

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 17.018

Герменевтика предательства. Образы Иуды Искарюта в художественной литературе XX–XXI вв.

А. И. Бродский

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Бродский А. И. Герменевтика предательства. Образы Иуды Искарюта в художественной литературе XX–XXI вв. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 4. С. 689–702. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.410>

«Предательство» — понятие, носящее ярко выраженный пейоративный характер. В то же время оно является очень многозначным и широким понятием этики. Предательством называют измену и донос, разглашение тайных планов и сокрытие этих планов, выполнение нелегитимного приказа и отказ от такого выполнения. Часто за достаточно короткий исторический период те, кого еще недавно называли предателями, становились героями. Таким образом, возникает проблема: как мы можем обоснованно охарактеризовать какое-то действия как предательское? Процедура обоснования в этике всегда содержит в себе массу парадоксов, а в ситуации с предательством эти парадоксы обнажаются сильнее, чем в случаях, по которым издревле существует устоявшийся консенсус: убийство невинного, кража, прелюбодеяние и т. п. Для решения названной проблемы автор использует герменевтическую методологию Поля Рикёра и этическую теорию Аласдера Макинтайра. В обоих случаях задача обоснования этических оценок предполагает обращение к каким-то повествованиям, нарративам. *Реальная жизнь* состоит из отдельных событий, которые слабо связаны друг с другом и изначально никуда не ведут, тогда как любой *нарратив* предполагает как раз связанность, определенную телеологию, и благодаря этому легко подпадает под нравственные категории. Фундаментальный нарратив о предательстве — это, конечно, история предательства Иуды Искарюта. Но эта евангельская история покрыта таким туманом недосказанности и неясности, что породила огромное множество литературных интерпретаций. Во-первых, она совершенно излишня в общей истории земной жизни Христа: для того, чтобы Иисуса найти, опознать и задержать, никакого предательства не требовалось. Во-вторых, непонятна мотивация Иуды: жажда заполучить тридцать серебряников выглядит слишком ничтожным поводом. В статье рассматриваются несколько лите-

ратурных версий предательства Иуды (Л. Андреева, Х. Л. Борхеса, М. Волошина и др.) с целью выявить некоторые парадигмы понимания любого предательства.

Ключевые слова: этика, моральная оценка, предательство, евангелие, нарратив, интерпретация, событие, *sonatus*.

1

«Предательство» — понятие, носящее ярко выраженный пейоративный (т.е. осуждающий) характер. В то же время оно является, пожалуй, наиболее многозначным и широким понятием в этике. Вероятно, именно в силу своей неопределенности, амбивалентности, предательство не входит в традиционную семерку «смертных грехов». Из истории известно, что предательством называли измену (государственную, религиозную, семейную) и донос; выполнение нелегитимного приказа и отказ от такого выполнения; разглашение доверительно сообщенных кому-то планов и утаивание этих планов, если их реализация могла нанести общественный вред. Кроме того, в постоянно меняющемся мире меняются и системы оценок, и мы знаем, как за достаточно короткий исторический период времени те, кого еще недавно считали предателями, становились героями. В некоторых случаях к слову «предательство» можно отнести рассуждения К. Маркса о термине «отречение»: «Отречение! Этим словечком... филистер может заклеить любое развитие, ничего не смысля в нем; свою неспособность к развитию, недоразвитость он может в противовес этому выставлять как моральную незапятнанность» [1, с. 297].

В 1984 г. политолог Джудит Н. Шкляр в книге «Обыкновенные пороки» пришла к выводу, что в современном демократическом обществе предательство, по сравнению с жестокостью и унижением человека, должно быть отнесено к «второстепенным порокам», таким как, например, *снобизм, мизантропия, лицемерие*. В обществе, где супружеская измена давно не считается уголовным преступлением, а апостасия (изменение религиозного вероисповедания или вообще отказ от религии) понимается как неотъемлемая часть прав человека, предательство не может рассматриваться как вредное при любых условиях. Светские конституционные демократии, объясняет Шкляр, не должны быть связаны какими-либо конкретными предписанными добродетелями или подробным описанием «благой» жизни; они должны допускать индивидуальный выбор по крайней мере до тех пор, пока этот выбор не ведет к незаконным и, следовательно, потенциально наказуемым действиям. Это не означает, что предательство, наряду с другими перечисленными пороками, вообще больше не представляет собой проблему. Однако в свете *sumptum malum* опыта XX в. (массовые убийства, террор и т. п.) такие пороки начинают выглядеть скорее как проблемы второстепенной важности. С ними, конечно, нужно «работать», только в более дифференцированной и менее драматизированной форме. В современном мире важен скорее «рецепт выживания», чем проект «совершенствования человечества» [2, р. 3–4].

Критику такого взгляда на предательство можно найти в книге философа Авишая Маргалита «О предательстве» (2017). Маргалит утверждает, что предательство все еще имеет значение, потому что все еще имеют значение так называемые прочные отношения, а предательство — это подрыв прочных отношений. *Прочные отношения*, считает философ, важнее, чем, например, *справедливость*, так как именно

они дают людям ощущение своей *принадлежности*, дают *дом* и *ориентацию в мире*. *Принадлежность* — это основа социальной связи. Предательство подрывает эту основу, потому что «дает преданной стороне вескую причину переоценить значение отношений с предателем» [3, p. 92].

