности и оптимальные модели поведения. Именно поэтому миф – самоценное явление, не могущее быть замещенным рациональными формами познания мира.

Конечно, анализ мифа может быть более полным и подробным. Но мы не ставили целью рассмотреть философию мифологии во всей ее полноте, поскольку это тема отдельного исследования. Однако даже на приведенном нами материале можно сделать **выводы** о функциях мифа, представляющихся базовыми, а именно: 1) миф является важнейшим элементом всякой культуры, хранилищем как рациональной, так и сакральной информации о космосе (*объяснительная и сакрализационная функции*). 2) Миф – это память человечества, его важнейшим свойством может

---

<sup>92</sup> Кондаков И.В. Архитектоника мифа // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. С. 85.

---

быть названа способность влиять на человека (*дескриптивная или историческая, мемориальная функция*). 3) Правила поведения, необходимые человеку для поддержания целостности созданного им мира, сохраняются в мифе (*культурополагающая и законодательная функции*). 4) С помощью мифа человек конструирует новую реальность. Миф одновременно объясняет мир и позволяет человеку влиять на него (*гносеологическая и социально-политическая функции*). 5) Миф меняется в зависимости от потребностей человека. Исходя из изменений, произошедших в мифе, меняется и сам человек (*компенсаторная и оправдательная функции*)<sup>93</sup>.

Среди отмеченных функций мифа наибольший интерес представляют для нас компенсаторная и оправдательная функции. В соответствии с этими функциями миф адаптируется к изменениям, происходящим в культуре. Отсюда следует вывод, что изменения, претерпеваемые мифом об Иуде Искарите, так же обусловлены переменами, характерными для культуры, сложившейся в новых исторических условиях.

Культура, ориентированная на прагматику, на земное благополучие и процветание, должна, казалось бы, уничтожить миф. Но этого не происходит по той простой причине, что миф связан с бессознательным, интуитивным, с воображением. То есть с теми, присущими каждому человеку свойствами, что не ис-

---

<sup>93</sup> Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 115-116.

чезают ни при каких обстоятельствах. И европейская культура Новейшего времени, как, пожалуй, ни одна другая, оказалась богата мифами самого разного толка. В том числе, и реминисценциями христианства.

Однако большая часть этих разнообразных современных мифов ориентирует человека на материальное благополучие. Идет ли речь о новейших демократических или видоизменившихся христианских мифах, человеку в любом случае, прямо или обиняком предлагается стремиться к успеху в земных делах, предлагается материальное преуспевание. Современный миф зачастую ориентирует человека не на аскезу и подвиг, не на вечное блаженство и само совершенствование, но на прямо противоположные ценности. При этом характерной чертой любого мифа является простота и доступность широким массам, с чем связана гармонизирующая и культуруполагающая<sup>94</sup> роль мифа.

Новоевропейская культура основана на ценности личности, на индивидуализме и утверждении технического прогресса, облегчающего существование человека, долгое время боровшегося с природой. Эти простые и всем понятные положения сложились в политический миф о правах человека, об обществе потребления, об универсальном способе построения общества и регулирования отношений. Но любой миф, будучи культуруполагающим, направлен и на

---

<sup>94</sup> К. Клакхон называет эту функцию мифа «функцией культурного поиска» (Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория // Обрядовая теория мифа: сборник научных трудов. СПб., 2003. С. 165).

---

разрешение «вечных конфликтов», таких как «индивид-общество», «человек-универсум» и пр. По-своему пытается решить эти конфликты и современный миф. В связи с чем многие старые мифы обретают новые толкования и новые смыслы, объясняя и одновременно образуя новую реальность. Примером как раз и служит миф об Иуде Искарите. Для христианина религиозный опыт основывается на подражании Христу, «на литургическом повторении жизни, смерти, Воскресения Господа и на одновременности жизни христианина и того времени, которое начинается в Вифлееме и временно завершается Вознесением»<sup>95</sup>. Пересмотр мифа об Иуде разрушает христианскую цикличность и даже провозглашает конец литургического времени, поскольку смысл происходящего в Новом Завете кардинально меняется. Меняется христианский миф вообще, что, с учетом рассмотренных нами функций мифа, чревато изменениями мировосприятия человека христианской экумены.

Новый миф об Иуде мог появиться только в культуре общества потребления. В Евангелии Иуда совершает выбор, предпочитая высокому низкое, царство мира сего Царствию Небесному. Оправдание Иуды связано с десакрализацией христианского мифа, с попыткой современного человека «наладить отношения» с универсумом. Эпоха потребления, когда человеку удалось подчинить природу, обеспечив себе сытое и спокойное существование, существование

---

<sup>95</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996. С. 168.

без борьбы, нацеленное на комфорт, достаток и получение удовольствия, неизбежно поставила вопрос о смысле такого существования и его цене. Культура, ориентированная на земное благоденствие, абстрагируется от страха смерти и загробной участи. Но страх не исчезает, он перемещается в глубинные слои подсознания, находя выход в агрессии. Характерно, что произведения искусства эпохи потребления или эпохи устройства Града земного зачастую оказываются насыщены насилием. Что, с одной стороны, отображает состояние социокультурной среды, порождающей такого рода искусство, с другой – оказывает на ту же среду формирующее влияние.

Если верно определение, данное К. Леви-Стросом, что миф – «это некое логическое построение, помогающее осознать переход от жизни к смерти»<sup>96</sup>, то верным окажется и утверждение, что мифы, к которым обращается человек, призваны либо рассказать о том, что ждет человека за гробом, и тем самым заглушить страх смерти, либо подтвердить человеку его непричастность к злу и, следовательно, освободить от угрозы посмертного воздаяния, что опять же связано с подавлением страха смерти.

Обращаясь к мифу, подчиняясь законам мифологического мышления, культура формирует идентичность для той или иной общности. Когда одна картина мира сменяется другой, в обществе, как правило, появляется множество разных взглядов на одно и то же

---

<sup>96</sup> *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 196.

явление, что связано с неустоявшейся еще системой ценностей. В этих условиях разные страты предлагают свое видение реальности, свои ценности и свои взгляды. Вся пестрота, все многообразие взглядов находит свое выражение в культуре и, прежде всего, в искусстве, которое в таких случаях изобилует экспериментальными образцами. Эти образцы отображают разные ценности и взгляды на эстетику самых разнообразных страт. Но такого рода множественность не бывает однородной, элементы, ее составляющие, не могут сосуществовать мирно. Напротив, единицы множественности неизбежно вступают между собой в конкурентную борьбу за право доминировать и владеть умами. До тех пор, пока то или иное направление не начнет доминировать над остальными, все множество взглядов и точек зрения остается неструктурированной массой.

Можно утверждать, что новый миф об Иуде Искариоте необходим современному человеку в силу общей для всех мифов объяснительной функции. Миф об Иуде является одним из центральных христианских мифов, поскольку объясняет взаимоотношения Града земного и Града небесного, человека, отверженного земным сокровищам и Бога, предлагающего человеку сокровища небесные. Другими словами, этот миф ориентирует человека в состоянии выбора между высоким и низким. Культура Новейшего времени, замкнутая на потреблении, переориентирует человека в его отношениях с Богом. И именно этой цели служит новый миф об Иуде Иска-

---

риоте. Его задача – стать знанием, не вызывающим сомнения. Такое знание отражает содержание повседневности и воспринимается многими как реальность. Или, по слову А.Ф. Лосева, «как наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей степени напряженная реальность»<sup>97</sup>. Миф можно назвать концентрацией реальности, поскольку миф обладает главным, что нужно человеку – смыслом. «Миф – это смыслонесущая реальность, и оттого она неизмеримо более сильна, нежели реальность как таковая»<sup>98</sup>. В дальнейшем на основе сложившейся мифологии в обществе появляется идеология, закрепляющая мировоззренческую систему и утверждающая однозначность вчерашних мифов, превращая тем самым миф в догму.

Так, ушедшее и прожитое в истории художественной культуры время от времени вновь становится актуальным. Искусство, наравне с философией и религией, остается для человека способом приобщения к бытию. Массовая культура и, прежде всего, массовое искусство, рассматривается исследователями как «совокупный миф», как современная мифология. Речь идет о слиянии реального и идеального, об обращении не к познанию, а к вере, не к сознанию, а к подсознанию, о растворении личности в сфере коллек-

---

<sup>97</sup> Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 24.

<sup>98</sup> Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997. С. 31.

---

тивно-бессознательного<sup>99</sup>. О том же рассуждает и Р. Барт в «Мифологиях»<sup>100</sup>. Так, например, по его мнению, мифом в современном мире может стать все, что угодно<sup>101</sup> или, точнее, все, что угодно может подвергнуться мифологизации<sup>102</sup>. Интересным в связи с нашим исследованием представляется и мысль о том, что всякое сокрытие своей сущности «требует непрерывного мифотворчества»<sup>103</sup>. Именно об этом говорит и К.Г. Юнг применительно к мифу об Иуде Искариоте<sup>104</sup>.

В то же время, в одном культурном пространстве сосуществуют разные пласты, разные семиотические системы, которые, сталкиваясь в семиосфере, выживают и трансформируются. Вот почему «говорить о полном исчезновении чего-либо в этом пространстве следует с большой осторожностью»<sup>105</sup>.

Массовая, доступная большинству культура, как и сам миф, обладает свойством обратного действия: вбирая в себя типические черты общества, она затем щедро возвращает их обратно, формируя таким образом ценностные ориентиры и стереотипы массово-

---

<sup>99</sup> Сайко Э.В. Миф – феномен социальной эволюции, этап становления и способ организации мышления // Мир психологии, 2003, №3. С. 9.

<sup>100</sup> Барт Р. Мифологии // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 48-71.

<sup>101</sup> Там же. С. 72.

<sup>102</sup> Там же. С. 98.

<sup>103</sup> Там же. С. 118.

<sup>104</sup> Юнг К.Г. Либидо. Его метаморфозы и символы. СПб., 1994. Т. 2. С. 45.

<sup>105</sup> Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2004. С. 101.

---

го сознания<sup>106</sup>. Если классическая культура или культура модерна складывались вокруг принципа целостности и завершенности, основываясь на «глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению)»<sup>107</sup>, то культура, пришедшая на смену модерну, характеризуется, в первую очередь, гетерогенностью и изменчивостью. У этой культуры нет единого основания, она предлагает уравнивание всех смыслов и ценностей, попадающих в ее ареал. Модели, порожденные этими смыслами, не связаны с единым смысловым и ценностным центром, но существуют как совокупность разнородных элементов<sup>108</sup>. В такой культуре доминирует принцип множественности и уравнивания. Отсутствие единого центра приводит к исчезновению системы ценностей, следствием чего становится исчезновение в культуре (науке, философии, религии, искусстве и пр.) единой модели мира и ориентация на Хаос как основание любой модели. В таких условиях неизбежна дерационализация сознания, связанная, в свою очередь, с его мифологизацией, с ростом мистических настроений, широким распространением всевозможных суеве-

---

<sup>106</sup> Костина А.В. Реклама как современная мифология // Традиционная культура. Научный альманах, 2000. №1. С. 88.

<sup>107</sup> Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Шевырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире: философия и наука. М., 1972. С. 29.

<sup>108</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. М., Екатеринбург, 2010. С. 6-45.

рий, податливостью на разного рода сенсации, в том числе и в сфере духовного<sup>109</sup>. Например, социологические опросы в России показывают, что каждый пятый россиянин доверяет приметам и гороскопам. При этом вера в сверхъестественное свойственна 40% россиян; приметам верят 22%, гороскопам – 21%. Меньше тех, кто верит в гадание по руке и привороты – по 8%, в инопланетян – 6%, в зомби – 2%<sup>110</sup>. Инте-

---

<sup>109</sup> «На рубеже XX-XXI вв. всплеск мистицизма переживает отечественная духовная культура. Радикальные социально-экономические преобразования в нашей стране конца XX в. привели к противоречивым изменениям в системе духовной культуры. Со второй половины 1980-х гг. в нашу повседневную жизнь вошли казавшиеся давно исчезнувшими языческие суеверия, оккультизм, магия, спиритизм, колдовство и пр. Эти явления успели стать чуть ли не будничными. Растет число людей, пытающихся решать встающие перед ними жизненные проблемы на спиритических сеансах, вызывая духов и призраков. Модой стало обращение к гадалкам, предсказателям судеб. Исключительно популярна астрология. Астрологические календари регулярно публикуются во многих, в том числе и весьма «солидных», газетах и журналах. Нередкие гости на телеэкране – колдун и предсказатель, уверенно «предсказывающие» нам близкое и далекое будущее. Солидные господа, поблескивая перстнями на пухлых руках, внушительным голосом с авторитарными интонациями высокомерно убеждают зрителей в реальном существовании сверхъестественных существ – нечистой силы, домовых, «барабашек» и прочей нечисти. Любой аляповатый бред, «подтвержденный» слухами или свидетелями весьма сомнительного (а иногда и явно патологического) вида, выдается за очевидную реальность, за доказанный (научный) факт» (*Найдыш В.М.* Мифология. М., 2010. С. 414-415).

<sup>110</sup> Инициативный всероссийский опрос ВЦИОМ проведен 27-28 октября 2012 г. Опрошено 1600 человек в 138 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4%. <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113308> (30.05.13).

---

ресно, что за десять лет эти показатели изменились. По данным 2001 г., «вера в приметы распространена у 47% опрошенных, в колдовство – у 33%, причем 7% проявляют к магии и колдовству активное отношение»<sup>111</sup>. Разумеется, описываемое явление имеет место не только в России, «это явление мирового, общецивилизационного уровня; оно характерно и для культурной жизни развитых стран Запада, где научная общественность уже неоднократно высказывала свою крайнюю озабоченность интенсивной пролиферацией паракультурных форм сознания»<sup>112</sup>.

В.М. Найдыш утверждает, что современный миф представляет собой некий сплав колдовства, экстра-сенсорики, демонологии с идеями существования иных миров, параллельных реальностей, инопланетной жизни<sup>113</sup>. Сюда же, вероятно, можно отнести и видоизмененные, переосмысленные христианские и ветхозаветные мифы. А также целый ряд политических и светских мифов, связанных со всевозможными тайнами, разоблачениями, заговорами, кодами и пр., что не менее красноречиво свидетельствует о тяге к тайному и непостижимому, о мифологизации сознания. Достаточно обратиться к книжным прилавкам, чтобы увидеть, какую часть среди общего объема наименований книжной продукции занимают заголов-

---

<sup>111</sup> Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // СОЦИС, 2001, №7. Цит. по: Костина А.В. Праздник как актуализация мифологического в культуре постсовременности // Миф и художественное сознание XX в. М., 2011. С. 355.

<sup>112</sup> Найдыш В.М. Мифология. М., 2010. С. 415.

<sup>113</sup> Там же. С. 416-417.

---

ки, начинающиеся со слов «Код...», «Тайна...», «Правда...» и т. д. Уместно здесь вспомнить и конспирологию, как направление, ориентированное на развитие и доказательство самых невероятных гипотез относительно действия тайных сил<sup>114</sup>.

Характерно, что и новый миф об Иуде Искариоте связан как с сенсацией, устроенной СМИ по случаю публикации «Евангелия от Иуды» из Кодекса Чакос, так и с тайной в отношении действительной, но якобы скрываемой до сей поры роли Иуды в евангельских событиях. Другими словами, новый миф об Иуде Искариоте не просто адаптируется к новым культурно-историческим условиям и примиряет человека с новой действительностью, но вполне отвечает запросам современного мифологического сознания.

Сплав разнородных и даже чужеродных идей образовал довольно живучую модель, по-своему объясняющую сегодня вопросы антропологии и онтологии. Нам важно продемонстрировать особенности современной мифологии, что поможет нам более

---

<sup>114</sup> «Как постмодернизм в своей ироничной игре легко соединяет несоединимое – рационализм и мифы, современное и традиционное, тоталитарное и либеральное, осмысленное и бессмысленное, так и конспирология действует без правил и законов: здесь все может случиться, и самая невероятная гипотеза – например, о том, что Америкой правят инопланетяне, вступившие в заговор с секретными отделами ЦРУ и главой Федеральной резервной системы – вполне может быть направлением самых тщательных расследований, объединяющих толпы страстных конспирологов, которые тратят время, деньги, силы и нервы для сбора подтверждающих это фактов и аргументов» (Дугин А.Г. Конспирология. М., 2005. [http://conspi.ru/publ/a\\_dugin\\_konspirologija/2](http://conspi.ru/publ/a_dugin_konspirologija/2) (30.05.13)).

---

подробно рассмотреть обновленный миф об Иуде Искарите, объяснить генезис перемен этого мифа, а также убедиться в том, что новый миф об Иуде Искарите есть трансгрессия евангельского мифа.

Резюмируя, можно сделать следующие **выводы**: миф, будучи проявлением архетипов, меняется в ситуации исторического перелома или смены культурных формаций, что обусловлено функциями мифа. Меняется парадигма, меняется и сам человек, что порождает мифы о новых героях, отвечающих историческому моменту. Ведь миф связан с непосредственным восприятием мира человеком. Миф содержит образ, который создан раз и навсегда, потому что в этом образе люди во все времена могут узнать себя<sup>115</sup>. Другое дело, что образ может быть переоценен, поскольку разные эпохи предлагают свою систему ценностей и свою шкалу оценки добра и зла.

В одно и то же время миф влияет на массовое сознание и сам же складывается под влиянием сознания большинства. Текст, никогда не существующий сам по себе, воссоздает мировоззрение, слагаясь в проекцию общественного сознания. Сначала текст фиксирует миф, отобразивший внутреннюю потребность большей части общества в идеалах и ценностях. Затем зафиксированное обращается в новый миф, который при обращении к нему и воспроизведении, объясняет мир и придает ему смысл. Миф порождается обществом, вбирается затем культурой, после

---

<sup>115</sup> Барт Р. Мифологии // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 126.

---

чего вновь возвращается в общественное сознание. Этот процесс не может быть назван разовым. Меняясь, трансформируясь, миф продолжает оказывать влияние на человека. Мы намереваемся соотнести это положение с мифом об Иуде Искариоте, который, будучи пересмотренным, вошел в массовую культуру. Между тем, по мнению Р. Барта, современная массовая культура сама по себе претендует на то, чтобы быть мифологией<sup>116</sup>, поскольку обращается, как мы установили выше, к вере и подсознанию.

### **Творчество как отображение социальных процессов**

Древнейшая мифология включала в себя зачатки не только религии и философии, но также искусства, причем, в первую очередь, словесного. Словесное творчество унаследовало от мифа «и конкретно-чувственный способ обобщения и самый синкретизм»<sup>117</sup>. Рассматриваемый миф об Иуде Искариоте дошел до нас не в виде преданий, чье авторство невозможно установить. Этот миф зафиксирован в авторском тексте прежде всего самими евангелистами. Затем философы и теологи, романисты и поэты предложили свое видение образа Иуды Искариота. Именно поэтому нам необходимо обратиться к философии искусства, и шире – к философии творчества, являю-

---

<sup>116</sup> *Барт Р.* Мифологии // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 130.

<sup>117</sup> *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 2006. С. 7.

---

щегося своего рода зеркалом эпохи. Наша задача – понять объективные предпосылки трансформации мифа об Иуде. Почему был отвергнут традиционный миф? Почему современные мыслители наделили апостола-предателя вполне определенными чертами? Какова связь обновленного мифа об Иуде с духом времени?

Каждая эпоха создает собственную картину мира и собственную, характерную для данной исторической среды, культуру. Античный человек, человек Средневековья или Ренессанса, наконец, человек Новейшего времени отличаются друг от друга мировосприятием, восприятием себя в контексте природы и культуры.

Все то, что произведено человеком, все материальные и духовные ценности принято называть культурой. Другими словами, культура это то, «что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности»<sup>118</sup>. Г. Риккерт включает в культуру религию, церковь, право, государство, нравственность, науку, язык, литературу, искусство, хозяйство, технику и т.д. Человек не просто вмешивается в природу, но и создает «вторую природу», мир артефактов. И речь не идет об исключительно материальных объектах. «...Искусственные поро-

---

<sup>118</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 69.

---

ждения – это и вещи, и знаки, и представления, и переживания, и обычаи, и законы, и поступки...»<sup>119</sup>

С каждым новым историческим периодом культура претерпевает изменения, затрагивающие, так или иначе, все ее сферы. Во всех своих проявлениях каждая эпоха демонстрирует единство. Современные друг другу поэт и художник, музыкант и философ, не сговариваясь и без всякого умысла, воспроизводят одни и те же эстетические ценности<sup>120</sup>. Конечно, в любую эпоху возможны проявления и даже столкновения традиционного и авангардистского способов самовыражения. Но это отдельная тема, в данном случае речь не идет о крайних проявлениях, скорее – о нормальном, обычном ходе вещей, о ровном протекании творческого процесса.

Внутри каждой культуры появляются свое искусство, своя философия. Со сменой исторических эпох меняются способы мышления и способы художественного видения, определяющиеся культурой в целом, что позволяет увидеть общее в развитии разных видов искусства одной эпохи, а также общее между стилями искусства и стилями мышления.

Культура эпохи не просто предлагает идеи, она представляет собой составную, но цельную систему, воздействующую как целое и формирующую так на-

---

<sup>119</sup> Доброхотов А.Л., Калинин А.Т. Культурология. М., 2010. С. 5.

<sup>120</sup> Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 219.

зываемый «дух времени»<sup>121</sup>. Этот дух времени во многом определяет цельность и единство эпохи, позволяя наблюдать в одной из областей культуры конкретной эпохи то, что уже очевидно в других<sup>122</sup>. Дух времени – это та часть духовной жизни, которая овладевает значительной частью людей и «торжествует над ней»<sup>123</sup>. Все стороны жизни в значительной мере инспирируются этим духом, повсюду человек воплощает дух эпохи, воспринятый им из своей культуры, во внешних формах. Рассуждая о литературе, М.М. Бахтин утверждал, что «ее нельзя понять вне целостного контекста всей культуры данной эпохи»<sup>124</sup>. И даже социально-экономические факторы не воздействуют напрямую ни на изобразительное искусство, ни на литературу, а лишь опосредованно через культуру в целом.

Единство и связность культуры позволяет, при знакомстве с одной из ее сторон, реконструировать другие стороны. Иными словами, представления, например, об искусстве эпохи помогут составить представление и о современных этому искусству религии, философии, науке и пр<sup>125</sup>. Х. Ортега-и-Гассет, анали-

---

<sup>121</sup> Так, например, археология сознания пытается реконструировать мировоззрение древних по сакральным профанным «материальным остаткам» (См. *Тульпе И.А.* Мифология. Искусство. Религия. М., 2012. С. 28).

<sup>122</sup> Там же. С. 222.

<sup>123</sup> *Гете И.В.* Избранные философские произведения. М., 1964. С. 137.

<sup>124</sup> *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 209.

<sup>125</sup> *Зедльмайр Х.* Искусство и истина. М., 1999. С. 32.

---

зируя проблему внутреннего единства культуры, проводит параллель между живописью и философией, отмечая, что и та, и другая прошли один и тот же путь: предметы – ощущения – идеи<sup>126</sup>. Каждая культура порождает свою систему взглядов, свой миф и свой язык. Язык той или иной культуры понятен не только ее творцам, но и аудитории, на которую рассчитаны произведения культуры, будь то произведения искусства или труды по богословию. «Художественные произведения определяются совокупностью общего состояния умов и нравов окружающей среды»<sup>127</sup>. Искусство средневековой Европы, в особенности архитектура, отображает во многом моральный кризис, переживаемый человеком того времени<sup>128</sup>. В таких условиях сформировался человек экзальтированный, склонный к унынию и крайностям<sup>129</sup>.

Отвращение к миру как к пучине зла и скверны, отчаяние, чувствительность, доходящая до экстаза, –

---

<sup>126</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 201.

<sup>127</sup> *Тэн И.* Философия искусства. М., 1933. С. 55.

<sup>128</sup> «В IX в. сорок из семидесяти лет были голодными годами. Монах Рауль Глабер рассказывает, что вошло в обычай есть человеческое мясо; один мясник был сожжен за то, что выставил его на продажу. Прибавьте к этому, что при всеобщей грязи и нищете, при забвении самых обыкновенных правил гигиены, чума, проказа и эпидемии свили себе прочное гнездо» (Там же. С. 43).

<sup>129</sup> «Чувство неуверенности – вот, что влияло на умы и души людей Средневековья и определяло их поведение, – считает Ж. Ле Гофф. – <...> Ментальность, эмоции, поведение формировались в первую очередь в связи с потребностью в самоуспокоении» (*Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 32).

---

все это составило благодатную почву для распространявшегося христианства. Архитектура средневековой Европы – это готические соборы, огромные сооружения причудливых, утонченных форм, напоминающие дамский убор, указывающие «своими крайностями на странность чувств, неясное вдохновение, бурные и бессильные стремления, свойственные веку монахов и рыцарей»<sup>130</sup>. Интересна в этой связи параллель, проводимая Э. Панофским между готической архитектурой и схоластикой<sup>131</sup>.

В эпоху позднего Средневековья человеческая психика претерпевает существенные перемены. В этот период, для которого характерны рост городов, выделение новых страт, развитие ремесел, растет интерес человека к самопознанию, к сути отношений с другими людьми, к разным сторонам прояв-

---

<sup>130</sup> Тэн И. *Философия искусства*. М., 1933. С. 46.

<sup>131</sup> «...С наступлением XII столетия и зародилась высокая схоластика – тогда же система высокой готики заявила о себе первыми достижениями в Шартре и Суассоне, <...> причем отличительные черты высокой схоластики – в противоположность схоластике ранней – на удивление аналогичны отличительным чертам, присущим искусству высокой готики – в противоположность искусству готики ранней. <...> Доктрины “классической” высокой схоластики либо увязли в школярских традициях, либо подверглись вульгаризации <...>. Аналогичным образом “классическая” высокая готика либо, говоря словами Дегио, приобретала характер доктринерства, либо подавлялась и упрощалась (особенно в нищенствующих орденах), или же доводилась до верха утонченности и усложнялась до “паутинности” Страсбурга, узорной вышивки Фрайбурга и текучей ажурности Хоутона и Линкольна...» (*Панофский Э.* Перспектива как «символическая форма». СПб., 2004. С. 218-221).

---

ления личности<sup>132</sup>. А в эпоху Возрождения, связанную с развитием капитализма, оформляются такие черты как индивидуализм, инициативность, предприимчивость. Французский исследователь Р. Мандру утверждает, что существует связь между характером увлечений и спецификой деятельности. Так, например, распространение в XVI-XVII вв. азартных игр напрямую связано, по мнению Р. Мандру, с риском, присущим предпринимательской деятельности<sup>133</sup>.

П.А. Сорокин отмечал, что основой всякой культуры является ценность. Любая культура представляет собой единство составных частей, пронизанных одним смыслом, одной ценностью. Господствующая ценность определяет социально-экономический уклад и формы деятельности человека. Так, например, считает П.А. Сорокин, для культуры Запада Средних веков главной ценностью был Бог. Именно поэтому все сферы человеческой деятельности средневекового Запада были связаны с религией и контролировались ею. Литература и музыка, живопись, архитектура и философия носили исключительно религиозный характер. Но уже «начиная с XII в., на Западе формируется новая культура, основанная уже не только на сверхрациональном принципе, но и частично на рациональном, чувственном. Начиная с XVI в., сформировалась сенсорная, эмпирическая, светская культура, основанная на том принципе, что

---

<sup>132</sup> Барз М.А. Эпохи и идеи. М., 1987. С. 149.

<sup>133</sup> Mandrou R. Introduction a la France modern. Essai de psychologie historique 1500-1640. Paris, 1961. P. 88.

---

объективная действительность реальна лишь в той мере, в какой мы можем воспринять ее через органы чувств»<sup>134</sup>.

Разные цивилизации всегда по-своему относились к богатству и бедности, любви и смерти, детству и старости. Изучение развития человека и перемен, происходящих с человеком по мере его развития, возможно только при обращении к продуктам культурной деятельности человека. Умонастроения, присущие определенному месту и времени, образ человека эпохи, можно воссоздать по плодам человеческой деятельности – по произведениям литературы и искусства, на основании деловой переписки и стереотипов поведения<sup>135</sup>. Поскольку образ типичного человека той или иной эпохи является наиболее заметным, он входит в культуру, становится предметом искусства и мысли. Даже не изображая его прямо, культура так или иначе постоянно обращается к нему. Таким образом, можно обозначить следующую схему: условия места и времени – соответствующий условиям миф – образ типичного человека эпохи – отображение этого образа в культуре. Несмотря на разнообразие человеческих проявлений, несмотря на обилие противоречий, присущих человеческим сообще-

---

<sup>134</sup> *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 431.

<sup>135</sup> «Не только литература, искусство, но и весь облик любой эпохи зависит, прежде всего, от тех представлений о человеке, что ей присущи и отличают ее от других эпох. В литературе, в искусстве представления эти выражаются резче, а во многих случаях и раньше, чем в других областях жизни и культуры...» (*Вейдле В.В.* Умирание искусства. СПб., 1996. С. 47-48).

ствам разных цивилизаций и эпох, всегда существуют черты, зависящие от типа культуры, в которой человек формируется.

Направление, получившее название *истории ментальностей* и сложившееся в 50-70 гг. XX в. во Франции, занималось именно реконструкцией образа мысли, присущего человеку определенной среды и эпохи. Другими словами, на основе анализа той или иной культуры история ментальностей воссоздает человеческий типаж, характерный для места и времени. Было продемонстрировано, что исторические события могут быть интерпретированы через призму человеческой психологии<sup>136</sup>.

По отношению к истории человек не является посторонним и безгласным существом. Осуществляя свою деятельность, любой человек становится творцом истории. Перемены, происходящие в психологии людей, изменение восприятия человеком себя и окружающего мира представляют своего рода ключ к пониманию исторических событий. Прошлое невозможно понять с точки зрения ученого, занимающегося исследованием, спустя столетия. В то же самое время биография отдельно взятой личности ушедшей эпохи не может быть осмыслена вне истории и культуры.

В середине XX в. активные междисциплинарные исследования историко-культурного бытия человека проводились и в США. Известность, в частности, по-

---

<sup>136</sup> Кривцун О.А. Творческое сознание художника. М., 2008. С. 283.

лучили работы Э.Х. Эриксона, К. Кенистона, Б. Вольмана<sup>137</sup> и др. Исследования американских ученых демонстрировали связь между мировоззренческими и поведенческими установками личности и социальными событиями. На примере биографий М. Лютера, М. Ганди и других выдающихся личностей Эриксону удалось показать, как биография отдельного человека может быть понята и переосмыслена с точки зрения истории культуры<sup>138</sup>.

Отечественная наука, благодаря, прежде всего, трудам М.М. Бахтина, С.С. Аверинцева, Ю.М. Лотмана, А.Я. Гуревича, Г.С. Кнабе<sup>139</sup>, явила новые междисциплинарные подходы в изучении истории культуры. В 20-е гг. XX в. советские филологи и лингвисты рас-

---

<sup>137</sup> Эриксон Э.Х. Идентичность: юность и кризис. М., 2006. Keniston K. Psychological Development and Historical Change // The Family in History. N.Y., 1973. Wolman B. The Psychoanalytic Interpretation of History. N.Y. 1971.

<sup>138</sup> Erikson E.H. Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History. N.Y., 1993. Erikson E.H. Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence. N.Y., 1993.

<sup>139</sup> Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. Аверинцев С.С. Связь времен. Киев, 2005. Аверинцев С.С. Попытки объясниться: Беседы о культуре. М., 1988. Лотман Ю.М. Об искусстве: Структура художественного текста. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Статьи. Заметки. Выступления. СПб, 2005. Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб, 2001. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М.; 1989. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» М., 1993. Кнабе Г.С. Культурология. История мировой культуры. М., 2003.

---

сма́тривали взаимовлияние психической деятельности и творчества<sup>140</sup>.

В конце XIX в. представители немецкой и венской школ искусствознания утверждали, что художественное мышление и творческие приемы в разные эпохи тесно связаны со стилем бытия и мировоззрением творца<sup>141</sup>. Изображаемое не может быть рассмотрено вне культурно-исторических условий, в которых существует изображающий.

Рассматривая искусство эпохи Возрождения Италии и Германии, искусство Германии XVIII-XIX вв. ученые немецкой и венской школ искусствознания продемонстрировали, что любое произведение зависит не только от мировоззрения автора, но также, и в значительной мере, от социальной психологии своего времени. Именно психологию группы выражает произведение через композиционные предпочтения и тематический выбор.

Междисциплинарные исследования на стыке истории искусства, антропологии, исторической психологии позволили объяснить, почему в разных сферах культуры, в разных обществах в одно и то же время

---

<sup>140</sup> Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. Эйхенбаум Б.М. О литературе. М., 1987. Жирмунский В.М. Теория литературы: Поэтика. Стилистика. Л., 1977.

<sup>141</sup> Вельфлин Г. Исто́лкование искусства. М., 1922. Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве. М., 2009. Зиммель Г. Избранные работы. Киев, 2006. Дворжак М. История итальянского искусства в эпоху Возрождения. М., 1978. Бенеш О. Искусство северного Возрождения. Его связи с современными духовными и интеллектуальными движениями. М., 1973.

---

складываются схожее мышление и схожие художественные приемы. Разработкой этих проблем занимались, в частности, такие ученые, как Э. Панофский<sup>142</sup>, Х. Зедльмайр<sup>143</sup>, А. Хаузер и др. Так, например, по мысли А. Хаузера, в произведении всегда находит отражение синтез психологического, художественно-стилистического и социологического. Исследователь произведения, таким образом, способен выявить черты и своеобразие человеческого типа соответствующей эпохи<sup>144</sup>. Понимание конкретно-исторических особенностей человека, своеобразия его психики и сознания позволяет дать адекватный анализ смены мировоззренческих эпох, обращения к забытым смыслам и образам, возникновения новых общественных приоритетов и состояний психики, переживаемых человеком в ту или иную эпоху.

Нас в этой связи интересует, почему Новейшее время дало многочисленные примеры переоценки образа Иуды Искарриота. Миф об Иуде, с точки зрения К.Г. Юнга<sup>145</sup>, есть миф о зависти и желании смерти герою. Развивая мысль К.Г. Юнга, можно утверждать, что это миф о предательстве героя или о предательстве идеала, поскольку любой герой в той или иной степени является носителем идеальных черт. Следо-

---

<sup>142</sup> Панофский Э. Смысл и толкование изобразительного искусства. СПб., 1999.

<sup>143</sup> Зедльмайр Х. Искусство и истина. М., 1999. Зедльмайр Х. Утрата середины. М., 2008.

<sup>144</sup> Hauser A. Social History of Art and Literature. L., 1951.

<sup>145</sup> Юнг К.Г. Либидо. Его метаморфозы и символы. Т. 2. СПб., 1994. С. 45.

вательно, пересмотр мифа об Иуде Искариоте в сторону оправдания есть попытка оправдать собственное предательство идеала. Как мы установили выше, миф, в силу своей компенсаторной функции, адаптируется к культурно-историческим условиям. Следовательно, Новейшее время стало благоприятной средой для предательства идеалов, почитаемых человечеством ранее.

Но художественные школы и стили не просто отображают психические состояния и систему мировоззрения, а зачастую могут выступать причиной изменения мировоззренческой системы. «Всякое развитие есть единство изменчивости и устойчивости при ведущей роли изменчивости»<sup>146</sup>. Новые художественные школы, новые идеи и направления мысли, побеждая, распространяются на самые разные области культуры и жизни. Распространяясь, эти новшества оказывают влияние на мировоззренческие и психические состояния человека своей эпохи, формируя новый человеческий тип, согласно с новой парадигмой, с содержащимися в ней идеями и направлениями мысли. Каждая парадигма со временем исчерпывает себя, но, не исчезая окончательно, переходит в пассивную фазу существования. Вместе с угасанием очередной парадигмы уходит на второй план и человеческий тип, сформированный ею. В то время как вперед выдвигается человек, подчиненный новой парадигме, новой системе взглядов. При этом важно

---

<sup>146</sup> Кривцун О.А. Творческое сознание художника. М., 2008. С. 293.

отметить, что смена парадигм не наступает день в день. Разные системы взглядов, отражающиеся в художественных стилях и направлениях мысли, могут сосуществовать мирно или противоборствуя друг с другом. Темп зарождения, развития и угасания разных, но современных друг другу парадигм может быть существенно различным. В то время как одна система взглядов уже прекратила свое существование и перестала пользоваться былым влиянием, другая, возникшая в то же время, только завоевывает сторонников и набирает силу.

Любая система взглядов порождается человеком и вбирает в себя психическое своеобразие человека конкретной исторической эпохи, одновременно оказывая влияние на современников. Такая взаимозависимость характерна для культуры вообще: в каждом своем творении человек запечатлевает себя, свое мировоззрение, свою систему ценностей, свои способы ориентации в мире – все то, что усвоено и вынесено им из повседневной жизни. Другими словами, сформировавшийся в определенных культурно-исторических условиях индивид отображает себя и свою эпоху в произведениях культуры. После чего сами произведения, становясь средством воздействия на индивидов, начинают влиять на формирование мировоззрения, системы ценностей, психических процессов. С точки зрения В.В. Вейдле, любые исторические катаклизмы нельзя определить точнее, «чем исходя из их отношения к искусству», в том чис-

ле и к искусству слова<sup>147</sup>. Применительно к теме нашего исследования это означает, что, будучи ценностно значимым для христианской культуры, пересмотренный миф об Иуде – через произведения литературы, например, – утверждает в качестве ценности отступление от прежних идеалов. Евангельские события, связанные с Иудой, являются поворотными событиями для новозаветной истории. Кроме того, деяние Иуды – одна из центральных тем, отображающих взаимоотношения человека и Бога, поскольку демонстрирует человеческую слабость и последствия этой слабости. Именно поэтому пересмотр отношения к Иуде Искарриоту не может означать нейтральную перемену взглядов. Пересмотр означает переход к качественно новой системе ценностей. Мы пытаемся показать, что это естественный и закономерно развивающийся процесс, ни остановить, ни повернуть вспять который нельзя. Для выявления механизмов этого процесса мы обращаемся к анализу творчества и художественной антропологии.

В XX в. смысл антропологии, как науки о человеке, существенно расширился – появляются философская антропология, религиозная, юридическая, художественная. Художественную антропологию можно определить как осмысление автором созданного им образа человека, как осмысление интерпретации и образов-персонажей.

---

<sup>147</sup> Вейдле В.В. Умирание искусства. СПб., 1996. С. 85.

