

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

С.Г. Макеева

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ОБРАЗА ИУДЫ ИСКАРИОТА В ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА

Аннотация. В статье рассматриваются трактовки образа Иуды Искариота, предложенные философами и теологами XX в., а также значение этих трактовок, с точки зрения художественной антропологии. Автор анализирует тему предательства Иуды Искариота и делает вывод, что тема эта является своеобразной культурно-психологической доминантой. Возникновение разночтений образа Иуды Искариота в XX в. автор связывает не только с активным обращением к герменевтическим методам истолкования священных текстов, но и с апостасийными процессами — отказом от традиционных ценностей христианства в пользу ценностей «мира сего». В заключении автор утверждает, что образ Иуды Искариота интересен для художественной антропологии как «человек предающий», «человек, отвергающий духовное ради материального», «человек неприкаянный» и, наконец, как «человек гибнущий».

Ключевые слова: философия, Христос, Иуда, антропология, искусство, закон, суд, предательство, образ, трактовка.

На протяжении истории своего существования человек стремился познать самого себя и ответить на вопросы: кто он и зачем существует. Попытки самопознания привели к поэтапному возникновению целых систем, таких как: мифология, искусство, философия, наука. Но только в XX в. была поставлена задача систематизации накопленных знаний о человеке. Именно в XX в. смысл антропологии, как науки о человеке, существенно расширился — появляются философская антропология, религиозная, юридическая, художественная.

Художественную антропологию можно определить как осмысление сопровождающее создание автором своего образа человека, как осмысление интерпретации и образов-персонажей.

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 помещён 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 антропологиями 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 своём обращении к вечным темам искусство оказывается сродным и близким онтологически ориентированной философии и учениям о природе человека (антропологии)»¹.

Применительно к литературе американский философ Вольфганг Изер предлагает определиться с собственной эвристикой. Для того, в частности, чтобы понять, почему человек нуждается в художественном вымысле, Изер различает «воображаемое» и «вымышленное». Под «воображаемым» он понимает некий идеал, «реальную манифестацию совершенства»², прикоснуться к

¹ Хализев В.Е. Теория литературы. М., 1999. С. 43.

² Здесь и далее цит. по: Изер В. К антропологии художественной литературы / пер. с англ. И. Пешкова // «Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology». Baltimore. London. 1989. <http://www.polit.ru/research/2009/02/27/izer.html>

которой обычному человеку может помочь искусство. Вымыслы вообще и «вымышленное» как фикциональность художественной литературы — отнюдь не одно и то же, по 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». 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 Изера, литературная антропология призвана решить проблему происхождения человеческих способностей, связанную с чётким разграничением способностей применительно к родам деятельности.

Возникновение и существование литературы, считает Изер, связано с человеческим желанием найти подход к тому, что недоступно. Литература создаёт иную реальность. Восприятие и осмысление этой реальности преобразовывает культурный контекст. И литература, таким образом, оказывается «решающим средством формирования культурной реальности». 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, перефразируя Ф. де Соссюра³, человека изображающего (И₁) и человека изображаемого (И₂). Изначально изображающий первичен по отношению к изображаемому. Посредством языка, культурных знаков и символов изображающий создаёт 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 изображающего, изображаемый начинает жить собственной жизнью. Это уже не просто «опосредованное выражение духа через плоть»⁴, не просто зеркальное отображение скрытых или явных свойств изображающего. Отныне изображаемый даёт 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 И₁–И₂, 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...»⁵.

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, взывающий 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 безотчётном (или вполне отчётливом) психотерапевтическом движении изображающий может наделить изображаемого собственными непривлекательными и оттого, возможно, подавленными чертами и влечениями. Могут обнаружить 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»⁶.

Подчас творческим актом художнику удаётся выйти за собственные пределы. В этом случае изображаемый оказывается не просто картинкой и не просто копией изображающего, но онтологи-

³ Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977.

⁴ Кривцун О.А. Человек эстетический // Философская антропология. Человек многомерный. М., 2010. С. 294.

⁵ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. В 6-ти т. Т. 2. М., 2003. С. 197.

⁶ Кривцун О.А. Человек эстетический // Философская антропология. Человек многомерный. М., 2010. С. 301.

ческой частью мира, указующей на «присутствие Божества в песчинке», на то, что всё 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 идёт всего лишь об осуществившейся мечте — о покупке имения. Однако уже в названии заложен онтологический смысл — символом пошлой и обмирщённой жизни стали ягоды — кислый и жёсткий крыжовник. Герой рассказа мечтает о собственной усадьбе и чтобы непременно с крыжовником. Наконец он обзавёлся усадьбой с ягодами. Но Чехов не оставляет героя наедине с приобретением. *«Надо, чтобы за дверью каждого довольного <...> человека, — рассуждает автор 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, стрясётся беда — болезнь, бедность, потери, и его никто не увидит и не услышит, как теперь он не видит и не слышит других»*⁷. Заканчивается рассказ фразой: *«Дождь стучал в окна всю ночь»*⁸.

Чехов превращает простую мысль, положенную в основу рассказа, в философскую притчу. *«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 чём 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) Жизнь без высших целей такая же жёсткая и кислая, как крыжовник. Но не всё потеряно для героев рассказа, потому что *«Дождь стучал в окна всю ночь»*. И стоит только прислушаться и отворить дверь, как Высший Смысл сам войдёт 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»*⁹.