Однако, согласно Маргалиту, все эти общие соображения не устраняют неопределенность в конкретных случаях. Были ли предателями Иосиф Флавий, Клаус фон Штауффенберг, Эдвард Сноуден и др.? Ответить на эти вопросы можно, во-первых, определив (если это возможно) «чистоту мотивов»: эгоистический, корыстный мотив делает предательство однозначно порочным при любых обстоятельствах. Во-вторых, определить предательство можно по «моральной состоятельности» предмета лояльности. Но последнее всегда будет характеризоваться неопределенностью и, следовательно, всегда будет являться предметом идеологического спора.

Таким образом, всегда остается вопрос: как же мы можем обоснованно охарактеризовать какое-то действие как предательское? У всех этических оценок имеются, мягко говоря, большие трудности с процедурой обоснования, а в случае с предательством эти трудности обнажаются сильнее, чем в случаях, по которым издревле существует устоявшийся консенсус: убийство невинного, кража, прелюбодеяние и т. п.

2

Характерно, что многие авторы, писавшие о предательстве, утверждали, что этот феномен лучше изучать на примерах из художественной литературы, чем на фактах так называемой реальной жизни. Так, например, Джудит Шкляр в своей книге опирается на романы Дж. Конрада и У. Фолкнера, а политологическое исследование утраты и восстановления доверия в обществе Питера Джонсона «Рамки обмана» (1992) отталкивалось от текстов Софокла «Филоклет», Шекспира «Троил и Крессида» и Золя «Тереза Ракен» [4]. Такое обращение к литературе, как мне кажется, является результатом влияния герменевтического метода Поля Рикёра и этической теории Аласдера Макинтайра. В обоих случаях задача обоснования любых этических оценок предполагает обращение к каким-то художественным текстам, повествованиям, нарративам. «Реальная жизнь» состоит из отдельных событий и действий, которые никуда не ведут, не обладают никаким порядком и никак не связаны друг с другом. В таком виде «реальная жизнь», говоря словами героя романа Сартра «Тошнота» Антуана Рокантена, вообще непостижима и, следовательно, не поддается каким-либо оценкам. Тогда как любое повествование, любой *нарратив* предполагает как раз связанность, упорядоченность и определенную телеологию и, следовательно, может быть подведен под какие-то нравственные категории. «Человек в своих действиях на практике и в своих вымыслах, — утверждает Макинтайр, — представляет животное, которое повествует истории. ...Я могу ответить на вопрос “Что я должен делать?”, если я могу ответить на предшествующий вопрос: “В какого рода истории я могу обнаружить себя в качестве ее части?”» [5, с. 292]. Реальность может быть понята нами только в форме связанного нарратива. В противном случае ее для нас либо нет вообще, либо она открывается нам в виде какой-то отвратительной бесформенной жижи, что и происходит с героем «Тошноты».

Все сказанное относится и к культурам в целом. Культура может выстроить более или менее четкую систему добродетелей и пороков, если имеет в своей основе какой-то фундаментальный нарратив. Для античного мира, например, таким нарративом был гомеровский эпос, для христианской культуры — книги Священного Писания. В последних мы находим и фундаментальный нарратив о предательстве. Это, конечно, история предательства Иуды Искариота. Но только эта история покрыта таким туманом недосказанности и неясности, что породила огромное множество интерпретаций. К ней постоянно обращались Отцы Церкви и ересиархи, богословы и философы. Огромен пласт художественной литературы, переосмысляющей этот сюжет. (Специалист по творчеству Леонида Андреева Л. А. Иезуитова насчитала только в русской литературе Серебряного века более десятка художественных версий предательства Иуды [6].) Причина загадки этой евангельской истории заключается в двух моментах. Во-первых, она совершенно излишня в общей истории земной жизни Христа: для того, чтобы Иисуса найти, опознать и задержать, никакого предательства не требовалось, Иисус был слишком заметной фигурой, ежедневно проповедовал и совершал чудеса при тысячном стечении народа. Во-вторых, непонятна мотивация Иуды. Для того, кто был избран Сыном Божиим в число своих ближайших сподвижников, последовал за Иисусом, оставив свой дом и всю прежнюю жизнь, жажда заполучить тридцать серебряников выглядит слишком мелочным, почти ничтожным поводом. А указание евангелиста Луки, что в Иуду вдруг ни с того ни с сего вселился Сатана, выглядит как допущение, вызванное полным непониманием мотивов. И чем так провинился Иуда ранее, что Сатана именно его выбрал для своего дела? Поэтому вполне можно согласиться со словами Д. С. Мережковского: «Память о том, что действительно побудило Иуду предать Иисуса, заглохла уже в самих Евангелиях... Но, если бы мы могли заглянуть в то, что действительно было в этом предательстве, то, может быть, мы увидели бы в нем проблему зла, поставленную так, как больше нигде и никогда в человечестве» [7, с. 602].

Текстов о причинах предательство Иуды существует так много, что даже простое перечисление их всех в одной статье не представляется возможным. Но я попробую на некоторых примерах выделить наиболее характерные версии Иудина поступка, надеясь, что это позволит выявить некоторые парадигмы понимания любого предательства.

3

Наверное, самой распространенной версией является *ошибочная интерпретация* Иудой миссии Христа. Являясь прежде всего борцом за национальное освобождение, за традиционную религиозность и справедливость, Иуда и в Иисусе видит такого же борца, лидера освободительного движения. Но, замечая явное несоответствие Иисуса такой миссии, он решает выдать Его врагам, надеясь на то, что расправа над Ним породит народное возмущение. Такой версии придерживался в России, например, один из первых представителей рационально-психологической экзегезы Св. Писания, член «Российского библейского общества» архиепископ Херсонский Иннокентий Борисов (1800–1857). В интерпретации архиепископа Иннокентия, Иуда, явившись к Каиафе с предложением выдать Христа, рассуж-

дал: «Я продам им собственную их смерть! В какое волнение придет народ, узнав, что Мессия в узах! Чего не сделает он для ниспровержения нелюбимого синедриона и ненавистной претории! Учитель волей-неволей делается царем Израиля, а Искарриоту будет принадлежать честь быть первым виновником такого счастливого переворота» (цит. по: [8, с. 99]).