Говоря о художественной антропологии применительно к конкретному автору, необходимо иметь в виду, что создание и разработка собственной концепции человека зависит, естественным образом, от цивилизационного, исторического и культурного контекста, в который помещен сам автор, а также от его психологических особенностей. Так, например, для христианской антропологии характерно восприятие человека как подобия Божия. Свои чаяния относительно человека христианская антропология связывает со служением высокому идеалу и преодолением низменных влечений. Но в то же самое время средневековая христианская антропология отличается от современной, что и определяет существующую разницу между средневековой и современной авторскими концепциями человека.

Художественная антропология предполагает ответ на вопрос: что такое человек в художественном осмыслении. Или, другими словами, в изображении средствами искусства – литературы, музыки, живописи и пр. По слову В.Е. Хализева, «в своем обращении к вечным темам искусство оказывается сродным и близким онтологически ориентированной философии и учениям о природе человека (антропологии)»<sup>148</sup>.

Применительно к литературе американский философ В. Изер предлагает определиться с собственной эвристикой. Для того, в частности, чтобы понять,

---

<sup>148</sup> Хализев В.Е. Теория литературы. М., 1999. С. 43.



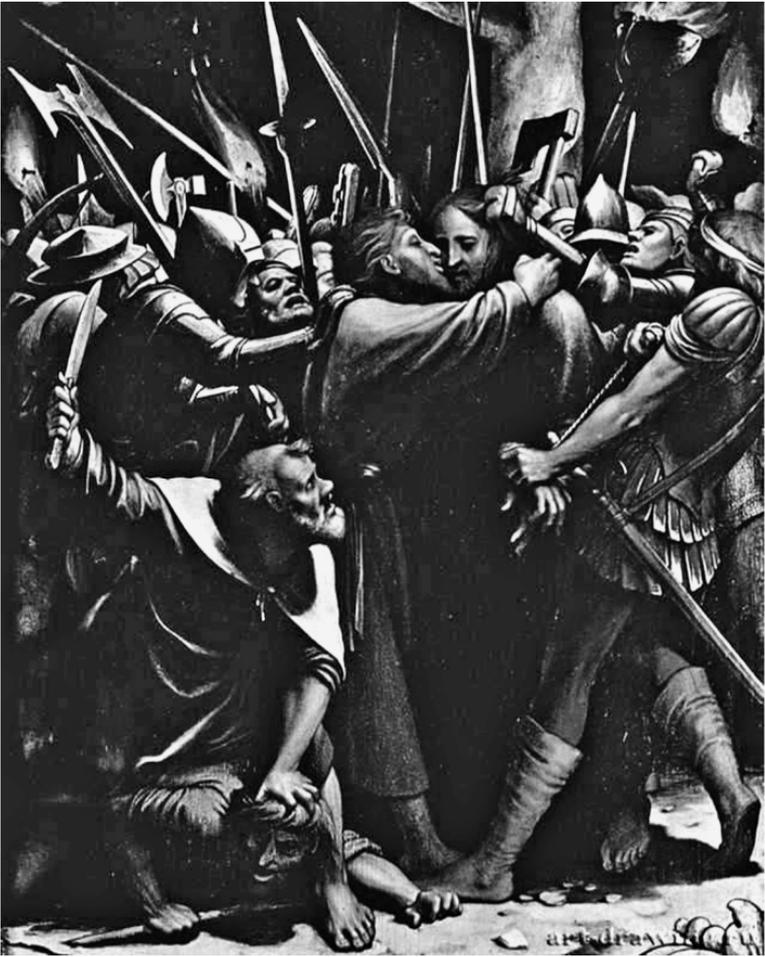
*Поцелуй Иуды.*

Ц. святого Николая Орфаноса. Салоники. Греция. Фреска. XV в.



*Страсти Господни в серых тонах. Поцелуй Иуды.*

Ганс Гольбейн-Старший. Дерево, темпера. 1494-1500. Фрагмент. Створка алтаря. Художественный музей Штутгарта.



*Поцелуй Иуды.*

Ганс Гольбейн-Младший. Дерево, темпера. 1523 г. Фрагмент.  
Алтарь Страстей, левая внутренняя створка, сцена вверху.  
Художественный музей Базеля.

---

почему человек нуждается в художественном вымысле. Изер различает «воображаемое» и «вымышленное». Под «воображаемым» он понимает некий идеал, «реальную манифестацию совершенства»<sup>149</sup>, прикоснуться к которой обычному человеку может помочь искусство. Вымыслы вообще и «вымышленное» как фикциональность художественной литературы – отнюдь не одно и то же, по В. Изеру. Фикциональность направляет поток человеческой фантазии в повседневный мир, придавая «воображаемому» форму. «И, таким образом, в плане эвристических характеристик литературной антропологии базовым оказывается взаимодействие между вымышленным и воображаемым»<sup>150</sup>. Этому взаимодействию присуще взаимопроникновение – вымышленное и воображаемое обмениваются формой и смысловой наполненностью.

Оценивая объективность литературной антропологии с прагматической точки зрения, Изер приходит к выводу, что, проникая в культуру, фантазия высвечивает изнанку общественного сознания, которая вовсе не обязательно сводится к недостаткам и порокам. С систематической точки зрения, по мнению В. Изера, литературная антропология призвана решить проблему происхождения человеческих способностей, связанную с четким разграничением спо-

---

<sup>149</sup> Изер В. К антропологии художественной литературы (пер. с англ. И. Пешкова) // Поиск: От читательского отклика к литературной антропологии. Балтимор, Лондон, 1989. <http://www.polit.ru/research/2009/02/27/izer.html> (20.05.11).

<sup>150</sup> Там же.

---

собностей применительно к родам деятельности. Возникновение и существование литературы, считает В. Изер, связано с человеческим желанием найти подход к тому, что недоступно. Литература создает иную реальность. Восприятие и осмысление этой реальности преобразовывает культурный контекст. И литература, таким образом, оказывается «решающим средством формирования культурной реальности»<sup>151</sup>. То есть, отражая обратную сторону реальности, литература формирует новую реальность.

Можно утверждать, что предметом рассмотрения литературной и более широко – художественной – антропологии является взаимодействие не только вымышленного и воображаемого, но и человека изображающего ( $I_1$ ) и человека изображаемого ( $I_2$ ). Изначально изображающий первичен по отношению к изображаемому. Посредством языка, культурных знаков и символов изображающий создает воспринимаемую другими иллюзию или художественную реальность, куда и помещает изображаемого. С этого времени изображаемый, как выражение духа изображающего, обретает свою плоть. Всякий художник – поэт, музыкант, живописец – ставит своей задачей перевести воображаемый образ в зримый, то есть в изображение, текст, нотную запись и пр. Но обретя плоть и вобрав в себя куски сознания изобра-

---

<sup>151</sup> Изер В. К антропологии художественной литературы (пер. с англ. И. Пешкова) // Поиск: От читательского отклика к литературной антропологии. Балтимор, Лондон, 1989. <http://www.polit.ru/research/2009/02/27/izer.html> (20.05.11).

---

жающего, изображаемый начинает жить собственной жизнью. Это уже не просто «опосредованное выражение духа через плоть»<sup>152</sup>, не просто зеркальное отображение скрытых или явных свойств изображающего. Отныне изображаемый дает возможность изображающему увидеть и, пожалуй, лучше понять себя самого. Входя же в контакт со зрителем (читателем, слушателем), то есть с внешними по отношению к паре И<sub>1</sub> – И<sub>2</sub>, изображаемый уже без прямого участия изображающего способен оказывать влияние и внушение. Именно к подобного рода ситуациям относятся слова Ф.И. Тютчева: «Нам не дано предугадать, // Как слово наше отзовется...»<sup>153</sup>.

Сама природа творчества требует от художника обладания эмпатией, способностью меняться и становиться на время другим человеком. Без этой способности изображающего творчество, лишённое истинности и правдоподобия, неизбежно превратится в профанацию. Разрабатывая даже и отрицательного, несимпатичного для себя персонажа, взыскующий подлинности и достоверности изображения автор обязан на время стать изображаемым, хотя бы для того, чтобы понять, как, что и зачем должен делать и делает персонаж в контексте произведения. Кроме того, в безотчетном (или вполне отчетливом) психотерапевтическом движении изображающий может

---

<sup>152</sup> Кривцун О.А. Человек эстетический // Философская антропология. Человек многомерный. М., 2010. С. 294.

<sup>153</sup> Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений в 6 т. Т. 2. М., 2003. С. 197.

---

наделить изображаемого собственными непривлекательными и оттого, возможно, подавленными чертами и влечениями. Могут обнаружиться в изображаемом вытесненные переживания или опыт изображающего. Подчас изображающий может и не узнать себя в изображаемом, который как бы возвращается в сознание изображающего через восприятие художником своего творения. «Это уже восприятие, характеризующееся неразличением себя и Другого»<sup>154</sup>.

Подчас творческим актом художнику удается выйти за собственные пределы. «Художнику дано “видеть” идеи и передавать другим увиденное»<sup>155</sup>. В этом случае изображаемый оказывается не просто картинкой и не просто копией изображающего, но онтологической частью мира, указующей на «присутствие Божества в песчинке», на то, что все сущее пребывает в неразрывном единстве. В этом смысле творческий процесс, помимо этапов зарождения идеи и обретения идеей формы через зримый образ, проходит этап обнаружения художником метафорических свойств этой формы. В рассказе А.П. Чехова «Крыжовник», на первый взгляд, речь идет всего лишь об осуществившейся мечте – о покупке имения. Однако уже в названии заложен онтологический смысл – символом пошлой и обмирщенной жизни стали ягоды – кислый и жесткий крыжовник. Герой рассказа мечтает о собственной усадьбе и чтобы непременно с

---

<sup>154</sup> Кривцун О.А. Человек эстетический // Философская антропология. Человек многомерный. М., 2010. С. 301.

<sup>155</sup> Гартман Н. Эстетика. Киев, 2004. С. 356.

---

крыжовником. Наконец он обзавелся такой усадьбой. Но Чехов не оставляет героя наедине с приобретением<sup>156</sup>. Заканчивается рассказ фразой: «Дождь стучал в окна всю ночь»<sup>157</sup>. А.П. Чехов превращает простую мысль, положенную в основу рассказа, в философскую притчу<sup>158</sup>. Жизнь без высших целей такая же жесткая и кислая как крыжовник. Но не все потеряно для героев рассказа, потому что «Дождь стучал в окна всю ночь». И стоит только прислушаться и отворить дверь, как Высший Смысл сам войдет в дом. В таких случаях творчество становится мостом или каналом, позволяющим художнику выйти за пределы собственного «Я», «быть вне самого себя, изнутри участвовать в артикуляции Бытия»<sup>159</sup>. Более того, роль «указателя к трансцендентному» искусство играет и для стороннего наблюдателя. Заключенный в эскиз или

---

<sup>156</sup> «Надо, чтобы за дверью каждого довольного <...> человека, – рассуждает Чехов устами другого героя, – стоял кто-нибудь с молоточком и постоянно напоминал бы стуком, что есть несчастные, что как бы он ни был счастлив, жизнь рано или поздно покажет ему свои когти, стряется беда – болезнь, бедность, потери, и его никто не увидит и не услышит, как теперь он не видит и не слышит других» (Чехов А.П. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 10. М., 1977. С. 62).

<sup>157</sup> Там же. С. 65.

<sup>158</sup> «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих. Ибо ты говоришь: “я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды”; а не знаешь, что ты несчастен и жалок, и нищ, и слеп, и наг. <...> Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3:15-17, 20).

<sup>159</sup> Мерло-Понти М. Око и дух // Французская философия и эстетика XX в. М., 1995. С. 248.

рассказ взгляд на предмет может стать вспышкой, озаряющей суть предмета<sup>160</sup>.

Философское познание, по слову В.Ф.И. Шеллинга, это преодоление двойственности между субъектом и объектом. Кульминацией же этого процесса является искусство как «интеллектуальное, приобретенное объективность»<sup>161</sup>. Искусство, по В.Ф.И. Шеллингу, иллюстрирует философскую истину. С теологической точки зрения, свет искусства может быть сравним со светом Воскресения, вдруг открывшим тайну Бытия и обнажившим Логос. В этом смысле задача художника – не открывать то, чего нет, но найти средства выражения, которые и другим помогут ухватить, наконец, ускользавшие ранее образы, помогут преодолеть внутреннюю немоту и слепоту. «Искусство не исследует качества или природу вещей – оно дает нам интуицию форм вещей. Но это не означает повторения чего-то, что мы уже имели прежде: нет, это, напротив, подлинное, это – открытие»<sup>162</sup>. По мнению английского историка и эстетика Р.Д. Коллингвуда, долг любого художника – пророчествовать. Пророчествовать не в смысле предсказания грядущих собы-

---

<sup>160</sup> Исследователи Туринской Плащаницы, на которой проступает облик мертвого израненного человека, говорят о том, что изображение появилось на ткани вследствие сильнейшей световой вспышки. Благодаря этой вспышке человечество узнало, как выглядел, вероятно, Тот, Кого христиане привыкли именовать Спасителем (См. подр.: Синельников В. свящ. Туринская плащаница на заре новой эры. М., 2000).

<sup>161</sup> Шеллинг В.Ф.И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 390.

<sup>162</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 608-609.

---

тий, а в смысле, «что он может раскрыть своей аудитории, рискуя навлечь на себя ее неудовольствие, секреты их собственных сердец»<sup>163</sup>.

Творческий путь подчас приводит художника к конфликту с реальностью, поскольку творчество требует самоотдачи и погружения, в результате чего образ жизни художника отличается от образа жизни большинства обывателей. В то же время творческий путь может уподобиться пути монашескому. Подобно тому, как труд монаха направлен – в идеале – на очищение своего богоподобия от мирской шелухи, так и труд художника может быть рассмотрен как высвобождение гармонии из оков хаоса. По слову А.С. Панарина, человеческая душа «все вещи “развеществляет”, разгадывает в них присутствие идеи, а следовательно – томление по Высшему, энергетикую восходящего»<sup>164</sup>. Это трудный, требующий «предельного напряжения нравственно ориентированной воли»<sup>165</sup> процесс. А нравственно ориентированной творческой воле подвластно воссоединить «Добро и Истину, распавшиеся после грехопадения»<sup>166</sup>. Суть монашеского делания, по мнению А.С. Панарина, заключается в том, чтобы, отгородившись от погрязшего в мирской суете социума, пытаться в сосредоточенном уе-

---

<sup>163</sup> Коллингвуд Р.Д. Принципы искусства. М., 1999. С. 303-304.

<sup>164</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 125.

<sup>165</sup> Там же.

<sup>166</sup> Там же.

---

динении «услышать голос Благодати»<sup>167</sup>. Но Благодать возвращается в социум: к отшельнику за примером духовной жизни начинают стекаться сначала последователи, затем паломники. Подобным образом и творческий акт требует временного отрешения от социума, чтобы вернуть потом в социум плоды своего труда, которым суждено стать большим или меньшим центром притяжения.

Григорий Палама признавал человеческое творчество творением из ничего, космическим актом, продолжением Божественного творения мира. Именно в способности к творчеству видел Григорий Палама Богоподобие человека и утверждал, что каждый человек является Божиим избранником. Между собой люди различаются лишь разнообразием даров и способностью принимать их<sup>168</sup>. Архимандрит Иоанн (Экономцев) считает, что «творчество для человека – это кеносис, самоистощение, это жертва, восхождение на Голгофу»<sup>169</sup>. Именно поэтому человеку зачастую легче отказаться от творческого делания, а значит, от своего Богоподобия, «легче остаться на волне инерции, чем попытаться осуществить прорыв в инобытие»<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 127.

<sup>168</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 2011.

<sup>169</sup> Экономцев И. свящ. Исихазм и проблема творчества // Родная Ладога. 2011. №1. С. 183-184.

<sup>170</sup> Там же. С. 183.

---

Художник не властен ответить на все «проклятые вопросы», он «бессилен разрешить мировые загадки, зато способен виртуозно обыграть это свое бессилие»<sup>171</sup>. Кроме того, не каждый художник осуществляет «прорыв в инобытие», и сознание не каждого зрителя взыскует выхода в трансцендентное. Творчество и сознание представляют собой явления взаимозависимые и взаимоотражающие. В произведениях творчества отражается не только сознание их творца, но также эстетические вкусы и психологические состояния самых разных слоев общества, выбранные творцом. В свою очередь, и произведения культуры отражаются в общественном сознании, порождая убеждения, вкусы и моду.

В процессе эволюции меняется восприятие человеком бытия. И эти изменения проникают в культуру, отображаясь в произведениях человеческой деятельности. Новаторские приемы и подходы сосуществуют в культуре с традиционными, образуя своего рода оппозицию. Новые тенденции становятся со временем передовыми и способствуют разрушению привычного восприятия, ориентированного на уходящие образцы. Для всякой человеческой деятельности характерно противостояние сосуществующих направлений. Победившее направление оформляет школы, системы взглядов и особенности восприятия. Таким образом, решая внутренние задачи, художник или мыслитель оказывает влияние на преобразова-

---

<sup>171</sup> Кривцун О.А. Человек эстетический // Философская антропология. Человек многомерный. М., 2010. С. 312

---

ние восприятия и мышления современников и последующих поколений. Так, например, для понимания поэзии Серебряного века читателю понадобились новые художественные установки, новые подходы к оценке и постижению текста, его образов, символики и смыслов<sup>172</sup>. Конечно, не всякое произведение, не каждая художественная форма и не любое направление мысли содержат в себе отражение психического. Для обнаружения совпадений индивидуальных и общественных ориентиров, для выявления культурных форм, содержащих в себе лидирующие тенденции исторической психологии, необходимо выделить интегративные духовные силы, действующие в ту или иную эпоху и формирующие культурные стили и на-

---

<sup>172</sup> Искусство – это Ад, из которого художник выводит свои образы. Такой взгляд на искусство вообще и на символизм в частности Александр Блок изложил в статье «О современном состоянии русского символизма» (1910). Томительное, подчас изнуряющее предчувствие иных миров и прекрасной тайны зовет и манит. И вот уже до художника долетают первые звуки таинственного мира. Постепенно они складываются в слова, неразгаданный мир обретает цвет и зримые образы. Какой-то Лучезарный Лик, видения которого ждала душа, проглядывает в золотом тумане сквозь пурпурно-лазоревое сияние. Но вдруг пурпур и лазурь начинают таять, и на их место опускается лиловый сумрак. А Лучезарный Лик оказывается лицом мертвой куклы. Чаемые, но недоступные прежде миры теперь сами хлынули в душу художника и затопили ее неясными образами. Так жизнь становится искусством, и художник оказывается в окружении призраков. Быть художником, считает Блок, значит распахнуть свою душу перед таинственными мирами, пустить в нее те самые силы, что способны производить хаос и разрушение. И не каждый может выдержать такое вмешательство (См. подр.: Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Собрание сочинений в 6 томах. Т. 4. Л., 1982. С. 141-151).

---

правления. Можно, например, утверждать, что такого рода силой для античного периода явилась вера в гармонию космоса и божественную предопределенность судьбы. В то время, как для эпохи Возрождения такой верой стала вера в силу и красоту человека<sup>173</sup>.

Творения художников и мыслителей способны репрезентировать человеческий тип или предсказывать его появление – в зависимости от стадии, на которой находится современная творцу культура. Зачастую, выступая как новатор, ломая стереотипы мысли и формы, творец отрывается от мироощущения большинства современников, опережая его в развитии. И если его труд становится понятным лишь следующим поколениям, можно говорить об опережении творцом своего времени и о предсказании им

---

<sup>173</sup> «...Средневековые люди всегда связаны корпоративными и т.п. узами – именно связанность делает их отношения конкретными и личностными. Они пребывают на ступенях бесконечной лестницы, различаясь мерой олицетворения предлагающих истин и ценностей <...> Люди никак не равны, ибо каждому – своя доля греха и добродетели, падения и избранничества. Но спастись и возвыситься может каждый, путь не закрыт никому и остается до смертного часа делом свободной воли. Значит, это неравенство в равенстве: неравенство отдельных смертных судеб в общей для человечества судьбе, предопределенной грехопадением и Христовым искуплением. Равенство всех перед Богом и священное избранничество имплицитно друг друга. Ренессанс, исходя из этой психологической схемы, в значительной мере секуляризовал и кардинально перетолковал ее содержание. Гуманисты полагали, что божественной природой каждому человеку в принципе дана возможность возвыситься и стать более или менее исключительным, “героическим” благодаря “доблести”. Следовательно, признавалось естественное исходное равенство на пути к превращению в избранных!..» (Баткин Л.М. *Итальянское Возрождение: проблемы и люди*. М., 1989. С. 25-92).

появления нового человеческого типа. Кроме того, такие произведения закрепляют в массовом сознании новые формы мышления и новые способы функционирования психики.

В любые времена культура являлась результатом взаимодействия разного рода представлений человека о мире и разных способов постижения мира. Другими словами, культура находится на стыке сознательного и бессознательного. Культуру можно назвать зеркалом исторической психологии, сохраняющей традиционные черты и вбирающей в себя новые. Психика и творчество являются одновременно причиной и следствием друг друга.

Одна из особенностей культуры состоит в том, что она способна реагировать на самые разные вкусы и являть произведения, интересные и понятные любому социальному слою. Изобилуя, например, произведениями, отвечающими невзыскательному вкусу, искусство тем самым фиксирует особенности вкуса и сознания определенных слоев. Произведения, рассчитанные на удовлетворение массовых потребностей, отображают понятные большинству символику и стереотипы, реагируют на смену настроений в обществе. Чтобы быть принятыми большинством, такие произведения аксиологически близки большинству. Но никакие произведения не могут быть случайными при изучении исторической психологии, отображающейся разными своими сторонами как в шедеврах, так и в произведениях массовой культуры. При этом сложные жанры и стили соответствуют услож-

---

няющейся психической жизни. В тех случаях, когда в разных культурных формах выражается одна и та же идея, одна психологическая установка, можно говорить о чем-то принципиально важном для человека данной эпохи<sup>174</sup>.

Сказанное выше не означает, что культуру следует воспринимать с точки зрения редукционизма, сводя ее лишь к воспроизведению действительности. В то же время нельзя отрицать, что подвижные характеристики культуры, такие как: особенности языка и системы образов, лидирование определенных идей и направлений, – могут служить материалом для воссоздания портрета человека той или иной эпохи и фиксации перемен во внутреннем мире человека, связанных как с эволюцией психологических структур, так и с влиянием внешних факторов.

В соответствии с историческим моментом культура вырабатывает новые формы и содержания, которые с определенного времени обращаются в могущественную силу, влияющую на психический склад общества и управляющую историческими процессами. Яркий пример – советская рок-культура, зародившаяся на волне протестных настроений и превратившаяся затем в мощную силу, влияющую на умы. Позднесоветская парадигма, основанная на ощущении необходимости перемен, стремилась, как и всякая новая парадигма, расширяться и распространить свое влияние на как можно более широкие об-

---

<sup>174</sup> Кривцун О.А. Творческое сознание художника. М., 2008. С. 304.

---

ласти. Любая значительная идея, претендующая на роль парадигмы, проходит обязательный путь развития от зарождения в оппозиции к господствующим направлениям, через превращение в лидирующее к вырождению и вытеснению новыми идеями и направлениями.

Вместе с тем, психическое и, например, художественное оказывают взаимное влияние, что связано, прежде всего, с особенностями познавательной деятельности человека, начинающейся с усвоения уже знакомого. Именно поэтому старые формы и содержания вытесняются новыми постепенно<sup>175</sup>. Смена укладов и социальные сдвиги приводят к изменениям в строении психических процессов и, следовательно, к изменениям в познавательной деятельности<sup>176</sup>.

Итак, в разные эпохи в культуре господствуют разные ценности. Рассмотрев различные взгляды на культуру и творчество, мы можем сделать **вывод**, что творческий акт не существует в отрыве от культуры и господствующей парадигмы. Ни одну из сторон культуры нельзя понять вне отношений с другими сторонами. Применительно к теме нашего исследования, отмеченные особенности позволяют нам утверждать,

---

<sup>175</sup> «Усваивая способы обращения с различными творениями и способы их создания, правила манипулирования орудиями, речевыми знаками, осваивая правила общения с другими людьми, человек, вместе с тем, формирует и развивает те психические процессы, которые регулируют усваиваемые действия» (Анцыферова Л.И. Материалистические идеи в зарубежной психологии. М., 1974. С. 222).

<sup>176</sup> Лурия А.К. Психология как историческая наука // История и психология. М., 1971. С. 48-49.

---

что обновленный миф об Иуде Искарите и, например, многочисленные произведения художественной литературы на его основе, есть явление закономерное для своего времени, соотносимое с существующей парадигмой. Очевидно, что апологии Иуды Искариота, выраженные в произведениях массовой культуры, отображают то, что понятно и близко значительному числу людей. В то же самое время защитники Иуды посредством своих произведений вербуют новых сторонников апологетической точки зрения на апостола-предателя. Как и почему это происходит, можно понять, обратившись к анализу современной культуры.

### **Миф об Иуде Искарите в эпоху общества потребления**

П.А. Сорокин выделяет три типа культуры – идеациональный, идеалистический и чувственный. Применительно к XX в. П.А. Сорокин писал о кризисе, связанном со «временным разрушением больших и малых ценностей человечества»<sup>177</sup>. В этой же связи П. Рикер, например, утверждал, что невозможно не согласиться с характеристикой XX столетия как периода экспериментов по разрушению существующей культуры, превращению общества в безликую массу, формированию нового человека<sup>178</sup>. Кризис, по мне-

---

<sup>177</sup> Лурия А.К. Психология как историческая наука // История и психология. М., 1971. С. 432.

<sup>178</sup> Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 114.

---

нию П.А. Сорокина, знаменует разрушение чувственной формы культуры и смену ее какой-то другой формой, более адекватной текущему моменту. Чувственная культура стремится «отразить чувственную красоту и обеспечить чувственное удовольствие и развлечение»<sup>179</sup>. Герои и персонажи такой культуры – типичные смертные. Эта культура существует для рынка и конкурирует с другими товарами. Характеризуя искусство чувственной культуры, П.А. Сорокин писал, что «это искусство пейзажа и жанра, портрета, карикатуры, сатиры и комедии, водевиля и оперетты, искусство голливудского шоу; искусство профессиональных художников, доставляющих удовольствие пассивной публике»<sup>180</sup>. В XX в. чувственная культура переживает кризис. Искусство перестает быть «указателем в трансцендентное» и превращается в товар, творец становится активным и полноправным участником рыночных отношений, а делец – ценителем прекрасного. Складывается ситуация, когда делец подчиняет себе творца и навязывает тем самым свои вкусы публике, влияя таким образом на дальнейшее развитие культуры.

Анализируя культуру XX в., П.А. Сорокин уверенно предрекал ей скорый крах. «Разложение идет сейчас в полную силу. Ничто не может остановить его»<sup>181</sup>. Однако разложение не прекратилось, культура второй половины XX – начала XXI вв. не только сохрани-

---

<sup>179</sup> Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С.443.

<sup>180</sup> Там же. С. 443.

<sup>181</sup> Там же. С. 448-462.

---

ла черты, подмеченные П.А. Сорокиным, но и, что совершенно очевидно, сосредоточилась на аномальных явлениях и персонажах. Сложился новый тип культуры, в основе которой – аномия, порок и преступление. Применительно к общественной ситуации в США середины XX в. Р. Мертон называл порок и преступление «нормальной» реакцией на ситуацию, «когда усвоено культурное акцентирование денежного успеха, но доступ к общепризнанным и законным средствам, обеспечивающим этот успех, недостаточен»<sup>182</sup>. Развивая мысль П.А. Сорокина, можно говорить о том, что уже в XX в. сложился новый тип культуры, могущей быть названной *патологической*. Это культура общества, переживающего аномию или социальную патологию, «распад человеческих связей, массовое девиантное поведение, когда значительная часть общества нарушает нормы этики и права»<sup>183</sup>.

Интересной в этой связи, а также в связи с рассматриваемой нами темой, представляется точка зрения А.С. Панарина о «разоблачительных» революциях, которые в конце XIX – начале XX вв. претерпела культура христианского мира и которые подвели ее к пафосу отрицания возвышенного и утверждению низменного<sup>184</sup>. Прежде всего, К. Марксу удалось пока-

---

<sup>182</sup> Мертон Р. Социальная структура и аномия. Цит. по: Кара-Мурза С.Г. Аномия в России: понятие, причины и проявления // Вектор. Литературно-исторический журнал. 2012. №2(4). С. 4.

<sup>183</sup> Там же. С. 4.

<sup>184</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 29-35.

---

зять, что действительность не дана человеку Богом, а производится им самим. Материальное производство – основа действительности, а следовательно, действительность может быть преобразована и переименована. Затем Ф.В. Ницше «открыл», что ценности, которыми жила христианская цивилизация на протяжении почти двух тысячелетий, есть не что иное, как обман или мещанская надстройка, за которой скрываются основы бытия. Провозглашая превосходство сильных над слабыми, Ф.В. Ницше причисляет к элите тех, кто способен презреть христианскую мораль и преуспеть в самоутверждении. Для З. Фрейда мораль и религия так же не являются самоценными явлениями. Это лишь иллюзии сознания, прячущего истинную человеческую природу, основанную на инстинкте и влечении. И, наконец, последним изобличителем иллюзий А.С. Панарин называет Ф.М. де Соссюра<sup>185</sup>.

В таком же ключе рассматривали фигуры К. Маркса, Ф.В. Ницше и З. Фрейда философы-постмодернисты. Так, например, Ж. Бодрийяр, выступая с критикой фрейдизма и марксизма, говорит о «фрейдомарксизме», объединяя два направления на основе их революционности<sup>186</sup>. А Р. Барт, рассуждая о литературной критике, называет старый критический сло-

---

<sup>185</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 30-33.

<sup>186</sup> «Марксизм и психоанализ обладают внутренней связностью лишь в своих частично-ограниченных пределах (каковых они сами не сознают), а потому и не могут быть генерализированы как общие аналитические схемы» (Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2011. С. 385-386).

---

варь «словарем барышни, готовившейся к выпускным экзаменам три четверти века назад»<sup>187</sup>. Ведь читатель уже знаком «с Марксом, Фрейдом, с Ницше», настолько изменившим дискурс, что обращение к чему-то (в данном случае, к языку, к словарю критика), бывшему до них, представляется Р. Барту анахронизмом. З. Фрейда и К. Маркса Р. Барт именует не иначе, как носителями «мутации дискурсивного строя»<sup>188</sup>.

В соответствии с учением К. Маркса, цель любого капиталиста – извлечение прибыли без учета потребностей общества. В учении Ф.М. де Соссюра языковая система знаков так же автономна по отношению к реальности и смыслу, как и капиталистическое производство по отношению к потребностям общества. Ф.М. де Соссюр при этом подчеркивал, что условием развития лингвистики является «признание независимости знака от референта и изучение автономного знакового обмена»<sup>189</sup>. Это положение Ф.М. де Соссюра легло в основу современного духовного производства, которое стремится к тому, чтобы освободиться от связи с действительностью, от влияния ценностей и ожиданий потребителей текстов или общественных ожиданий<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> Барт Р. Критика и истина // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 344.

<sup>188</sup> Барт Р. Разделение языков // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 533.

<sup>189</sup> Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 101.

<sup>190</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 34.

Творчество внутри идеациональной, идеалистической и даже чувственной культуры проходило несколько этапов – через познание действительности к производству новых произведений. Патологическая культура минует познание действительности, производя ни с чем не связанные и ничему не служащие знаки. Творчество, таким образом, оказывается объективно немотивированным и превращается в подобие игры. Причем игры, ориентированной даже не на потребителя, а на создание новой, виртуальной реальности, основанной на знании о первичности инстинкта, требующего неременного удовлетворения. Именно субъективное радикальное удовлетворение может предложить создаваемая патологической культурой виртуальная реальность<sup>191</sup>. Для обретения человеком внутренней гармонии, для достижения совершенства, для преобразования действительности необходимы серьезные трудоемкие усилия. Создание видимости, удовлетворение инстинкта не требуют больших вложений ни от создателей, ни от потребителей.

С точки зрения А.С. Панарина, текст патологической культуры интероцептивен, адресован подсознанию. Текст любой другой культуры энтероцептивен, адресован сознанию и связан с действительной жизнью: «Вся эротическая и детективно-садистская зрелищность современной “индустрии знака” основана на этом производстве сенсорных заменителей, при-

---

<sup>191</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 42.

---

званных дать нашим подавленным инстинктам несравненно большее удовлетворение, чем сенсорика любого реального чувственного опыта»<sup>192</sup>. Патологическая культура, таким образом, является абсолютной противоположностью идеациональной культуры, поскольку нацелена на то, чтобы избавить человека от давления каких бы то ни было норм и ценностей религиозной и светской морали. Апеллируя к подсознанию, патологическая культура поощряет все то, что запрещает религия и отторгает идеациональная культура. Патологическая культура возникла как результат отказа человека от постоянного напряжения сил, направленных на самосовершенствование и совершенствование действительности. Интенции этой культуры связаны с гедонизмом. Знанию о действительности патологическая культура предпочитает знание о подсознательных влечениях и подавленных инстинктах. В этой культуре нет места подвигу, самопожертвованию, бескорыстию и пр. Аскеты и герои оказались под подозрением, с чем, в частности, связан пересмотр в конце XX в. героизма, проявленного во время Великой Отечественной войны<sup>193</sup>. Патологическая культура не понимает и не принимает поступков, не объяснимых с точки зрения подавленного инстинкта.

---

<sup>192</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 44-45.

<sup>193</sup> Жовтис А.Л. Уточнения к канонической версии // Аргументы и факты. 1991. № 38.

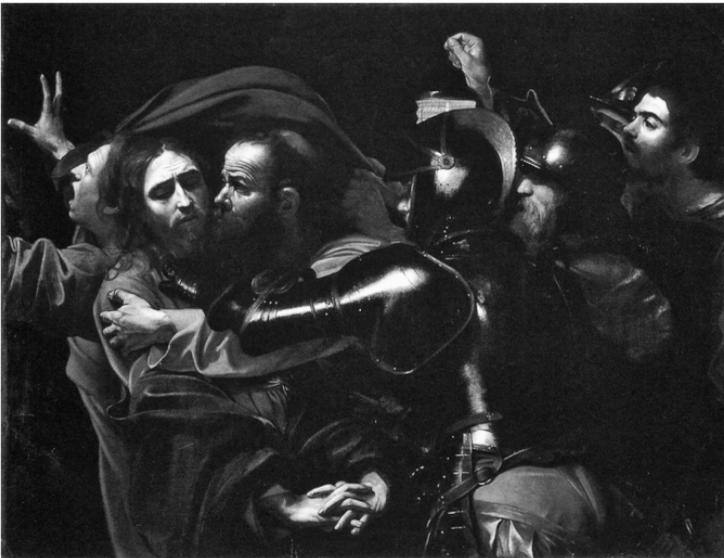
Смена чувственной культуры патологической обусловлена *антропологическим сдвигом*: прежний человек отличался, в первую очередь, привязкой к действительности и, как следствие, был ориентирован на познание и покорение этой действительности, что требовало определенных усилий и самоограничений; но этот прежний человек сменяется новым человеком, оторвавшимся от действительности, погружившимся в виртуальную реальность, обещающую удовольствия. Разрыв человека с действительностью или с космосом начался с утверждения в мысли, что действительность не космична, а рукотворна и всегда может стать другой. Однако всегда оказывается, что рукотворная действительность не поддается коррективке в соответствии с представлениями о ней индивидов. Значит, мир просто создан другими людьми для себя. Марксизм, психоанализ и структурализм спровоцировали смерть Буржуа, смерть Отца и смерть Автора соответственно, вызвав тем самым у человека неприятие и отторжение действительности, поскольку, в соответствии с учениями К. Маркса, З. Фрейда и Ф.М. де Соссюра, видимая и доступная всем действительность оказывается только поверхностным и искаженным слоем неназываемого и неосознанного<sup>194</sup>.

---

<sup>194</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 52.



*Поцелуй Иуды.*  
Базилика Агонии. Иерусалим.  
Мозаика левой апсиды. 1924 г.



*Поцелуй Иуды.*  
Караваджо. Холст, масло. Ок. 1602 г.  
Национальный музей Ирландии. Дублин.



*Поцелуй Иуды.*

Антонис ван Дейк. Холст, масло. Первая треть XVII в.  
Музей Прадо. Мадрид.

---

Одной из характеристик и отличительных особенностей патологической культуры стал провозглашенный Ф.М. де Соссюром и усвоенный философией постмодернизма отрыв означающего от означаемого: «означающее немотивированно-произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи»<sup>195</sup>. В парадигме Маркса – Фрейда – Соссюра сформировалась культура ложных знаков, то есть явлений, существующих без связи с традиционно понимаемой действительностью и без связи с такими понятиями, как «смысл» и «истина»<sup>196</sup>. Человек патологической культуры оказался вне космоса, погруженным в виртуальный мир.

Иерархии других культур в большей или меньшей степени связаны с бытийственным принципом, другими словами, тео- или антропоцентричная культура привязана к смыслу и ценности. Патологическая культура отвергает смысловые и ценностные ориентиры, предлагая разбалансировку и децентрацию культурного пространства с целью выпустить на свободу все маргинальное, с точки зрения ценности и смысла. Эти маргинальные элементы начинают задавать тон в пространстве новой культуры, их средой становится виртуальная реальность. Патологическая культура, с характерным отказом человека от высокого в пользу обыденного и даже низменного, стала

---

<sup>195</sup> Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 101.

<sup>196</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 64.

---

достоянием так называемого «общества потребления». Другими словами, именно в обществе потребления возникла и утвердилась патологическая культура, как когда-то в раннесредневековом европейском обществе утвердилась идеациональная культура<sup>197</sup>.

Рассмотренный выше отрыв от действительности человека патологической культуры связан также и с искусственным изменением окружающей среды. Человек патологической культуры пережил своего рода мутацию, создав вещную среду, окружив себя изобилием товаров. Патологическая культура, связанная с учением об эмансипации, об освобождении от традиции, стала культурой общества потребления, для которого «красота обрамления является первым условием счастливой жизни»<sup>198</sup>. Центры потребления, так называемые «мегамаркеты», представляют собой некие дистиллированные пространства покоя и удобства. Ж. Бодрийяр называет их сублимацией «всей реальной жизни, всей объективной общественной жизни, где ликвидируются не только труд и деньги, но и времена года»<sup>199</sup>. Таким образом, в покорении окружающего мира, в отвоевании у космоса тайн мироустройства, в прорывах в трансцендентное – в том, для чего требуются усилия воли и напряжение сил, у современного человека отпала необходимость. С тех пор, как человек узнал об изнаночной стороне дейст-

---

<sup>197</sup> Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С.431.