Примерно в том же духе толковал предательство Иуды профессор кафедры Нового завета МДА, М. Д. Муретов (1851–1917). В представлении Муретова, Иуда был националистом, религиозным фанатиком, да еще и психически неуравновешенным человеком, искренне веровавшим в Христа — Царя Иудейского. Но после трехлетнего бездомного скитания по городам и весям со всякими лишениями и испытаниями, когда для Иисуса, по-видимому, уже наступал час явить Себя миру, он слышит, что Иисус часто и настойчиво говорит в печальном тоне о необходимости Своей смерти, да и Своим последователям ясно пророчит тяжкие испытания, гонения и смерть. Речь Иисуса уже не приводит в трепет врагов и не увлекает народ. Более того, этот проповедник братства и любви, советовавший своим последователям продать имущество и раздать деньги нищим, теперь открыто одобряет значительную трату денег на ароматические масла для Себя. Наконец, Иуда слышит от Христа пророчества о разрушении Иерусалимского храма и всей связанной с ним религиозности. И Иуда понимает, что перед ним какой-то лже-Мессия, которого надо подвергнуть религиозному суду. Но при этом он продолжает любить Иисуса просто как хорошего человека, лучшего из людей. А жестокость суда над Иисусом порождает в Иуде мысли о лицемерии иерусалимских иерархов, холуйстве толпы; и отчаяние, что он предал в руки лицемеров и холуев такого прекрасного человека, приводит Иуду к самоубийству [9].

Похожие трактовки Иуды нашли выражения и во многих сочинениях XX в., например в книге протоиерея Сергия (Булгаков) «Иуда Искариот — апостол-предатель» (1931) или в уже цитировавшийся выше книге Мережковского «Иисус Неизвестный» (1933). Можно заметить, что тема рокового непонимания Иудой жизни и смерти Христа проходит и через знаменитую рок-оперу Э. Л. Уэббера и Т. Райса «Jesus Christ Superstar» (1970). Только в последнем случае важен политический контекст.

Для 60-х годов прошлого века была характерна череда так называемых молодежных бунтов, которые охватили Францию, Италию, США, Чехословакию. Контент этих бунтов был различен: в Италии речь шла о демократизации образования и жизни вообще, в США главным стало прекращение вьетнамской войны, в Чехословакии — борьба за «социализм с человеческим лицом», во Франции — что-то вроде борьбы за некую «экзистенциальную свободу». Но все эти бунты несли реальную угрозу государственности. Остановить их можно было, лишь «подбросив» молодежи какую-то альтернативную идеологию. И такой идеологией стала идеология хиппи — тоже вроде бы протест, но для государства вполне безопасный: наркотики, любовь, безделье и т. п. И опера 1970 г. стала одним из проявлений этой новой идеологии. Иуда там, хотя и не бунтарь, но «общественный активист», желающий помогать бедным, поддерживать слабых, хотя побаивающийся реакции римских властей, которые могут принять их компанию за бунтарей. А Иисус — типичный хиппи, призывающий «не думать о завтрашнем дне», не работать, «быть как птицы небесные». Когда Магдалина натирает Иисуса благовониями, а Иуда возмущается

этим и предлагает продать масла, а деньги раздать бедным, то делает он это не ради кражи, как полагал евангелист Иоанн (Ин. 12: 3), а действительно ради благотворительности. И слышит от Иисуса: «Бедные всегда будут в жалкой борьбе. Посмотри на то хорошее, что у тебя есть. Думай, пока у тебя еще есть я! ... Тебе будет очень, жаль, когда я уйду». А Магдалина подпевает: «Все в порядке, все прекрасно... Закрой глаза и расслабься»... Нельзя сказать, чтобы этот текст так уж сильно расходится с евангельским. Но Иуда считает, что Иисус возомнил себя Богом, и это подвигает его на предательство¹.

4

Более сложную интерпретацию Иуды предлагает знаменитый роман Леонида Андреева «Иуда Искариот» (1907). Здесь внешне страшный и грубый Иуда, которого никто, кроме Христа, не любит, сам глубоко полюбил Христа и проникся Его миссией. Но он не может вынести трусости и лицемерия других апостолов, безразличия народа, он уверен, что останется один с Иисусом, когда все отвернутся от Него, и пойдет с Ним до конца. И Иуда хочет ускорить это. Кроме того, Иуда верит, что казнь все-таки не совершится, что люди узнают в Иисусе Мессию, и «молча, без крика, сотрут солдат, зальют их по уши своею кровью, вырвут из земли проклятый крест и руками оставшихся в живых высоко над теменем земли поднимут свободного Иисуса!» [10, с. 256]. Поэтому Иуда выдает Иисуса. А когда видит, что ничего подобного не происходит, уходит вместе со своим учителем в смерть из этого ничтожного мира.

Похожую интерпретацию Иуды можно найти в романе израильского писателя Амоса Оза «Иуда» (2014). Но здесь снова важен политический контекст. События происходят в Иерусалиме зимой 1959/60 г. Бросивший учебу в университете студент, работавший над темой «Еврейский взгляд на Иисуса Христа», селится в доме старика-инвалида, где за проживание и небольшую плату ведет вечерами с хозяином философские и политический беседы. Сын старика погиб в арабо-израильской Войне за независимость 1947–1949 гг. В доме проживает вдова сына, а еще недавно проживал и ее отец, некий сионистский деятель, но противник Бен-Гуриона, работавший за единое государство для евреев и арабов, — позиция, считающаяся в Израиле *предательской*. Когда-то свояки вели споры о политике, но после гибели сына хозяина споры стали невозможны. С появлением студента отец погибшего солдата возвращается к теме, чем побуждает студента переключиться с образа Иисуса на образ предателя Иуды. В его интерпретации Иуда был человек богатый и знатный, а к Иисусу и его ученикам примкнул по заданию властей, чтобы шпионить за ними. Но случилось чудо: Иуда полюбил Иисуса, личность которого излучала всепоглощающую любовь, полюбил Его «смирение, простоту поведения и сердечного юмора в сочетании со светом высокой нравственной идеи». Иуда становится верным последователем Христа и хочет явить Благоую весть о Нем всему миру. Поэтому он сам уговаривает Иисуса прийти в Иерусалим и принять то, что должно там с Ним случиться. Как и Иуда у Леонида Андреева, Иуда у Амоса Оза верит, что Иисус сойдет с креста, но без помощи народа. Ведь он видел, как Иисус творил много чудес:

¹ Я опираюсь на исходную студийную запись оперы, а не на фильм Нормана Джуисона 1973 г., где названные идейные послышки несколько стерлись.

воскрешал умерших, исцелял больных, ходил по водам Галилейского моря и т. д. Сам Иисус во всем этом сильно сомневается, но все-таки постепенно проникается верой Иуды и... случается то, что и должно было случиться. Иуда видит, как Христос в предсмертных муках пытается сорваться с креста, взывая к Отцу, сам молит об этом Бога, слышит страшные слова Иисуса «Боже Мой, Боже Мой! Для чего ты Меня оставил?», видит смерть Господню и вместе с ней *теряет свою веру*. После всего этого Иуде не остается ничего другого, кроме как удавиться.

Параллельно с этим студент размышляет над судьбой того сиониста, который мечтал о едином государстве евреев и арабов, от которого все отвернулись как от предателя и который умер в одиночестве. Только что во Франции многие объявили предателем прославленного генерала де Голля за то, что он решил освободить Алжир от французского господства. А некогда пророк Иеремия считался предателем в глазах иерусалимской толпы, желавшей убить его за предсказания. Авраама Линкольна, освободителя рабов, его противники называли предателем. Немецких офицеров, покушавшихся на Гитлера, казнили как предателей и т. д. В истории человечества хватает мужественных людей, опередивших свое время и потому прославивших предателями. «*Предатели*» — это те, кто опередил свое время. А Иуда? Иуда все-таки стал настоящим предателем, но не тогда, когда поцеловал Иисуса при появлении стражи. «Предательство Иуды случилось в момент смерти Иисуса на кресте. Именно в этот миг Иуда утратил веру» [11, с. 352]. Предательство — это *утрата веры*.

И вот тут всплывает еще одна литературная версия предательства Иуды, версия романа греческого писателя Никоса Казандзакиса «Последнее искушение» (1955). Этот роман очень далек от евангельской истории. На протяжении романа Иисус, в общем-то не знающий своего пути, борется со своими искушениями вести нормальную жизнь, вдали от страданий и жертв, которые, как Он чувствует, Его ожидают. Но все-таки принимает свою судьбу и сам уговаривает Иуду предать Его, говоря, что этот подвиг больший, чем Его. Иуда не хочет, но в конце концов тоже принимает это как свое страдание, свою страшную миссию. А Иисус, не выдерживая крестных мук, взывает к Богу и сходит с креста с помощью якобы посланного ему «ангела-хранителя», а далее ведет обычную жизнь, женится на Магдалине, затем, после ее смерти, на других двух женщинах, плодит детей, работает и доживает до разрушения Иерусалима (70 г. н. э.). Иисус уже на смертном одре, рядом с ним «ангел-хранитель», хвалит Его за достойно прожитую жизнь. Но приходят к Иисусу апостолы, которые всю жизнь ходили по миру, проповедуя спасительную смерть Христа и претерпевая за это гонения и страдания. Они говорят, что прощают Иисуса. Но только один из них не может его простить: Иуда. Входит Иуда и говорит Христу: «Предатель!»

Иисус вздрогнул.

— Мой ангел-хранитель...

— Да, твой ангел-хранитель по имени Сатана. Это он заклеил твои руки, ноги и тело, чтобы тебе сподручнее было обманывать людей. Чтобы совесть твоя могла отсыпаться в этой лжи. Что ты на меня устался? Молчишь?! Трус! Предатель! [12, с. 197].

Таким образом, у Казандзакиса предатель и жертва предательства меняются местами. Это не Иуда, а Иисус на кресте *утратил веру*. И хотя роман оканчивается «благочестиво» — силою молитвы Иисус вновь возвращает себя на 37 лет назад, на

крест, где и умирает, — эту последнюю сцену все-таки можно истолковать иначе: *предатель* совершает самоубийство, осознав катастрофическую ошибочность своего выбора.