<sup>198</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С.5.

<sup>199</sup> Там же. С. 11.

---

вительности, он нацелился на освобождение от давления этой действительности и на преобразование собственного восприятия. Действительность человек подменил виртуальной реальностью, имитацией или, по слову Ж. Бодрийяра, «покровом знаков»<sup>200</sup>. Но, устранившись от познания мира, человек, тем не менее, влечется к его картинкам. Другими словами, спасовав перед действительностью, человек не может существовать в полной изоляции. Именно поэтому действительность заменяется ее имитацией. Комфортное существование в отрыве от действительности обеспечивается потреблением ее знаков.

Эксплуатация искусством патологической культуры темы насилия связана с потребностью человека этой культуры в «картинке» насилия. Такие «картинки» способны внушить ощущение собственной безопасности – ведь происходящее на экране происходит не со мной. Кроме того, их цель – служить оправданием той гедонистической направленности, к которой стремится человек патологической культуры – ведь если внешний мир так жесток, трудно осуждать кого-либо за отказ от контактов с этим миром и предпочтение комфорта и покоя. Комфорт и покой или, говоря обобщенно, счастье и есть основа общества потребления. После того, как для человека «Бог умер»<sup>201</sup>, счастье заменило спасение. Понятие счастья для общества потребления стало во многом синони-

---

<sup>200</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 15.

<sup>201</sup> Ницше Ф.В. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 376.

мом понятия равенства, то есть возможностью всем на равных обладать вещами и знаками социального статуса. Другими словами, счастье означает «иметь». Ж. Бодрийяр называет представления о благосостоянии и потребностях мифами, нацеленными на то, чтобы скрыть истинное, объективное неравенство<sup>202</sup>. Таким образом, даже базовое понятие, на котором основано общество потребления, а именно понятие счастья, как и предшествующее ему понятие равенства, оказалось сведено к знакам, то есть опять-таки оказалось оторванным от действительности и перемещенным в виртуальную плоскость.

Возможность приобретать и иметь, независимо от функционального назначения приобретаемого и его эстетической ценности, составляет своего рода идеологию общества потребления. Чтобы чувствовать себя счастливым и полноценным, человеку необходимо обладать определенным числом знаков. К таким знакам можно отнести товары престижных торговых марок, отдых в престижном месте и пр., что так или иначе является признаком статуса, но не выражением реальных потребностей. Потребление знаков способствует соединению человека с той социальной группой, к которой ему хотелось бы принадлежать. В действительности положение потребителя не меняется в связи с обладанием той или иной вещью. Однако на основании общности обладания создается иллюзия приобщения к неким социальным

---

<sup>202</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 74.

---

кругам. Потребность, таким образом, формируется, то есть задается уже существующими благами, значимыми при этом в системе ценностей. Следовательно, удовлетворение потребностей сводится на деле к принятию стиля жизни и оказывается самообманом потребителя, порывающего связи с действительностью и переселяющегося в мир знаков.

Закономерно предположить, что отрыв от действительности, стремление к «идеалу соответствия»<sup>203</sup>, тяготение к знаку характерно не только для сферы приобретения вещей. Отрыв означающего от означаемого естественным образом приводит к переоценке традиционных ценностей. Тем более что «идеал соответствия», формируемый зачастую СМИ и рекламой, может оказаться весьма необычным. Так, например, романтизация проституции или героизация бандитизма приводит к тому, что молодые люди начинают воспринимать и то, и другое как престижные профессии<sup>204</sup>. Это можно отнести и к насилию, точнее, к тавтологии в отношении насилия в обществе потребления. Насилие потребляется постоянно, наравне с целым рядом других зрелищ. В обществе потребления, где человек оторван от действительности, но при этом не перестает «лакомиться» ее изображениями, то есть знаками действительности, насилие необходимо, «чтобы безопасность ощущалась

---

<sup>203</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 98.

<sup>204</sup> Кара-Мурза С.Г. Аномия в России: понятие, причины и проявления // Литературно-исторический журнал Великороссь. №2(4). 2012. С. 6-7.

---

более глубоко, как таковая <...>, но также и для того, чтобы каждый был вправе выбирать безопасность как таковую <...>. Фатальность должна быть повсюду предложена, обозначена, чтобы банальность этим насытилась и получила оправдание»<sup>205</sup>. В то же самое время потребление насилия задает «идеал соответствия». Таким образом, получается, что некий индивид, утратив связь с действительностью, потребляет ее знаки, в том числе насилие, которое в определенный момент становится для него «идеалом соответствия» по причине все той же оторванности от действительности и переоценке в связи с этим прежних ценностей. В том числе и ценности чужой жизни и чужого достоинства. Насилие и бездушие становятся реальностью, потому что человек общества потребления утратил связь с подлинной, объективной реальностью, в результате чего и насилие не воспринимается им как реальность, но только как знак реальности.

Кроме того, потребность в насилии стимулируется, как и всякая другая потребность в обществе потребления, общим призывом пробовать и не упустить. «Человек потребления одержим страхом <...> упустить наслаждение, каким бы оно ни было»<sup>206</sup>. Ж. Бодрийяр называет эту всеобщую любознательность, стремление все попробовать «fun-morality» – моралью развлечения, которая затмила прежнюю мораль. Общество потребления – это пример принуждения нового типа, осуществляемого посредством

---

<sup>205</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 17.

<sup>206</sup> Там же. С. 110.

---

СМИ через формирование потребностей. Участие большинства в потребительских процессах ради производительного роста осуществляется принудительно. Это мягкое, скрытое принуждение, однако, оно является необходимым условием существования общества потребления, а в первую очередь – обеспечения промышленного роста. Естественной реакцией на принуждение является насилие как попытка выйти из-под принуждения<sup>207</sup>. Современная художественная литература, отчасти предвидя, отчасти фиксируя, являет разные варианты возможного развития общества потребления. В качестве примеров можно привести роман К.С. Льюиса (1898-1963) «Мерзейшая мощь» (1945)<sup>208</sup>, роман А.А. Зиновьева (1922-2006) «Глобальный человек» (1997)<sup>209</sup>, повесть А.Н. Стругацкого (1925-1991) и Б.Н. Стругацкого (1933-2012) «Хищные вещи века» (1964)<sup>210</sup> и др.

Ж. Бодрийяр утверждает, что удовлетворение желаний порождает тоску, поскольку всякое желание амбивалентно и не может быть полностью удовлетворено предметом, благом или услугой. Аннулированная тоска становится причиной деструктивности и насилия. Изобилие и потребление, таким образом, естественно обращаются насилием, которое в определенный момент само превращается в объект потреб-

---

<sup>207</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 223.

<sup>208</sup> Льюис К.С. Мерзейшая мощь // Собрание сочинений в 8 томах. Т.4. СПб., 2003.

<sup>209</sup> Зиновьев А.А. Глобальный человек. М., 2003.

<sup>210</sup> Стругацкие А.Н. и Б.Н. Хищные вещи века. М., 2009.

ления. Кроме того, в обществе потребления социализация происходит через достижение определенного уровня жизни и дохода, через успех и внешнее признание. Невозможность добиться успеха и определенного уровня жизни, а следовательно, невозможность пройти социализацию также порождает депрессию, протест и немотивированную внешне агрессию. Общество потребления представляет собой новый, современный способ социализации, со своей моралью, своей системой ценностей и своим институтом принуждения, формирующими нового человека. Человек паталогической культуры отличается от человека культуры идеациональной и даже идеалистической. Отличие заключается, прежде всего, в замене высокого идеала низким. Ведь то, что казалось неприемлемым для прежних типов культуры, стало нормальным для культуры паталогической, в связи с чем и можно говорить об *антропологическом сдвиге*.

Возникновение общества потребления не случайно и не спонтанно. Стимуляция к потреблению расчетливо нацелена на стимуляцию производственного процесса, на превращение пассивных людей в активную рабочую силу. Социализировав сельское население в XIX в., капиталистическая система продолжила их социализацию как потребителей в XX в.<sup>211</sup> При этом процесс социализации, а практически – закабаления, происходит под видом освобождения, процветания, наслаждения и пр. Таким образом, и в

---

<sup>211</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 112.

---

ментальность современного человека входит представление об освобождении как о возможности наслаждаться – беспрепятственно владеть вещами, получать удовольствие от еды, секса, развлечений и пр.

Ж. Бодрийяр считает потребление, как систему значений, языком<sup>212</sup>. Уточняя при этом, что потребление не есть обладание или функциональная практика, речь не идет даже о функции престижа, но о системе коммуникации и обмена, круговорота знаков. Суть потребления – это обмен знаками, ориентация на внешнее. Предметы лишаются как сакрального смысла, так и функциональности – наступает разрыв означаемого и означающего. Предметы более не служат, они значат. В дискурсе искусства также произошли существенные изменения – многочисленные инсталляции и тексты существуют вне смысловой нагруженности, драматургии и «прорывов в трансцендентное». Может создаться впечатление, что искусство общества потребления лишилось элемента сакральности. Однако сами творцы обесмысленных инсталляций и текстов свидетельствуют о переживании вдохновения и творческого подъема<sup>213</sup>. То есть механизмы творческого процесса остаются во многом прежними. Однако, приобщаясь новой реальности и новой мифологии – реальности и мифологии знаков, – художник становится проводником и выразителем нового. Это новое заключается в том, что искусство общества потребления сакрально по-своему. Вследствие раз-

---

<sup>212</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 125.

<sup>213</sup> Там же. С. 153.

рыва означаемого и означающего, вследствие превращения предметов в знаки, сами предметы перемещаются из области рационального в область сакрального.

Подобно тому, как ношение христианами нательного креста означает их принадлежность христианской вере и соотнесение себя с истиной, точно так же ношение одежды определенных марок способствует самоидентификации человека общества потребления и соотнесения им себя с истинной социальной группой и системой идей и взглядов. Таким образом, практически любое изображение претендует на сакральность в обществе потребления, поскольку любое изображение может быть воспринято и истолковано как знак, а следовательно, обладать самоидентификационным значением для индивида.

Здесь, по-видимому, своего апогея достигает дехристианизация европейской культуры. С.Н. Зенкин считает, что «с деистским божеством просветителей невозможна личностная коммуникация, и в этом оно парадоксально сближается с архаическими божествами, культ которых не включает в себя ни молитв, ни обетов, ни исповеди и сводится к немым и темным магическим обрядам. Вместо присутствия перед лицом Бога, взаимного предстояния с ним, в современной/архаической религиозной ситуации человек принужден к жертвенному обмену со стихийно-бесформенными существами...»<sup>214</sup> Из всех

---

<sup>214</sup> Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. М., 2000. С. 306.

---

возможных существ вещь – «существо» наиболее бесформенное и безликое. Бытовые вещи оказываются страшнее даже подземных, хтонических божеств, традиционно связанных со смертью – «в европейской цивилизации земля соотнесена со смертью»<sup>215</sup>. Вещи не связаны ни с какой стихией. С онтологической точки зрения, они появляются из ниоткуда, уходят в никуда и ничего не значат. Они не являются персонификацией какого бы то ни было сакрального, вещи общества потребления персонифицируют небытие, пустоту. Интересно, что тема «Пустоты» нередко затрагивается философией постмодернизма<sup>216</sup>.

Для общества потребления характерно распространение логики товара на все сферы человеческой жизни и на любые отношения. В том именно смысле, что все оценивается с точки зрения прибыли и переводится в образы и знаки. В своей основе потребление гедонистично и регрессивно, оно основано на редукционизме, на сведении сложного к простому, высокого – к низкому. Для человека потребления нет больше трансцендентного, есть только система знаков. Нет онтологического разделения на Добро и Зло, человек растворился в системе знаков социального статуса. Ценности и идеалы теряют свою актуальность в обществе потребления и подменяются наслаждени-

---

<sup>215</sup> *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное. М., 2000. С. 307.

<sup>216</sup> *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. СПб., 2000. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М., 2000.

---

ем, а также эмансипацией личности, освобождением от давления требований действительности и морали.

Новый миф об Иуде Искариоте, связанный не просто с его реабилитацией, но и вполне определенной трактовкой, мог появиться только в культуре общества потребления. В Евангелии Иуда совершает выбор, предпочитая простое сложному, низкое высокому, царство мира сего Царствию Небесному. Оправдание Иуды связано с десакрализацией и секуляризацией сакрального христианского мифа.

С точки зрения христианской теологии можно утверждать, что Иудой-симулякром защитники апостола жонглируют по своему усмотрению, создавая для себя иллюзию внутренней свободы или ощущения независимости от греха и чувства вины. В этом жонглировании просматривается вызов Всевышнему: человек тем самым отказывается от покаяния и вообще отрицает какую бы то ни было свою вину перед Богом. Другими словами, человек отрицает грех как таковой, поскольку если предательство Бога или предпочтение мамоны Богу не является грехом, то уж все прочие неприглядные человеческие деяния – и подавно. Отношение к Иуде в эпоху потребления может быть понято как ответ на кульпабализацию<sup>217</sup> христианства. Этот ответ возник именно в патологической культуре, как наиболее далекой от Божественного и потому с наибольшей силой стремящейся отряхнуть со своих ног прах вины. И если Иуда, как

---

<sup>217</sup> Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 77.

---

более всех виновный, получает оправдание и даже признание, то, конечно, прочие смертные окажутся вне досягаемости хамартиологии. Восстав против кульпабилитации, патологическая культура покушается и на традиционную для сотериологической религии цепочку: сотериология – эсхатология – хамартиология – теодицея – кульпабилитация<sup>218</sup>. Следовательно, пересмотр мифа об Иуде, как и аналогичный пересмотр любых других религиозных мифов, представляет угрозу полноценному существованию религии, уничтожая присущие религии функции и тем самым обращая ее в симулякр. Совершенно очевидно, что в описанном случае религия лишается сотериологической функции, а также функции побуждения индивидов к духовному развитию. Кроме того, такие функции, как ритуализация жизни, мировоззренческая, ценностноинтерпретирующая<sup>219</sup> оказываются наполненными иным, отличным от вложенного изначально, смыслом.

Итак, мы вправе сделать **выводы** о том, что, во-первых, отрицание традиционного отношения к Иуде – явление вполне закономерное для общества потребления и патологической культуры. Ведь культура, основанная на гедонизме, не может спокойно или безразлично соглашаться с существованием вины. Ж. Делез считает, что вина связана с гедонистическим

---

<sup>218</sup> Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 84.

<sup>219</sup> Там же. С. 95-96.

---

желанием наслаждаться жизнью<sup>220</sup>. Но именно с тем же самым желанием связано и стремление избавиться во что бы то ни стало от вины, как от помехи. Апологии Иуды, одного из одиозных библейских персонажей, направлены на достижение именно этой цели. Сложившийся новый миф об Иуде является еще одним свидетельством формирования нового человека христианской экумены, человека общества потребления.

Во-вторых, мы проследили, что в определенных исторических условиях складываются – активизируются или угасают – свои мифы. Под влиянием этих мифов формируется конкретно-исторический, то есть характерный для той или иной исторической эпохи, человеческий типаж, отображающийся впоследствии в культуре.

В-третьих, культура находится на стыке сознательного и бессознательного. В культуре как в зеркале отражаются черты человека соответствующей исторической эпохи. Обращаясь к произведениям культуры, можно получить портрет человека эпохи.

И, наконец, в-четвертых, культура общества потребления, как и любая другая культура, сформировала свой язык, свой миф и свой текст, анализируя которые, можно составить представление о самой культуре, о человеке и, конечно, о духе времени. Сформировавшийся в определенных культурно-исторических условиях индивид отображает себя и свою

---

<sup>220</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 2011. С. 355, 362.

эпоху в произведениях культуры. После чего сами произведения, становясь средством воздействия на индивидов, начинают влиять на формирование мировоззрения, системы ценностей, психических процессов.

Анализ произведений любой культуры, в том числе и культуры общества потребления, поможет взглянуть на человека не с точки зрения социологии или спекулятивной философии, но с точки зрения непосредственной фиксации образа.

## **Глава 2. СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ АПОЛОГИИ ИУДЫ ИСКАРИОТА**

Пересмотренный миф об Иуде Искарите стал темой многих произведений современных философов, богословов и литераторов. Образ новозаветного Иуды Искарита продолжал оставаться предметом исследовательского интереса как христианских теологов, так и светских писателей и философов на протяжении всей христианской истории.

### **Образ Иуды Искарита в Четвероевангелии и в «Евангелии от Иуды» из Кодекса Чакос**

Христианская традиция в отношении новозаветных событий, связанных с именем Иуды Искарита и соответственно с его образом, придерживается в целом единого мнения, называя Иуду «раб и льстец, ученик и наветник, друг и диавол...»<sup>221</sup>. Между тем уже со II в. н.э. известно так называемое «Евангелие от Иуды», гностический источник, упоминаемый Ирине-

---

<sup>221</sup> Утренняя Святого и Великого Четвертка.

---

ем Лионским в сочинении «Против ересей»<sup>222</sup>. «Евангелие от Иуды», среди прочего, содержит утверждение, что предательство Иуда совершил по требованию Христа, чтобы избавившемуся от плоти Христу высвободить Свою Божественную сущность<sup>223</sup>.

Т. Райт, считает, что Ириней Лионский едва ли мог читать «Евангелие от Иуды» – во многом критика Ириней Лионского противоречит тому, что содержится в самом документе. Вероятно, св. Ириней мог только слышать о существовании «Евангелия от Иуды». К тому же и сам св. Ириней говорит, что собрал много гностических текстов, среди которых не упоминает, однако, «Евангелие от Иуды»<sup>224</sup>. Как бы то ни было, «Евангелие от Иуды» действительно выражает то, что называется «базовые принципы» гностицизма. В частности, эти принципы передает диалог между Иудой и Иисусом, вошедший в документ<sup>225</sup>. Так, согласно учению гностиков, тварный мир пронизан злом, по-

---

<sup>222</sup> «Другие опять говорят, что Каин происходит от высшей силы, и Исава Корея, содомлян и всех таковых же признают своими родственниками, и поэтому они были гонимы Творцом, но ни один из них не потерпел вреда, ибо Премудрость взяла от них назад к себе самой свою собственность. И это, учат они, хорошо знал предатель Иуда, и так как он только знал истину, то и совершил тайну предания, и через него, говорят они, разрешено все земное и небесное. Они также выдают вымышленную историю такого рода, называя Евангелием от Иуды» (*Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди.* М., 2008. <http://www.rulit.net/author/lionskij-irinej/tvoreniya-get-230196.html> (30.05.13)).

<sup>223</sup> Евангелие от Иуды по Кодексу Чакас. М., 2008.

<sup>224</sup> Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. С. 22-23.

<sup>225</sup> Евангелие от Иуды по Кодексу Чакас. М., 2008. С. 25, 32-46.

сколькo и сам творец Демиург зол. Но есть иная божественная сущность – это мудрый и добрый бог, являющийся противоположностью Демиурга. Поэтому целью любого мыслящего существа должно быть «спасение», сводящееся к тому, чтобы прекратить физическое существование, избавиться от материального мира и всего, что с ним связано. Блаженство недоступно тем, кто любит мир и его злого создателя. Путь же к спасению пролегает через знание, «gnosis». Это знание может раскрыть только пришелец из духовного мира. Да и то лишь тем немногим, в ком спрятана искра божественного света<sup>226</sup>.

Под гностицизмом мы понимаем философско-религиозное течение, возникшее незадолго до возникновения христианства. Это движение достаточно разнородное и разделяется внутри себя на несколько

---

<sup>226</sup> Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. Райт Т. Евангелие Иуды. От какой тайны хотели избавиться древние христиане. М., 2009. Робинсон Д.М. Тайна истинного Евангелия от Иуды. Харьков, Белгород, 2007. Эрман. Б. Д. Христианство встает с ног на голову: альтернативное видение Евангелия от Иуды // Евангелие от Иуды по Кодексу Чако. М., 2008. Эрман. Б. Д. Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. М., Владимир, 2010. Вюрст Г. Ириной Лионский и Евангелие от Иуды // Евангелие от Иуды по Кодексу Чако. М., 2008. Мейер М. Иуда и гностические связи // Евангелие от Иуды по Кодексу Чако. М., 2008. Krosney H. The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot. Washington, 2006. Lee P.J. Against the Protestant Gnostics. NY., 1987. Pagels E. The Gnostic Gospels. NY., 1976. Bloom H. The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation. NY., 1992. O'Reagan C. Gnostic Return in Modernity. NY., 2001. Williams M.A. Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, 1996. King K.L. What is Gnosticism? Cambridge, 2003. Gathercole S. The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity. Oxford, 2007.

---

направлений. Ряд исследователей возражают против использования обобщающего термина «гностицизм», поскольку под это определение подпадает слишком много разного рода течений и текстов, определяя которые «гностицизмом» можно лишь внести путаницу<sup>227</sup>. Так, например, к гностическим относятся учения валентиниан, маркионитов, василидиан, докетов, офитов, богомилов, катаров, вальденсов, альбигойцев<sup>228</sup>. Однако Б.Д. Эрман, например, считает оправданным обращение к термину «гностицизм» без уточнения, о каком именно религиозном течении идет речь. Точно так же, как можно говорить об иудаизме или христианстве вообще, несмотря на то, что обе религии богаты внутренними течениями. Еще Иринея Лионский писал о гностиках, что они «под разными именами говорят то же самое, но более чем первые, чуждое истине привносят в характер своего учения»<sup>229</sup>.

Можно выделить общие черты гностицизма, сводимые, в частности, к «дуализму, онтологическому монодуализму или монотриализму; космологическому эманационизму; антропоцентризму и гипертрофированному индивидуализму; антикосмизму и антисоматизму; отождествлению бытия с гнозисом» и

---

<sup>227</sup> *Williams M.A.* Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, 1996. *King K.L.* What is Gnosticism? Cambridge, 2003.

<sup>228</sup> *Давыдов И.П.* Гностицизм // Энциклопедия религий. М., 2008. С. 316-317.

<sup>229</sup> *Св. Иринея Лионский.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. М., 2008. <http://www.rulit.net/author/lionskij-irinej/tvoreniya-get-230196.html> (30.05.13).

пр<sup>230</sup>. Гностики проповедовали необходимость выйти из-под власти ветхозаветного бога, дабы слиться с высшим существом в небесных сферах. Понимая ветхозаветного бога как зло, гностики почитали его дела недобрыми, а восставших на него персонажей Библии – героями и борцами<sup>231</sup>. Также для гностиков характерно суждение, что беда человечества – не грех, как это понимает и чему учит традиционное христианство, но – неведение. Не вера, любовь или смирение, но познание способно повлиять на человеческую участь и переменить ее.

Есть гипотеза о существовании самобытной гностической религии, несводимой к христианской или иудейской ереси<sup>232</sup>. Суть этой религии заключается в переживании отчужденности от мироздания и его творца. Пробуждаясь от мирской суеты, гностик откликается на «зов трансцендентального иного»<sup>233</sup>. Т. Райт считает, что интерпретация и переоценка гностиками Ветхого Завета могли быть связаны с поражением в 135 г. восстания Бар-Кохбы, которого рабби

<sup>230</sup> Давыдов И.П. Гностицизм // Энциклопедия религий. М., 2008. С. 316-317.

<sup>231</sup> Св. *Иринея Лионский*. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. М., 2008. <http://www.rulit.net/author/lionskij-irinej/tvoreniya-get-230196.html> (30.05.13.); Св. *Епифаний Кипрский*. Панарион // Книга Иуды. СПб., 2007. С. 91-94. Эрман Б.Д. Христианство встает с ног на голову: альтернативное видение Евангелия от Иуды // Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. М., 2006. С. 92-93.

<sup>232</sup> Оренбург М.Ю. Гностический миф: реконструкция и интерпретация. М., 2011. С. 5.

<sup>233</sup> Там же. С. 6.

---

Акива объявил Мессией. Уж если возможно такое страшное поражение, значит, вполне вероятно, что традиционные представления о добре и зле искажены. Значит, Бог Ветхого Завета – плохой бог, а те, кого он осуждал, были хорошими. И наоборот, те, кому он благоволил, были плохими<sup>234</sup>. Бога Ветхого и Нового Заветов гностики избрали объектом презрения, равно как и поклоняющихся ему людей, позволивших обмануть себя по глупости и невежеству.

По мнению Т. Райта, Иисус – весьма удобная фигура для гностических подтасовок, поскольку, даже в полном соответствии с апостольским учением, он вполне может быть принят за того, кто связан с чистым и добрым богом и чей приход на землю вполне может быть обусловлен миссией избавления людей от материального мира. Очищенная от ветхозаветных составляющих фигура Иисуса оказывается подходящей для гностиков, как проводник тайного знания<sup>235</sup>. Т. Райт допускает, что первым антигностическим писателем мог быть апостол Павел, который изобличал «знание» и тех, кто «преисполнен гордыни и ничего не знает»<sup>236</sup>.

В «Евангелии от Иуды» Иуда Искариот предстает героем, помогшим Иисусу вырваться из этого злого мира и перейти в мир высший. По сюжету этого «Евангелия», Иисус и Иуда знают, что являются из-

---

<sup>234</sup> *Wright T.N. The New Testament and the People of God. London&Minneapolis, 1992. P. 164-166.*

<sup>235</sup> *Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. С. 34.*

<sup>236</sup> 1 Кор. 8:1. 1 Тим. 6:4.

бранными, в то время как остальные апостолы не обладают избранничеством и поклоняются злему богу или Богу Авраама, Исаака и Иакова. Причем Иисус глумливо смеется над учениками за это невежество. Т. Райт, ссылаясь на американских и израильских исследователей, с недоумением отмечает их стремление истолковать этот очевидно презрительный смех как проявление дружелюбия, доброжелательности и мудрости. Затем Иисус призывает Иуду принести в жертву человека, который носит в себе Иисуса<sup>237</sup>. То есть уничтожение этого телесного человека должно освободить настоящего Иисуса или его духовную сущность. Освободившись от материальных оков, Иисус сможет вернуться в небесную обитель<sup>238</sup>. Далее Иисус говорит Иуде: «Подними взор свой и посмотри на облако и на свет внутри него, и на звезды, окружающие его. Звезда, что указывает путь, твоя звезда»<sup>239</sup>. Опираясь на эти слова, Г. Кросни заявляет, что «Евангелие от Иуды» «призывает нас пересмотреть учение Иисуса. Следование за собственной звездой – идея сегодня столь же актуальная, как и в те времена»<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> «Истинно говорю тебе, Иуда, <...> ты превзойдешь их всех. Ибо ты принесешь в жертву человека, чьим телом я облечен» (Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. М., 2008. С. 45).

<sup>238</sup> Учение о том, что тела божественных существ не принадлежат им, а являются для них формой, разделяя близкий к гностицизму докетизм. (См. подр.: *Элбакян Е.С. Докетизм // Религиоведение. Энциклопедический словарь*. М., 2006. С. 299).

<sup>239</sup> Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. М., 2006. С. 46.

<sup>240</sup> *Krosney H. The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot*. Washington, 2006. P. 299.

---

Между тем, по выходу книги из печати было отмечено, что никакой исторической правды книга содержать не может и что реальные Иисус и Иуда просто не поняли бы того, о чем в ней говорится. Г.Г. Ястребов считает, что значение «Евангелия от Иуды» как исторического источника более чем скромно. Кроме того, текст изобилует несуразностями и нестыковками, благодаря чему заданный изначально пафос избранности и элитарности сводится к нулю<sup>241</sup>. Т. Райт отмечает, что суть молитвы «Отче наш», оставленной Иисусом своим ученикам, содержит слова, могущие привести в ужас любого из гностиков. «Яко на небеси и на земли...» – гностический Иисус не мог бы сказать таких слов, поскольку земной, тварный мир, созданный злым богом, презираем и ненавидим гностами<sup>242</sup>.

Т. Райт отмечает и еще одну любопытную деталь, а именно разницу между каноническими и апокрифическими евангелиями. Канонические евангелия содержат вести, апокрифические – поучения о том, как следовать духовной практике и с ее помощью достичь блаженства. Но само слово «евангелие» (греч.) переводится как «благая весть». Следовательно, апокрифические «евангелия» – не евангелия во все, они принадлежат к принципиально другому жанру<sup>243</sup>. «Евангелие от Иуды» – история непонятная

---

<sup>241</sup> Ястребов Г.Г. Кем был Иисус из Назарета? // Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. Приложение II. С. 174.

<sup>242</sup> Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. С. 58.

<sup>243</sup> Там же. С. 59.

для иудеев начала тысячелетия и не могущая быть принятой ими. Иудеи ожидали освобождения Израиля и Царства Божьего на земле. Сообщение, несомое «Евангелием от Иуды», может быть признано «благой вестью» лишь в том случае, если, по замечанию Т. Райта, «перевернуть представления о мире с ног на голову»<sup>244</sup>.

Воскресение – краеугольный сюжет канонических Евангелий, на нем основано христианство. Но этот сюжет никоим образом не освещается «Евангелием от Иуды». Более того, следует отметить особо, что традиционное христианство и гностицизм существенно расходятся в отношении к смерти. Воскресение Христово является для христиан победой над смертью – «Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ»<sup>245</sup>. Попрание возможно только в отношении врага – невозможно попать или победить благо и радоваться такой победе. Для гностицизма смерть – благо, ее не надо побеждать или попить, она есть освободительница духовной сущности из телесных оков.

Современные исследователи сходятся на том, что апокрифические «евангелия» вторичны по отношению к каноническим и, более того, являются производными канонических<sup>246</sup>. Хотя, например, Г. Крос-

---

<sup>244</sup> Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. С. 63.

<sup>245</sup> Пасхальный Тропарь, Глас 5.

<sup>246</sup> Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. Робинсон Д.М. Тайна истинного Евангелия от Иуды. Харьков, Белгород, 2007. Эванс К. Иисус глазами ученых: правда и ложь новейших открытий и

---

би<sup>247</sup> и Э. Пэйджелс<sup>248</sup> считают, что «Евангелие от Иуды» расширяет христианское вероучение и может служить дополнительным материалом для постижения истин христианства. Тем не менее, совершенно очевидно, что этого не может быть, поскольку традиционное христианство и гностицизм – два принципиально разные учения. И если канонические Евангелия проповедуют любовь и «милость к падшим», то «Евангелие от Иуды» не имеет никакого отношения к этой проповеди. «Евангелие от Иуды» учит, что существует некое тайное знание, с помощью которого избранные могут покинуть этот мир, дабы воссоединиться с божеством и освободить свою духовную сущность. То есть само Спасение, как центральное понятие веры, определяется традиционным христианством и гностицизмом по-разному – так, что одно определение никак не может дополнить другое.

Кроме «Евангелия от Иуды» Кодекс Чакос включает в себя еще три гностических текста, написанных на саидском диалекте коптского языка<sup>249</sup>. В состав Кодекса также входят: Послание Петра к Филиппу, «Иа-

---

скандальных исследований. М., 2011. *Wright T.N.* Jesus & the Victory of God. London & Minneapolis, 1996. *Krosney H.* The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot. Washington, 2006. *Pagels E.* The Gnostic Gospels. NY., 1976.

<sup>247</sup> *Krosney H.* The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot. Washington, 2006. P. 278.

<sup>248</sup> *Pagels E.* The Gnostic Gospels. NY., 1976. P. 126.

<sup>249</sup> *Вюрст Г.* Ириней Лионский и Евангелие от Иуды // Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. М., 2008. С. 127.

---

ков», «Книга Аллогена»<sup>250</sup>. Тем не менее, именно «Евангелие от Иуды» вызвало общественный резонанс и было провозглашено тогда же сенсацией. То есть именно «Евангелию от Иуды» придавалось какое-то особенное значение, именно с ним связывались надежды, именно ему приписывалась роль ниспровергателя традиционного христианства. Так, например, Б.Д. Эрман тогда же утверждал, что «Евангелие от Иуды» открывает путь к новому пониманию христианства, к новому пониманию бытия<sup>251</sup>.

Попытки реабилитации Иуды Искарриота предпринимались и ранее. Сначала робкие, затем все более уверенные, вплоть до заверений о перевороте в христианстве. С появлением «Евангелия от Иуды» появилось множество комментариев и работ, направленных на то, чтобы убедить большинство в истинности и правдивости этого документа. Предлагалось пересмотреть традиционное христианство и принять «новую» версию событий двухтысячелетней давности и «новый» взгляд на христианское вероучение. Другими словами, человечеству предлагалось принять новый миф как о происхождении христианства, так и об Иуде и Иисусе.

Цель этих предложений заключалась в том, чтобы реабилитировать Иуду Искарриота, представить

---

<sup>250</sup> Кассер Р. История Кодекса Чакос и Евангелия от Иуды. // Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. М., 2008. С. 51.

<sup>251</sup> Эрман. Б.Д. Христианство встает с ног на голову: альтернативное видение Евангелия от Иуды // Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. М., 2008. С. 83.

---

его героем и положительным персонажем и доказать, что традиционный взгляд на него как на предателя ложен, а, значит, ложны традиционные христианские представления. В соответствии с новыми мифами не было ни Распятия, ни Воскресения. Иисус был не тем, за кого выдают его канонические Евангелия. Скорее всего, он был неким учителем. Его последователи образовали множество движений, внутри которых было написано множество «евангелий». Те же «Евангелия», что мы называем каноническими, были отобраны впоследствии. Отбор осуществлялся Церковью, всегда стремившейся к политической власти и контролю. Б.Д. Эрман утверждает, что Новый Завет сложился в своем настоящем составе и виде, благодаря влиянию одной из конкурирующих групп в христианстве<sup>252</sup>.

Однако учение, содержащееся в Новом Завете, и учение «Евангелия от Иуды» настолько разнятся между собой, что утверждение, будто бы книги Нового Завета конкурировали с «Евангелием от Иуды» как разные взгляды на христианство, представляется малоубедительным. Кроме имен собственных, книги Нового Завета и «Евангелие от Иуды» не имеют ничего общего. Это не просто два разных взгляда на хри-

---

<sup>252</sup> Эта группа, взяв верх над остальными, «обратила в свою веру больше людей, чем прочие, сумела вытеснить своих оппонентов на обочину. Эта группа определила, какой должна быть организационная структура церкви. Она установила, каким постулатам веры должны следовать христиане. И она же решила, какие книги должны считаться писанием» (Эрман. Б.Д. Христианство встает с ног на голову: альтернативное видение Евангелия от Иуды // Евангелие от Иуды по Кодексу Чако. М., 2008. С. 124).

---

стианство, это два разных мировоззрения, две разные религии, несущие противоположные заряды и утверждающие противоположные ценности. Выбор между этими книгами означает выбор между христианством и не-христианством, между двумя противоположными способами отношения к себе, окружающему миру и ближним.

Согласно новым мифам, считает Т. Райт, человечеству необходима новая религия, которой вполне может стать гностицизм, представленный, в частности, в «Евангелии от Иуды». Т. Райт также считает, что сегодня инстинкт сомнения выродился в инстинкт неверия во что бы то ни было. Подозрительность, вера в существование какой-то тайной правды – все эти признаки современного мирозерцания стали хорошей почвой для укоренения гностических идей, сводимых, в частности, к разрыву с внешними доступными источниками знания и поиску чего-то тайного, хранящего подлинное знание. Отметим, что мнение Т. Райта, а кроме того, названия статей, сопровождавших появление «Евангелия от Иуды»<sup>253</sup>, подтвер-

---

<sup>253</sup>«Times» – «Иуда Непонятый. Ватикан восстановит имя оболганного апостола». Там же – «Обвинен, подставлен или оклеветан. Три веские причины освободить Иуду Первого». «The Guardian» – «Иуда Искариот: его жизнь и добрые деяния». «Toronto Star» – «Новое рождение Иуды: готовы ли мы пересмотреть свое отношение к негодяю?» «The Mail of Sunday» – «Мировой эксклюзив: Евангелие от Иуды Искариота: величайшая в мире археологическая находка угрожает 2000-летнему христианскому учению». Там же – «Спустя 2000 лет – голос Иуды (Мировой эксклюзив: Церкви замерли в ожидании публикации "Потерянного Евангелия", которое может поставить под

---

ждают рассуждения о дерационализации и мифологизации сознания современного человека, проявляющихся в тяге ко всякого рода тайнам, кодам, разоблачениям, тайным знаниям и пр.

В «Евангелии от Иуды» Иисус призывает Иуду следовать за своей звездой<sup>254</sup>. Призыв, по мнению Т. Райта, как нельзя лучше отвечает психологии индивидуализма. Т. Райт считает, что жизнь современного человека проходит, в полном соответствии с гностицистским императивом и императивом Просвещения, на двух этажах. На «верхнем» этаже проходит религиозная жизнь, связанная с поиском божественности в себе и с процессом самопознания; на «нижнем» – повседневная жизнь по устройению счастья, деланию денег и пр. Гностицизм и Просвещение по разным причинам и с разными целями, но одинаково приветствовали разделение этих сфер жизни. Но тот радикальный дуализм, что содержится в «Евангелии от Иуды» может оправдывать решительно все: от идеологии накопительства до государственного мессианизма и права вершить судьбы народов, обрушивая на их головы кару за непокорность; от религиозной всеядности до сексуальной распущенности<sup>255</sup>. Ведь кто, как не просвещенные могут позволить себе все. Тем более что Иисус – не Спаситель мира, а всего лишь некий человек, открывший, что внутри некото-

---

угрозу саму основу христианского вероучения)». Там же – «Евангелие от Иуды докажет, что Воскресения не было».

<sup>254</sup> Евангелие от Иуды по Кодексу Чако. М., 2008. С. 46.

<sup>255</sup> Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. М., 2009. С. 117-118.

---

рых из нас сокрыта божественная сущность. Подобного рода религиозность оказывается попросту опасной, поскольку новые религиозные идеи могут оправдать в глазах самого верующего самые неожиданные и опасные для окружающих интенции<sup>256</sup>. Культура общества потребления основана на гедонизме, а неогностицизм, как показывают Т. Райт и Ф.Д. Ли, способен не просто оправдать установку на потребление и наслаждение, но и дать авторитетное, «божественное» обоснование мировоззрению такого рода.