5

Но вернемся в Россию начала XX в. С довольно резкой критикой повести Л. Андреева «Иуда Искариот» выступил в то время Максимилиан Волошин. Андреев, по мнению Волошина, «всегда входит в ту дверь, в которую надо, но не идет дальше прихожей... Он принял традиционного Иуду церковного предания и дал его предательству одно из возможных психологических объяснений» [13, с. 460]. Однако совершенно иного Иуду сохранили христианские еретики первых веков (офиты, каиниты, манихеи) и последующие хранители эзотерических учений церкви. У них мы находим «образ человека, достигшего высшей чистоты и святости, который добровольно принимает на свою душу постыдное преступление, как подвиг высшего смирения» [13, с. 460]. Сам Волошин впервые сформулировал интерпретацию предательства Иуды как подвига, возможно даже большего, чем подвиг Христа, на лекции в Московском Литературно-художественном кружке 27 февраля 1907 г. и затем развил в стихотворении «Иуда-апостол» (1919) и незаконченном эссе 20-х годов «Евангелие от Иуды».

Волошин исходит из апокрифа «Евангелие от Иуды», упоминаемого святителем II в. Иринеем Лионским и митрополитом Кипрским IV в. Епифанием (см.: [8, с. 56–59]). Кроме того, Волошин использует фрагмент из сочинения Анатоля Франса «Сад Эпикура» (1895), где приводится легенда о некоем викарии Собора Парижской Богоматери аббате Гийоме Эггере (Guillaume Oegger). В первых двух источниках содержится обличение ереси *каинитов* и их «Евангелия от Иуды», в котором рассказывается, что Каин происходил от высшей силы и Премудрости и что это хорошо знал Иуда, а так как только он знал истину, то и совершил тайну предательства. Во фрагменте из А. Франса рассказывается, что викарий собора долго мучился вопросом, терпит ли Иуда, без которого жертвенная смерть Христа не могла бы состояться, муки Ада, молит Бога открыть ему эту тайну, и однажды, «вознеся эту молитву, простертый ниц, вдруг почувствовал, что на голову ему легли две руки, подобно рукам епископа при рукоположении в сан» [14, с. 435]. Ему приходит в голову мысль, что в сан его рукоположил сам Иуда.

«Евангелие от Иуды» было найдено в 70-х годах прошлого века. Из плохо сохранившегося текста на коптском языке следует только то, что Христос выбирает Иуду в качестве лучшего из своих учеников и посвящает его в некую гностическую космологию, раскрывая перед ним высший эон Барбело.

Аббат Эггер — историческое лицо. Он известен как ревностный последователь знаменитого мистика Эммануила Сведенборга и автор множества мистических сочинений, среди которых есть и такое: «Le vrai Messie, ou L'Ancien et le Nouveau Testaments examinés d'après les principes de la langue de la nature» («Истинный Мессия, или Ветхий и Новый завет, рассмотренные с точки зрения принципов языка природы», 1829). Книга крайне редкая, для меня она оказалась недоступной. Но ее заглавие намекает, что подлинным Мессией был вовсе не Тот, кого все почитают за такового, и что постичь эту тайну можно, только прибегнув к «символическому языку природы», которому учил Э. Сведенборг.

Впрочем, и в повести Л. Андреева есть некоторые странности, которые тоже намекают на что-то подобное, но которые остались незамеченными Волошиным. Так, например, Иуда у Андреева несколько раз называет Иисуса «сыном» или «сынком». Это дало основание современному комментатору текста Андреева С. Вахитову сделать следующее невообразимое заключение: «История Андреева — это парадоксальное переосмысление библейской истории о принесении Авраамом в жертву своего сына Исаака. Тогда Бог остановил занесенную руку с ножом. Теперь Он сам приносит в жертву людям своего сына и вправе ждать от них такого же поступка» [15]. Такая трактовка подводит нас, наверное, к самой странной интерпретации сюжета Иуды, к той, которую мы находим в коротком рассказе Х. Л. Борхеса «Три версии предательства Иуды» (1944). Правда, интерпретация эта — к чести Борхеса — изложена в несколько ироническом тоне.

6

В рассказе Борхеса некий вымышленный шведский богослов начала XX в. Нильс Рунеберг размышляет — как и я в начале статьи — над тем, почему совершенно излишнее для обнаружения и захвата Христа предательство Иуды все-таки совершилось. Нельзя же допустить, что в Писании присутствует что-то ошибочное или случайное! Вначале богослов приходит к довольно умозрительной схеме: если Вездесущее Слово добровольно опустилось до конечного и смертного человека, было необходимо, чтобы некий человек совершил равноценную жертву, опустился до самого гнусного преступника, обитателя геенны огненной. И таким человеком стал Иуда Искариот.

Схема эта подверглась резкой критике коллег-богословов. А главное: в ней так и остался нераскрытым мотив предательства Иуды. Рунебергу кажется, что он нашел этот мотив: это гипертрофированный аскетизм Иуды. «Аскет, ради вящей славы Божией, оскверняет и умерщвляет плоть; Иуда сделал то же со своим духом. Он отрекся от чести, добра, от покоя, от царствия небесного, как другие, менее героические, отрекаются от наслаждения. С потрясающей ясностью он заранее продумал свои грехи. В прелюбодеянии обычно участвуют нежность и самоотверженность; в убийстве — храбрость; в профанации и кощунстве — некий сатанинский пыл. Иуда же избрал грехи, не просветленные ни единой добродетелью: злоупотребление доверием (Ин. 12: 6) и донос» [16, с. 291]. В таком поступке есть грандиозное смирение: человек не посчитал себя достойным быть хоть в чем-то добродетельным.

Но Рунеберг не останавливается на этом. Он рассуждает: раз Бог для нашего Спасения стал *полностью* человеком или, как утверждает халкидонский орос, обладал полнотой как божественной, так и человеческой природы, то Он должен был стать человеком вплоть до всей человеческой мерзости и низости. Кенозис — самоуничтожение Господа, — о котором говорит апостол Павел (Флп. 1: 5–11), предполагает, что Бог избирает для себя самый ничтожный человеческий удел, самый низменный, избирает «образ раба». Чтобы спасти нас, уточняет Борхес, Бог мог бы стать, например, Александром Македонским, или Пифагором, или Рюриком, или, наконец, Иисусом. Но Бог избрал самую презренную судьбу: *Он стал Иудой*.

И тут Рунеберг с ужасом понимает, что ему стало известно тайное имя Бога. Какая же бесконечная кара должна быть назначена ему за то, что он открыл и разгласил *подлинное имя* Бога? И окончательно помрачившейся умом богослов бродит

по улицам, громко умоляя, чтобы ему была дарована милость разделить со Спасителем мучения в Аду, пока не умирает от разрыва аневризмы.

Здесь стоит заметить, что Борхес не вполне точен. Писание и связанные с ним книги не говорят о каких-либо «тайных именах» Бога. Иудейская традиция говорит лишь о запрете произносить имя Бога, т. е. давать ему огласовку. Но имя Бога известно. И это не Иисус и не Иуда. Имена Иисус (Иешуа) или Иуда (Иехуда) — это человеческие имена, и любое из них могло быть дано Богу при вочеловечении. В этих именах нет ничего рокового. А вот в имени Бога как такового, в имени Его Божественной Природы есть нечто необходимое и универсальное, имеющее некоторое отношение к нашей теме.

7

Когда Моисею в пустыне явилась «неопалимая купина» (куст, который горел, но не сгорал), из куста раздался голос Божий: «Иди и скажи сынам Израилевым, чтобы они вышли из Египта». Моисей пытается безуспешно отказаться от такой миссии и говорит: «Вот я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов наших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им» (Исх 3: 13). И Бог открывает свое имя: אֶשְׁרָא אֶהְיֶה אֲנִי (Эхье ашер эхье). В славянском переводе — *Аз есмь Сый*; в русском синодальном переводе — *Я есмь Сушый*. Но, как утверждают почти все богословы, этот перевод не вполне отражает смысл имени. Более точно это имя следовало бы перевести «Я есть такой, какой Я есть» или, еще точнее, «Я буду таким, каким Я буду». Как писал об этом известный православный экзегет архимандрит Иануарий Ивлиев (1943–1917): «В Божьем имени... содержится и обетование присутствия, и предупреждение о свободе и независимости Бога от всех людей» [17, с. 233]. Бог будет с людьми, но не таким, каким люди хотели бы, чтобы Он был, а таким, каков Он есть.

Представляется, что названное имя Бога имеет не только теологический, но и тем самым этический смысл. Это призыв и к человеку быть тем, что он есть или, как учил Б. Спиноза, стремится «пребывать в своем состоянии», упорствовать в своем бытии, следовать тому, что вытекает из своей сущности, своему *conatus'у* [18, с. 463]. С помощью такого понимания бытия можно легко определить и этический смысл предательства. Предательство — это несоответствие своей сущности, отклонение от своего *conatus'a*. Таким образом, предает человек прежде всего самого себя, или ту *истину*, которая его определила. Говоря словами современного французского философа Алена Бадью, чтобы *предать*, нужно «чтобы я предал в себе становление субъектом. Чтобы я стал врагом той истины, субъект которой составлял — подчас вместе с другими — тот “кто-то”, которым я являюсь. Этим объясняется, почему бывшие революционеры оказываются вынуждены заявить о своих прежних заблуждениях и глупости, влюбленный перестает понимать, почему он любил эту женщину, а усталый ученый доходит до того, что теряет веру в становление своей науки» [19, с. 113]. Согласно такой логике, если бы Иуда *не* предал Христа, он бы точно стал *предателем*. А предав, невзирая на вечное проклятие, он уподобился самому Христу, так как принес себя в жертву для спасения человечества... Вот только остается один вопрос: а как найти этот свой *conatus*? Как не ошибиться в своем самоистолковании?

Бадью в своей «этике истин» считает, что субъект — это «носитель верности» некоторому событию. «Субъект... никоим образом не предшествует процессу. Он абсолютно не существует в ситуации “перед событием”. Можно сказать, что процесс истины индуцирует субъект» [19, с. 67]. Этический императив, следовательно, можно выразить словами: «упорствуй в истине, индуцировавшей тебя в качестве субъекта». Конечно, такой подход напоминает знаменитое учение о *conatus*'е Спинозы. Только Бадью считает, что Спиноза призывает упорствовать в том, в чем мы себя знаем, тогда как его подход — это следование как раз тому, чему мы о себе не знаем. Человеку необходимо «не уступать в своем желании»: влюбленному — в любви, политику — в своих убеждениях, ученому — в решении проблемы и т. д. Но «поскольку желание конститутивно для субъекта бессознательно, оно есть неизвестное *par excellence*, “не уступать в своем желании” на самом деле означает “не уступать в том, чего сам о себе не знаешь”» [19, с.72].

Мне эта идея кажется весьма странной. Рассуждая подобным образом, можно прийти к выводу, что, например, если бы Эдип не убил своего отца и не женился на своей матери, он стал бы предателем... Представляется, что *нарративная герменевтика* предлагает нам как раз противоположную такой «бессознательности» идею, так как здесь мы сами формируем или выбираем свою историю, а «все, что не входит в развитие какой-нибудь истории, не есть событие» [20, с.63].