Совершенно очевидно, что обрисованный Т. Райтом и Ф.Д. Ли образ приверженца и защитника «Евангелия от Иуды» и, следовательно, защитника самого Иуды, во многом совпадает с образом, воссозданным Ж. Бодрийяром в книге «Общество потребления»<sup>257</sup>. А гностицизм, декларируемый «Евангелием от Иуды», действительно отвечает религиозным потребностям человека общества потребления, не требуя ни аскетизма, ни напряжения воли и проповедуя при этом философию избранничества и крайнего индивидуализма. Человек общества потребления – это тот самый неогностик, о котором с прискорбием и опасением пишут такие исследователи как Т. Райт и Ф.Д. Ли.

Смысл послания, содержащегося в «Евангелии от Иуды», заключается в том, что люди, по мнению его создателей и, очевидно, современных почитателей,

---

<sup>256</sup> Lee P.J. *Against the Protestant Gnostics*. NY., 1987. P. 168-172, 277.

<sup>257</sup> Бодрийяр Ж. *Общество потребления*. М., 2006.

---

разделяются на две категории: на обычных, которых большинство и чье существование заканчивается со смертью тела; и на избранных, на меньшинство, обладающих божественной искрой и не исчезающих со смертью тела. К таким избранным в «Евангелии от Иуды» относятся Иисус и сам Иуда<sup>258</sup>. Спасение не через любовь и смирение, как учит традиционное христианство, а посредством избранничества и утверждения себя в качестве обладателя «божественной искры», через «следование за своей звездой», пренебрежение к окружающему миру и, в конечном счете, через потребление, как противопоставление любви и самоотдаче. Сам Иуда, как обладающий истиной и «божественной искрой», противопоставляется в «Евангелии от Иуды» остальным ученикам Христа как профанному большинству, не годящемуся к спасению и не владеющему тайной.

Мы довольно подробно останавливаемся на гностицизме с целью прояснить, что общего может быть у гностицизма и общества потребления. При том, что

---

<sup>258</sup> По учению Валентина, «одни – пневматики (духовные) – носители духа (гностики по самой своей духовной природе) неизбежно спасались – выходили в конце концов в область Божественного духа; другие – илики (вещественные), то есть язычники, которые неизбежно погибали вместе с материей; и, наконец, психики (душевные) – обыкновенные христиане, нуждавшиеся в спасении и Спасителе. По учению гностиков, они должны бороться с грехом и спастись добрыми делами. Но их судьба была предрешена их духовными задатками: души были злы и добры по природе, а не по свободной воле, которая могла бы с помощью благодати Христовой созидать свое спасение, возрождаться после падения» (*Мансуров С., свящ. Очерки из истории Церкви. Клин, 2002. С. 201-202*).

---

гностицизм исповедует неприязнь к земному миру, а, значит, ко всякого рода потреблению, удовольствиям и всему тому, что составляет самую суть идеологии общества потребления. Внешний мир представляется гностикам обманом, неким темным и злополучным местом. Однако нельзя не отметить черты, характерные для гностика, но не связанные с его представлениями о мироздании, скорее являющиеся психологическим следствием гностических воззрений. Так, Р.В. Светлов, например, отмечает, что «каждый гностик претендует на то, что нашел нечто новое и создал нечто, до него не узnanное. Предпосылкой подобного субъективизма является чувство “внутреннего присутствия Бога” и вера в то, что высшие силы устанавливают прямой контакт непосредственно с подвижником, ищущим сакральное знание»<sup>259</sup>. С этим положением связана и гностическая антропология, восходящая к индивидуализму и вере в собственную избранность<sup>260</sup>. Кроме того, божественной искрой обладают не все люди, а только пневматики или «духовные».

Именно отмечая такие качества, как крайний индивидуализм, ощущение собственной избранности и, как следствие, деление всех людей на избранное большинство и профанное меньшинство, а кроме того отрыв от религиозной традиции, призывающей к

---

<sup>259</sup> Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 56-61.

<sup>260</sup> «Высшая ступень в мистике гностического откровения – это осознание того, что лицо, дарующее откровение, – ты сам...» (Там же. С. 56-61).

аскетизму и самосовершенствованию, и ориентация на потребление, как следствие неприятия любви к ближнему и пренебрежение к окружающему миру, можно сравнивать гностика и человека общества потребления. Конечно, в различных культурах и обществах существовало разделение на касты и классы, на высших и низших. Но именно для гностицизма характерно сочетание избранничества, крайней формы индивидуализма и полное неприятия окружающего мира. При таком сочетании человек неизбежно превращается в потребителя, воспринимая окружающий мир и людей как средство к существованию. Внешние стороны гностицизма и общества потребления не просто не схожи, но прямо противоположны. Конечно, неприятие гностиком земного мира и привязанность к этому миру человека общества потребления не имеют и не могут иметь ничего общего. Однако при ближайшем рассмотрении эти несхожие поверхности оказываются двумя сторонами одной медали. Медалью же в данном случае можно назвать антропологию. И гностицизм, и общество потребления подошли к одному человеческому типу с разных сторон.

Нас же в данном случае интересует, что, помимо всего прочего, гностицизм и общество потребления сошлись на фигуре Иуды Искарриота как на избранном и знающем истину, в связи с чем и совершившем свое предательство. Для гностицизма – это часть мировоззрения, для общества потребления – это самооправдание.

И все же вспышка интереса к Иуде не связана с публикацией «Евангелия от Иуды». Тема предательства Иуды Искарриота никогда не теряла своей актуальности для теологии и особенно сотериологии. На протяжении веков существования христианства Церковь однозначно трактовала как евангельские события, связанные с именем Иуды Искарриота, так и личность апостола-предателя<sup>261</sup>. Кроме того, психологическая мотивация совершенного Иудой предательства никогда не находилась в центре внимания ни евангелистов, ни последующих за ними церковных исследователей Священного Писания, поскольку практической ценностью его предательство измерено быть не может. И упоминаемое сребролюбие рассматривается обычно как «щель, делающая его доступным внушениям дьявола»<sup>262</sup>.

Интерес к Иуде, которого не обошла ни одна из существовавших экзегетических традиций, был связан, в первую очередь, с тем, что «в соответствии с древним принципом "проклят пред Богом всякий, по-

---

<sup>261</sup> «Иуда льстец, сребролюбия рачительствуяй, предати Тя, Господи, сокровище живота, лестно поучашеся, отнюдуже и упився, течет ко иудеям, глаголет беззаконным: что ми хотите дати, и аз вам предам, во еже распяти Его». (Седален утрени Святой и Великой Среды).

«Нрав сребролюбия и образ твой безумия исполнь несмысленный Иудо: вверен бо быв един токмо ковчезцу, всяко не преклонился еси к милосердию, но заключил еси жестокаго твоего сердца утробу, предав Единого Богоутробнаго. Нрав богоубийц проданию сребролюбца смесивыйся: ов убо ко убиению вооружився, ов же к сребренникам устремляешся...» (Повечерие Великого Четвертка).

<sup>262</sup> *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. Киев, 2005. С. 237.

---

вешенный на дереве” (Втор. 21:23), восходящим к архаическим ритуалам казни-заклания в жертву, повешенный на древе креста Христос, принявший на себя проклятие человечества, и повесившийся Иуда Искариот, несущий бремя собственного проклятия, представляют собой многозначительную внутреннюю антитезу»<sup>263</sup>. Характерно в этом смысле, например, изображение Иуды на фреске Джотто (ок. 1305 г., Падуя, капелла дель Арена), где лица Христа и Иуды выражают противоположные, разнополюсные человеческие качества – низости и величия, мелочности и благородства. Христианскую традицию не интересуют психологические мотивы поступка Иуды; для нее Иуда – олицетворение предательства, богоотступничества, он «предвосхищает выступление антихриста; недаром он характеризуется словосочетанием “сын погибели” (Ин. 17:12), примененное в Новом Завете также и к антихристу (2 Фес. 2:3)»<sup>264</sup>; он исполняет пророчества (Иер. 32:9, Зах. 11:12, Пс. 108:1-2). Роль его в евангельской истории скорее мистическая, именно с этой точки зрения смотрит на него христианская традиция, не пытавшаяся объяснить психологические противоречия его поведения и весьма осторожно относившаяся к попыткам такого рода. Но с появлением новых трудов по интерпретации новозаветных текстов такие попытки стали предприниматься не только религиоведами и философами, но и теологами. Кроме того, антитеза Христос-Иуда не раз, по

---

<sup>263</sup> *Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2005. С. 237.*

<sup>264</sup> Там же. С. 237.

---

слову С.С. Аверинцева, «подавала пластический мотив для изобразительного искусства»<sup>265</sup>.

*Из Четвероевангелия нам, прежде всего, известно об Иуде следующее:*

1. Иисус избрал Иуду в ученики, Иуда вошел в круг ближайших к Иисусу двенадцати (Мф. 10:1-4; Мк. 3:13-19; Лк. 6:13-16);
2. Иуда наравне с другими учениками Христа был наделен силой исцелять болезни и изгонять бесов. Вместе с остальными апостолами Иуда был отправлен Иисусом «проповедовать Царствие Божие и исцелять болезни» (Мф. 10:1, 7-8; Мк. 3:14-15; Лк. 9: 1-6; Деян. 1:17);
3. Иуда был свидетелем чудес, творимых Иисусом (Мф. 14:14-33; Мк. 3:37-41; Лк. 9:12-17);
4. Иуда был казначеем и носил при себе «денежный ящик» (Ин. 12:6);
5. Иуда был вором (Ин. 12:6);
6. Иуда возмущился нерачительным использованием драгоценного нарда (Мф. 26:7-9; Мк. 14:3-4; Ин. 12:4-6);
7. Иуда сам отправился к первосвященникам с предложением выдать им Иисуса (Мф. 26:14-16; Мк. 14:10-11; Лк. 22:3-6);
8. Иуда вместе с другими апостолами присутствовал на Тайной Вечери (Мф. 26:20; Мк. 4: 17; Лк. 22:14-21; Ин. 13:2-30);

---

<sup>265</sup> Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2005. С. 237.

- 
9. Как и всем прочим ученикам Иисус омыл ноги Иуде и разделил с ним трапезу на Тайной Вечере (Ин. 13:5-30);
  10. Иуда задал лицемерный вопрос «Не я ли, Господи?» в ответ на слова Иисуса «Один из вас предаст Меня» (Мф. 26:21-25; Мк. 4:18-19);
  11. В Гефсиманский сад, где Иисус молился, Иуда привел воинов и толпу народа (Мф. 26:47; Мк. 4:43; Лк. 22:47; Ин. 18:3);
  12. Чтобы воины смогли опознать Иисуса, Иуда поцеловал его (Мф. 26:48-49; Мк 4:44-45; Лк 22:47-48);
  13. Иисус назвал Иуду «другом» в Гефсиманском саду (Мф. 26:50);
  14. После того, как Иисус был арестован, Иуда раскаялся в содеянном (Мф. 27:3-5);
  15. Иуда вернул деньги первосвященникам, после чего убил себя (Мф. 27:3-5).

*А об Иуде в «Евангелии от Иуды» говорится, что:*

1. Иуда один из всех учеников Иисуса сумел предстать перед Иисусом, хотя не смог взглянуть ему в глаза<sup>266</sup>;
2. Иуда знает, что Иисус явился из «царствия бессмертных Барбело»<sup>267</sup>;
3. Иисус знает, что Иуда помышляет о возвышенном, а потому хочет открыть Иуде «тайны царства»<sup>268</sup>;

---

<sup>266</sup> Евангелие от Иуды по Кодексу Чако. М., 2008. С. 24.

<sup>267</sup> Там же. С. 25.

<sup>268</sup> Там же. С. 25.

4. Иуде было видение, предрекшее его преследования в дальнейшем<sup>269</sup>;
5. Иисус открывает Иуде, что Иуда – избранный и открывает Иуде тайны космологии<sup>270</sup>;
6. Иисус велит Иуде принести «в жертву человека», телом которого облечен Иисус<sup>271</sup>;
7. Иуда видит свою звезду<sup>272</sup>;
8. Иуда получает от священников деньги и выдает им Иисуса<sup>273</sup>.

Мы видим, что в новом мифе об Иуде количество мифем оказалось значительно меньшим по сравнению с евангельским мифом. Вот почему, в частности, применительно к мифу об Иуде Искарите можно говорить о трансгрессии мифа, в том смысле, который вкладывает в это понятие И.П. Давыдов. Как известно, К. Леви-Строс предлагал осмысление событийного ряда мифа как последовательность мифем или «пучков отношений»<sup>274</sup>. Богатство мифем связано с совершенством мифа. И напротив, «дефицит мифем <...> сигнализирует о трансгрессии мифа»<sup>275</sup>.

---

<sup>269</sup> Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. М., 2008. С. 33.

<sup>270</sup> Там же. С. 34-44..

<sup>271</sup> Там же. С. 45.

<sup>272</sup> Там же. С. 46.

<sup>273</sup> Там же. С. 47.

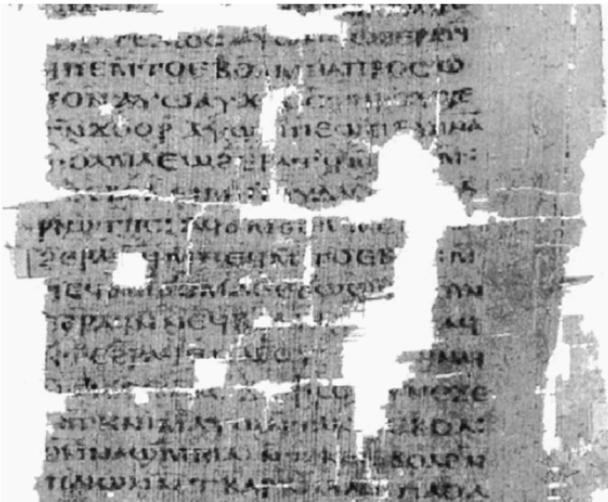
<sup>274</sup> *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 188.

<sup>275</sup> *Давыдов И.П.* Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). – Благовещенск, 2004. [http:// terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B9/](http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B9/) (30.05.13).



*Поцелуй Иуды.*

Джотто ди Бондоне. Капелла Скровеньи. Падуя. Фреска.  
1304-1306 гг.



*Фрагмент Евангелия от Иуды из Кодекса Чакос*



*Предательство Иуды.*

Джотто ди Бондоне. Капелла Скровеньи. Падуя. Фреска.  
1304-1306 гг.

---

Но каким бы ни был Иуда, и что бы ни толкнуло его на предательство, это не столь уж важно для понимания сути событий и даже личности Иуды. Принципиальное значение имеет выбор, сделанный Иудой. Человек есть то, что он выбирает.

Именно для того, чтобы понять Иуду Нового Завета, важно осознать его выбор, важно понять, не почему и зачем он предал, а что он выбрал. Выбор же Иуды обусловлен тем, от чего он отказывается. В Евангелиях нет четкого указания на то, что предпочитает Иуда. Зато неоспоримо то, от чего он отказывается. Предательством Иуда отказывается от предложенного ему Христом. Перед Иудой, с одной стороны, символическая сумма в тридцать сребренников, называемая «ценой раба»<sup>276</sup>, не столько вознаграждение, сколько своего рода *знак вознаграждения*. С другой стороны – Царство Небесное и обетование Христа. То есть приземленное против возвышенного, дальнее против горнего. Можно сказать, что тридцать сребренников – это та цена, за которую Иуда продает себя дьяволу, князю мира сего, другими словами, выбирает земное, дальнее.

Иисус говорит: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут. Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут» (Мф. 6:19-20); «Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:24); «Ищите же

---

<sup>276</sup> «Если вол забодает раба или рабу, то господину их заплатить тридцать сиклей серебра...» (Исх. 21:32).

---

прежде Царства Божия и правды Его» (Мф. 6:33) и т.д. Обобщенно о проповеди Христа можно сказать словами его апостола: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2:15-17), «мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19). Именно потому С.С. Аверинцев говорит об антитезе Христа-Иуды, что выбор Иуды означает отказ от того, к чему зовет Христос, в пользу противоположного. То есть выбор, сделанный Иудой, превратил его в противоположность Христа.

Об антитезе Христа и Иуды пишет и С. Грубар, отмечая, что после Первого Никейского Собора (325 г.) Церковь утвердила «ипостасное единство Иисуса: человека и Бога одновременно»<sup>277</sup>. Контрастом Богочеловеку стал Иуда, «также человек и сатана в одном лице»<sup>278</sup>. Это утверждение нельзя понимать как прямую параллель с Богочеловечеством, в том смысле, что сатана не воплощался в Иуду. Мироздание разделяется в учении Христа на вечное и тленное. Чтобы снискать вечное, настоящее, от человека требуются усилия, сводимые к аскезе, к постоянному самосовершенствованию. «Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16:16), – говорит Христос. Предпочтение тленного вечному, низкого высокому – это отказ от действительного в

---

<sup>277</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 179.

<sup>278</sup> Там же.

---

пользу мнимого, от реальности в пользу ее знака. Мир, который Христос призывает не любить, есть вотчина дьявола, «князя мира сего», человекоубийцы, лжеца и отца лжи (Ин. 8:44). Выбирающий мир с его похотью плоти, похотью очей и гордостью житейской тем самым отказывается от усилий, ведущих в Царство Божие<sup>279</sup> и от самого Царства Божия.

Иисус говорит, обращаясь к прекословящему Петру: «Отойди от меня, сатана! Ты мне соблазн! Потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф. 16:23). Иисус разграничивает Божие и человеческое. При этом человеческое = земное = сатанинское, поскольку сатана = дьявол = князь мира сего. Иными словами, человеческое, не Божие, подчиняется дьяволу. «Мир во зле лежит», то есть земная, тленная жизнь, где множество соблазнов, где грех подчиняет себе человека, противопоставляется Царствию Божию. Таким образом, когда евангелист говорит, что «вошел же сатана в Иуду» (Лк. 22:3), эти слова можно понимать, как указание на то, что Иудой сделан окончательный выбор в пользу материального, земного или человеческого.

Анализируя общество потребления, выше мы установили, что для общества потребления характерно

---

<sup>279</sup> Феофилакт Болгарский пишет в толковании на Новый Завет: «Кто не от Отца, но от мира, тот от диавола. Так и в Евангелии говорится иудеям: ваш отец диавол (Ин. 8:44), то есть у вас наклонности плотские, которые сеет и возвращает диавол. И эти мирские похотения непродолжительны и непостоянны, а что совершается по воле Божией, то продолжительно и вечно» (Феофилакт Болгарский. Толкование Нового Завета <http://rusbible.ru/books/1in.fb.html#cite-16> (20.03.13)).

---

распространение логики товара на все сферы человеческой жизни и на любые отношения. В том именно смысле, что все оценивается с точки зрения прибыли и переводится в образы и знаки. Потребление также основано на сведении сложного к простому, высокого – к низкому. Как видим, новозаветный Иуда воплощает те самые черты, что описаны Ж. Бодрийяром в работе «Общество потребления».

Основываясь на Священном Писании и Священном Предании, а также учитывая интерпретации образа Иуды Искарота и труды по истории Палестины, позволяющие максимально полно восстановить картину жизни современников Иисуса Христа<sup>280</sup>, представляется возможным предположить, что мотивом предательства Иуды Искарота стал своеобразный внутренний конфликт апостола, оказавшегося перед выбором: следовать за Христом или вернуться к привычной жизни рядового горожанина Иудеи. Иуда оказался прообразом современного «общества потребления», для которого так же невозможно, оставаясь собой, сохранять верность христианской традиции<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> Эдершейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии. М., 2004.

<sup>281</sup> Свою точку зрения на Иуду Искарота автор исследования излагает в повести «Иуда» (см. Приложение), осуществляя таким образом попытку философско-художественного осмысления проблемы.

---

## **Философские, богословские и художественные интерпретации образа Иуды Искарота**

Начать сравнительно-религиоведческий анализ разнообразных интерпретаций фигуры Иуды Искарота целесообразно с источников конца XIX – начала XX века. Приведенные источники расположены в хронологической последовательности, по мере выхода в свет того или иного произведения.

Сначала приводятся работы отечественных, а затем зарубежных теологов, философов и литераторов. Особняком стоит А. Франс, чья повесть «Сады Эпикура» была написана в 1895 г. Однако по поводу работы А. Франса существует подробный и весьма пространственный комментарий К.Г. Юнга, применимый, конечно, к любой из обозреваемых работ.

**А. Франс** (1844-1924) в романе «Сад Эпикура» (1895) изображает аббата Эжже, мучимого сознанием того, что Иуда, явившийся исполнить пророчества, горит в аду. «В конце концов он пришел к мысли, что божественное милосердие не могло не желать искупления этой несчастной душе и что, несмотря на мрачные слова Евангелия и вопреки церковной традиции, Искарот должен был спастись. Сомнения его сделались нестерпимыми; он захотел рассеять их»<sup>282</sup>. По убеждению аббата Эжже, Иуда сознательно пошел на предательство, избрав для себя адские муки, чтобы

---

<sup>282</sup> Франс А. Из цикла «Сад Эпикура». Собрание сочинений в 8 томах. Т. 3. М., 1957. С. 286.

совершилось Распятие и Воскресение, а, следовательно, открылось спасение для человечества. Обратившийся пред алтарем с молитвой к Иуде, аббат Эжже падает ниц и вдруг чувствует, что две руки легли на его голову. Считая себя с этого момента рукоположенным Иудой, аббат Эжже отправляется «проповедовать в мир евангелие бесконечной жалости к людям, во имя Иуды искупленного»<sup>283</sup>. Далее А. Франс сообщает, что «в апостольском служении своем он (аббат Эжже) дошел до нищеты и безумия. Аббат Эжже стал сведенборгианцем и умер в Мюнхене. Он самый последний и самый кроткий из каинитов»<sup>284</sup>. Таким образом, А. Франс указывает, что взгляды на Иуду не как на предателя, льстеца и сребролюбца, а как на знающего истину и совершившего предательство во спасение человечества, восходят еще к гностической секте каинитов, возникшей во II в. н. э. и разоблачавшейся св. Иринеем Лионским<sup>285</sup> и св. Епифанием Кипрским<sup>286</sup>.

Любопытны комментарии К.Г. Юнга (1875-1961) к повести А. Франса «Сад Эпикура». На примере аббата Эжже Юнг в работе «Либи́до. Его метаморфозы и символы» (1912) демонстрирует действие бессознательных влечений, о которых аббат предпочитает не до-

---

<sup>283</sup> Франс А. Из цикла «Сад Эпикура». Собрание сочинений в 8 томах. Т. 3. М., 1957. С. 287.

<sup>284</sup> Там же.

<sup>285</sup> Св. *Иринея Лионский*. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. М., 2008. <http://www.rulit.net/author/lionskij-irinej/tvoreniya-get-230196.html> (30.05.13).

<sup>286</sup> *Епифаний Кипрский*. Панарион // Книга Иуды. С-Пб., 2007. С. 91-94.

---

гадываться и не признаваться даже себе, отвергая их как постыдные, с точки зрения существующей этики и религии. Но бессознательные влечения обнаруживают себя, проявляясь в сознательных поступках<sup>287</sup>. Эти комментарии Юнг приводит в качестве иллюстрации своей мысли о том, что переросшая архаические влияния душа человека «несет в себе все еще признаки пройденного развития и повторяет бесконечно древние мотивы в своих фантазиях и снах»<sup>288</sup>. Евангельские события, связанные с предательством Иуды, Юнг относит «к тому мифическому материалу, который касается коварной измены герою»<sup>289</sup>. «Измена герою» – это также отказ от высокого в пользу низкого, от узкого пути и тесных врат в пользу широких врат и просторного пути<sup>290</sup>. Этот миф, по мнению Юнга, «бесконечно стар»<sup>291</sup> и является отображением такого человеческого влечения, как зависть. В том смысле, что в тайнике сердца каждый человек хочет смерти героя. Юнг считает, что в мифы обращаются как раз-таки «всеобщие и неизменно обновляющиеся

---

<sup>287</sup> «Аббат отправляется в мир, чтобы проповедовать евангелие милосердия... Он выходит из католической церкви и становится сведенборгианцем. Теперь понимаем мы его фантазию об Иуде: он сам был Иудой, который выдал своего Господа, поэтому ему необходимо было предварительно убедиться в Божественном милосердии и тогда уже спокойно остаться Иудой» (Юнг К.Г. *Либи́до. Его метаморфозы и символы*. Т. 2. СПб., 1994. С. 45).

<sup>288</sup> Там же. С. 42.

<sup>289</sup> Там же. С. 44.

<sup>290</sup> Мф. 7:13-14.

<sup>291</sup> Юнг К.Г. *Либи́до. Его метаморфозы и символы*. Т. 2. СПб., 1994. С. 45.

---

мысли человечества»<sup>292</sup>. Евангельские события, в прочтении Юнга, «представляют собой чистейшее сгущение типических мифов»<sup>293</sup>, как, собственно, всякое жизнеописание основателя любой из древних религий.

Комментарии Юнга к «Саду Эпикура» применимы и к общей апологетической тенденции в интерпретации образа Иуды Искарриота. Сознательные фантазии, изложенные через мифический материал, сообщают о душевных влечениях, в которых человек не хочет признаться самому себе, поскольку «дело идет о тяготениях, которые обозначаются как безнравственные или вообще невозможные и осознание которых наталкивается на сильнейшее противодействие»<sup>294</sup>.

Для рассматриваемого нами периода – XX–XXI вв. – характерно, во-первых, возникновение разночтений образа Иуды Искарриота в среде христианских теологов, а во-вторых, широкое распространение апологетической точки зрения на предательство, по сути перекликающейся с представленном в «Евангелии от Иуды» образом Иуды Искарриота.

Профессор Московской Духовной Академии по кафедре Святого Писания Нового Завета **М.Д. Муретов** (1851–1917) в работе «Иуда предатель» (1908) считает Иуду Искарриота радикальным иудаистом, националистом и религиозным фанатиком. Предательство,

---

<sup>292</sup> Юнг К.Г. Либи́до. Его метаморфозы и символы. Т. 2. СПб., 1994. С. 45.

<sup>293</sup> Там же. С. 45.

<sup>294</sup> Там же. С. 46.

---

по мнению М.Д. Муретова, связано с устройением самого Иуды – слишком «земным» и «плотским». Следуя за Христом, Иуда, считает М.Д. Муретов, так и остался приверженцем «общеиудейской национальной плотяности, материалистического утилитаризма, вождений внешнеполитических и социалистических, а не ожиданий нравственного перерождения и осуществления идеалов духа...»<sup>295</sup>. Версию о сребролюбии Иуды Муретов отвергает. Обращаясь к разговору Иуды с первосвященниками, Муретов, на основе анализа языка евангельского текста, утверждает, что Иуда «признал свое единомыслие с архиереями и синедрионом»<sup>296</sup>. Раскаяние и последующее за ним самоубийство Иуды были вызваны, по мнению Муретова, разочарованием Иуды в иудейских первосвященниках и незаконном судилище, учиненном ими над Христом. Иуда предполагал, что предает Христа как лжемессию тем, кто, подобно ему, ждет истинного Мессию, но вместо этого Иуда увидел, что предал «Кровь неповинную» «неверам-нигилистам, грубым материалистам, слугам эгоизма и мамоны, лицедейно прикрывающимся архиерейством»<sup>297</sup>. Предав Учителя и натолкнувшись на лицемерие первосвященников,

---

<sup>295</sup> «Если Иуда не оставлял доселе Христа, то до последней минуты своей измены он, подобно лжеученикам и неверам... ждал от Назаретского чудотворца торжественного открытия царства мамоны и плоти – хотел найти в Нем того политического и социалистического Мессию, какого ждал иудейский народ» (Муретов М.Д. Иуда предатель. <http://www.bogoslov.ru/bv/text/170241/index.html> (30.05.11)).

<sup>296</sup> Там же.

<sup>297</sup> Там же.

Иуда, по мнению Муретова, потерял и веру, и религию, и нацию<sup>298</sup>, что и привело его «к такой самоказни, строже которой не знает человеческий суд»<sup>299</sup>.

В повести «Иуда Искариот и другие» (1907) **Л.Н. Андреев** (1871-1919) объясняет предательство Иуды особой любовью к Христу. Иуда мечтает, чтобы, вспоминая Христа, вспоминали бы и его, Иуду; чтобы, умерев следом за Христом, Иуда смог бы оказаться рядом с Ним. «Я иду к Тебе, – перед тем как совершить самоубийство обращается Иуда к уже скончавшемуся на кресте Учителю. – Встреть меня ласково, я устал. Я очень устал. Потом мы вместе с тобою, обнявшись как братья, вернемся на землю»<sup>300</sup>.

В работе «Иуда-предатель» (1914) протоиерей **Павел Алфеев** (1846-1918) утверждает, что Иуда верил в Христа как в Мессию и ждал со дня на день осуществления ветхозаветных пророчеств – истребления врагов Израиля и полное господство евреев над всем миром с его сокровищами. Ради скорейшего осуществления этих чаяний Иуда, по мнению прот. Павла, решается выдать Христа первосвященникам, чтобы, таким образом, вынудить его взять власть в Израиле и осуществить мессианское царство. Иуда не может допустить мысли о казни Христа, поскольку уверен в том, что он – Мессия. А потому, когда перво-

---

<sup>298</sup> Муретов М.Д. Иуда предатель. <http://www.bogoslov.ru/bv/text/170241/index.html> (30.05.11).

<sup>299</sup> Там же.

<sup>300</sup> Андреев Л.Н. Иуда Искариот и другие // Иуда Искариот. М., 2001. С. 160.

---

священники осудили Христа на смерть, Иуда понял, что потерял все. Рассматривая эпизод предательства Христа первосвященникам, протоиерей Павел пишет об Иуде: «он получил только тридцать сребреников, потому что его прельщало что-то другое... Он даже сам и не назначил цены и не торговался, а только предложил свои услуги, а чтобы не заподозрили его в обмане и лукавстве, он упомянул и о плате за свои услуги... Суть сделки заключалась не в тридцати сребрениках, а имела другую подоплеку, чисто морально-го свойства»<sup>301</sup>. Иуду протоиерей Павел считает слепым орудием сатаны, задача которого – утверждение собственного царства и разрушение Царства Христа. Таким же слепым орудием нечистого духа стали и первосвященники<sup>302</sup>.

Протоиерей **Сергий Булгаков** (1871-1944) в работе «Иуда Искариот – апостол-предатель» (1931) называет традиционный взгляд на Иуду Искариота «стилизацией» или «церковно-педагогическим мотивом»<sup>303</sup>. По мнению прот. Сергия, недостойно христианина «спасаться привычкой, располагающей видеть в Иуде лишь мрачную фигуру предателя, черную

---

<sup>301</sup> *Алфеев П.*, прот. Иуда-предатель. Рязань, 1915. С. 29.

<sup>302</sup> «Иуда, преклоняясь перед чудесной силой всемогущества Христа, хочет воспользоваться ею для осуществления своего плана – возвести Христа на престол Давида. А первосвященники, боясь всемогущей силы Христа, спешат убить самого чудотворца, чтобы Он не установил нового порядка жизни» (Там же. С. 128).

<sup>303</sup> *Булгаков С.*, прот. Труды о Троичности. М., 2001. С. 182.

ть рядом со светлой фигурой Учителя»<sup>304</sup>. Если, считает прот. Сергей, Иуда был приближен к Христу, значит, на него возлагалась какая-то особая миссия. Вопреки традиции, С.Н. Булгаков уверен, что предательство совершилось не из-за денег, и что не просто сребролюбомцем был Иуда<sup>305</sup>. Прот. Сергей считает, что Иуда Искарот был городским человеком, а также «старше и зрелее других»<sup>306</sup>. Он имел собственное революционно-мессианское мировоззрение, вот почему он ждал от Христа установления Царства Небесного здесь и сейчас. В то время как Христос «искушает Иуду своим бездействием и обреченностью. Иуда же в ответ готов явить любовь ценой собственной души... Он заставит его стать Самим Собой, хотя бы ценой предательства, он поставит его в безвыходное положение, из которого Он может выйти, только явив Себя царем»<sup>307</sup>. Таким образом, предательство Иуды стало, по мнению протоиерея Сергея, актом любви, позволившей Иуде «превзойти себя, растоптав все, что было дорого и свято, и опозорить себя во имя Любви и Любимого»<sup>308</sup>. Последующие за Распятием раскаяние и самоубийство Иуды протоиерей Сергей расценивает как осознание Иудой своего заблужде-

---

<sup>304</sup> Булгаков С., прот. Труды о Троичности. М., 2001. С. 183.

<sup>305</sup> «...Такое предположение делало бы измену и предательство эпизодом из уголовной хроники, мелким мошенничеством, а не падением апостола, в которого вошел сатана: самому сатане нечего делать с мелкими ворами» (Там же. С. 205).

<sup>306</sup> Там же. С. 196.

<sup>307</sup> Там же. С. 201.

<sup>308</sup> Там же. С. 220.

---

ния и осуждение самого себя. Иуду прот. Сергей предлагает рассматривать как избранника в деле искупления. «Молча, но слышно внутреннему уму, призвал его Призывавший не к одному хождению за Ним и от Него до конца, но к жертвенному противоборству во имя любви: к жертве собой во имя Того, Кого любишь, жертвоприношением Любимого»<sup>309</sup>. Встречу в Гефсиманском саду и поцелуй Иуды прот. Сергей называет встречей и лобзанием «двух жертвоприносящих: Учителя и ученика»<sup>310</sup>, а предательство – «полнотой встречной, ответной жертвы, приносимой Богу и от человека»<sup>311</sup>.

**Б.П. Вышеславцев** (1877-1954) в «Этике преображенного Эроса» (1931) отмечает, что предательство Иуды связано с разочарованием в Иисусе, который «не был властвующим мессией и не сошел со креста»<sup>312</sup>.

**Д.С. Мережковский** (1865-1941) в книге «Иисус Неизвестный» (1934) представляет Иуду хранителем и защитником ветхозаветного Израиля. Иуда, по мнению Мережковского, верит в мессианство Христа, но вера его колеблется словами Христа о предстоящих страданиях и смерти. Возмущает националистические чувства Иуды, как считает Мережковский, и то обстоятельство, что блудница помазала Мессию в цари (Ин. 12:3). Фанатично преданный Израилю и мессиан-

---

<sup>309</sup> Булгаков С., прот. Труды о Троичности. М., 2001. С. 312.

<sup>310</sup> Там же. С. 319.

<sup>311</sup> Там же. С. 319.

<sup>312</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 205.

ским чаяниям Израиля, Иуда, по Мережковскому, соглашается с первосвященниками: «Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин.11:50). «Сам себя хоронит заживо, и не только себя, но и всего Израиля», – мог подумать Иуда, слушая, как Христос говорит о грядущей Своей смерти<sup>313</sup>.

**Н.О. Лосский** (1870-1965), ссылаясь на исследование о. Сергия Булгакова, в «Условиях абсолютного добра» (1944) говорит об Иуде как о мечтателе, ожидающем прихода Мессии – земного царя, и разочаровывающемся в Иисусе<sup>314</sup>.

В романе **А.Н. Стругацкого** (1925-1991) и **Б.Н. Стругацкого** (1933-2012) «Отягощенные злом, или сорок лет спустя» (1988), содержащем множество аллюзий на роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита», устами Агасфера Лукича Прудкова – обретшего бессмертие Иоанна Богослова – Евангельские события трактуются в схожей с булгаковским Воландом манере: «Ровно ничего из того, что описано в Евангелиях, не происходило на самом деле никогда...»<sup>315</sup> Христос осознанно предал себя через Иуду в руки первосвященников, с тем, чтобы взойти на крест и привлечь к себе внимание в шумной толпе предпасхального Иерусалима. Он рассчитывал, что с креста, как с трибуны, произнесет Свою проповедь добра и мира. Иуда, в описании Стругацких, это жалкий, сла-

<sup>313</sup> Мережковский Д.С. Иисус неизвестный. М., 1996. С. 488.

<sup>314</sup> Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 173.

<sup>315</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 68.

---

боумный человек. «Да, был среди них такой. Жалкий сопляк, мальчишка... Какое предательство?! Перестаньте повторять сплетни. Он просто делал то, что ему велели, вот и все. Он вообще был слабоумный, если хотите знать...»<sup>316</sup> Христос, как и в повести Л.Н. Андреева, стал первым, от кого Иуда увидел доброту и любовь, за что и сам полюбил Учителя. И когда Учитель объяснил ему, что нужно сделать, Иуда с готовностью исполнил приказание: пошел к первосвященникам, взял у них деньги и привел к Учителю стражу<sup>317</sup>. Иуда так и не понял ни смысла, ни значения того, что сделал.

В рассказе **Ю.М. Нагибина** (1920-1994) «Любимый ученик» (1991) предложена трактовка образа Иуды Искариота как человека жертвенного и великодушного. «Меня ждет место одесную Отца моего, – обращается Христос к Иуде, – а я маюсь, дрожу, мокну холодным потом, мой рассудок мутится от страха, каково же будет тебе, обреченному на муки вечные и

---

<sup>316</sup> Стругацкие А.Н. и Б.Н. Отягощенные злом, или сорок лет спустя. М., 2009. С. 63.

<sup>317</sup> «Как было приказано, он оставил стражников на пороге, а сам вошел в дом. Все сидели за столом и слушали Рабби <...> Войдя, он сказал, как было приказано: “Я пришел, Рабби”. И Рабби, ласково освободившись от рук Иоанна, поднялся и подошел к нему, и обнял его, и прижал к себе, и поцеловал, как иного сына целует отец» (Стругацкие А.Н. и Б.Н. Отягощенные злом, или сорок лет спустя. М., 2009. С. 215).

вечный позор в памяти людей?»<sup>318</sup>. Христос призывает Иуду обречь себя на страшный подвиг, обещая, что после этого Иуда станет выше Христа.

Современный писатель **С.Г. Михайлов**, опираясь на слова апостола Петра<sup>319</sup>, считает, что Иуда предал Иисуса первосвященникам «по определенному совету и предведению Божию». В книге «Иуда Искариот: предатель или святой?» Михайлов утверждает, что Иуде Бог-Отец дает совет предать Иисуса первосвященникам. Но поскольку данный Богом совет просто не может быть плохим, значит, Иуда, следуя совету Божию, творил добро<sup>320</sup>.

По мнению автора «Тайны мессиянства и страстей. Очерк жизни Иисуса» (1901) немецкого философа и теолога **Альберта Швейцера** (1875-1965), значение поступка Иуды Искариота заключалось, прежде всего, в том, что он указал первосвященникам на мессиянство Христа, что дало им впоследствии возможность обвинить Христа в богохульстве и на этом основании предать его смерти. Швейцер считает, что истинных мотивов предательства Иуды Евангелия не называют. А то обстоятельство, что Христос ведет себя по отношению к Иуде ласково в Гефсиманском саду, говоря: «Друг! Для чего ты пришел?» (Мф. 26:50), подтверждает, что, возможно, Иуда и Христос вместе

<sup>318</sup> *Нагибин Ю.М.* Любимый ученик // В ночь на 14 нисана. Иисус Христос. Иуда Искариот. Понтий Пилат. Екатеринбург, 1991. С. 506.

<sup>319</sup> Деян. 2:22-23.

<sup>320</sup> *Михайлов С.Г.* Иуда Искариот: предатель или святой? М., СПб., 2007.

---

хотели ускорить ход событий. Иных мотивов предательства Швейцер не видит. Для первосвященников информация Иуды о Христе стала настоящей находкой. «Проблема для синедриона заключалась не в том, как схватить Иисуса, – считает Швейцер, – а как его приговорить, ибо они ничего не могли Ему вменить»<sup>321</sup>.

Американский поэт и драматург **Г. Кемп** (1883-1960) в драме «Иуда» (1913) представил Иуду мечтающим о славе в грядущих веках. Ради воцарения Мессии Иуда готов на все. Он уверен в важности своего дела, в том, что его будут считать правой рукой Мессии. Ведь именно он отважился приблизить Царство Небесное<sup>322</sup>.

В пьесе ирландского поэта **У.Б. Йейтса** (1865-1939) «Голгофа» (1920) Иуда не хочет быть подобием Бога, что, по его мнению, является несвободой. Иуда стремится к сохранению своей индивидуальности, а мессианство Христа он воспринимает как порабощение. Предательством Иуда надеется освободиться, остаться собой<sup>323</sup>.

В балладе «Иуда Искариот» (1925) афроамериканский поэт **Каунти Куллен** (1903-1946) показывает

---

<sup>321</sup> Цит. по: *Цветков И.*, прот. Религиозно-философские взгляды Альберта Швейцера // Православный собеседник №2 (12), 2006 <http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/twelve/cvetkov/> (20.05.11).

<sup>322</sup> *Кемп. Г. Иуда.* Цит. по: *Грубар С.* Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 309-310.

<sup>323</sup> *Йейтс У.Б.* Голгофа. Новый Мир 2011, №2. [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2011/2/u13.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2011/2/u13.html) (02.02.13).

---

Иуду другом детства Иисуса, его правой рукой. Иуда предан Иисусу до самоотвержения и посвящает себя служению Иисусу. Даже зная о том, что будет проклят, Иуда соглашается на предательство Иисуса. Приказание предать отдает Иуде сам Иисус<sup>324</sup>.

В романе американского историка **Э.С. Бейтса** (1879-1939) «Евангелие от Иуды» (1929) Иуда говорит, что любил своего Учителя. Но больше него Иуда любил правду. Таким образом, Иуда выступает поборником правды, остающимся верным первосвященником<sup>325</sup>.

В поэме американского поэта **Р. Джефферса** (1887-1962) «Дорогой Иуда» (1929) Иуда предстает необыкновенно восприимчивым к чужим страданиям. Иуда воспринимает проповедь Иисуса как разрушительную. Постепенно Иуда приходит к убеждению, что Иисус изменился, став безразличным к страданиям других. Иуда уверен, что если Иисус останется в Иерусалиме, то не избежать столкновения черни с римскими войсками. Поэтому он решает отправиться к первосвященникам и посоветовать им пленить Иисуса. Иуда убежден, что нахождение под стражей благотворно подействует на Иисуса, поможет ему вновь обрести смирение. А после ареста они снова будут вместе и вместе отправятся в путь<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> Куллен К. Иуда Искариот. Цит. по: Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 373-374.

<sup>325</sup> Bates E.S. The Gospel of Judas. London, 1929. Цит. по: Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 339.

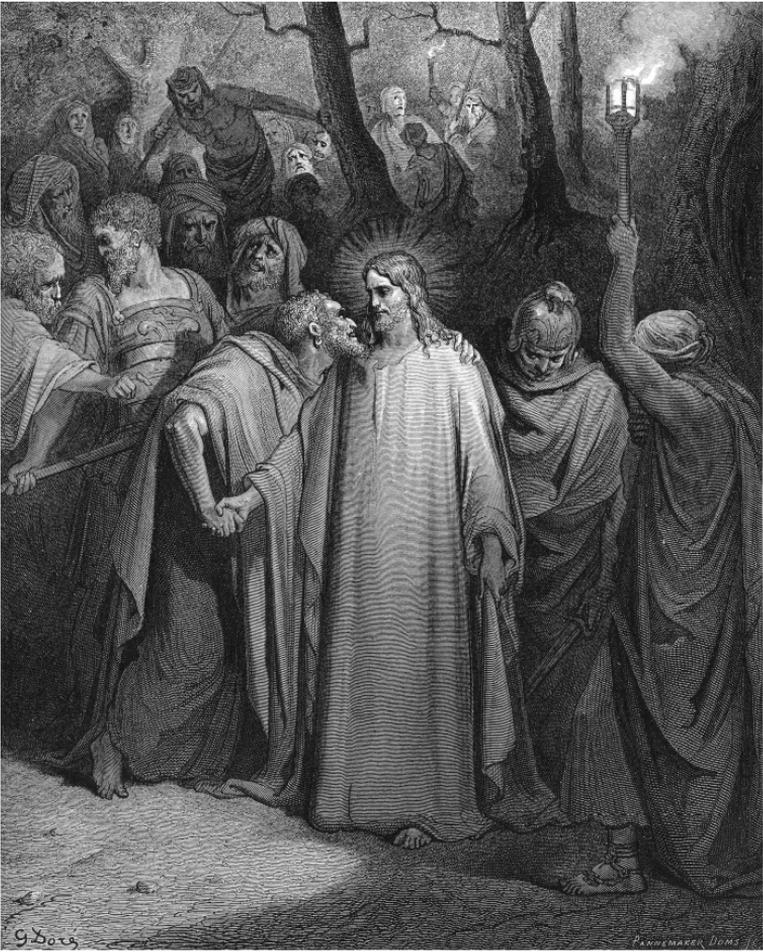
<sup>326</sup> Jeffers R. Dear Judas and Other Poems. NY., 1986.



*Поцелуй Иуды.*  
Ж. Ж. Тисо. Бумага, акварель. 1886-1894.  
Бруклинский музей.



*Предательство в Гефсиманском саду.*  
И. Е. Репин. Бумага, карандаш. 1888 г.  
Государственный русский музей. Санкт-Петербург.



*Поцелуй Иуды.*  
П. Г. Доре. Гравюра. XIX в.

---

Интерпретируя Евангельский текст в рассказе «Три версии предательства Иуды» (1944), аргентинский писатель **Х.Л. Борхес** (1899-1986) приходит к выводу, что Иуда совершил предательство, чтобы вынудить Христа разжечь восстание против римского гнета. Борхес высказывает предположение, что Бог воплотился не в Христа, а в Иуду – последнего из последних, сына погибели (Ин. 17:12). Свою версию Борхес объясняет следующим образом: первосвященникам, решившим арестовать Христа, не нужен был человек, способный опознать его, поскольку проповедь Христа происходила при огромном стечении народа, и все прекрасно знали его в лицо. Следовательно, предательство имело какой-то иной смысл, было частью замысла об искуплении<sup>327</sup>. В итоге Борхес приходит к выводу, что если Бог стал человеком, то непременно целиком – то есть со всеми пороками. А в этом случае логично предположить, что Бог для своего воплощения выбрал самую презренную судьбу – судьбу предателя и висельника. Из трех предложенных Борхесом версий это – третья. Первая версия заключается в том, что доносом Иуда пытается вынудить Христа открыть Свою божественность и поднять восстание против Рима. В соответствии со второй версией Иуда воплощает крайний аскетизм, что и вынуждает его, из самоумаления, отречься от Царства Небесного.

---

<sup>327</sup> Борхес Х.Л. Три версии предательства Иуды // Проза разных лет М., 1984.

В другом рассказе Борхеса «Секта тридцати» (1975) утверждается, что в Голгофской трагедии только двое – Иуда и Иисус – были добровольными участниками. Никто не виноват в свершившемся – каждый участвовал в исполнении плана, предначертанного свыше. Рассказ содержит намек, что повествование ведется от имени Иуды. Таким образом, Борхес вторично представил Иуду заслуживающим почитания<sup>328</sup>.

В романе английского писателя **Р. Грейвса** (1895-1985) «Царь Иисус» (1946) Иисус велит Иуде купить меч, чтобы убить своего Учителя. Недоумевающий Иуда приходит к выводу, что, вероятно, Иисус избрал его для этой миссии, как наиболее близкого ученика, единственного, кто постиг Учение. Иуда исполняет приказание, но следом пытается спасти Иисуса и терпит неудачу<sup>329</sup>.

В романе греческого писателя **Н. Казандзакиса** (1889-1957) «Последнее искушение Христа» (1955) Христос Сам просит Иуду предать его в руки иудеев. Искушению, воплощенному в образах женщин и темнокожего мальчика, противостоит Иуда, спасающий не только Иисуса от искушения, но и все человечество от угрозы остаться без Спасения<sup>330</sup>.

В стихотворении американского поэта **Д. Райта** (1927-1980) «Святой Иуда» (1959) Иуда предстает добрым самаритянином. Выйдя из дома на улицу, чтобы покончить с собой, Иуда случайно увидел, как толпа

---

<sup>328</sup> Борхес Х.Л. Секта тридцати // Письмена Бога. М., 1994.

<sup>329</sup> Грейвс Р. Царь Иисус. М., 2001. <http://klex2.ru/5ga> (20.03.13).

<sup>330</sup> Казандзакис Н. Последнее искушение Христа. СПб., 2006.

---

избивает Иисуса. Бросившись к нему на помощь, Иуда поцеловал несчастного и через поцелуй приобщился к святости<sup>331</sup>.

В романе израильского писателя **И. Моссинсона** «Иуда» (1963), написанном на древнееврейском языке, Иуда сам оказался преданным. По версии автора, это случилось вследствие сговора Иисуса с Варравой. Обманутый Иуда утверждает, что не стал бы исполнять приказ Иисуса, если бы знал, что Распятие должно стать импульсом к восстанию, к началу мятежа<sup>332</sup>.

Британский религиовед **Х.Д. Шонфилд** в книге «Пасхальный заговор» (1965) утверждает, что новозаветные события были спланированы Иисусом, желавшим доказать свое мессианство и воплотить в жизнь пророчества Писания. Иисус оказывается искусителем Иуды, которого обманом вынудили пойти на предательство<sup>333</sup>.

В романе афроамериканского писателя **Ф. Йерби** (1916-1991) «Иуда, мой брат» (1968) повествование ведется от лица тринадцатого апостола – юноши, пришедшего в Гефсиманский сад в покрывале и нагим убежавшим от ареста. Иуда изображен в романе отчаявшимся и проклинаящим Иисуса. Иуда желал бы видеть Мессию-царя, а не Лжемессию, который обманывает людей и ведет их по ложному пути. Тако-

---

<sup>331</sup> *Пробштейн Я.* Джеймс Райт: идея добра.

<http://www.commentmag.ru/archive/21/10.htm> (20.03.13).

<sup>332</sup> *Моссинсон И.* Иуда. Цит. по: Цит. по: *Грубар С.* Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 386, 411.

<sup>333</sup> *Schonfield H. J.* The Passover Plot. NY., 2005.

го лжеца Закон требует убить без сожаления. Поэтому никакого предательства не было – Иуда просто выполнил свой долг. Что же касается евангельских текстов, то глупые, ничтожные евангелисты всего лишь отомстили таким образом Иуде<sup>334</sup>.

В своей книге «Иисус» (1969) израильский религиовед **Д.Г. Флуссер** (1917-2000) утверждает, что предательства никакого не было. Прежде всего, потому, что Иисус и не Христос вовсе, а обычный еврей, не нарушавший предписаний Галахи своего времени. По мнению Флуссера, Иисус был убит оккупационными властями, разделив судьбы миллионов своих собратьев по крови. Что касается предательства Иуды, Флуссер пишет: «Почему он так поступил, мы не знаем. А то, что рассказывают о его смерти, противоречиво»<sup>335</sup>.

В романе польского писателя **Г. Панаса** (1912-1985) «Евангелие от Иуды» (1973) Иуда Искариот представлен интеллигентом, с иронией воспринимающим наивное учение Иисуса, которое он называет эклектичным и поверхностным. Поняв, что Иисус обречен, Иуда удаляется на свою виллу с целью вернуться к мирным занятиям и вновь сделаться «уважаемым финансистом»<sup>336</sup>.

В романе итальянского писателя **М. Брелиха** «Дело о предательстве» (1975) Иуда становится предателем Иисуса из любви к нему и веры в его божествен-

---

<sup>334</sup> Yerby F. Judas, My Brother. NY., 1968.

<sup>335</sup> Флуссер Д.Г. Иисус. М., 1992. <http://lib.ec/b/268717> (30.05.13.)

<sup>336</sup> Панас Г. Евангелие от Иуды. М., 1987. С. 230.

---

ность. Иуда оказывается перед выбором: либо он будет проклят вовеки, либо все человечество, лишенное Спасения, будет проклято. Предавая, Иуда совершает благородный поступок, потому что способствует явлению божественности Христа всему миру<sup>337</sup>.

В книге «Гностические Евангелия» (1976) профессор Принстонского университета **Э. Пейджелс** пишет, что канонические Евангелия дают лишь базовое представление о христианстве, гностические же – сокровенное, учение для элиты, для тех, кто стремится к более высокому уровню понимания христианского вероучения и к более высокой ступени совершенствования. Иуда, с этой точки зрения, не предатель, но посвященный<sup>338</sup>.

В романе американских писателей **Т. Колдуэлл** (1900-1985) и **Д. Стерн** «Я, Иуда» (1977) Иуда хоть и показан порочным человеком – соблазнителем и насильником – его предательство, однако, совершенно оправдано авторами. Иуда уверен, что Иисусу ничего не грозит и что он непременно будет прощен. Иуда только хотел, чтобы арестованный Иисус явил Свою силу римлянам и восторжествовал бы над ними<sup>339</sup>.

Канадский писатель **М. Каллаган** (1903-1990) в романе «Время для Иуды» (1984) изображает Иуду

---

<sup>337</sup> *Брелих М.* Дело о предательстве. Цит. по: *Грубар С.* Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 328.

<sup>338</sup> *Pagels E.* The Gnostic Gospels. NY., 1976.

<sup>339</sup> *Caldwell T., Stearn J. I.* Judas. NY, 1977.

жертвой, который был использован Иисусом в своих целях. Иисус же показан искусителем и злодеем<sup>340</sup>.

Существует и гипотеза вымышленного апостола-предателя. Британский религиовед **Х. Маккоби** (1924-2004), автор книги «Иуда Искариот и миф о еврейском зле» (1992), уверяет, будто бы Иуда Искариот – вымышленный персонаж. Причем, придумали его первые христиане, чтобы взвалить вину за Распятие на евреев<sup>341</sup>. Маккоби выдвигает обвинения в адрес христиан, которые, по его мнению, посредством отрицательного образа Иуды создали образ иудея. И тем самым заложили прочные основания в фундамент антисемитизма. Распятие и Воскресение, спасение человечества – все это меркнет, считает Маккоби, в сравнении с поношением еврейского народа. Маккоби уверен, что Иуда стал чертой, разделившей иудаизм и христианство и что «вся история предательства была измышлена не ранее чем через тридцать лет после смерти Иисуса»<sup>342</sup>.

Ирландский писатель **М. Дикинсон** в романе «Потерянный Завет Иуды Искариота» (1994) предлагает самооправдание Иуды. Преданный ученик Иисуса, Иуда объясняет свое предательство, ссылаясь на Учителя. Иисусу нужен был свой предатель, нужно было, чтобы кто-то предал его. И Иисус выбрал для этого Иуду<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup> Callaghan M. A Time for Judas. Toronto, 2007.

<sup>341</sup> Maccoby H. Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil. NY., 1992.

<sup>342</sup> Ibid. P. 25.

<sup>343</sup> Dickinson M. The Lost Testament of Judas Iscariot. Brandon, 1994.

---

«Иуда: предатель или друг Иисуса?» (1996) – именно так названа книга израильского ученого **У. Классена**<sup>344</sup>, пожалуй, наиболее полное собрание всевозможных трактовок образа Иуды Искариота, появившихся за всю христианскую историю. Классен склоняется к тому, что Иуда был скорее другом, нежели предателем Иисуса. Согласно версии Классена, Иуда, слушая, как Иисус критикует иудейское священноначалие, напомнил, как Иисус сам призывал критиковать грешника открыто. Но Иисус возразил, что никогда не встречался с первосвященниками. Тогда Иуда взялся устроить встречу Иисуса с первосвященниками. Классен настаивает, что греческое слово, обозначающее деяние Иуды, переводится не как «предавать», а как «передавать». То есть Иуда не предал, а передал Иисуса первосвященникам, чтобы те выслушали его. Классен уверяет, что это была обычная практика для того времени.

В романе **Н. Мейлера** (1923-2007) «Евангелие от Сына Божия» (1997) ненависть Иуды к богачам оказывается сильнее восхищения Иисусом – ведь он ничем не может помочь беднякам, как только кормить их надеждами. Сам Иисус, от лица которого ведется повествование, беспрестанно жалеет и оплакивает Иуду, так что у читателя Иуда вызывает жалость и сострадание<sup>345</sup>.

---

<sup>344</sup> Klassen W. Judas: Betrayed or Friend of Jesus? Fortress Press. 2004.

<sup>345</sup> Мейлер Н. Евангелие от Сына Божия.

[http://krotov.info/libr\\_min/13\\_m/ay/ler\\_1.htm](http://krotov.info/libr_min/13_m/ay/ler_1.htm) (20.03.13.)

В книге «Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом» (2009) словенский философ и культуролог **С. Жижек** пишет, что предательство Иуды было частью плана, что Иисус сам велел Иуде предать его. Именно поэтому поступок Иуды – это акт жертвенности и преданности<sup>346</sup>.

Британский теолог **Э. Кейн**, автор работы «Место Иуды Искариота в христологии» (2005) выражает сомнения по поводу благости и милосердия Бога. Подобно Ивану Карамазову, Кейн задается вопросом, справедливо ли обречь на проклятие одного человека. И не заставит ли это сомневаться в Божественной силе и Божественной справедливости. Кейн прибегает к анализу Первого Послания Коринфянам. По его мнению, из текста Послания не явствует, о ком идет речь, когда говорится, что «Господь Иисус в ту ночь, когда **предан** был...»<sup>347</sup> Другими словами, по мнению Кейна, Павел не сообщает, кем был предан Иисус<sup>348</sup>.

Американский исследователь **Г. Кросни**, автор книги «Утерянное Евангелие: поиски Евангелия Иуды» (2006) разделяет взгляд на предательство Иуды, данный в «Евангелии от Иуды». Кросни убежден, что «Евангелие от Иуды» только обогащает христианское вероучение и вполне может стать дополнительным материалом для его постижения. И если, как уверяет

---

<sup>346</sup> Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М., 2009.

<sup>347</sup> 1 Кор. 11:23-24.

<sup>348</sup> Cane A. The Place of Judas Iscariot in Christology. Aldershot, 2005.

---

Ириной Лионский, целая секта верила, что «великое предательство на самом деле произошло по повелению Иисуса и было совершено его любимым учеником, то эта интерпретация, после серьезного изучения, представляется не менее обоснованной, чем версия, изложенная в Новом Завете»<sup>349</sup>. Аналогичную точку зрения на Иуду Искарюта высказывают и такие исследователи, как **Г. Вюрст, М. Мейер, Б.Д. Эрман**<sup>350</sup>.

Французский писатель и журналист **Э. Кассе**, автор книги «Евангелия от Иуды» (2006) считает, что религиозная вера имеет несколько граней: властную, подчиненную и отстраненно-романтическую. И если под первой и второй понимается Церковь и паства соответственно, то под третьей – «те, кто, храня Бога в душе и будучи посвященными в великие тайны, не хотят ни под каким видом сообщаться с Церковью – ни служить в ней, считая это глубоко аморальным, ни быть ее прихожанами, полагая, что это суцая глупость»<sup>351</sup>. Олицетворением этого третьего начала был и остается Иуда Искарют.

Новозеландский писатель **К.К. Стед** в романе «Меня звали Иуда» (2007) утверждает, что Иуда не совершал предательства. Иуда и Иисус были друзьями с самого детства. Иуда всегда любил своего друга и восхищался Им. После смерти Иисуса на кресте, ко-

---

<sup>349</sup> *Krosney H. The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot. Washington, 2006. P. 275.*

<sup>350</sup> *Евангелие от Иуды по Кодексу Чако. М., 2008.*

<sup>351</sup> *Кассе Э. Евангелие от Иуды. СПб, 2007.*

---

тору Иуде не удастся предотвратить, Иуда становится атеистом. Давно уже Иуда разуверился в учении своего Друга и Учителя. Но после его смерти Иуда понял, что Бога нет, поскольку любящий и всемогущий Создатель не мог допустить страданий невинного. Состарившийся и живущий под греческим псевдонимом Идоса Сидонского, Иуда порицает Бога и сокрушается, что не смог спасти от него Иисуса<sup>352</sup>.

В книге британского писателя и политика **Д. Арчера** «Евангелие от Иуды, записанное Бенджаминотом Искаротом» (2007), написанной совместно с одним из советников по теологии Папы Римского Бенедикта XVI падре **Ф. Молони**, евангельские чудеса называются позднейшими вставками, сделанными в раннехристианскую эпоху. Отрицается также и получение Иудой тридцати сребренников и самоубийство апостола. Иуда представлен набожным человеком, он надеется, что Иисус – это долгожданный Мессия. При этом Иуда обеспокоен, что учение Иисуса расходится с учением Моисея. Особенно после рассказа Петра о Преображении Иисуса усиливаются сомнения Иуды в мессианстве Учителя. Иуда пытается спасти Иисуса в Иерусалиме, но в итоге сам оказывается дважды предан. Остаток дней Иуда проживает в изгнании, убежденный, что Иисус был пророком и праведником, но не был Мессией<sup>353</sup>.

---

<sup>352</sup> *Stead C.K. My Name Was Judas. NY., 2007.*

<sup>353</sup> *Archer J., Moloney F. The Gospel According to Judas. NY., 2007.*

---

Епископ Епископальной Церкви США **Д.Ш. Спонг** (р. в 1931) также считает, что Иуда – персонаж вымышленный. Его образ или, точнее, идея этого образа появилась спустя несколько десятилетий после смерти Иисуса. Именно в то время христианам была необходима поддержка римлян, для чего вину за распятие христиане пытались возложить на иудейские власти<sup>354</sup>.

Британский литературный критик профессор **Ф. Кермод** придерживается того же мнения, утверждая, что никакого Иуды не было. Иуда не просто не участвовал в Тайной Вечере, сам апостол-предатель – это просто поздняя вставка. «Он стал той движущей силой Драмы, благодаря которой за первым актом действия последовал второй»<sup>355</sup>. По мнению Кермода, предатель понадобился в то время, когда возникла история о предательстве.

Нам представляется уместным суммировать полученную информацию и представить ее для наглядности в виде таблиц и диаграмм. Прежде всего, необходимо увидеть, какими именно качествами наградили интерпретаторы апостола-предателя (табл. 1). Затем мы попытаемся проследить, как менялось отношение к Иуде на протяжении XX столетия (табл. 2), и к каким именно аргументам прибегали его апологеты.

---

<sup>354</sup> Цит. по: *Грубар С.* Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 31.

<sup>355</sup> Там же. С. 84.

Таблица 1

<b>Год издания произведения, посвященного Иуде</b>	<b>Качества, приписываемые Иуде</b>
1895	Жертвенность
1901	Избранность
1907	Тщеславие Любовь к Иисусу Ревность к другим ученикам
1908	Приземленность Патриотизм Разочарование Мятежность
1913	Тщеславие Приземленность
1914	Приземленность Мятежность
1920	Мятежность Индивидуализм
1925	Жертвенность Избранность
1929	Правдолюбие Честность Сострадательность
1931	Избранность Приземленность Мятежность Любовь к Иисусу Жертвенность Разочарование
1934	Патриотизм Разочарование Приземленность
1944	Приземленность Разочарование Мятежность
1946	Избранность
1955	Избранность
1959	Сострадательность Святость
1963	Невинная жертва

<b>Год издания произведения, посвященного Иуде</b>	<b>Качества, приписываемые Иуде</b>
1965	Невинная жертва
1968	Разочарование Сострадательность Правдолюбие Невинная жертва
1969	Непричастность
1973	Нигилизм Непричастность
1975	Избранность Любовь к Иисусу Жертвенность Избранность
1976	Избранность
1977	Патриотизм Мятежность
1984	Невинная жертва
1988	Слабоумие
1991	Жертвенность
1992	Вымысел
1994	Невинная жертва Избранность
1996	Правдолюбие
1997	Сострадательность Мятежность Жертвенность
2003	Жертвенность
2005	Непричастность
2006	Избранность Избранность
2007	Избранность Непричастность Мятежность Непричастность Невинная жертва Правдолюбие Разочарование

Таблица 2

	1890-1910	1911-1930	1931-1950	1951-1970	1971-1990	1991-2010	Итого:
<b>Жертвенность</b>	1	–	1	–	1	3	6
<b>Избранность</b>	1	–	2	1	3	4	11
<b>Любовь к Иисусу</b>	1	–	1	–	1	–	3
<b>Мятежность</b>	1	1	2	–	1	2	7
<b>Патриотизм</b>	1	–	1	–	1		3
<b>Невинная жертва</b>	–	–	–	3	1	2	6
<b>Непричастность</b>	–	–	–	1	1	3	5
<b>Правдолюбие</b>	–	1	–	1	–	2	4
<b>Приземленность</b>	2	2	3	–	–	–	7
<b>Разочарование</b>	2	–	3	1	–	1	7
<b>Сострадательность</b>	–	1	–	2	–	1	4
<b>Тщеславие</b>	1	1	–	–	–	–	2

Разумеется, предложенные данные не окончательны – рассмотрены не все существующие апологии. Однако и сейчас можно сделать первые выводы: совершенно очевидно, что поступок Иуды объясняется не сребролюбием, не завистью и не «изменой герою». Объяснения, которые интерпретаторы образа Иуды Искариота предлагают вместо традиционных, отличают либо нежелание признать евангельские события истинными, либо видеть в евангельском тексте недосказанность. Что опять же указывает на тенденцию искать повсюду «коды» и «ключи». Кроме того, в рассмотренных нами текстах поступок Иуды трактуется с явным стремлением его оправдать, а то и

---

выставить в виде невинной жертвы. В целом толкователей его образа условно можно разделить на две категории: на сторонников гуманного подхода и любителей тайн. Интересно, что не все интерпретаторы образа Иуды Искарюта, чьи толкования мы рассматриваем как апологии апостола, говорили прямо о своей симпатии к Иуде. Так, например, М.Д. Муретов или о. Павел Алфеев не заявляют о намерении оправдать Иуду. Тем не менее, их уклонение от традиционного взгляда на апостола-предателя, попытки объяснить и понять мотивацию его деяния, стали наглядной иллюстрацией принципа «понять – значит простить».

В Таблице 1 мы суммировали все качества, приписываемые Иуде интерпретаторами его образа. Эти качества, по мнению толкователей, должны объяснить то, что принято называть «предательством Иуды». При помощи диаграмм мы попытаемся проследить, как менялась динамика интерпретаций. При построении диаграмм исключены случайные качества, то есть встречавшиеся не чаще одного раза. Для удобства и наглядности рассматриваемый нами период разбит на шесть групп по двадцать лет (см. табл. 2).

Диаграмма 1

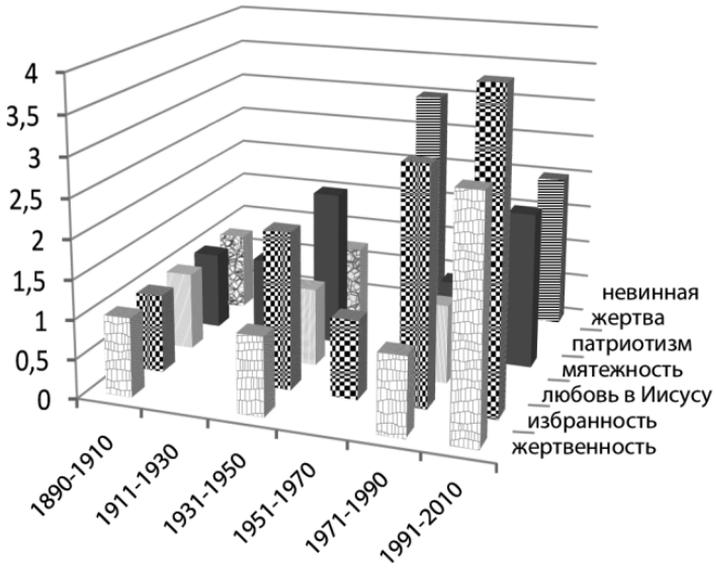
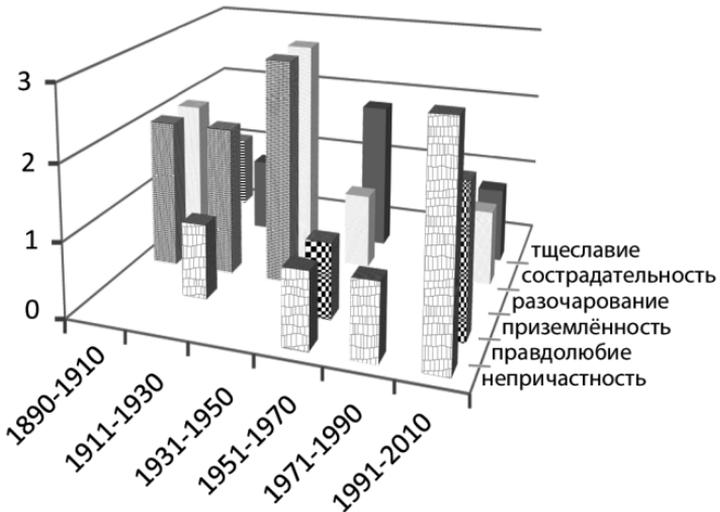


Диаграмма 2



На **диаграммах 1 и 2** хорошо видно, как менялся характер апологий Иуды Искарюта на протяжении XX-XXI вв. Если в начале XX в. деяние Иуды пытались объяснить его *Приземленностью* или, по слову Муретова, «общеиудейской национальной плотянностью»<sup>356</sup>, а также *Разочарованием* в Иисусе, то к концу XX – началу XXI вв. участились попытки заявить о полной невинности Иуды и *Непричастности* его к суду над Иисусом. Если же поступок Иуды признается имевшим место, то объясняется скорее, как проявление *Жертвенности*, нежели сребролюбия или зависти.

Начало XX в. – это время смены культурных эпох, когда чувственная культура переживает кризис; это время мировых войн и революций, эпоха всеобщего разочарования. Отход от христианских ценностей в рамках чувственной культуры христианская цивилизация объясняет, оправдывая Иуду и приписывая ему свои «исторические» черты. Разочарованный Иудабунтовщик, Иуда-революционер определенно импонирует интеллигенции начала XX в., объяснявшей таким образом свой отход от Христа. С. Грубар считает, что к началу XX в. Иуда входит в моду. Большая часть его образов выражает героические устремления<sup>357</sup>.

На **диаграммах 1 и 2** заметно, что *Разочарование* действительно лидирует в первой половине XX в., а вот революционность или *Мятежность* не занимает

---

<sup>356</sup> Муретов М.Д. Иуда предатель. <http://www.bogoslov.ru/bv/text/170241/index.html> (30.05.11)

<sup>357</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 309-311.

сколько-нибудь значимых позиций. Несколько возросло число упоминаний *Мятежности* к середине XX в., после чего намечается спад и новый подъем уже в конце XX – начале XXI вв. Любопытно, что рост показателя *Мятежность* связан с периодами нестабильности и вовлеченности христианских народов в войны – II Мировая война в середине XX столетия, «цветные революции» в Европе, войны на Балканах и Ближнем Востоке в конце XX – начале XXI вв. По мнению С. Грубар, в конце XX в. иудоподобный Бог и богopodobный Иуда завладели культурным сознанием христианских народов<sup>358</sup>.

На **диаграмме 1** видно, что в середине XX в. высокой отметки достиг показатель *Невинная жертва*, что означает попытку представить евангельскую историю как злодеяние. Но злодеяние не против Иисуса, а против Иуды. В этом смысле Иуда подменяет Иисуса, поскольку само Распятие понимается христианством как жертва. По аналогии с жертвой, приносимой первосвященниками в храме, Христос принес себя в жертву за грехи человечества. Невинно осужденного Христа называют агнцем, сравнивая с приносимой иудеями жертвой. Характерно, что к началу XXI в. показатель *Невинная жертва* снизился, зато возрос показатель *Жертвенность*. Что уже прямо говорит о подмене Иисуса Иудой, указывая на то, что Иуда не был несведущ, как и не был несведущ Христос, жертвуя собой на кресте. Проявляя жертвенность, Иуда,

---

<sup>358</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 390.

как и Христос в традиционном христианстве, приносит себя в жертву сознательно. А поскольку его жертва, в отличие от жертвы Христа, обернулась тысячами проклятиями то, несомненно, она заслуживает большего сочувствия и почитания.

Особое внимание стоит обратить на участвовавшие к концу XX – началу XXI вв. попытки объявить Иуду избранным – на **диаграмме 1** хорошо виден рост показателя *Избранность*. Иуда оказывается человеком особенным, непохожим на большинство, он владеет тайным знанием и носит в себе божественную искру, которой нет у других апостолов. Выражаясь современным языком, Иуда превратился в Very Important Person. И уже в силу хотя бы этого обстоятельства его нельзя судить обычным судом, к нему нужен особый подход. Тем более, он не просто предал, но выполнил миссию, сделал то, что кроме него никто не смог бы сделать.

Полученные нами данные позволяют сделать **вывод** о том, что новое поколение христиан, поколение конца XX – начала XXI вв., все еще помня о Христе, вновь пытается обосновать свой отход от него и вновь обращается с этой целью к Иуде, в очередной раз наделяя его своими чертами. Новозаветный Иуда, являющийся прообразом общества потребления, не отторгается этим самым обществом. Его деяние не ужасает и даже не объясняется бунтом и яростью. В том, что он сделал, нет ничего безобразного, поскольку он знал, что делал, будучи избранным.

---

## **Роль Иуды Искарота в судебном процессе над Иисусом**

Мы неоднократно упоминали о том, что Иуда Искариот – одна из центральных фигур новозаветной истории, находящаяся в непосредственной близости от Христа. Предательство Иуды стало началом важнейших христианских событий – Распятия и Воскресения. Христианский смысл этих событий – искупление человеческих грехов, избавление человека от вечных мук, спасение человеческой души для Царства Небесного. Таким образом, личность Иуды Искариота приобретает значение и для учения о спасении – сотериологии. Оправдание Иуды, как уже отмечалось выше, влечет за собой пересмотр всего Нового Завета и христианства вообще. Кроме того, логично вслед за реабилитацией Иуды реабилитировать и других евангельских персонажей. Речь идет, прежде всего, о первосвященниках иудейских, совершивших суд над Иисусом.

Законным ли, с формальной точки зрения, было осуждение Иисуса на казнь синедрионом? На этот вопрос давали ответ многие зарубежные и отечественные исследователи. Высказывались самые разнообразные точки зрения. Например, раввин Й. Телушкин, отрицая, естественно, Богочеловечество Иисуса, утверждает, что Иисус (или Йешу) «был одним из многих политических мятежников-евреев»<sup>359</sup> и что никакого участия в его распятии евреи не принимали. По-

---

<sup>359</sup> Телушкин Й. Еврейский мир. Иерусалим, М., 2012. С. 412

---

сему «мало оснований полагать, будто евреи несут ответственность за распятие Йешу»<sup>360</sup>. В среде христианских теологов распространена точка зрения, что содеянное синедрионом незаконно, поскольку нарушает одновременно несколько положений древнееврейского судопроизводства<sup>361</sup>.

«Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб»<sup>362</sup>, – решение осудить на смерть опасного Галилеянина первосвященник Каиафа озвучил в тот день, когда Иисус воскресил Лазаря, то есть за неделю до утверждения Пилатом смертного приговора. Вынести еврею смертный приговор могла только высшая судебная инстанция – великий синедрион. Но его непосредственному суду подвергались лишь его члены. Все остальные дела выносились на суд местного синедриона. Местный синедрион производил допрос виновного, а уж после решал, отправлять или нет дело в высшую судебную инстанцию<sup>363</sup>.

Существует предположение, что тесть первосвященника Каиафы Анна возглавлял местный синедрион<sup>364</sup>. Вот почему арестованного Иисуса привели первым делом в его дом. Иосиф Флавий отмечает, что

---

<sup>360</sup> Телушкин Й. Еврейский мир. Иерусалим, М., 2012. С. 413.

<sup>361</sup> См., например, *Маккавейский Н.К.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. Киев, 2006. С. 21-93.

<sup>362</sup> Ин. 11:50.

<sup>363</sup> Флавий И. Иудейские древности. XX, 9, 1. <http://pstgu.ru/download/1167904896.Drevnosti.pdf> (30.05.13.)

<sup>364</sup> *Маккавейский Н.К.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. Киев, 2006. С. 54.

---

Анна, бывший первосвященником при прокураторе Квиринии, имел пятерых сыновей, каждый из которых, в свое время, также становился первосвященником. Кроме того, как известно из Евангелия, муж дочери Анны – Иосиф, прозванный Каиафой – был первосвященником, осудившим на смерть Иисуса<sup>365</sup>.

Судебный процесс у евреев начинался с жалобы свидетелей. Свидетели выступали и в качестве обвинителей, и в качестве полиции, доставлявшей виновного в суд. Не основываясь ни на чьей жалобе, синедрион не мог возбудить дело над кем бы то ни было (Втор. 21:18-20). Неспроста Иисус на вопрос Анны «об учениках и учении Его» (Ин. 18:19) отвечал: «Что спрашиваешь Меня? Спроси слышавших, что я говорил им; вот, они знают, что Я говорил» (Ин. 18:21), указывая на незаконность допроса – ведь никто из свидетелей не выступил с обвинением. Вслед за тем один из слуг Анны, желая, очевидно, угодить своему господину, ударяет Иисуса по щеке, в то время как из Деяний мы знаем, что закон запрещал бить подсудимого (Деян. 23:3). Иисус вновь указывает на незаконность творимого над Ним: «Если я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?» (Ин. 18:23). Н.К. Маккавейский говорит, что «поседевший в суде» Анна, понимая всю незаконность ареста и допроса, отправляет Узника к Каиафе, перекладывая тем са-

---

<sup>365</sup> Флавий И. Иудейские древности. XX, 9, 1. <http://pstgu.ru/download/1167904896.Drevnosti.pdf> (30.05.13.)