Еще Аристотель в своей «Поэтике» (1450a20) утверждал, что персонаж второстепенен и целиком подчинен сюжетному действию: могут существовать сюжеты без характеров, однако характеры без сюжетов существовать не могут [21, с. 652]. Возможно, это правило повествовательного искусства является и правилом самоинтерпретации. Мы осознаем себя в качестве этического субъекта, когда понимаем, в какой истории мы можем представить себя «действующим лицом». Как говорил П. Рикёр, «на пути к самоидентификации происходит идентификация с другим, которая осуществляется реальным образом в историческом повествовании и ирреальным образом в вымышленном повествовании... Эта игра подтверждает знаменитое и отнюдь не однозначное выражение Рембо: Я есть другой» [20, с. 34]. Парадоксальным образом «Я есть такой, какой я есть» и «Я есть другой» в нарративной этике сливаются.

Какой же вывод можно сделать относительно возможности охарактеризовать какое-либо действие в качестве предательства из литературных интерпретаций поступка Иуды Искариота? Если отбросить своекорыстные сребролюбивые мотивы у Иуды, которые все упомянутые авторы воспринимают как плохо согласующиеся с евангельской историей в целом, то мы увидим, что Иуда понимается как предатель, когда ему приписывается ошибочная интерпретация происходящих событий, объекта лояльности (Христа) и самого себя. Если интерпретация адекватная, то Иуда практически сливается с Христом в своем жертвенном служении для искупления мира. Предательство — это ошибка интерпретации, прежде всего интерпретации самого себя. Таким образом, если человек «определился» со своей сущностью и, говоря словами Спинозы, «пребывает в своем состоянии», «упорствует в своем бытии», то в философско-этическом смысле он не может рассматриваться как предатель.

Литература

1. Маркс, К. (1955), Морализирующая критика и критицизирующая мораль, пер. с нем., в: Маркс К. и Энгельс Ф., *Сочинения: в 50 т., т. 4*, М.: Изд-во полит. лит., с. 291–321.
2. Shklar, J. N. (1984), *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press.
3. Margalit, A. (2017), *On Betrayal*, Cambridge, Harvard University Press.
4. Johnson, P. (1992), *Frames of Deceit*, New York: Cambridge University Press.
5. Макинтайр, А. (2000). *После добродетели: Исследование теории морали*, пер. Целищев, В., М.: Акад. проект.
6. Иезуитова, Л. А. (2003), Три Иуды в русской литературе Серебряного века: Л. Андреев, М. Волошин, А. Ремизов, в: Грачева, А. и д'Амелия, А. (ред.), *Алексей Ремизов: Исследования и материалы*, СПб., Салерно: Universita di Salerno, с. 55–68.
7. Мережковский, Д. С. (1996), *Иисус Неизвестный*, М.: Республика.
8. Ершов, С. А. (2016), (сост.), *Книга Иуды*, М.: Александрийская библиотека.
9. Муретов, М. Д. (1908), Иуда Предатель, *Богословский Вестник*, т. 1, № 1, с. 1–52.
10. Андреев, Л. А. (1990), Иуда Искариот, в: Андреев, Л. А. *Собрание сочинений: в 6 т., т. 2*, М.: Худ. лит., с. 210–264.
11. Оз, А. (2017), *Иуда*, пер. Радуцкий, В., М.: Фантом Пресс.
12. Казандзакис, Н. (1998), *Последнее искушение*, пер. Васильев, А., М.: Литера.
13. Волошин, М. (1988), *Лики творчества*, Л.: Наука.
14. Франс, А. (1958), Сад Эпикура, пер. Шадрин А., М., в: Франс А. *Собрание сочинений: в 8 т., т. 3*. М.: Изд-во худ. лит.
15. Вахитов, С. (2022), «Иуда Искариот» Леонида Андреева и основания интерпретации текста. URL: <https://dzen.ru/a/YdFodkj3fG7tKoTk> (дата обращения: 15.12.2023).
16. Борхес, Х. Л. (1994), Три версии предательства Иуды, пер. Лысенко, Е., в: Борхес, Х. Л., *Письмена Бога*, М.: Республика, с. 288–293.
17. Ианнуарий (Ивлиев) (2021), *Евангелия от Иоанна. Богословско-экзегетический комментарий*, М.: Изд-во ББИ.
18. Спиноза, Б. (1957), Этика, пер. Иванцев, Н. А., в: Спиноза, Б., *Избранные произведения: в 2 т., т. 1*, М.: Гос. изд-во полит. лит., с. 359–618.
19. Бадью, А. (2012), *Этика. Очерк о сознании зла*, пер. Лапицкий, В. В., СПб.: Machina.
20. Рикёр, П. (1995), *Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции*, пер. Мачульская, О., М.: Academia.
21. Аристотель (1983), Поэтика, пер. Гаспаров, М. Л., в: Аристотель, *Сочинения: в 4 т., т. 4*, М.: Мысль, с. 645–680.

Статья поступила в редакцию 31 января 2024 г.;
рекомендована к печати 16 сентября 2024 г.