---

мым на зятя всю ответственность за совершаемое беззаконие<sup>366</sup>.

Между тем, в доме у Каиафы успел собраться весь синедрион. Любопытно, что время заседаний малого или местного синедриона ограничивалось рассветом и третьим часом пополудни. Великий синедрион мог собираться во все дни, кроме суббот и праздников, в часы между утренним и вечерним жертвоприношениями. Утренняя жертва совершалась с появлением зари, а спустя час сжигалась; вечерняя жертва приносилась с наступлением сумерек. Другими словами, великий синедрион мог собираться в светлое время суток. Кроме того, рассмотрение сложных дел, могущих повлечь вынесение смертного приговора преступнику, не назначалось на пятницу или канун праздника, поскольку оглашение судебного решения в таких случаях производилось на следующий день после вынесения приговора. Но ни в субботу, ни в праздник делать этого было нельзя, поэтому сложные дела не рассматривались по пятницам и предпраздничным дням<sup>367</sup>.

Древнееврейский суд четко придерживался принципа презумпции невиновности, рассматривая сначала обстоятельства, могущие оправдать подсудимого и лишь потом приступая к разбору обвинений (Втор. 13:14-15; Втор. 19:18).

---

<sup>366</sup> *Маккавейский Н.К.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. Киев, 2006. С. 56.

<sup>367</sup> Там же. С. 68-69.

Свидетельствовать в суде могли только лица, бывшие в обществе на хорошем счету. Ни ростовщики, ни любители азартных игр, ни торговцы, о которых было известно, что они обвешивают покупателей, ни, равно, родственники судей и обвиняемого не могли выступать в суде свидетелями. Показания свидетелей должны были отличаться точностью и совпадать в деталях<sup>368</sup>. В неканонической тринадцатой главе книги пророка Даниила описывается, как обличены были два старца, ложно свидетельствовавших против Сусанны. Допросив по одному, суд поймал их на разногласиях (Дан. 13:51-62).

Оправдательный приговор мог быть вынесен в самый последний момент, для чего один из судей оставался с белым платком в руках на пороге судилища, другой верхом сопровождал осужденного к месту казни. И если до того, как совершилась казнь, кто-нибудь являлся в суд с доказательствами невинности осужденного, с порога судилища делался знак белым платком, казнь останавливалась, дело отправлялось на пересмотр<sup>369</sup>.

Итак, Иисус был схвачен не обвинителями и не свидетелями преступления, никаких жалоб на него не поступало, в связи с чем он не мог быть арестован и уж тем более бит. Но, кроме того, в Евангелии читаем:

---

<sup>368</sup> *Флавий И.* Иудейские древности. IV, 8, 15. <http://pstgu.ru/download/1167904896.Drevnosti.pdf> (30.05.13.) *Маккавейский Н.К.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. Киев, 2006. С. 81-86.

<sup>369</sup> *Маккавейский Н.К.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. Киев, 2006. С. 73.



*Христос в Гефсиманском саду.*  
И.Е. Репин. Холст, масло. Конец 1880-х гг.  
Музей изобразительных искусств Республики Карелия.  
Петрозаводск.



*Совесть. Иуда.*  
Н.Н. Ге. Холст, масло. 1891 г.  
Государственная Третьяковская галерея. Москва.



*Иуда.*

И.Е. Репин. Холст, масло. 1885 г.

Государственная Третьяковская галерея. Москва.

---

«Петр опять отрекся; и тотчас запел петух» (Ин. 18:27). В то самое время, когда апостол, уверявший учителя, что «с Тобою я готов и в темницу, и на смерть идти» (Лк. 22:33), в третий раз от него отрекся, суд был в самом разгаре. Ночь у римлян и евреев делилась на временные отрезки – стражи. Та стража, когда начинали петь петухи, обозначалась термином *gallicinium*, и наступала в четвертом часу утра, то есть явно до восхода солнца (Бер. I, 1). Но заседание верховного синедриона, по еврейскому закону, не могло совершаться в темное время суток. Значит, и суд, и вынесенный им приговор были нелегитимны.

Евангелист говорит: «...Многие лжесвидетельствовали на Него, но свидетельства сии не были достаточны» (Мк. 14:56). Недостаточными свидетельства оказывались потому, что по закону для подтверждения вины необходимо было двое или трое свидетелей (Числ. 35:30; Втор. 19:15). При этом их свидетельства должны были быть полностью идентичными, не расходящимися в деталях. Но не нашлось и двух свидетелей, по обвинению которых Иисусу мог быть вынесен смертный приговор. И тогда первосвященник прибегает к заклятью, то есть под угрозой проклятья требует Подсудимого ответить на вопрос: «Ты ли Христос, Сын Божий?» (Мф. 26:63). Подобный подход практиковался в древнееврейском судопроизводстве, но исключительно по отношению к запиравшимся свидетелям<sup>370</sup>. «Ты сказал...» (Мф. 26:64), – ответил

---

<sup>370</sup> *Маккавейский Н.К.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. Киев, 2006. С. 88-89.

Иисус. Ответ немедленно расценивается как богохульство. А хула, или оскорбление Божественного величия, считалась одним из серьезнейших преступлений, за совершение которого наказывали смертью<sup>371</sup>.

Однако свидетельства обвиняемого против самого себя не могли быть основанием для вынесения ему приговора<sup>372</sup>. Преступление могло быть доказано только при наличии двух или трех свидетелей.

Итак, собравшись ночью, накануне субботы, совершив арест без жалобы, а суд без свидетелей, синедрион вынес смертный приговор, для утверждения которого собрался вновь не через сутки, а всего лишь через несколько часов. Тогда же был вынесен окончательный приговор, утвержденный Пилатом, тогда же совершилась казнь. Все было сделано накануне субботы в спешке, с нарушениями.

В Евангелии и Христос, и Иуда Искариот оканчивают жизнь повешенными на дереве. Древний принцип «проклят пред Богом всякий, повешенный на дереве» (Втор. 21:23) восходил к архаическим ритуалам казни как заклятия<sup>373</sup>. Заклятие жертвенного животного символически заменяет жертвование собственной жизни. То есть жертвователю символически переносил на животное свои грехи. Жертвоприношение

---

<sup>371</sup> Флавий И. Иудейские древности. IV, 8, 6. <http://pstgu.ru/download/1167904896.Drevnosti.pdf> (30.05.13.)

<sup>372</sup> Маккавейский Н.К. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. Киев, 2006. С. 88-90.

<sup>373</sup> Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2005. С. 237.

---

служило ритуальным выражением представлений о неразрывной связи жизни и смерти.

Таким же образом толкуется в христианской теологии и смерть на кресте Христа – как жертва за грехи человечества. Но повесившийся на дереве Иуда проклят за свое предательство, можно сказать, что он сам приносит себя в жертву за свой грех. Смерть на древе Христа и Иуды представляет собой, по слову С.С. Аверинцева, «многозначительную симметричную антитезу»<sup>374</sup>.

Тему незаконного суда над Иисусом использует М.А. Булгаков в романе «Мастер и Маргарита». В романе Иуда появляется уже во второй главе романа (первой из ершалаимских глав), когда прокуратор Иудеи Понтий Пилат разбирает дело арестованного Иешуа Га-Ноцри. Сначала секретарь подает Пилату один свиток, а через некоторое время другой. Из первого свитка, как это становится очевидным из дальнейшего текста, Пилат узнает, что арестованный явился в город через Сузские ворота верхом на осле, что чернь приветствовала его криками, и что затем уже на городском базаре арестованный обращался к толпе с призывом разрушить ершалаимский храм. Рассмотрев дело, Пилат, расположившийся к Иешуа Га-Ноцри, намеревается освободить его из заключения. Но, чтобы проповедь философа не послужила причиной волнений в городе, Пилат думает удалить Га-Ноцри из Ершалаима и подвергнуть заключению в

---

<sup>374</sup> Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2005. С. 237.

---

Кесарии Стратоновой, то есть в собственной своей резиденции<sup>375</sup>. В это самое время секретарь подает прокуратору второй свиток, и прокуратор изменяет своим намерениям. Из этого второго свитка Пилат узнает нечто, что одновременно пугает и возмущает его.

Второй свиток открыл Пилату сложнейшую интригу, затеянную иудейскими первосвященниками. Узнав о проповеди бродячего философа Иешуа Га-Ноцри, развивавшего перед толпой идею о грядущем будто бы царстве истины, первосвященники начинают опасаться, как бы Пилат намеренно не использовал эту проповедь в своих целях, в целях погубить ненавидимый им иудейский народ. Ведь мысль о том, что «настанет время, когда не будет власти ни кесарей, ни какой-либо иной власти»<sup>376</sup>, можно при желании истолковать, как призыв к свержению римской власти. «Ты хотел его выпустить затем, чтобы он смутит народ, над верою надругался и подвел народ под римские мечи!» – говорит Пилату первосвященник Каифа<sup>377</sup>. Для того чтобы этого не произошло и чтобы Пилат не смог освободить Иешуа и обратить его проповедь против народа Израиля, первосвященники устраивают для Га-Ноцри подлую и незаконную ловушку, в которую, сам того не ведая, попадает и прокуратор. Иешуа провоцируют на разговор о верховной власти. Разговор, в сущности, невинный, но при

---

<sup>375</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 47.

<sup>376</sup> Там же. С. 51.

<sup>377</sup> Там же. С. 60.

---

желании его можно истолковать как оскорбляющий величество. И стоит только Пилату заикнуться о попрании первосвященниками закона, как тут же против него будет выдвинуто обвинение в *laesa majestas*, в оскорблении величества.

Из чего же все это следует? И почему речь идет о беззаконии первосвященников? Ознакомившийся со вторым свитком, разгневанный Пилат спрашивает Иешуа: «...Отвечай, знаешь ли ты некоего Иуду из Кириафа, и что именно ты говорил ему, если говорил, о кесаре?»<sup>378</sup>. И, выслушав рассказ о том, как Иуда, с которым Иешуа познакомился позавчера вечером возле храма, пригласил его к себе домой, Пилат саркастически отзывается: «Светильники зажег...»<sup>379</sup>. Этот комментарий Пилата проливает свет на многое. По еврейскому закону допускалось и даже предписывалось устраивать для преступников или подозреваемых в преступлении ловушки. Вот соответствующая статья: «Ни для кого из подлежащих смерти, по определению Торы, не устраивают засады, кроме совратителя. (Если тот хитер и не может говорить при них, то ставят свидетелей в засаде позади стены)... А он сидит во внутреннем помещении; и зажигают для него светильник, дабы видели его и слышали его голос... Начинают разбор его дела и кончают даже ночью»<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 49.

<sup>379</sup> Там же.

<sup>380</sup> Зеркалов А. Евангелие Михаила Булгакова. Опыт исследования ершалаимских глав романа «Мастер и Маргарита». М., 2003. С. 88.

---

Существенным является то, что ловушки или засады разрешалось устраивать только для совратителей. Совратителями же закон называл тех, кто призывал к совершению языческих обрядов. Иными словами, совращал истинно верующих во тьму язычества. Никакое другое преступление не считалось у иудеев чрезвычайным и не требовало немедленной поимки при помощи засады. Если подозрения в святотатстве подтверждались, преступника следовало подвергнуть аресту незамедлительно, даже если дело происходило ночью. Но в том случае, если подозреваемый оказывался невиновен или раскаивался в своих заблуждениях, об аресте не могло быть и речи. Более того, Иешуа говорит Пилату, что Иуда попросил его «высказать свой взгляд на государственную власть»<sup>381</sup>. Но, по закону, Иуда не имел никакого права заводить подобные разговоры с заманенным в ловушку Иешуа. Если в доме Иуды была устроена ловушка, значит, Иешуа был подозреваем в совершении языческих жертвоприношений. И, значит, Иуда мог добиваться от Иешуа исключительно признаний о языческих жертвоприношениях. Кроме того, если бы Иуда услышал от Иешуа такое признание, он был бы обязан приступить к нему с уговорами о раскаянии. И, если бы уговоры возымели силу, и преступник действительно раскаялся, его нельзя было бы арестовывать. Таковы были предписания Торы, таков был иу-

---

<sup>381</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 50.

---

дейский закон, на страже которого стояли первосвященники<sup>382</sup>.

Однако в рассматриваемом случае установления Торы были самым решительным образом попораны самими же первосвященниками. Наиболее неприглядная роль досталась Иуде, согласившемуся за деньги нарушить священный закон. Вот причина гнева прокуратора: те самые иудеи, что поднимали в Ершалаиме мятежи в защиту своего закона, когда Пилат, руководствуясь их же благом, пытался устранить неудобство недостаточного водоснабжения в городе<sup>383</sup> или когда он украшал стены своей резиденции щитами с вензелями императора<sup>384</sup>, с непревзойденным цинизмом и лицемерием сами попирают свой закон.

Но если евангельский Иуда-предатель не причастен к нарушению предписаний закона, то Иуда из Кириафа не столько предатель, сколько именно активный участник беззакония.

Даже предательством нельзя назвать поступок Иуды – скорее, провокацией. «У него есть только одна страсть... страсть к деньгам»<sup>385</sup>, – говорит об Иуде начальник тайной стражи Афраний. Об Иуде также известно, что он молод, красив и холит свою внешность. Иуда работает в меняльной лавке, то есть имеет дело

---

<sup>382</sup> Зеркалов А. Евангелие Михаила Булгакова. Опыт исследования ершалаимских глав романа «Мастер и Маргарита». М., 2003. С. 88-89.

<sup>383</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 59.

<sup>384</sup> Там же.

<sup>385</sup> Там же. С. 436.

---

с валютой, что, кстати, перекликается с московскими главами романа, где некоторые персонажи в результате дьявольских козней оказываются гонимыми государством валютчиками. Аффраний говорит об Иуде, что он не фанатик, как большинство иудеев<sup>386</sup>.

В Евангелии Иуда, совершив свое предательство и увидев его последствия, раскаивается и, видя, что ничего поправить уже нельзя, убивает себя<sup>387</sup>. Иуда в романе М.А. Булгакова и не думает раскаиваться. Но если рассматривать ситуацию с предложенной точки зрения, то есть имея в виду, что Иуда из Кириафа не копирует евангельского Иуду, но олицетворяет «колени Иудино», такое настроение булгаковского персонажа становится вполне понятным и закономерным. С этой же точки зрения объяснима и та поспешность, с которой в романе Пилат расправляется с Иудой. В Евангелии и Христос, и Иуда Искариот оканчивают жизнь повешенными на дереве. Смерть на древе Христа и Иуды представляет собой антитезу. Несколько видоизмененная, антитеза сохраняется и в романе М.А. Булгакова. И Иешуа, и Иуда умирают от рук подосланных Пилатом убийц – смерть Иешуа на кресте наступает в результате удара копья<sup>388</sup>. Иуде из

---

<sup>386</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 436.

<sup>387</sup> «Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и, раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? Смотри сам. И, бросив сребренники в храм, он вышел, пошел и удавился» (Мф. 27:1-5).

<sup>388</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 261.

---

Кириафа смерть приносят римские ножи<sup>389</sup>. Разница лишь в том, что в случае с Иешуа Пилат совершает благодеяние, облегчая страдания казненного и ускоряя мучительную смерть на кресте. В случае с Иудой Пилат осуществляет месть. Но прокуратор не просто расправляется с Иудой из Кириафа, ничтожным мекенялой и провокатором, роль которого хоть и неприглядна, но совершенно незначительна – на его месте мог быть и другой, не слишком щепетильный иудей. В системе булгаковских символов Пилат расправляется с иудейским народом, как бы предвосхищая уничтожение Иерусалима и иерусалимского храма римлянами в 70 г. н.э.<sup>390</sup> Отсюда то наслаждение<sup>391</sup>, которое испытывает Пилат при известии, что Иуда из Кириафа убит.

Булгаковский Иуда, олицетворяющий в романе ненавидимый прокуратором иудейский народ, стал причиной и началом цепи обманов и беззаконий. В главном Иуда Евангелий и Иуда М.А. Булгакова сходятся – привязанные к земле и тлену, что выражается в предпочтении низменного высокому, сиюминутного вечному, и тот, и другой погибают.

М.А. Булгаков не является апологетом Иуды Искариота. С точки зрения аксиологии, булгаковский Иуда из Кириафа идентичен евангельскому Иуде. Но Иуда М.А. Булгакова оказался носителем той идеи, которая традиционно, в иудейской среде, приписыва-

---

<sup>389</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 449.

<sup>390</sup> Фаррар Ф.В. Жизнь Иисуса Христа. М., 1991. С.538-539.

<sup>391</sup> Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 468.

---

ется Иуде Евангелий – Иуда символизирует иудейский народ<sup>392</sup>. Однако такой взгляд на Иуду можно назвать, скорее, маргинальным.

Современный ирландский поэт Б. Кеннелли считает Иуду апофеозом нашего времени. Предательство, по мнению Б. Кеннелли, стало базовым принципом, формирующим сознание современного человека. Все больше современников, утверждает Б. Кеннелли, следуют за Иудой, оказываются во власти материального, живут в одиночестве и, недовольные жизнью, саморазрушаются. Вся современная жизнь, согласно Б. Кеннелли, определяется Иудой. Не Иисус, а Иуда стал примером для современного человека. Миф об Иуде – это миф о низком, посягающем на высокое. СМИ, куда также, по мнению Б. Кеннелли, проник Иуда, распространяют его влияние на массовое сознание, транслируя ложь, подлость, жестокость. Иуда обретает неограниченную власть и неограниченное влияние<sup>393</sup>.

Количество появившихся за минувшее столетие исследований образа Иуды Искарриота, преимущественно апологетического характера, позволили писателю О.Н. Николаевой говорить о том, что «вырастает целая иудология, если не иудодицея»<sup>394</sup>. Весь этот массив представляет богатейший материал для исследований как философского, так и социологическо-

---

<sup>392</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 3; Телушкин И. Еврейский мир. Иерусалим, М., 2012. С. 413.

<sup>393</sup> Kennelly B. The Little Book of Judas. Bloodaxe Books Ltd., 2002.

<sup>394</sup> Николаева О.Н. Поцелуй Иуды. М., 2007. С. 34.

---

го характера. Ведь как отмечал С. Кьеркегор, «Постичь состояние христианства в любую эпоху можно, поняв, как оно трактует Иуду»<sup>395</sup>.

П.А. Сорокин считал, что основой всякой культуры является ценность. Любая культура представляет собой единство составных частей, пронизанных одним смыслом, одной ценностью. Господствующая ценность определяет социально-экономический уклад и формы деятельности человека. В конце XIX – начале XX вв., по мнению А.С. Панарина, культура христианского мира претерпела несколько «разоблачительных» революций, подведших ее к пафосу отрицания возвышенного и утверждению низменного. Этот пафос стал ценностью культуры общества потребления, сложившегося ко второй половине XX в. Но именно этот пафос характеризует новозаветного Иуду Искарюта и роднит апостола-предателя с современным нам человеком, человеком общества потребления. В силу такого родства, наш современник оправдывает Иуду, оправдывая тем самым себя и объясняя себе свои новые ценности.

Образ Иуды Искарюта неоднократно подвергался интерпретациям на протяжении христианской истории. По точному замечанию С. Грубар, «Иуда в ходе своей эволюции отражает менявшиеся в западной культуре представления о зле, заслуживающем наказания, подлежащем наказанию и наказывае-

---

<sup>395</sup>Цит. по: *Cane A. The Place of Judas Iscariot in Christology.* Aldershot, 2005.

мом»<sup>396</sup>. С. Грубар считает, что послевоенные писатели опирались в своих трактовках образа Иуды на тот образ, что сложился в XIX в. – образ героя и бунтаря. Но очень скоро интерпретаторы сосредоточились на образе Иуды – осведомленного соратника Иисуса, что перекликается с образом из гностического «Евангелия от Иуды». При этом толкователи образа апостола-предателя во второй половине XX в. едва ли могли испытывать влияние коптской рукописи. Но когда в разных странах на разных языках появляются общие версии одного и того же события, это говорит о влиянии одного общего для всех и достаточно могущественного фактора. Это именно тот случай, о котором пишет О.А. Кривцун: «Когда одни и те же потребности, установки, эмоции захватывают возможно большее пространство человеческого существования, это свидетельствует, что мы имеем дело с далеко не случайными событиями в духовной биографии человека»<sup>397</sup>. Не случайными, на наш взгляд, являются и многочисленные апологии Иуды Искарриота, которыми изобилует современный текст. Меняющиеся представления о добре и зле, как и любые другие изменения в мировоззрении, находят свое выражение в культуре. Складываются новые или меняются старые мифы, повествующие о героях и злодеях. Мифы входят в культуру и через культуру оказывают влияние на человека, формируя новый человеческий тип, в соответствии с новыми представлениями о добре и зле.

<sup>396</sup> Грубар С. Иуда: предатель или жертва? М., 2011. С. 39.

<sup>397</sup> Кривцун О.А. Творческое сознание художника. М., 2008. С. 304.

Рассмотрев особенности культуры общества потребления, проанализировав различные интерпретации образа Иуды Искарриота, мы пришли к **выводу**, что в культуре общества потребления Иуда зачастую подменяет Христа. Что свидетельствует, на наш взгляд, об антропологическом сдвиге, произошедшем на пространстве христианской экумены. Возникновение общества потребления связано со стимуляцией производственного процесса, с превращением пассивных людей, социализированных через потребление, в активную рабочую силу. Общество потребления стало неотъемлемой и необходимой частью современной мировой экономики, основанной именно на росте потребительского спроса. В этих условиях сложилась своя система ценностей, связанных со стремлением к освобождению, что фактически означает возможность беспрепятственно владеть вещами, получать удовольствие от еды, секса, развлечений и пр. На этой ценностной основе появился новый человеческий тип, отобразившийся, естественным образом, в культуре и, прежде всего, в искусстве. Именно с этим обстоятельством, на наш взгляд, и связано значительное число апологий Иуды Искарриота, появившихся в последнее время.

### **Трансгрессия мифа об Иуде Искарриоте**

Термин «трансгрессия» полисемантичен и как, например, геологический, он означает изменение уровня моря, «наступление моря на сушу в результате

---

опускания последней, поднятия океанического дна или увеличения объема воды в океаническом бассейне»<sup>398</sup>. Применительно к культуре трансгрессия означает «наступление» нового, которое стихийно затопляет и ломает старое. Накапливающаяся информация постепенно меняет реальность. В процессе отбора, систематизации новая информация становится познаваемой.

М. Фуко связывает трансгрессию с пределом, имея в виду свойство трансгрессии преступать предел, выходить за него<sup>399</sup>. В этом смысле предел и трансгрессия оказываются тесно связаны друг с другом, поскольку нет такого предела, за который невозможно было бы преступить. В то же время переход за иллюзорный предел всегда окажется тщетным. Направленность трансгрессии волнообразна, трансгрессия достигает пика, выходя за существующий предел. Это миг, когда, по слову Фуко, «скрещиваются фигуры бытия». Не знавшее прежде своего существования, оказывается гребнем волны трансгрессии, «трансгрессия доводит предел до предела его бытия»<sup>400</sup>. Высветив таким образом предел, трансгрессия сходит на нет или «смолкает, наконец, дав имя темноте»<sup>401</sup>.

---

<sup>398</sup> Большой Энциклопедический Словарь. М., 1998. С. 1218.

<sup>399</sup> Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 113-131.

<sup>400</sup> Там же. С. 118.

<sup>401</sup> Там же.

---

Следует согласиться с Фуко, что трансгрессия – это явление аксиологически нейтральное, в ней нет ничего негативного, но и нет ничего позитивного. Это холодная, безразличная сила, она ни к чему не привязана и ни на что не нацелена. Нельзя не признать, что сама по себе, как интенция и внутренняя сила бытия, трансгрессия не может считаться насилием или своего рода победой над пределами. Но нельзя и отрицать, что последствия трансгрессии могут не всегда иметь нейтральный характер. Как, например, в случае с трансгрессией мифа об Иуде Искарите.

Что касается мифа, трансгрессия означает его переход в иное качественное состояние<sup>402</sup>. Это не подразумевает деградацию, скорее – исчерпанность возможностей, в результате чего и происходит смена «форм бытования сакральных текстов и их постепенной десакрализации»<sup>403</sup>. Так, согласно гипотезе И.П. Давыдова, религиозный миф трансгрессирует в сказку, притчу или другой миф. Исторический анекдот – в политический миф<sup>404</sup>.

Рассмотрев понятие трансгрессии, предложенное философами, антропологами, религиоведами XX в., мы пришли к закономерному выводу о том, что изменения, претерпеваемые в XX-XXI вв. христианским мифом, в частности мифом об Иуде Искарите,

---

<sup>402</sup> Давыдов И.П. Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). – Благовещенск, 2004. <http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B9/> (30.05.13.)

<sup>403</sup> Там же.

<sup>404</sup> Там же.

есть не что иное как трансгрессия. Нам удалось проследить, что высокий миф о Христе-Спасителе, об идеале Богочеловечества обратился в эпоху потребления в свою противоположность. А это, несомненно, свидетельствует и о регрессии мифа, о превращении высокого мифа в низкий. Однако регрессия мифа отнюдь, на наш взгляд, не исключает его трансгрессии, но и не настаивает на ней. Так, например, применительно к акафисту русским святым И.П. Давыдов подчеркивает, что речь идет не о регрессии, а именно о трансгрессии мифа<sup>405</sup>. В описываемом нами случае миф не просто из высокого превращается в низкий, одновременно происходит покорение евангельского предела. Сознание шагает за ту черту, за ту вершину, за которой ничего нет, и потому встречается с пустотой. Преодоление этого предела зафиксировал еще В.Ф. Ницше словами «Бог умер»<sup>406</sup>. Мы же рассматриваем «смерть Бога» в связи с преодолением евангельского предела, следствием чего стал пересмотр мифа об Иуде Искариоте и подмена фигурой Иуды фигуры Христа.

Ж. Батай и Р. Кайуа описывают трансгрессию как временное снятие запрета, когда «с таких-то и до таких-то пор то-то и то-то возможно»<sup>407</sup>. Например, у племен Океании момент смерти царя бывает зачас-

---

<sup>405</sup> Давыдов И.П. Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). – Благовещенск, 2004.

<sup>406</sup> Ницше Ф.В. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 376.

<sup>407</sup> Батай Ж. Проклятая часть. М., 2006. С. 534.

---

тую ознаменован ритуальной вседозволенностью. Смерть казавшегося всесильным правителя тем самым преодолевает или отбрасывает препятствие, сдерживавшее стихийные импульсы и противостоявшее общественным беспорядкам. Трансгрессия нарушает, но не разрушает профанный мир.

В рассматриваемом нами случае речь может идти о трансгрессии именно в связи со «смертью Бога», произошедшей, конечно, не в действительности, но в сознании христианских народов. «Смерть Бога» для христиан оказалась таким же преодолением предела, как и смерть суверена для племен Океании. Перед сакральным, по мнению Ж. Батай, люди испытывают ужас и влечение, чему соответствуют запрет и трансгрессия. И если запрет не пускает, отталкивает, то зачарованность приводит к трансгрессии, то есть к преодолению запрета. Описывая трансгрессию, Ж. Батай предлагает понимать ее как высвобождение подавлявшихся прежде импульсов. Интересно в этой связи, что по поводу общества потребления такие разные исследователи как, например, Ж. Бодрийяр и А.С. Панарин, говорят именно о высвобождении импульсов, подавлявшихся классической культурой. По Ж. Батаю, трансгрессия – это всегда нарушение запрета. Запрет и трансгрессия идут рука об руку. Там, где нарушается религиозный запрет, можно говорить о трансгрессии. К трансгрессии Ж. Батай относит войну, жертвоприношение, эротику<sup>408</sup>.

---

<sup>408</sup> Батай Ж. Проклятая часть. М., 2006. С. 538.

---

Как мы установили в нашем исследовании, результатом пересмотра мифа об Иуде Искариоте к началу XXI в. стала подмена образа Христа образом Иуды, что означает не просто смену ценностных ориентиров, но и смещение центра христианства. В связи с подменой исчезли и прежние запреты – если место Христа занял Иуда, значит, проповедь Христа не имеет больше значения. И значит, его запреты преодолены. В том числе и поэтому можно говорить о трансгрессии в связи с мифом об Иуде Искариоте. Это – неограниченная, ненамеренная трансгрессия<sup>409</sup>.

В характеристике общества потребления жестокость и эротика занимают, как мы видели, важнейшее место. Жестокость и эротика, по мнению Ж. Батая, являются верными спутниками трансгрессии, поскольку «выстраиваются в уме, которым овладела решимость выйти за рамки запрета»<sup>410</sup>.

Следует подчеркнуть, что мы рассматриваем именно ненамеренную трансгрессию. Ж. Батай отказывает христианству в приятии трансгрессии<sup>411</sup>. В том смысле, что христианство, в отличие, например, от архаических религий, никогда не нарушает закон вопреки его значимости. И если в Евангелии идет речь об отрицании, то исключительно в тех случаях, когда подвергается сомнению значимость отрицаемого.

Но в случае с мифом об Иуде Искариоте следует говорить не о трансгрессии в христианстве, но о

---

<sup>409</sup> Батай Ж. Проклятая часть. М., 2006. С. 535.

<sup>410</sup> Там же. С. 545.

<sup>411</sup> Там же. С. 552-553.

---

трансгрессии *применительно к христианству*. Другими словами, описываемые нами процессы происходят не столько в среде правоверных христиан, сколько на территории распространения христианства. Кроме того, Ж. Батай и Р. Кайуа описывают трансгрессию, возникающую, например, в связи со смертью царя. Мы же обращаемся к трансгрессии, возникшей как следствие «смерти Бога». Но христиане, пережившие «смерть Бога», уже не могут считаться христианами в полном смысле этого слова. Можно в этой связи утверждать, что трансгрессия, возникающая по случаю «смерти Бога» – это трансгрессия иного уровня, нежели в случае смерти царя.

«Характер трансгрессии – характер греха»<sup>412</sup>, – утверждает Ж. Батай. Христианство понимает грех как ошибку, как отступление от Бога. В этом смысле «смерть Бога» и ее приятие представляются абсолютным грехом. А значит, и трансгрессией. Ж. Батай, рассуждая о христианстве и трансгрессии, приходит к следующему выводу: «Христианский Бог – это совершеннейшая выстроенная форма из <...> чувства непрерывности. Непрерывность дана в преодолении пределов»<sup>413</sup>. Именно в этом движении, в преодолении пределов и состоит трансгрессия, представляющая собой «принцип организованной неупорядоченности»<sup>414</sup>.

---

<sup>412</sup> Батай Ж. Проклятая часть. М., 2006. С. 568.

<sup>413</sup> Там же. С. 576.

<sup>414</sup> Там же. С. 576.

---

Если, пытаясь обойти границу собственной непрерывности, то есть смерти, человечество помышляет о личном бессмертии, то, чтобы обойти «смерть Бога» и, следовательно, опять же собственную смерть, человечество ищет ошибку в своих прошлых представлениях о Боге, приведших к Его смерти. Таким образом, человечество ищет другого Бога или, если угодно, другие пути для того, чтобы обойти границу собственной непрерывности. Ж. Батай называет дьявола ангелом или богом трансгрессии (неподчинения, бунта). Имя Иуды Искариота в Евангелии напрямую соотносится с именем князя мира сего. Само деяние Иуды может быть названо трансгрессией, как и замена сегодня им Христа.

Мы вправе сделать **вывод** о том, что применительно к трансформации евангельского мифа об Иуде можно смело говорить о трансгрессии, поскольку Евангелия вообще и Иуда в частности являются несомненным пределом Беспредельного<sup>415</sup>, перейдя который человек сталкивается с пустотой, обусловленной «смертью Бога». Пересмотренный образ Иуды нельзя назвать «функциональным» – он не служит ни одной цели, создавая наряду с другими евангельскими образами целостную картину евангельской истории. Он существует сам по себе, без связи с целостностью. Он такой, каким его хочет видеть воспринимающий индивид. И в этом смысле реабилитированный Иуда – симулякр, знак, освободившийся от ре-

---

<sup>415</sup> Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 113-131.

альности, символ «всеобщей-ни-к-чему-не-привязанности», «ни-во-что-не-верия»<sup>416</sup>.

Пересмотренный образ Иуды – это пример разрыва означаемого и означающего. Нагруженность конкретным смыслом в евангельском контексте наделяла Иуду, как, впрочем, и любой другой персонаж Святого Писания, функцией. Как скрипка в оркестре он играл свою партию, будучи частью целого и способствуя продвижению целого к закономерной развязке. Расставшись с означаемым, означающее, то есть Иуда, перестало служить целому. Целое распалось на элементы, не связанные внутренней связью и оттого дезартикулированные.

Трансгрессия мифа об Иуде, покорив евангельский предел, уничтожила истину и ложь, бывшие основой христианской системы ценностей. В результате и христианство оказывается под угрозой превращения в симулякр – в удобную и «все-меньше-к-чему-обязывающую» религию.

---

<sup>416</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2011. С. 52.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, учитывая специфику разрабатываемой нами проблемы, выводы могут условно быть поделены на две группы: формальную и содержательную.

К *формальной группе* мы отнесем выводы, касающиеся характера изменений мифа об Иуде Искариоте. Мы достаточно подробно проанализировали евангельский миф об Иуде Искариоте, а также миф так называемого «Евангелия от Иуды», рассмотрели различные интерпретации новозаветного мифа, возникшие на пространстве христианского мира в XX – XXI вв. Полученные данные позволяют нам говорить о том, что новый миф об Иуде Искариоте есть **трансгрессия** евангельского мифа.

Понятие трансгрессии, на наш взгляд, наиболее точно описывает изменения, произошедшие с мифом об Иуде Искариоте. Нельзя утверждать, что миф просто регрессировал или редуцировался. Миф перешел в иное качественное состояние, преодолев евангельский предел или запрет, подвергнув сомнению евангельскую истину. Понятие трансгрессии, разработанное в философии постмодернизма и представленное в монографии И.П. Давыдова, можно охарактеризовать как наступление нового, которое стихийно зато-

---

плет и ломает старое. Под воздействием накопившейся новой информации меняется реальность, сама же новая информация становится познаваемой.

С точки зрения аксиологии, трансгрессия – нейтральное явление, которое можно охарактеризовать как интенцию бытия. Это безликая и неумолимая сила, в чем-то подобная времени. Но, обладая нейтральной направленностью, трансгрессия не всегда оставляет по себе нейтральные последствия<sup>417</sup>.

В отношении мифа трансгрессия означает исчерпанность возможностей, в результате чего миф обращается в сказку, притчу или другой миф. Кроме того, совершенство мифа всегда связано с богатством мифем. И напротив, «дефицит мифем <...> сигнализирует о трансгрессии мифа»<sup>418</sup>. Проанализировав евангельский и новый миф об Иуде Искариоте, мы видим, что новый миф оказался значительно беднее евангельского, количество мифем стало значительно меньшим. Что также дает нам основания говорить о трансгрессии, представляя новый миф об Иуде Искариоте как результат трансгрессии евангельского мифа.

Другим основанием для подобного рода утверждений является то обстоятельство, что пересмотр образа Иуды, а следовательно, Евангелия, есть несо-

---

<sup>417</sup> Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 113-131.

<sup>418</sup> Давыдов И.П. Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). – Благовещенск, 2004.  
[http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B9/\(30.05.13\)](http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B9/(30.05.13))

---

мненное преодоление предела Беспредельного<sup>419</sup>, что соответствует представлениям о трансгрессии в философии постмодернизма. В рассматриваемом нами случае, перейдя этот предел, человек оказывается перед пустотой, возникающей как результат «смерти Бога». Трансгрессия, как нейтральная сила, покорив евангельский предел, уничтожила и основы христианской системы ценностей, создав для христианства угрозу превращения в симулякр.

И здесь мы подходим к выводам *содержательной группы*. Анализ нового мифа об Иуде Искариоте позволил нам прийти к заключению о том, что характер апологий Иуды Искариота менялся на протяжении XX-XXI вв. Еще в начале XX в. деяние Иуды объяснялось то приземленностью апостола, то его разочарованием в Иисусе. К концу XX – началу XXI вв. апологеты Иуды заговорили о полной его непричастности к суду над Иисусом или о жертвенности, подменяя таким образом фигуру Иисуса фигурой Иуды. Другим популярным объяснением стала ссылка на избранность и элитарность Иуды.

Совершенно очевидно, что даже на рассматриваемом нами временном отрезке отношение к Иуде зависит от социальных процессов. Каждое новое поколение приписывает Иуде свои исторические черты. Иуда в христианском мире является своего рода «психотерапевтической» фигурой, позволяя человеку объяснить и оправдать самого себя. В чем, кстати, и

---

<sup>419</sup> Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 113-131.

закключаются компенсаторная и оправдательная функции мифа. Стоит ли удивляться тому, что христиане все чаще склоняются к оправданию Иуды Искариота, если свойство мифа – меняться вместе с человеком.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Аверинцев С.С.* Попытки объясниться: Беседы о культуре. – М.: Правда, 1988. URL: file:///C:/Users/73B5~1/AppData/Local/Temp/7zO7F43.tmp/Averintsev\_Besedyi\_o\_kulture\_RuLit\_Net.html (30.05.13).
2. *Аверинцев С.С.* Связь времен. – Киев: Дух и Литера, 2005. – 448 с.
3. *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. – Киев: Дух и Литера, 2000. – 912 с.
4. *Алфеев П.*, прот. Иуда-предатель. – Рязань: типография Братства св. Василия. – 144 с.
5. *Андреев Л.Н.* Иуда Искариот и другие // Иуда Искариот. – М.: Эксмо. 2001. – 656 с.
6. *Анциферова Л.И.* Материалистические идеи в зарубежной психологии. – М.: Наука, 1974. – 358 с.
7. *Барз М.А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 354 с.
8. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
9. *Барт Р.* Мифологии. – М.: Академический проект, 2008. – 351 с.
10. *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 270 с.
11. *Барышников П.Н.* Миф и метафора: Лингвофилософский подход. – СПб.: Алетейя, 2010. – 216 с.
12. *Батай Ж.* Проклятая часть. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.