Контактная информация:

Бродский Александр Иосифович — д-р филос. наук, проф.; <https://orcid.org/0000-0003-1694-0913>,
abrodsky59@mail.ru

Hermeneutics of Betrayal: Image of Judas Iscariot in 20th–21st Century Belles-Lettres

A. I. Brodsky

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Brodsky A. I. Hermeneutics of Betrayal: Image of Judas Iscariot in 20th–21st Century Belles-Lettres. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 4, pp. 689–702. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.410> (In Russian)

Betrayal is an essentially pejorative notion. At the same time, it is a very polysemantic and broad ethical term. For us, “betrayal” is treason and sneaking, disclosure and concealment of

secret plans, execution of an illegitimate order, and disobedience of orders. Those, who have recently been called traitors, often (and in a fairly short historical period) became heroes. Therefore, the problem arises: how we can reasonably say whether an action is treacherous? The justification procedure in ethics always entails a lot of paradoxes; when it comes to betrayal, the paradoxes become more obvious than in cases on which there has been an established consensus since ancient times: the murder of an innocent, theft, adultery, etc. To address the issue, the author of the article employs Paul Ricoeur's hermeneutic methodology and Alasdair MacIntyre's ethical theory. In both cases, we need some kind of tales or narratives to substantiate our ethical assessments. "Real life" consists of individual events that are loosely connected and intrinsically lead nowhere, while any *narrative* presupposes coherence, a certain teleology, and thanks to this can easily fall into moral categories. The story of Judas Iscariot is certainly the fundamental narrative of betrayal. But this Gospel tale is so shrouded in a fog of innuendo and ambiguity that it has given rise to a wide variety of literary interpretations. Firstly, it is completely unnecessary for the history of Christ's earthly life in general: it was possible to find, identify, and detain Jesus without Judas' betrayal. Secondly, Judas' motivation is unclear: the desire to get thirty pieces of silver seems too insignificant a reason. The article examines several literary versions of Judas' betrayal, including those by Leonid Andreev, Jorge Luis Borges, Maximilian Voloshin, etc., to identify patterns that allow for a better understanding of any betrayal.

Keywords: ethics, moral assessment, betrayal, Gospel, narrative, interpretation, event, conatus.

Reference

1. Marx, K. (1955), Moralizing criticism and critiquing morality, in Marx, K. and Engels, F. *Collected works*, in 50 vols, vol. 4, Moscow: Politicheskaiia literatura Publ., pp. 291–321. (In Russian)
2. Shklar, J.N. (1984), *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press.
3. Margalit, A. (2017), *On Betrayal*, Cambridge, Harvard University Press.
4. Johnson, P. (1992), *Frames of Deceit*, New York: Cambridge University Press.
5. Macintyre, A. (2000), *After Virtue. A study of Moral Theory*, transl. by Tselishchev, V., Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
6. Iezuitova, L. A. (2003), Three Judases in Russian literature of the Silver Age: L. Andreev, M. Voloshin, A. Remizov, in: Gracheva A. and Ameliia A. d' (eds), *Aleksei Remizov, Issledovaniia i materialy*, St. Petersburg, Salerno: Universita di Salerno Publ., pp. 55–68. (In Russian)
7. Merezhkovsky, D. (1996), *Jesus the Unknown*, Moscow: Respublika Publ. (In Russian)
8. Ershov, S. (2016), (ed.), *Book of Jude*, Moscow: Aleksandriiskaia biblioteka Publ. (In Russian)
9. Muretov, M. (1908), Judas the traitor, *Bogoslovskii Vestnik*, vol. 1, no. 1, pp. 1–52. (In Russian)
10. Andreev, L (1990) Judas Iscariot, in Andreev, L., *Collected works*, in 6 vols, vol. 2., Moscow: Khudozhestvennaia literatura Publ., pp. 210–264. (In Russian)
11. Oz, A. (2017) *Judas*, trans. by Radutskii, V., Moscow: Fantom Press Publ. (In Russian)
12. Kazantzakis, N. (1998), *The last temptation*, transl. by Vasilev, A., Moscow: Litera Publ. (In Russian)
13. Voloshin, M. (1988), *Faces of creativity*, Leningrad: Nauka Publ. (In Russian)
14. France, A. (1958), *Le jardin d'Épicure*, transl. by Shadrin, A., in: France, A. *Collected works*, in 8 vols, vol. 3., Moscow: Khudozhestvennaia literatura Publ. (In Russian)
15. Vakhitov, S. (2022), "Judas Iscariot" by Leonid Andreev and the basis for interpreting the text. Available at: <https://dzen.ru/a/YdFodkj3fG7tKoTk> (accessed: 06.03.2019). (In Russian)
16. Borges, J.L. (1994), Tres versiones de Judas, trans. by Lysenko, E, in: Borges J.L *Pis'mena Boga*, Moscow: Respublika Publ., pp. 288–293. (In Russian)
17. Iannuarii (Ivliev) (2021), *Gospel of John. Theological-exegetical commentary*, Moscow: Bibleiskobogoslovskii institut Publ. (In Russian)
18. Spinoza, B de. (1957), *Ethika*, transl. by Ivantsev, N., in: Spinoza B., *Selected works*, in 2 vols, vol. 1. Moscow: Politicheskaiia literatura Publ., pp. 359–618. (In Russian)
19. Badiou, A. (2012), *Léthique. Essai sur la conscience du mal*, transl. by Lapitskii, V., St. Petersburg: Machina Publ. (In Russian)

20. Ricœur, P. (1995), *Hermeneutics. Ethics. Policy. Moscow lectures*, trans. by Machul'skaia, O., Moscow: Academia Publ. (In Russian)

21. Aristotle (1983), *Poetics*, transl. by Gasparov, M.L. in: Aristotle, *Works*, in 4 vols, vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., pp. 645–680. (In Russian)

Received: January 31, 2024

Accepted: September 16, 2024

Author's information:

Alexander I. Brodsky — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; <https://orcid.org/0000-0003-1694-0913>,
abrodsky59@mail.ru