- 
13. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. – М.: Наука, 1989. – 272 с.
  14. *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная Литература, 1975. – 504 с.
  15. *Бахтин М.М.* Проблема текста // Собрание сочинений в 7 т. Т. 5. – М.: Русские словари, 1997. – 732 с.
  16. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
  17. *Бенеш О.* Искусство северного Возрождения. Его связи с современными духовными и интеллектуальными движениями. – М.: Искусство, 1973. – 223 с.
  18. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
  19. *Берман Б.И.* Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. Сборник статей.– М.: Наука, 1982. – 270 с.
  20. Библия.
  21. *Блок А.А.* О современном состоянии русского символизма // Собрание сочинений в 6 томах. Т.4. – Л.: Художественная Литература, 1982. – 464 с.
  22. *Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л.* Мозг, разум и поведение. – М., 1988. URL: [http://publ.lib.ru/ARCHIVES/B/BLUM\\_Floyd/\\_Blum\\_F..html](http://publ.lib.ru/ARCHIVES/B/BLUM_Floyd/_Blum_F..html) (02.02.13).
  23. *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 92 с.
  24. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. – М.: Культурная революция, Республика, 2006. – 269 с.
  25. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, КДУ, 2011. – 392 с.

- 
26. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – 306 с.
  27. *Борхес Х.Л.* Три версии предательства Иуды // Проза разных лет. – М.: Радуга, 1984. – 320 с.
  28. *Борхес Х.Л.* Секта тридцати // Письмена Бога. – М.: Республика, 1994. – 510 с.
  29. *Булгаков М.А.* Мастер и Маргарита. – Ижевск: Удмуртия, 1987. – 560 с.
  30. *Булгаков С., прот.* Труды о Троичности. – М.: ОГИ, 2001. – 330 с.
  31. *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. Т. 1. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
  32. *Бультман Р.* Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства. – М.: Наука, 1994. – 406 с.
  33. Большой энциклопедический словарь – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – 1456 с.
  34. *Витковский В.* Евангелие Иуды // *Райт Т.* Иуда и Евангелие Иисуса. – М.: Эксмо, 2009. – 224 с.
  35. *Вейдле В.В.* Умирание искусства. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1996. – 336 с.
  36. *Вельфлин Г.* Истокование искусства. – М.: Дельфин, 1922.
  37. *Вельфлин Г.* Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве. – М.: В. Шевчук, 2009. – 344 с.
  38. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
  39. *Вюрст Г.* Ириней Лионский и Евангелие от Иуды // Евангелие от Иуды по Кодексу Чако – М.: АСТ: Астрель 2008. – 190 с.
  40. *Гадамер Г.Г.* Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 368 с.

- 
41. *Гадамер Г.Г.* Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
  42. *Гартман Н.* Эстетика. – Киев: Ника-Центр, 2004. – 640 с.
  43. *Генон Р.* Символика креста. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 704 с.
  44. Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1985. – 304 с.
  45. *Гете И.В.* Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1964. – 520 с.
  46. *Глубоковский Н. Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2006. – 415 с.
  47. *Голосовкер В.Я.* Имагинативный абсолют. – М.: Академический проект, 2012. – 318 с.
  48. *Грейвс. Р.* Царь Иисус. М., 2001. URL: <http://klex2.ru/5ga> (20.03.13).
  49. *Грубар С.* Иуда: предатель или жертва? – М.: Аст, Астрель, 2011. – 480 с.
  50. *Гулыга А.В.* Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. Сборник статей. – М.: Наука, 1985. – 344 с.
  51. *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов» – М.: Индрик, 1993. – 328 с.
  52. *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: Искусство, 1989. – 368 с.
  53. *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.
  54. *Давыдов И.П.* Гностицизм // Энциклопедия религий. Научный рук. и координатор проекта д. филос. н. Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.

- 
55. *Давыдов И.П.* Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 216 с. URL: <http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B9/> (30.05.13).
  56. *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с.
  57. *Дворжак М.* История итальянского искусства в эпоху Возрождения. Т. 1-2. – М.: Искусство, 1978.
  58. *Дворкин А.Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. – Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2000. – 693 с.
  59. *Делез Ж.* Логика смысла. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с.
  60. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. – Екатеринбург: У-Фактория, 2010. – 672 с.
  61. *Дильтей В.* наброски к критике исторического разума // Вопросы философии №4. - 1988. С. 135-152.
  62. *Дильтей В.* Описательная психология. – М.: Русский Книжник, 1924. – 119 с.
  63. *Доброхотов А.Л., Калинин А.Т.* Культурология. – М.: ИД Форум, Инфра-М, 2010. – 480 с.
  64. *Дриккер А.С.* Мифологическое сознание и его метафизический предел // Миф и художественное сознание XX в. / Отв. ред. Н.А. Хренов. Гос. ин-т. искусствозн. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. – 687 с.
  65. *Дугин А.Г.* Конспирология. М., 2005. URL: [http://conspi.ru/publ/a\\_dugin\\_konspirologija/2](http://conspi.ru/publ/a_dugin_konspirologija/2) (30.05.13).

- 
66. *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука, 1990. – 247 с.
  67. Евангелие от Иуды по Кодексу Чакоз. – М.: Аст, Астрель 2008. – 190 с.
  68. *Епифаний Кипрский.* Панарион // Книга Иуды. – СПб.: Амфора, 2007. – 430 с.
  69. *Жижек С.* Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. – М.: Европа, 2009. – 336 с.
  70. *Жирмунский В.М.* Теория литературы: Поэтика. Стилистика. – Л.: Наука, 1977. – 407 с.
  71. *Жовтис А.Л.* Уточнения к канонической версии // Аргументы и факты. - № 38. - 1991.
  72. *Замлелова С.Г.* Гностики и фарисеи. – М.: Художественная литература, 2010. – 448 с.
  73. *Зедльмайр Х.* Искусство и истина: О теории и методе истории искусства. – М.: Искусствознание, 1999. – 366 с.
  74. *Зедльмайр Х.* Утрата середины. – Прогресс-Традиция; ИД Территория будущего, 2008. – 640 с.
  75. *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. – М.: РГУ, 2012. – 537 с.
  76. *Зеньковский В.В.* История русской философии. – М.: Академический Проект, 2011. – 880 с.
  77. *Зеркалов А.* Евангелие Михаила Булгакова. Опыт исследования ершалаимских глав романа «Мастер и Маргарита». – М.: Текст, 2003. – 189 с.
  78. *Зиммель Г.* Избранные работы. – Киев: Ника-Центр, 2006. – 440 с.
  79. *Зиновьев А.А.* Глобальный человек. – М.: Эксмо, 2003. – 448 с.
  80. *Иванов М.С.* К вопросу о богословии символа // Журнал Московской Патриархии. - №84. - 1984.

- 
81. *Изер В.* К антропологии художественной литературы (пер. с англ. И. Пешкова) // Поиск: От читательского отклика к литературной антропологии. Балтимор, Лондон, 1989. URL: <http://www.polit.ru/research/2009/02/27/izer.html> (20.05.11).
  82. *Йейтс У.Б.* Голгофа. Новый Мир №2, 2011 URL: [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2011/2/u13.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2011/2/u13.html) (02.02.13).
  83. *Казандзакис Н.* Последнее искушение Христа. – СПб.: Азбука-Классика, 2006. – 118 с.
  84. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
  85. *Кара-Мурза С.Г.* Аномия в России: понятие, причины и проявления // Литературно-исторический журнал Великороссь. - №2(4). - 2012.
  86. *Кассе Э.* Евангелие от Иуды. – СПб.: Невский проспект, Вектор, 2007. – 208 с.
  87. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.
  88. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. – М.; СПб: Университетская книга, 2002. – 280 с.
  89. *Кассер Р.* История Кодекса Чакос и Евангелия от Иуды // Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. – М.: Аст, Астрель 2008. – 190 с.
  90. *Кереньи К.* Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. – М.: Ладомир, 2007. – 416 с.
  91. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). – М.: Мысль, 1972. – 312 с.
  92. *Клакхон К.* Мифы и обряды: общая теория // Обрядовая теория мифа: сборник научных трудов – СПб.: Издательство СПбГУ, 2003. – 216 с.

- 
93. *Кнабе Г.С., Кузнецова Т.Ф., Кондаков И.В.* Культурология. История мировой культуры. – М.: Академия, 2003. – 604 с.
  94. *Коллингвуд Р.Д.* Принципы искусства. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 325 с.
  95. *Колотаев В.А.* Миф в системе построения культурной идентичности // Миф и художественное сознание XX в. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. – 687 с.
  96. *Кондаков И.В.* Архитектоника мифа // Миф и художественное сознание XX в. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. – 687 с.
  97. *Костина А.В.* Реклама как современная мифология // Традиционная культура. Научный альманах. - №1. - 2000.
  98. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.
  99. *Кривцун О.А.* Творческое сознание художника. – М.: Памятники исторической мысли, 2008. – 376 с.
  100. *Кривцун О.А.* Художественная аура как немифологическое пространство искусства // Миф и художественное сознание XX в. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. – 687 с.
  101. *Кривцун О.А.* Человек эстетический // Философская антропология. Человек многомерный. – М.: Юнити-Дана, 2010. – 351 с
  102. *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: Издательство МГУ, 1991. – 192 с.
  103. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. – М.: Аст, 2002. – 683 с.
  104. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.

- 
105. *Леви-Строс К.* Мифологии. Т. 1. Сырое и приготовленное. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 406 с.
  106. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М.: Наука, 1985. – 399 с.
  107. *Лиотар Ж.Ф.* Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
  108. *Лобок А.М.* Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
  109. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. – М.: Академический проект, 2008. – 303 с.
  110. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. – М.: Искусство, 1992. – 656 с.
  111. *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
  112. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
  113. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – Киев: Общество любителей православной литературы. Издательство имени святителя Льва, папы Римского. 2004. – 504 с.
  114. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
  115. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. – СПб.: Искусство-СПб., 2001. – 704 с.
  116. *Лотман Ю.М.* Об искусстве: Структура художественного текста. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Статьи. Заметки. Выступления. – СПб.: Искусство-СПб., 2001. – 702 с.

- 
117. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф – имя – культура // Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973.
118. *Лурия А.К.* Психология как историческая наука // История и психология. – М., 1971.
119. *Льюис К.С.* Мерзейшая мощь // Собрание сочинений в 8 томах. Т.4. – М.: Фонд о. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2003. – 352 с.
120. *Маккавейский Н.К.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. – Киев: Пролог, 2006. – 376 с.
121. *Малиновский Б.* Избранное: Динамика культуры. – М.: РОССПЭН, 2004. – 959 с.
122. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
123. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Шевырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире: философия и наука. – М.: Наука, 1972. – 424 с.
124. *Мансуров С., свящ.* Очерки из истории Церкви. – Клин, Издательство Фонд «Христианская жизнь», 2002. – 326 с.
125. *Мейер М.* Иуда и гностические связи // Евангелие от Иуды по Кодексу Чако. – М.: Аст, Астрель 2008. – 190 с.
126. *Мейлер Н.* Евангелие от Сына Божия. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/13\\_m/ay/ler\\_1.htm](http://krotov.info/libr_min/13_m/ay/ler_1.htm) (20.03.13).
127. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 2006. – 407 с.
128. *Мережковский Д.С.* Иисус неизвестный. – М.: Республика, 1996. – 687 с.

- 
129. Мерло-Понти М. Око и дух // Французская философия и эстетика XX в. – М.: Искусство, 1995. – 271 с.
130. Мертон Р. Социальная структура и аномия. Цит. по: Кара-Мурза С.Г. Аномия в России: понятие, причины и проявления // Литературно-исторический журнал Великороссъ. – №2(4). – 2012.
131. Митрополит Кирилл (Гундяев). Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. – М.: Отд. внеш. церковных связей Московского Патриархата : Изд. совет Русской православной церкви, 2004. – 423 с.
132. Михайлов С.Г. Иуда Искариот: предатель или святой. – М.; СПб.: АСТ Сова, 2007 – 224 с.
133. Муретов М.Д. Иуда предатель. URL: <http://www.bogoslov.ru/bv/text/170241/index.html> (30.05.11).
134. Нагибин Ю.М. Любимый ученик // В ночь на 14 нисана. Иисус Христос. Иуда Искариот. Понтий Пилат. – Екатеринбург: Средне-Уральское книжное издательство, 1991. – 208 с.
135. Наговицын А.Е. Древние цивилизации: общая теория мифа. – М.: Академический Проект, 2005. – 656 с.
136. Найдыш В.М. Мифология. – М.: Кнорус, 2010. – 432 с.
137. Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. – М.: Альфа-М, 2004. – 544 с.
138. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М.: Градарики, 2002. – 554 с.
139. Неклюдов К. В., Пономарев А. В., Ткаченко А. А. Становление критической герменевтики эпохи Просвещения // Православная энциклопедия. Т.11. Герменевтика библейская. – М.: Церковно-науч-

- ный центр «Православная энциклопедия», 2006. – 752 с.
140. *Николаева О.Н.* Поцелуй Иуды. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. – 157 с.
141. *Ницше Ф.В.* Стихотворения. Философская проза. – СПб.: Художественная Литература, 1993. – 319 с.
142. *Оренбург М.Ю.* Гностический миф: реконструкция и интерпретация. – КД Либроком, 2011. – 184 с.
143. *Оренбург М.Ю.* Сифианский гностический миф в свете психоаналитической концепции Зигмунда Фрейда // Религиоведение. – 2010. – № 2.
144. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – 592 с.
145. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002. – 494 с.
146. *Панас Г.* Евангелие от Иуды. – М.: Радуга, 1987. – 248 с.
147. *Панофский Э.* Перспектива как «символическая форма». – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 334 с.
148. *Панофский Э.* Смысл и толкование изобразительного искусства. – СПб.: Академический Проект, 1999. – 455 с.
149. *Пелипенко А.А.* Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. – Самара; Иерусалим; М.: Издательство МГУКИ, 2007. – 436 с.
150. *Пробштейн Я.* Джеймс Райт: идея добра. URL: <http://www.commentmag.ru/archive/21/10.htm> (02.02.13).
151. *Пятигорский А.М.* Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. – М.: Языки славянских культур, 1996. – 280 с.
152. *Райт Т.* Иуда и Евангелие Иисуса. – М.: Эксмо, 2009. – 224 с.

- 
153. *Райт Т.* Евангелие Иуды. От какой тайны хотели избавиться древние христиане. – М.: Эксмо, 2009. – 224 с.
154. Религиоведение: учеб. для бакалавров / Под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Юрайт, 2012. – 479 с.
155. *Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Академия, 1995. – 159 с.
156. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. – М.: Академический Проект, 2008. – 697 с.
157. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – 703 с.
158. *Робинсон Д.М.* Тайна истинного Евангелия от Иуды. – Харьков, Белгород: Клуб семейного досуга, 2007. – 272 с.
159. *Розин В.М.* Возобновление мифа в эпоху культурных трансформаций модернизи // Миф и художественное сознание XX в. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. – 687 с.
160. *Сайко Э.В.* Миф – феномен социальной эволюции, этап становления и способ организации мышления // Мир психологии. – №3. – 2003.
161. *Салтыков-Щедрин М.Е.* Господа Головлевы // Собрание сочинений в 2 т. Т. 1. – М.: Художественная литература, 1984. – 655 с.
162. *Сарамаго Ж.* Евангелия от Иисуса. М., 2009. URL: <http://klex2.ru/8jq> (30.03.13).
163. *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолствующих. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. – 384 с.
164. *Св. Иринея Лионский.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. – М., 2008. URL: <http://www.rulit.net/author/lionskij-irinej/tvoreniya-get-230196.html> (30.05.13).

- 
165. Св. *Епифаний Кипрский*. Панарион // Книга Иуды. – СПб.: Амфора, 2007. – 430 с.
166. *Светлов Р.В.* Гнозис и экзегетика. – СПб.: РГХИ, 1998. – 479 с.
167. *Синелина Ю.Ю.* О критериях определения религиозности населения // СОЦИС. – №7. – 2001.
168. *Синельников В. свящ.* Туринская плащаница на заре новой эры. – М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2000. – 176 с.
169. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Издательство политической литературы, 1992. – 544 с.
170. *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – 696 с.
171. *Стругацкие А.Н. и Б.Н.* Отягощенные злом, или сорок лет спустя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, СПб: Terra Fantastica, 2009. – 224 с.
172. *Стругацкие А.Н. и Б.Н.* Хищные вещи века. – М.: Аст, 2009. – 272 с.
173. *Тайлор Э.* Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
174. Талмуд. – С-Пб.: Издание П.П. Сойкина, 1902. – 415 с.  
URL: <http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=2128> (30.05.13).
175. *Телегин С.М.* Гиперборея – священная родина человечества. – М.: ФАИР, 2011. – 688 с.
176. *Телушкин Й.* Еврейский мир. – М.: Иерусалим, 2012. – 577 с.
177. *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследование в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 624 с.
178. *Тульпе И.А.* Мифология. Искусство. Религия. – М.: Наука, 2012. – 320 с.

- 
179. *Тынянов Ю.Н.* Поэтика. История литературы. Кино. – М.: Наука, 1977. – 576 с.
180. *Тэн И.* Философия искусства. – М.: Огиз, Изогиз, 1933. – 360 с.
181. *Тютчев Ф.И.* Полное собрание сочинений в 6 томах Т. 2. – М.: ИЦ Классика, 2003. – 640 с.
182. *Фаррар Ф.В.* Жизнь Иисуса Христа. – М.: Советский писатель, 1991. – 586 с.
183. Толкование блаженного *Феофилакта, Архиепископа Болгарского* на первое послание Святого Апостола Иоанна. URL: <http://rusbible.ru/books/1in.fb.html#cite-16> (20.03.13).
184. Философия. Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2006. – 1072 с.
185. *Флавий И.* Иудейские древности. XX, 9, 1. URL: <http://pstgu.ru/download/1167904896.Drevnosti.pdf> (30.05.13).
186. *Флуссер Д.Г.* Иисус. М., 1992. URL: <http://lib.ec/b/268717> (30.05.13).
187. *Франс А.* Из цикла «Сад Эпикура» // Собрание сочинений в 8 томах. Т. 3. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. – 848 с.
188. *Фрейд З.* Человек Моисей: психология религии. – М.: Академический Проект, 2007. – 186 с.
189. *Фрейд З.* «Я» и «Оно» // Труды разных лет. Кн. 1-2. Кн. 1. – Тбилиси: Мерани, 1991. – 400 с.
190. *Фуко М.* О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – 346 с.
191. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сэд, 1994. – 408 с.
192. *Хализев В.Е.* Теория литературы. – М.: Высшая школа, 1999. – 240 с.

- 
193. *Хачатурян В.М.* Миф в культуре: к проблеме архаической компоненты в неомифологии // Миф и художественное сознание XX в. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2011. – 687 с.
194. *Хренов Н.А.* От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX в. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2011. – 687 с.
195. *Хюбнер К.* Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
196. *Цветков И.*, прот. Религиозно-философские взгляды Альберта Швейцера // Православный собеседник. – №2 (12). – 2006 URL: <http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/twelve/cvetkov> (20.05.11).
197. *Чехов А.П.* Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 8, 10. – М.: Наука, 1977.
198. *Шеллинг В.Ф.И.* Система трансцендентального идеализма. – Л.: ОГИЗ, Соцэкгиз, 1936.
199. *Шинкаренко В.Д.* Смысловая структура социокультурного пространства. Миф и сказка. – М.: Либроком, 2009. – 208 с.
200. *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М. : Эксмо, 2003. – 480 с.
201. *Эванс К.* Иисус глазами ученых: правда и ложь новейших открытий и скандальных исследований. – М.: Эксмо, 2011. – 368 с.
202. *Эдершейм А.* Жизнь и времена Иисуса Мессии. – М.: Весть, 2004. – 1045 с.
203. *Эйхенбаум Б.М.* О литературе. – М.: Советский Писатель, 1987. – 544 с.
204. *Экономцев И. свящ.* Исихазм и проблема творчества // Родная Ладога. – №1. – 2011.

- 
205. *Элбакян Е.С.* Докетизм // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
206. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М.: Инвест-ППП, 1996. – 240 с.
207. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3 томах. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. Т 2. – М.: Академический проект, 2009. – 688 с.
208. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
209. *Эриксон Э.Х.* Идентичность: юность и кризис. – М.: Флинта, МПСИ, Прогресс, 2006. – 352с.
210. *Эрман. Б.Д.* Христианство встает с ног на голову: альтернативное видение Евангелия от Иуды // Евангелие от Иуды по Кодексу Чакос. – М.: Аст, Астрель, 2008. – 190 с.
211. *Эрман. Б.Д.* Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. – М.; Владимир: Аст, 2010. – 255 с.
212. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
213. *Юнг К.Г.* Либидо. Его метаморфозы и символы. – СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. – 415 с.
214. *Юнг К.Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.
215. *Юревич Д., свящ., Неклюдов К. В., Петров А. Е.* Принципы и методы толкования Священного Писания // Православная энциклопедия. Т.11 Герменевтика библейская. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. – 752 с.

- 
216. Ястребов Г.Г. Кем был Иисус из Назарета? // Райт Т. Иуда и Евангелие Иисуса. – М.: Эксмо, 2009. – 224 с.
217. Archer J., Moloney F. The Gospel According to Judas. NY., 2007.
218. Bloom H. The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation. NY., 1992.
219. Caldwell T., Stearn J. I, Judas. NY, 1977.
220. Cane A. The Place of Judas Iscariot in Christology. Aldershot, 2005.
221. Dickinson M. The Lost Testament of Judas Iscariot. Brandon, 1994.
222. Erikson E.H. Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence. NY., 1993.
223. Erikson E.H. Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History. NY., 1993.
224. Gathercole S. The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity. Oxford, 2007.
225. Hauser A. Social History of Art and Literature. L., 1951.
226. Jeffers R. Dear Judas and Other Poems. NY., 1986.
227. Keniston K. Psychological Development and Historical Change // The Family in History. NY., 1973.
228. Kennelly B. The Little Book of Judas. Bloodaxe Books Ltd., 2002.
229. King K.L. What is Gnosticism? Cambridge, 2003.
230. Klassen W. Judas: Betrayer or Friend of Jesus? Fortress Press. 2004.
231. Krosney H. The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot. Washington, 2006.
232. Lee P.J. Against the Protestant Gnostics. NY., 1987.
233. Maccoby H. Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil. NY., 1992.

234. *Mandrou R.* Introduction a la France modern. Essai de psychologie historique 1500-1640. Paris, 1961.
235. *Mandrou R.* La France aux XVII siècle. Paris, 1974.
236. *O`Reagan C.* Gnostic Return in Modernity. NY., 2001.
237. *Paffenroth K.* Judas: Images of the Lost Disciple. Nashville, TN: Westminster John Knox, 2001.
238. *Pagels E.* The Gnostic Gospels. NY., 1976.
239. *Schonfield H. J.* The Passover Plot. NY., 2005.
240. *Stead C.K.* My Name Was Judas. NY., 2007.
241. *Williams M.A.* Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, 1996.
242. *Wolman B.* The Psychoanalytic Interpretation of History. NY. 1971.
243. *Wright T.N.* Jesus & the Victory of God. London & Minneapolis, 1996.
244. *Wright T.N.* The New Testament and the People of God. London&Minneapolis, 1992.
245. *Yerby F.* Judas, My Brother. NY., 1968.

## Иуда<sup>420</sup>

### I

Двадцать тысяч лун сменилось, а душа моя скорбит смертельно, и нет мне покоя ни на мгновенье. Имя мое леденит уста говорящего и колет ухо слышащего, образ мой гаже осьминога, едче скорпиона. Проклят я от Бога и среди людей, но не одинок я в мерзости своей...

Не был я дурным человеком. Отец мой держал торговлю черной шерстью, и я помогал ему в лавке. Жили мы в Кериоте, к югу от Хеврона, среди каменистой пустыни Иудейской, где окрестные пастухи пасут черных коз и овец своих. Жили мы на Авраамовой улице, в доме, сложенном из серых камней и увитом лозой виноградной. Росой умывались опаловые ягоды, и солнце перебирало их лучами своими. Лет же мне было около тридцати. Собирался я жениться и купить белого осла, на которого в кипарисовом ковчежке были отложены у меня сто пятьдесят динариев.

---

<sup>420</sup> Замлелова С.Г. Гностики и фарисеи. М., 2010. С. 249-274.

---

Был я как все и мечтал, чтобы в лавке моей звенели тетрадрахмы, и детишки мои играли подле меня, и отец спокойно доживал дни свои. Чтобы белый осел кричал у ворот моих, а Есфирь ночами обжигала меня ласками.

И как все иудеи ждал я Мессию. Сколько думал я о Мессии! В час полуночный, не смыкая век, представлял я, как встанет он на берегу морском, и по слову его принесет море жемчуг и все сокровища свои и положит у ног его. И оденет он народ свой в багряницу и голову каждого украсит кидаром<sup>421</sup>. И вкусит народ иудейский манну небесную слаще той, что ели отцы наши в пустыне. Дома же у нас любили повторять: «Разве не должен Мессия прийти вскоре? Разве не обещал Бог народу своему?.. То-то настанет время!.. Не нужно будет возиться с вонючей шерстью – все народы Земли будут служить евреям!» «Когда же это будет?», – спрашивал я у отца. «Разве мы замечаем, – отвечал отец, – как ночь сменяется утром, зима – весной? Не заметим, как новое царство сменит старое... Век наш не пройдет, как все сие будет...»

---

<sup>421</sup> Кидар – головное священное украшение Иудейского первосвященника, в виде чалмы, из виссона (тонкого, чистого белого полотна), которым обвивалась голова. На передней стороне его посредством голубого шнура прикреплялась золотая дощечка с надписью: Святыня Господу (Исх.28:4 , 36-38). Служил знаком чистоты, чести и достоинства. Нельзя определенно сказать, какая была первоначальная форма кидара; по мнению одних, он делался наподобие тиары, а по другим - составлял просто головную повязку.

## II

Приближался же праздник приношения дров, когда со всей страны приносили в Иерусалим дрова для жертвенника. И вот, отец мой сказал мне: «Пойди, посмотри – одни говорят: “Великий пророк восстал между нами...”, другие говорят: “Мессия!..” Разве могут в Иерусалиме не заметить Мессии?..» И я оставил все и пошел.

Войдя же в Иерусалим сквозь Ессейские ворота, направился я к храму, золотой купол которого, похожий на перевернутую кверху дном лодку, возвышался над городом и слепил всякого, кто поднимал глаза свои на него. И на дворе иудеев стал искать я место в крытой галерее, где бы спрятаться от солнца. Но не сразу нашел себе место, ибо множество народу со всей Иудеи и Галилеи собралось в храме. Тут и там сидели раввины со свитками Закона, и вокруг них собирались ученики и любопытные. Многие же из них спорили, и я спросил у человека в полосатом кетонете<sup>422</sup>:

– О чем это они спорят?

И он отвечал мне:

– Неужели ты, придя в Иерусалим, не знаешь о происшедшем?

Я же спросил:

– О чем?

Он сказал мне в ответ:

– Что было с расслабленным из Дома милосердия, который тридцать восемь лет ждал исцеления, и

---

<sup>422</sup> Кетонет – мужское платье израильтян, просторная туника с широким поясом, ниспадающая почти до земли. То же, что хитон.

---

некому было опустить его в купальню, а Галилейский пророк исцелил его Своим Словом? Но было это в субботу, и начальники наши искали убить Его за то, что такие дела делает в субботу... Да вот, пойдя, посмотри сам!

Собралась же в притворе Соломоновом толпа народа, и многие из них кричали, и спор поднялся великий. Я же, подойдя, спросил:

– О чем это кричат между собою?

И сразу несколько человек отвечали мне из толпы:

– Или ты не слышал о Галилейском пророке, исцелявшем в субботу, когда Закон наш не велит надевать в субботу башмаки, подкованные гвоздями? Фарисеи же искали убить Его за то, что нарушает субботу и Отцом Своим называет Бога, делая себя...

Но я уже не слушал их.

– Истинно, истинно говорю вам, – раздался голос чистый как весенний дождь, спокойный как воды Иордана, – ...дела, Мною творимые, свидетельствуют о Мне...

И, протиснувшись сквозь толпу, я увидел Его.

Одетый в белый хитон, был Он высок и немного сутуловат. В глазах Его – темных, как плоды каштана, мягких, как самое тонкое верблюжье покрывало – не было и тени лукавства, грустно смотрел Он вокруг себя, точно сожалея о всех. Не было в Нем ни суетной заботы, ни грубой чувственности, ни горделивой отстраненности. Не было ни страха, ни злобы. И глядя на Него, я прошептал: «Ты – Сын Божий, Ты – Царь Израилев...»

## III

Ни дом наш, увитый лозою, ни тонкое, как волос, переносье Есфири, ни ночь, затаившаяся в глазах ее – ничто не могло вырвать у души моей восторга такой силы, как слова Его. Сердце мое размягчалось, как кусок высохшей кожи, брошенный в воду. Позабыв отца, Есфирь и сто пятьдесят динариев, отложенные в кипарисовом ковчежце, я пошел за Ним. И вместе с другими ходил под палящими лучами полудня и спал под тихим мерцанием звезд.

Пришли же к озеру Геннисаретскому, и народ во множестве стал теснить Его. Взошел Он в лодку и начал говорить к ним. День клонился к вечеру, и солнце, похожее на спелую ягоду, за спиной Его скользило в воду. Казалось, от тела Его исходит сияние, и нельзя было не любоваться Им. Голос Его ласкал слух, и слова бальзамом капали на сердце. Когда наступила ночь, взошел Он на гору Карн-Хоттин для молитвы, а утром, обратившись к ожидавшимся Его, сказал, что надлежит Ему избрать двенадцать учеников. И, встречаясь в толпе глазами, стал подзывать к себе. Когда же одиннадцать были рядом с Ним, обратился ко мне. И так, встали вокруг Него: Симон-Петр из Вифсаиды и брат его Андрей; Иаков и Иоанн, сыны Зеведея; мытарь из Капернаума Левий; Нафанаил, сын Толомея из Каны; Филипп из Вифсаиды; Симон, бывший прежде зелотом; Фома, прозванный «Близнец»; Иуда Фаддей; Иаков Алфеев и я – Иуда, сын Симона из Кериота, что в нагорной стране Иудейской.

---

Не был я дурным человеком. Петр был хвастлив, гневлив Иоанн, а равно и Иаков. Алчен Матфей, безрассуден, как все zeloty, Симон, подозрителен Фома – не здоровые имели нужду во враче! Я же хотел иметь глаголы вечной жизни, но в Кериоте оставалась лавка, и отец ждал меня, и в кипарисовом ковчежце были отложены сто пятьдесят динариев. Вспоминал я невесту и белого осла, а в ушах моих звучали слова: «...Я пришел разделить человека с отцом его...», «...Не собирайте соковищ на земле...», «...Враги человеку домашние его...» А у невесты моей Есфири волосы чернее неба над полуночным Иерусалимом, глаза ярче звезд, кожа белее мрамора храма... И вот, первые сомнения лизнули ум мой шершавыми языками. Благословляет Бог именем, потомством и долголетием – так верили отцы наши. Он же учил противоположному. Слепые прозревали, мертвые воскресали, прокаженные очищались – но что проку от этих чудес? Мессия ли Он, а не месит<sup>423</sup>, поражающий воображение простаков?

#### IV

Созвал Он Двенадцать и сказал: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков... Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте...» И пошли по двое, я же пошел с

---

<sup>423</sup> Месит (арам.) – совратитель, лжеучитель, обманщик.

---

Иоанном. Проходя по селениям, благовествовали и исцеляли. Но стал как бы голос говорить со мной. И я слушал его и полюбил слушать его. «Вот, ты ходишь за Ним и видел селения и города. Он дал тебе дары – ты исцеляешь болезни, и духи нечистые повинуются слову твоему. Но дома опаловый виноград тяготит лозу, и Есфирь одна томится ночами... Долго ли будешь ты ходить из города в город? И готов ли за дары Его забыть себя? Да и много ли ты получил от Него – хлеба ли, чтобы не алкать, воды ли живой, чтобы не жаждать вовек?.. Но сможешь ли теперь ты просто уйти? Что если сделают Его царем Иудейским? Не станешь ли ты, досадуя, рвать на себе волосы и кататься по земле, кусая в бессильной злобе придорожные камни?..»

И, проходя по Иудее, пришли в Иерусалим. И вот, бродил я в Нижнем городе по торговым улицам, разглядывал ковры и ткани, глиняные горшки и золотые украшения. В лавке у сирийца увидел я женское покрывало, сотканное из гиацинта, шарлаха и пурпура – нежное, как утренняя заря, тонкое, как лепестки цветов. И захотелось мне украсить голову невесты гиацинтовым покрывалом. Имел я при себе денежный ящик, куда проходящие опускали монеты. И, не раздумывая, достал сто динариев, как просил сириец. Он же со словами льстивыми передал мне покрывало. Ликуя, собирался я уходить, как вдруг услышал за спиной у себя:

– Зачем ты купил женское покрывало, Иуда? Разве среди Двенадцати есть женщины? – справа позади

---

от меня стоял Иоанн. – Или ты хочешь сделать подарок какой-нибудь блуднице?

Дерзкий! Так говорил он со мной – мальчишка, галилеянин, ам-хаарец<sup>424</sup>!

– Нет, Иоанн, – отвечал я спокойно, – покрывало купил я своей невесте.

– Разве твоя невеста ходит с нами, что ты покупаешь ей подарки на наши деньги? А, может, ты из нас кого-нибудь считаешь своей невестой? – так он смеялся надо мной.

Лавочник-сириец с безразличием разглядывал нас. Со стороны Судных ворот слышались крики ослов и окрики погонщиков. Громко, о неточной сдаче, переругивались где-то торговец с покупщиком. И проклятия, которыми они осыпали друг друга, были слышны далеко. Женское стрекотанье, смех мальчишек, улюлюканье зазывал – шум торгового города окружал нас.

– Разве я житель Содома, Иоанн? – отвечал я и пошел прочь от лавки сирийца.

– Не знаю... – в спину мне бросил Иоанн.

## V

Вернулся я один в Галилею. Собрались вокруг Него Двенадцать, и сказал им, чтобы отдохнули не-

---

<sup>424</sup> Ам-хаарец (евр.) – народ земли. Презрительная кличка, означавшая «мужлан», «деревенщина». Так книжники называли простых людей, не ревностных в вере и плохо разбиравшихся в Законе.

---

много. Поплыли все вместе через озеро Геннисаретское к Вифсаиде Юлииной, к югу от которой лежала равнина Эл-Батиха – место уединенное и необитаемое. Но, приплыв, увидели, что множество народа, пришедшего из Капернаума, ожидает лодку у берега. И были они как овцы заблудшие, потому что хотели слышать, чему Он учит. И начал Он говорить с ними. Когда же наступил вечер, спросил у Филиппа, указывая на толпившийся народ:

– Филипп, где нам купить хлебов, чтобы их накормить?

Отвечал Филипп, говоря:

– Им и на двести динариев не довольно будет хлеба...

Я же молчал, потому что ящик мой был пуст после покупки гиацинтового покрывала. Знал о том Иоанн, но и он молчал. Подошел Андрей и сказал:

– Здесь есть у одного мальчика пять хлебов и две рыбки. Но что это для такого множества?

Тогда Он велел народу возлечь на зеленой траве, и долина, как цветами, покрылась яркими пятнами одежд. И, благословив хлебы и рыбок, стал раздавать возлгшим. И, сколько их было, все насытились.

Никогда еще человек не сотворил такого чуда! И, глядя на умножение хлебов, я думал с восторгом: «Равви! Ты – Сын Божий!.. Ты – Царь Израилев!..» И все, кто был там, восклицали: «Это истинно тот пророк, который должен прийти в мир!» Потому что никто до Него не мог обратить камни в хлебы и насы-

---

тить ими человечество, обреченное добывать хлеб свой в поте лица своего.

Подошли из толпы к Симону Зелоту и сказали:

– Отчего бы не сделать Его царем над Израилем?

Потому что помнили еще о борьбе Иуды Гавлонита, тоже бывшего зелотом и не раз поднимавшего восстание. А галилеяне ни на что так охотно не подвигались, как на устроение мятежа.

Опасаясь, созвал Он Двенадцать и сказал, чтобы плыли в Капернаум. Когда же вошли в лодку, спросил я:

– Где Равви?

Петр же отвечал, что удалился Он на гору для молитвы. И поплыли без Него. Когда были на середине озера, подул с запада ветер, и поднялась буря, так что волны швыряли лодку как иверень. Петр и Иаков сидели на веслах, но лодка не слушалась весел их. Вдруг выступил Он из мрака ночного и марева брызг белым силуэтом, и я в страхе упал на дно лодки и кричал. И Фома следом возопил:

– Это призрак!

Но Он сказал:

– Не бойтесь...

Петр, бросив весло, протянул к Нему руки и взмолился:

– Господи, если это Ты, повели мне прийти к Тебе!

Он же сказал:

– Иди!

Петр перешагнул через борт, и все засвидетельствовали, что и он пошел по воде, как по тверди. И в

---

страхе все дивились. Петр же, дойдя до середины, остановился и оглянулся на лодку. И вода тотчас расступилась под ним и – коварная! – накрыла волной, как воскрылием таллифа<sup>425</sup>. Петр вскричал:

– Господи, спаси меня!

Он сказал грустно:

– ...Зачем ты усомнился?

И едва протянул Петру руку, как сомкнулись воды, и Петр снова пошел по воде, как по тверди.

Вошли они в лодку. Петр же дрожал и, переступив через борт, воскликнул:

– Равви! Истинно Ты Сын Божий!

И все мы пали перед Ним в страхе и смятении. Ветер к тому времени утих, и вода сделалась спокойной.

## VI

Приплыли в Капернаум. И вот, многие из тех, кого Он накормил пятью хлебами в долине Эл-Батиха, пришли в Капернаум наутро. И, не оставляя мысли сделать Его царем, стали искать Его. Найдя же в синагоге, приступили к Нему, говоря:

– Равви, как Ты сюда пришел? – потому что не видели, как ступал Он по воде.

Но Он, опечалившись сильно, сказал:

– Вы ищите Меня., потому что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной...

---

<sup>425</sup> Таллиф – особый продолговатый плат, надеваемый на плечи.

Я же дивился Его печали.

Они спросили:

– Что нам делать, чтобы творить дела Божии?

– Вот дело Божие: чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал, – так отвечал Он им.

Они же поняли, что говорит Он о себе и стали искушать Его, говоря:

– Отцы наши верили Моисею, потому что он дал им манну. А Ты что делаешь?

Он сказал им:

– ...Я хлеб живой, шедший с небес... Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную... Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь.

А я воскликнул невольно:

– Какие странные слова! Кто может это слушать?..

И многие тогда, даже из тех, кто ходил с Ним до сего дня, отошли от Него. И многие смеялись над Ним, говоря: «Безумный Равви! Разве может такой покорить мир евреям?» Он же спросил у Двенадцати:

– Не хотите ли и вы отойти?..

Но я не ушел от Него тогда. Если бы я только разочаровался, я бы ушел, как это сделали другие. Я вернулся бы в Кериот, и с молодой женой забыл бы вскоре о чудном проповеднике из Назарета, умевшем исцелять болезни и творить дивные дела. Но я не мог уйти, потому что сомнения разрывали меня. И я хотел видеть развязку – величественную и неизбежную. Я не мог уйти, потому что, слушая долго Слово Его, я уже не был свободен от Него. Я не мог уйти, потому

что для малодушного легче украсть, нежели просить, легче убить, нежели распрощаться.

Но я не мог с Ним остаться, потому что не мог быть как Он. И все, чего Он хотел от меня, было прекрасно, но неисполнимо. И в Кериоте оставалась лавка, и невеста Есфирь ждала меня, и деньги были отложены на белого осла. И все, от чего Он звал отречься, было драгоценно для меня и вожделенно мною. И Слово Его, падающее в мою душу, заглушалось вскоре терниями.

Полюбил я смотреть на Него украдкой. И два чувства, как бывает порой, когда смотришь на прекрасный цветок, боролись во мне: упоение красотой и желание втоптать в землю. Но Он поднимал на меня глаза и, казалось мне, ничего не видел, кроме меня. Точно не было вокруг ни шумной толпы, ни серых камней Иудеи, ни пестрых галилейских лугов. А только Он и я, только печаль в Его глазах и ненависть в моих. Но моя ненависть тонула в Его печали, я опускал глаза и снова слышал голоса толпы, чувствовал запахи пыли и кожи, и снова солнце пекло мне шею.

И стал я думать о том, чтобы Он исчез, как будто не существовал никогда, и никто не слышал голоса Его! Если бы только не осталось следов Его на пыльных стезях Иудеи, и Слово Его перестало звучать над рощами Галилеи! Если бы сорвался Он с горы на острые камни, или ехидна обвила бы руку Его и пронзила кожу ядовитым зубом. Или скорпион, устроившийся ночью в Его сандалиии и запутавшийся в ремешках,

---

укусил бы наутро ногу, опустившуюся на обычное место. Тогда бы я стал свободен!..

Так я хотел обмануть себя.

## VII

Пришли в Заиорданье. И много учил Он притчами. Когда выходили в путь из Ефраима, подбежал к Нему, запыхавшись, юноша. Был он богат и начальствовал над местной синагогой, а потому все знали его. Подбежав и пав на колени, спросил:

– ...Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?..

Он же отвечал, говоря:

– ...Пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною.

Смутившись словами Его, юноша, опечаленный, отошел прочь.

Он же сказал:

– Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие.

И все, кто слышал эти слова, изумились, потому что «Игольными ушами» называли в Иерусалиме узкие лазы в городской стене, сквозь которые, когда закрывались на ночь ворота, проходили запоздалые путники.

И я воскликнул невольно:

– Кто же может спастись?!.

Он же, глядя на меня, сказал:

– ...Кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную.

И я отошел. И с того дня знал я наверняка, что мне не быть с Ним вместе. Потому что с того самого дня я не мог выносить Его, как глаза живущего во тьме не могут выносить солнечного света.

И когда все спали, я не спал и смотрел на звезды. Звезды дрожали, и сердце мое дрожало как звезда. А днем, когда все сидели вокруг Него и слушали Слово Его, садился я поодаль, скрестив ноги. И, набрав полную пригоршню мелких камешков, бросал их по одному, взрывая придорожную пыль.

## VIII

Когда были в Вифании Перейской, пришел некто Иосиф в пропыленном кетонете и объявил, что Лазарь, брат Марфы и Марии, тяжело болен. Но Он сказал:

– Не бойтесь, эта болезнь не к смерти, но к славе Божией.

И были еще два дня в Вифании Перейской, и Иосиф был с нами. Дул с юга ветер и гонял по дорогам Переи пыль, взвихривая и закручивая винтами. На третий день ветер стих, и Он сказал, что пойдет в Вифанию, где жили Лазарь, Мария и Марфа. Стал Петр просить Его, говоря:

– Равви! Давно ли иудеи искали побить Тебя камнями, и Ты опять идешь туда?

Сказал же так, потому что зимой, когда были в Иерусалиме на празднике Обновления, иудеи искали схватить Его и побить камнями за то, что Он, будучи человек, делал себя Богом.

Отвечал Он Петру:

– ...Кто ходит днем, тот не спотыкается... Лазарь умер; и радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали; но пойдём к нему.

Тогда Фома сказал:

– Пойдем и мы умрем с Ним.

И пошли в Вифанию, где жили Лазарь, Мария и Марфа. Я же пошел в Кериот повидать отца моего. Едва вступил я на гладкие каменные плиты нашего двора, как радостная, обнимающая небо пальма махнула мне веткой, и печальный кипарис, похожий на старика, закрывающего лицо руками, кивнул мне, и магнолия рассмеялась навстречу ароматной струей, и отец, вышед из дома, пал на грудь мою.

Заколот отец для меня ягненка, и возлегли с ним обедать. Смешав темное вино с водой, произнес он благословение. После разрезал хлеб и, обмакнув в соль, подал мне кусок. Когда же окончили трапезу, отец, собирая оставшиеся крошки, спросил меня:

– Что же Мессия?..

Но я молчал и не знал, что отвечать ему. Тогда, вздохнув, отец сказал:

– Надлежит Мессии прийти из Вифлеема, из Галилеи даже пророк не может прийти... Но, видно, мед или патоку виноградную источают уста Галилеянина, если ты, скитаясь за Ним, и нужды не имеешь,

что невеста твоя стала женой Симона – сына булочника с Хевронской улицы?..

Душа моя вышла из меня, когда отец говорил!.. Где ты, Есфирь возлюбленная, где ты, сладчайшая! Но не отзывалась Есфирь, и ревность как меч раскаленный рассекла и опалила мое сердце. Не быть мне с возлюбленной моей, не вдыхать аромата волос ее, мягких как руно, темных как летняя ночь. Не украсить голову ее гиацинтовым покрывалом, плеч не целовать и груди не сжимать в ладонях.

Пошел я из города и скитался в горах, где пастухи пасут черных коз и овец своих. Лишь наутро возвратился я к отцу моему.

## IX

Был месяц нисан, и близилось полнолуние, когда иудеи обыкновенно празднуют Пасху. Отправился я в Иерусалим, чтобы провести там дни очищения. И отец мой, заперев лавку, пошел со мной, потому что собирался продать в храме двух ягнят. Пройдя сквозь Овечьи ворота, где прогоняли раньше овец для омошения перед жертвоприношением, отец мой повернул к храму, я же спустился в Нижний город. Придя в харчевню, купил жареной саранчи, миску супа и сладкого вина галилейского. И когда ел, услышал, что говорят вокруг о Лазаре из Вифании, и спросил у человека за соседним столом, пившего в одиночестве идумейский уксус:

– Друг, что это говорят они о Лазаре?

На что отвечал он:

– Разве ты не знаешь о Лазаре воскресшем? Четыре дня был он в гробу, в Вифании, но Галилейский пророк воскресил его Своим словом. Теперь полнится Иерусалим слухами. Одни говорят, что Он истинно пророк и добрый. Другие – что Он силой бесовской творит чудеса и народ вводит в заблуждение. Первосвященники же положили взять и убить Его...

Вздрыгнул я на этих словах и снова спросил:

– Разве сделал Он что-нибудь достойное смерти?..

– Нет... Ничего не нарушил Он из Закона нашего...

Пошел я в Вифанию на гору Елеонскую, чтобы самому видеть Лазаря воскресшего. Встретили меня Марфа и Мария, и брат их Лазарь. От них я услышал, как прозвучали громом слова «Гряди вон!», и вышел Лазарь из гроба, пеленами повитый. И снова, не сдержав слез, думал я: «Равви! Ты – Сын Божий, Ты – Царь Израилев...»

И остался ждать Его и учеников в Вифании, потому что все они снова отбыли в Ефраим. Оставалась неделя до Пасхи, когда вернулись они из Переи и с великими почестями вошли в Иерусалим. Когда же на другой день пришли в храм, то на дворе язычников, где был большой рынок жертвенных животных, и меновщики меняли любые чужеземные деньги на монеты храма, увидел я отца моего. Жалкий старик с двумя черными ягнятами по пяти динариев каждый!

---

Но услышал я шум и, обернувшись, увидел, что опрокинул Он столы меновщиков и столы продающих голубей. И, рассыпав деньги, сделал бич из веревок и стал гнать животных со двора храма. При этом так говорил о храме:

– ...Вы сделали его вертепом разбойников!..

Но когда щелкнул бич и упал на спины животных, а с опрокинутых столов посыпались со звоном и покатались по мраморному полу монеты, сделалось во дворе храма столпотворение. Меновщики и гуртовщики кричали, и каждый пытался спасти свое имение. И увидел я, что отца моего оттеснили в сторону, а черных ягнят обезумевшие животные повлекли к вратам храма.

Отец мой стал метаться, потеряв своих ягнят. И увидел я слезы в желобах морщин его. Я же малодушно отвернулся и пошел туда, где слепые и хромые обступили уже Его, ища исцеления. И Он исцелял их.

С того дня не видел я отца моего.

## Х

На другой день снова пошли в Вифанию. Взойдя же на гору Елеонскую, стал Он скорбеть об Иерусалиме, говоря:

– ...Не останется здесь камня на камне; все будет разрушено...

И еще много пророчествовал. Я же дивился: может ли Мессия хотеть гибели города Давидова? И, отойдя от Него, подошел к обрыву и стал смотреть,

как мелкие камешки летели вниз из-под моей сандали. И, отскакивая от склона горы, ударялись о стволы деревьев и терялись в траве.

Подошел Иоанн сзади и тихо спросил:

– Не хочешь ли ты прыгнуть, Иуда?

Я же ничего не отвечал ему.

На другой день собрались в Вифании в доме у Симона, которого исцелил Он от проказы. Пришла же Мария, сестра Лазаря воскрешенного, и принесла алавастровый сосуд. И как никто не обратил на нее внимания, встала у Него за спиной, а сосуд держала в руках. Опустившись на колени, разбила шейку сосуда, чтобы никому больше не смог послужить он. И комната прокаженного наполнилась благоуханием, потому что в сосуде принесла Мария нардовое миро – чистое, драгоценное. И все, кто был в комнате, повернулись к Марии. Но она, как бы не видя никого, возлила масло на голову Ему. Точно душу свою простерла перед Ним и сердце свое бросила к ногам Его. Все же молчали, негодуя на Марию за то, что не хранила в себе своих чувств, и что никто не имел столько любви к Нему. Я же засмеялся громко и сказал:

– Миро нардовое ценится на вес золота, такой сосуд стоит динариев... триста! Можно было бы продать его и раздать деньги нищим.

И некоторые согласились со мной и стали роптать, говоря:

– К чему такие траты?..

Иоанн же, подойдя ко мне, шепнул:

– Вор...

Но Он возразил всем, сказав:

– Оставьте ее; она сберегла это на день погребения Моего. Ибо нищих всегда имеете с собою, а меня не всегда...

Но я уже вышел из комнаты, потому что прав был Иоанн: думал я не о нищих, а о том, что триста динариев – это два белых осла. Была же ночь, и темнота разлившаяся укрыла меня. Выйдя из Вифании, расстелил я на земле симлу<sup>426</sup> и, улегшись, стал смотреть, по обыкновению своему, на звезды. Как вдруг одна звезда сорвалась с неба и покатилась вниз. И тотчас вздохнул филин, расхохоталась гиена, и где-то в селении осел крикнул трижды. Поднялся я и побежал с горы Елеонской к Иерусалиму. По временам закрывал я глаза и, казалось мне, что лечу в пропасть. И ящик с деньгами, который носил я, подпрыгивал на бегу, и монеты в нем со звоном подпрыгивали, и звон их подгонял меня, точно удары кимвала.

Вбежал я во двор язычников, куда ворота были открыты до третьей стражи. Обратился к левитам, в чьем попечении были все здания храма, и попросил доложить обо мне первосвященнику, сказав, что знаю я нечто об Иисусе Назарянине. Первосвященником же на тот год был Иосиф, называемый Каиафой. Был он саддукеем. А саддукеи, не веря в воскресение по смерти, верили, что земными благами воздает Господь за праведность.

---

<sup>426</sup> Симла – плащ из грубой шерсти, служивший подстилкой на ночь.

Была ночь, и велели мне ждать во дворе язычников, где третьего дня растерял отец мой ягнят. И в ожидании стал я читать надпись на греческом языке, что висела на решетчатой ограде, разделявшей двор язычников и двор иудеев. Надпись же гласила: «Никому из инородцев не позволено входить за ограду святилища храма. Кто будет схвачен, сам будет виновен в последующей за этим смерти».

Вернулся слуга и повел меня в прихоромок, где жили начальники храма. Вышел ко мне Каиафа, следом за ним – тесть его Анна и еще несколько священников и начальников храма. И страх объял меня, и вместе с ним другое чувство – будто совершаемое мною безгранично.

– Мир тебе, первосвященник, – поклонился я до земли Каиафе, как отец наш Авраам поклонился странникам у дуба Мамврийского.

– Кто ты такой? – спросил он, утирая руки холщевым полотенцем, языком же высвобождая осколок зеленого лука, оставшийся в зубах.

Поднял я глаза на него, облизнул иссохшие губы и спросил:

– Что вы дадите мне, если я укажу вам время, когда Иисус Назарянин, Которого вы ищите, будет один, и вы сможете взять Его?

Сказал же так не потому, что хотел награду, но потому, что знал: не смогу объяснить первосвященникам, зачем я здесь. Потому и сказал: «Что вы дадите мне». Они же хотели взять Его тайно, потому что боялись, что восстанет за Него народ. И торопились от-

---

дать Его римской власти – все знали жестокость и неприязнь к евреям Пилата, пятого прокуратора Иудеи, сменившего Валерия Грата, и не раз уже усмирявшего народ мечом и кнутом. Так было, когда смешал он кровь галилеян, возбуждавших народ к мятежу против идолов, с кровью жертв. Так было, когда захотел Пилат устроить в Иерусалиме водопровод, для чего употребил священный клад, называемый Карван. И было тогда большое возмущение в народе. Пилат же велел бить их кнутами. И многие были забиты тогда, многие же растоптаны.

И вот, переглянулись первосвященники. И потемнели глаза Каиафы, и надломилась бровь.

– Как ты предашь Его? – спросил он.

Но я повторил то, что уже сказал ему:

– Я могу указать вам время, когда Иисус Назарянин, Которого вы ищите, будет один, и вы сможете взять Его.

Кивнул слуге Каиафа, и тот подал мне кошелек. Я же, не считая монеты, торопился спрятать его.

– Скажешь о том заранее, – были последние слова первосвященника.

Он удалился, и остальные ушли за ним. Поспешил я в Вифанию. В дом Марфы, Марии и Лазаря. И вот, когда выходил я из храма, кошка бросилась мне под ноги, ворон изгадил одежду, ветер швырнул песком в лицо. Пересчитал я монеты, бывшие в кошельке. Ровно тридцать сиклей – цену раба, цену блудницы – отмерили мне первосвященники иудейские.

## XI

На другой день сказал Он Петру и Иоанну:

– Приготовьте нам есть пасху...

И пошли в Верхний город в дом Марка, ученика из семидесяти, и там приготовили пасху. Когда возлегли и стали есть, сказал Он:

– Один из вас предаст Меня...

И все, сколько их было в комнате, притихли и стали переглядываться между собой. И страх прошел между ними, обдав холодным дыханием. Я же не поднимал глаз. Когда по одному стали с робостью спрашивать Его: «Не я ли, Равви?..», и боялись услышать ответ, возвел я глаза и увидел, что со скорбью смотрит Он на меня. И чтобы не выдать себя перед остальными, спросил и я:

– Не я ли, Равви?.. – и снова потупил глаза.

И услышал в ответ:

– Ты сказал...

Иоанн, сидевший рядом с Ним, опустил голову на грудь Ему. Благословил и преломил Он хлеб и, обмакнув кусок в поливу, подал мне. Упали с куска капли и омочили – но показалось мне, ожгли – мои руки. И, взглянув, убедился, что как бы капли крови остались на руках моих. Тогда, испугавшись, вскочил и, уронив кусок, вышел вон. Вслед же услышал:

– Что делаешь, делай скорее...

Выскользнул я из дома и побежал к Храмовой горе. Выйдя из Верхнего города, перешел по мосту

---

над долиной Терапион и оказался у храма. Был праздник, и все храмовые ворота были распахнуты.

Когда же был еще в Верхнем городе, в какой-то узенькой, кривоколенной улочке, затененной перекинутыми от дома к дому арками, привязалась ко мне собачонка. Мелкая, покрытая клочьями бесцветной шерсти. Привязалась и бежала за мной, пытаюсь укусь за ногу.

– Пошла!.. Пошла, проклятая!.. – топал я на нее и раз даже бросил камнем.

Но она, исчезая, появлялась вновь. Тогда навалилась на меня тоска, и знал я, что виной тому собачонка.

И только у дворца Ирода Великого, где задержался я на краткий миг, исчезла куца, бесцветная собачонка со свалывшейся шерстью. Дворец, окруженный террасами садов, невиданных в Иерусалиме, помещался на возвышении. От коллонады, разбивавшей дворец на два крыла, летела вниз мраморная лестница, блестящая белизной, испускавшая в лунном свете слабое свечение, похожее на поднимающийся туман. Доносились до меня людские голоса и лепет воды, игравшей в фонтанах.

Слышал не раз я о богатствах, хранимых во дворце. О мозаичных полах и колоннах из розового порфира, о бронзовых светильниках и шелковых коврах, пестреющих узорами, о медных статуях и резных башнях для ручных голубей... Но лишь остановился я против левого крыла дворца, как собачонка, возникшая вдруг, впилась мне в ногу. Отбросив ее

с проклятиями, побежал я вдоль стены, ограждавшей дворец и террасы садов, и на площади перед коллонадой и мраморной лестницей, повернул направо к храму.

И вот остался позади дворец Ирода Великого, и даже Гиппикова башня, самая северная из трех башен дворца, оказалась у меня за спиной. Впереди прямо передо мной светилась матово в лунных лучах белая глыба храма.

## XII

– Кого я поцелую, Тот и есть, – так говорил я Каи-афе и первосвященникам иудейским. Потому что поцелуем приветствовали мы друг друга. Должен был указать я на Него в темноте, но сказать явно: «Вот Этот... Возьмите Его...», – я не мог. Явным для меня самого стало бы предательство мое. Хотел я оторваться от Него, но не хотел грешить против Закона нашего и не хотел делаться дурным человеком. И я обманывал себя, когда надеялся, что поцелуй скрасит уродство и смоем грязь. И что никто – даже я сам – не подумает, будто предал я, и не укажет на меня как на сына погибели.

Тотчас послали в замок Антонию, и римская спира<sup>427</sup>, бывшая в распоряжении первосвященника, прибыла во главе с трибуном к храму. Еще не показа-

---

<sup>427</sup> Спира – когорта, 1/10 часть легиона. В спире насчитывалось 500–600 человек.

---

лись солдаты, но дрогнула земля от мерного, частого шага множества ног. Вышел на двор язычников Каиафа и, махнув мне платком, – а я был в стороне и читал надпись на греческом языке – велел подойти ближе. Подошел я, и, указав на меня, сказал Каиафа:

– Кого он поцелует, Тот и есть. Возьмите Его и связанным доставьте к дому первосвященника Анны.

Собралась большая толпа и, желая угодить первосвященникам и разгорячая себя, вооружились кольями, хотя знали, что не на разбойника идут, и нет у Него никакого оружия, кроме Слова. И так: римская спира с трибуном во главе, следом же толпа, среди которой были слуги первосвященнические, начальники храма и старейшины народные – двинулись к долине Кедрон, к горе Елеонской. Я же шел впереди всех.

Знал я, что будет Он в Гефсимании, потому что не раз имели ночлег там, среди маслин и смоковниц или же в гроте, бывшем некогда масличной давилей. Перейдя ручей, вошли в сад, и увидели Его, идущим навстречу. Обрадовался я, но, вспомнив о толпе, ужаснулся и не хотел, чтобы думали, что это я привел их. Обогнав толпу, приблизился к Нему и коснулся губами своими щеки Его. Щека была холодна и влажна, а на губах моих остался вкус соли. И, чтобы не молчать, сказал я тихо:

– Радуйся, Равви...

И Он, глядя на меня с сожалением, отвечал мне так же тихо:

– Друг, для чего ты пришел?..

И повели Его к дому Анны, чтобы предать для начала суду малого синедриона. Но как, по Закону нашему, синедрион не мог собираться после заката, но только с рассветом, хотели держать Его до рассвета под стражей. Дом же Анны стоял на южном подоле Сиона, потому повели Его мимо диковинного памятника Авессаломова к южным воротам. И когда обогнули городскую стену, некто Симон, слуга Каиафы, и многие следом за ним хотели войти в город через Гнойные ворота. Предлагали же ради поругания и осмеяния Его, Симон же – чтобы угодить господину своему. Ибо Гнойные ворота служили для удаления из города нечистот. Другие хотели идти дальше, к воротам Ессеев, которые приходились напротив дома Анны. И была между ними распря.

Но римский трибун, выслушав их, приказал идти к воротам Ессеев, потому что этот путь был кратчайшим.

И повиновались.

### XIII

Пришли к дому первосвященника Анны. Вышел Анна и, как не имел повода к обвинению, спросил Его:

– Чему же Ты учишь в синагогах и на стогнах?.. Кто ученики Твои?..

Он же отвечал:

– Что спрашиваешь Меня? Спроси слышавших, что Я говорил им...

Тогда выскочил из толпы Симон, слуга Каиафов, и ударил Его со словами:

– Так отвечаешь Ты первосвященнику?

Но Он сказал только:

– Если Я отвечал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?

Сказал же так, потому что Закон наш запрещал бить судимого.

Анна, не имея ни свидетелей, ни обвинителей, а, потому, не желая продолжать допрос, отправил Его к Каиафе. Дом же Каиафы был недалеко от дома Анны. И пошли всей толпой туда.

От Гефсимании следовали в отдалении за толпой Петр и Иоанн. Другие ученики разбежались. Во дворе первосвященника Анны Петр присел к костру и грелся со слугами. Когда все пошли к первосвященнику Каиафе, я не видел Петра.

Иоанн же, придя во двор к Каиафе, поднялся с толпой наверх, в покои, где заседал великий синедрион. Поднялся и я со свидетелями и обвинителями, которые нашлись во множестве. И, встав у входа так, чтобы не встречаться глазами с Иоанном, смотрел и слушал, как судят Его. Был же я уверен тогда, что отложат суд до рассвета, потому что была четвертая стража ночи. Знал я, что большого зла не причинят Ему, потому что ничего, достойного смерти, Он не сделал. Но, наказав, вышлют Его в Галилею, туда, где был Он рожден и где плотничал прежде. Чтобы никто уже не смущался учением Его.

На низких диванах расселись полукружием члены синедриона в черных тогах и белых таллифах, в центре же сел Каиафа. Пришли два сонных писца с пергаменатами и сели внутрь полукружия, одесную – писец защиты, ошуюю – обвинения.

Привели Его и поставили перед синедрионом. Тогда поднялся Каиафа и сказал:

– Не будьте несведущи, что погубляющий одну душу из среды Израиля, признается погубляющим весь мир; спасающим душу – спасающим весь мир. Кровь ложно обвиняемого до конца века вменится лжесвидетелю, но и на того, кто утаивает, ложится бремя ответственности. Посему приидите и покажите, что вы истинно знаете о Человеке сем...

И вот, пришли люди и стали по одному свидетельствовать. Кто-то сказал:

– Человек этот ворожбою исцелял болезни...

Другой же сказал:

– Он предлагал нам есть плоть свою...

Третий сказал:

– Он призывал не платить подать кесарю...

Я же недоумевал, что такое говорят они? Потому что были это пустые слова. И не было двух свидетелей, повторивших одно свидетельство, как требовал Закон наш. Но вот вышел один старик и сказал:

– Он говорил: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его...

Я же дивился, потому что не слышал от Него таких слов.

---

Привели следом Елеазара – дрессировщика голубей с Дамасской улицы в Нижнем городе – и подтвердил он:

– Слышал я, как три года назад в храме на празднике Пасхи, Человек сей говорил: «Разрушу храм сей рукотворенный и через три дня воздвигну другой нерукотворенный».

И многие тогда вскочили и стали кричать:

– Что еще нам нужно? Вот хула на святое место и Закон!..

Но дал им знак Каиафа, и успокоились, и расселись по своим местам. И стали тогда испытывать свидетелей, что свидетельствуют об одном.

Снова сказал старик: «Разрушьте храм сей...»  
Елеазар же сказал: «Разрушу храм сей...»

Стали совещаться и совещались долго. Хмурили брови, качали головами и признали, наконец, что свидетельство недостаточно, потому что было у свидетелей разногласие.

Все замолчали и не знали, в чем обвинить Его. Тогда вышел вперед Каиафа и, пройдясь перед Ним, остановился вдруг и спросил:

– Что же Ты ничего не отвечаешь? Что они против тебя свидетельствуют?

Он же молчал.

Каиафа возгласил:

– Всем свидетелям удалиться из зала! Притворить плотно двери и не пускать никого!

И вот отступила толпа, многие спустились на двор. И стали ждать, чем закончится суд.

**XIV**

Распахнулись двери, и вышел Каиафа. И вид его был как бы в лихорадке: глаза блестели как дорогие камни, и щеки пламенели. И тога его была разорвана от ворота до пояса. Был же у иудеев обычай рвать на себе одежду, когда слышали они хулу на Бога Израилева. За хулу же побивали виновного камнями. И понял я: вырвали у Него хулу и постановили предать Его смерти.

И увели Его связанным. Я же остался стоять, потому что вдруг точно бес оставил меня, и горячка отошла прочь – увидел я дела свои, и страх объял меня. И понял я, что не могу больше быть ни с Ним, ни с иудеями.

Вернулся в разорванной тоге Каиафа, который выходил куда-то. И я прошел за ним в покои, где дожидались его другие члены синедриона. Он же, завидев меня, удивился и говорил так:

– Чего же ты ждешь? Ступай в дом свой есть опресноки и агнца с горькими травами...

Я же, разглядывая, как черный блестящий волос курчавится на груди его, спросил:

– Разве Закон наш позволяет брать под стражу без жалобы свидетелей?

– Разве это твое дело думать о Законе? Разве ты книжник?.. Или, может быть, первосвященник?.. Амхаарец!..

И, переглянувшись с первосвященниками, стали смеяться.

– Ступай себе!..

Махнул лениво рукой Каиафа, и в рубин на его пальце упал луч от светильника. И кровавая змейка, вспыхнув где-то внутри камня, на мгновение рассекла его ломаной диагональю. Но исчезла, и камень потух, и снова сделался черным.

– Вы привели в свидетели Елеазара, когда все знают, что он дрессирует голубей...

Думал я, что он велит выгнать меня, но он повернулся и слушал меня со вниманием.

– Разве могли вы собирать синагогу ночью?

Тогда усмехнулся Каиафа:

– Не Он ли учил: не человек для субботы?..

Я же сказал:

– Разве и ты ученик Его?

Послышались слова возмущения от первосвященников и старейшин, и ликтор, бывший рядом, шагнул в мою сторону. Но Каиафа, сделав ему жест оставаться на месте, сказал:

– Так ли уж важен Закон, когда весь народ может погибнуть?

Воскликнул я:

– О народе ли иудейском печешься ты, первосвященник? А может, просто боишься потерять, что имеешь?..

Но он тихо спросил меня:

– А ты? Не потому ли и ты предал нам Его?

Тогда достал я кошелек и, глядя себе под ноги на розовый мозаичный пол, сказал:

– Согрешил я, предав кровь невинную...

Но он молчал. Когда поднял я на него глаза, увидел, что был он весел. Смех играл в глазах его и дергал за уголки губ. И, оскалив зубы, сказал Каиафа:

– Что нам до того?.. Смотри сам...

Тогда швырнул я кошелек ему под ноги и бросился вон. Вслед мне полетел его смех – смех победителя, не знающего пощады и жалости.

## XV

Выйдя от Каиафы, заметался я, потому что не знал, куда идти теперь. И бежав через весь город, оказался у Овечьих ворот. Перейдя Кедрон, поднялся на гору Скопус. Было утро, и слышал я, как левиты в храме вострубили троекратно в серебряные трубы. Тогда вспомнил я о покрывале, которое покупал для Есфири и которое всегда носил с собой. Бросил я теперь в пыль его и стал топтать, точно хотел втоптать в землю. И гиацинт из голубого сделался грязно-серым, а шарлах – бурым. Тогда схватил я край ткани и рванул у себя из-под ног. И тончайшее покрывало, сотканное из гиацинта, шарлаха и пурпура – нежное, как утренняя заря, тонкое, как лепестки цветов – разодралось надвое. Я же, разбросав куски, сел на землю и, размазав по лицу соленую влагу, стал смотреть на Иерусалим, на купол храма, окованный золотом, поднимающийся над серым городом, как цветок над гноищем.

И вот, когда полетели над Иерусалимом слова «*Jesum Nazarenum, subversorem gentis, contemptorem*

---

Caesaris et falsum Messiam, ut majorum suae gentis testimonio probatum est, ducite ad communis supplicii locum et cum ludibrio regiae Majestatis in medio duorum latronum cruci affigite...»<sup>428</sup>, увидел я на отвесном краю дерево засохшее, смоковницу бесплодную, уцепившуюся корнями за камни, ветви же голые простершую над обрывом. И, подойдя, снял с себя пояс, накинул конец его на сук. Сделав же петлю, возложил на выю себе и шагнул с обрыва. Но ветвь преломилась, и тело, не успев расстаться с душою, сверзилось вниз. И острые камни распороли чрево, и внутренности исторглись. Ехидна обвила руку и пронзила кожу ядовитым зубом. Скорпион укусил ногу...

И увидел я, что Иудой началось царство Закона иудейского, Иудой же перестало быть. В то самое время, как заклали иудеи пасхального агнца, приносимого ими в жертву каждый год в память об исходе всего народа еврейского из плена египетского, заклал Лонгин Агнца Новой Пасхи. И в тот же час завеса в храме разодралась, и опустел храм иудейский, ибо Тайна покинула его.

И увидел я, что время и пространство отпали как скорлупа ореха, как короста проказы. И сила желаний, что недавно двигали мною, растаяла вдруг, и желания разлетелись, оставив меня легким и свобод-

---

<sup>428</sup> «Иисуса Назарянина, врага народа, презрителя Цезаря и ложного Мессию, как показано свидетельством старейшин его народа, ведите на место общей казни и при осмеянии царского величия среди двух разбойников распните» (лат.)

ным, внушая если не самый восторг, то предвкушение восторга.

Но, длившись недолго, исчезло...

Возопил я тогда:

– Мог ли я не предать?

И как бы голос отвечал мне:

– Ты был свободен...

– Но Ты не печалился обо мне!

– Ты не пришел ко Мне...

– Но я раскаялся...

– Ты не пришел ко Мне...

И вот, судьба моя незавидна, участь моя постыла.

От тех дней со мной покрывало, что купил я своей невесте. Но гиацинт так и остался серым, шарлах же – бурым...

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Монография С.Г. Замлеловой написана на оригинальную тему, находящуюся в смежном предметном поле нескольких гуманитарных дисциплин, а именно: религиоведения, литературоведения, философии религии, теологии, библеистики, философии культуры, правоведения.

В первой главе ставится вопрос о реактуализации мифа об Иуде Искарите в эпоху «общества потребления» и на основе анализа причин эволюции мифа делается вывод о соответствии образа библейского Иуды эгоистическим запросам «общества потребления», в первую очередь такого, каким оно предстает в философии постмодернизма, в частности, у Жана Бодрийяра.

Вторая глава посвящена изучению современных теологических и философских апологий поведения евангельского персонажа, для чего С.Г. Замлеловой сначала был осуществлен сравнительный анализ нарратива канонического христианского четвероевангелия и гностического «Евангелия от Иуды» (по переводу на русский язык Кодекса Чакос), а затем – многочисленных литературных, богословских и философских текстов российских и зарубежных авторов конца XIX – начала XXI вв. (среди которых – А.Франс,

---

М.Д. Муретов, Л.Н. Андреев, С.Н. Булгаков, Д.С. Мережковский, Ю.М. Нагибин, А. Швейцер, Х.Д. Шонфилд, Д.Г. Флуссер, Э. Пейджелс, Х. Маккоби, Р. Джефферс, Х.Л. Борхес, Р. Грейвс, С. Жижек, С. Грубар и др.).

В ходе сущностного анализа удалось выявить спектр базовых предикатов, которыми названные авторы описывали главные – с их точки зрения – черты Иуды Искарриота, повлиявшие на его нравственный выбор и дальнейшую судьбу как самого апостола-предателя, так и его Учителя (жертвенность, тщеславие, мятежность, патриотизм, слабоумие, сострадательность, любовь к Иисусу, разочарование, чувство собственной богоизбранности и т.п.). Способом наложения графика частоты употребления авторами того или иного предиката (характеристики личности Иуды) на хронологию публикаций их книг С.Г. Замлелова получила абсолютно новый и неожиданный результат – динамику изменения оценки (с отрицательной на положительную и наоборот) характеристик личности Иуды в среде западноевропейской, североамериканской и российской (в т.ч. советской) светской и религиозной интеллигенции с 1890-х по 2010-е гг.

Эта динамика была эксплицирована и проинтерпретирована автором в свете данных об экономических и социальных кризисах европейской и американской цивилизации XX в. Оказалось, что Иуда Искарриот становится «героем нашего времени» и его поведение оценивается как подвиг во имя высшего всякий раз, когда обществу навязывается культура по-

---

требления вскорости после очередного экономического кризиса. Таким образом, С.Г. Замлелова проследила неочевидную локальную тенденцию в христианской аксиологии и на ее основе смогла сделать предположение, что нынешнее поколение христиан будет стремиться вновь оправдать «подвиг» апостола-предателя, поскольку его образ и даже образ мыслей в определенное время и в определенной среде не только «затмевает», но и способен подменять образ Христа.

Самостоятельную ценность работы имеет раздел, в котором исследуется роль Иуды Искарриота в судебном процессе над Иисусом. Опираясь на труды Иосифа Флавия, Н.К. Маккавейского, С.С. Аверинцева, С. Грубар, рава Й. Телушкина и др. авторов, С.Г. Замлелова подтверждает этим материалом сделанные ею в предыдущих параграфах выводы. Завершает вторую главу вполне успешная попытка интерпретации мифа об Иуде Искарриоте в свете теории трансгрессии мифа. Автору удалось наглядно показать эвристическую значимость и результативность теории трансгрессии мифа применительно к мифу об Иуде, поскольку трансформация евангельского мифа в религиозном сознании в XX в. свидетельствует об «опыте-пределе» (М. Бланшо) «смерти Бога» (Ф. Ницше, Ж. Делез, М. Фуко, Ж. Батай) и «ни-во-что-не-верия» (Ж. Бодрийяр).

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова  
*И.П. Давыдов*

**Zamlelova S.G. He is at hand that doth betray me... The transgression of the myth of Judas Iscariot in the XX-XXI centuries.**

The monograph is devoted to the philosophical comprehension of transgression of the Christian myth of Judas Iscariot in the XX-XXI centuries. In the first chapter the author refers to the reasons of reactualization of the myth of Judas Iscariot. On the basis of analyzing the functions of myth the conclusion about the regularity of spread of the apologetic view on Judas Iscariot in Christian culture of the XX-XXI centuries are drawn. The second chapter is devoted to the philosophical and theological interpretations of the image of Judas Iscariot. The author refers to the comparative analysis of narrative text of the Four Gospels, the Gospel of Judas and the literary, theological and philosophical texts of modern Russian, European, American authors. The transformation of the myth of Judas Iscariot is considered in the framework of speculation of «Transgression of myth». The study contains the original conclusions that confirm the author's hypothesis about the modern anthropological shift.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. ПЕРЕСМОТР ХРИСТИАНСКОГО МИФА	
ОБ ИУДЕ ИСКАРИОТЕ.....	26
Функциональные причины изменений мифа об Иуде Искарите .....	28
Творчество как отображение социальных процессов .	59
Миф об Иуде Искарите в эпоху общества потребления.....	91
Глава 2. СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ АПОЛОГИИ ИУДЫ ИСКАРИОТА.....	116
Образ Иуды Искарита в Четвероевангелии и в «Евангелии от Иуды» из Кодекса Чакос.....	116
Философские, богословские и художественные интерпретации образа Иуды Искарита.....	145
Роль Иуды Искарита в судебном процессе над Иисусом .....	180
Трансгрессия мифа об Иуде Искарите.....	199
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	208
БИБЛИОГРАФИЯ.....	212
ПРИЛОЖЕНИЕ. Иуда.....	231
ПОСЛЕСЛОВИЕ .....	267

Научное издание

ЗАМЛЕЛОВА Светлана Георгиевна

## **Приблизился предающий...**

Трансгрессия мифа об Иуде Искарите в XX-XXI вв.

Монография

Редактор Б.В. Дубовицкий  
Оформление и вёрстка Р.А. Водениной  
Корректор А.С. Кукушкина

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в цифровой типографии «Буки Веди»  
на оборудовании Konica Minolta.

ООО «Буки Веди»  
105066, г. Москва,  
ул. Новорязанская, д. 38, стр 1, пом. IV  
Тел.: (495) 926-63-96, [www.bukivedi.com](http://www.bukivedi.com),  
[info@bukivedi.com](mailto:info@bukivedi.com)  
Заказ № 0019.

Подписано в печать 13.01.2014.  
Формат 84x108/32.  
Гарнитура Муриад Pro. Усл. печ. л. 14,33.  
Тираж 1000 экз.