Более того, роль «указателя к трансцендентному» искусство играет и для стороннего наблюдателя. Заключённый в эскиз или рассказ взгляд на предмет, может стать вспышкой, озаряющей суть предмета. Исследователи Туринской Плащаницы, на которой проступает облик мёртвого израненного человека, говорят о том, что изображение появилось на ткани вследствие сильнейшей световой вспышки¹⁰. Благодаря этой вспышке человечество узнало, как выглядел его Спаситель.

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.

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, энергетика восходящего»*¹¹. Это трудный, требующий *«предельного напряжения нравственно ориентированной воли»*¹² процесс. А нравственно ориентированной творческой воле подвластно воссоединить *«Добро и Истину, распавшиеся после грехопадения»*¹³. Суть монашеского делания, по мнению А.С. Панарина, заключается в том, чтобы, отгородившись от погрязшего в мирской суете социума, пытаться в сосредоточенном уединении *«услышать голос Благодати»*¹⁴. Но Благодать возвращается в социум: к отшельнику за примером духовной жизни начинают стекаться сначала последователи, затем паломники. Подобным образом и творческий акт

¹⁰ Синельников В. Свящ. Туринская плащаница на заре новой эры. М., 2000.

¹¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 125.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 127.

⁷ Чехов А.П. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Т. 10. М., 1977. С. 62.

⁸ Там же. С. 65.

⁹ Мерло-Понти М. Око и дух // Французская философия и эстетика XX в. М., 1995. С. 248.

требует временного отрешения от социума, чтобы вернуть потом в социум плоды своего труда, которым суждено стать большим или меньшим центром притяжения.

Архиепископ Солунский Григорий Палама признавал человеческое творчество творением из ничего, космическим актом, продолжением Божественного творения мира. Именно в способности к творчеству видел св. Григорий Богоподобие человека и утверждал, что каждый человек является Божиим избранником. Между собой люди различаются лишь разнообразием даров и способностью принимать их¹⁵. Архимандрит Иоанн (Экономцев) считает, что «творчество для человека — это кеносис, самоистощение, это жертва, восхождение на Голгофу»¹⁶. 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»¹⁷.

Художник не властен ответить на все «проклятые вопросы», он «бессилен разрешить мировые загадки, зато способен виртуозно обыграть это своё бессилие»¹⁸. 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 художественного творчества отражается не только сознание их творца, но также эстетические вкусы и психологические состояния самых разных слоёв общества, вобранные художником. В свою очередь, и произведения искусства отражаются в общественном сознании, порождая убеждения, вкусы и моду.

Есть темы, которые в определённые исторические периоды вдруг становятся актуальными, привлекая внимание как художников, принимающих за разработку этих тем в своём творчестве так и широкой публики, выказывающей интерес к произведениям искусства, освещающим эти темы. В таких случаях можно говорить о том, что «перед нами — своеобразная культурно-психологическая

доминанта, нечто особо значимое для человека, что потребовало своего выражения сразу в нескольких культурных формах. 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»¹⁹.

Тема предательства Иуды Искариота 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 Искариота, так и личность апостола-предателя: «Иуда льстец, сребролюбия рачительствуяй, предати Тя, Господи, сокровище живота, лестно поучаешься, отнюдуже и упився, течет ко иудеям, глаголет беззаконным: что ми хотите дати, и аз вам предам, во еже распяти Его»²⁰; «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...»²¹. Кроме того, психологическая мотивация совершённого 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 «цель, делающая его доступным внушениям дьявола»²². Интерес к Иуде Искариоту, 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, повешенный на дереве” (Втор. 21:23), восходящим к архаическим ритуалам казни как заклания в жертву, повешенный на древе креста Христос, принявший на себя проклятие человечества, и повесившийся И.И., несущий бремя

¹⁵ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 2011.

¹⁶ Экономцев И. свящ. Исихазм и проблема творчества // Родная Ладога. №1, 2011. С. 183-184.

¹⁷ Там же. С. 183.

¹⁸ Кривцун О.А. Человек эстетический // Философская антропология. Человек многомерный. М., 2010. С. 312

¹⁹ Кривцун О.А. Творческое сознание художника. М., 2008. С. 303-304.

²⁰ Седален утрени Святой и Великой Среды.

²¹ Повечерие Великого Четвертка.

²² Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2005. С. 237.

собственного проклятия, представляют собой многозначительную внутреннюю антитезу»²³. Характерно в этом смысле изображение Иуды на фреске Джотто (ок. 1305 г. Падуя, капелла дель Арена), где лица Христа и Иуды олицетворяют противоположные, разнополюсные человеческие качества — низости и величия, мелочности и благородства. Христианскую традицию не интересуют психологические мотивы поступка Иуды; для неё Иуда — олицетворение предательства, богоотступничества, он «предвосхищает выступление антихриста; недаром он характеризуется словосочетанием “сын погибели” (Ин. 17:12), применённое в Новом Завете также и к антихристу (2 Фес. 2:3)»²⁴; 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 слову С.С. Аверинцева, «подавала пластический мотив для изобразительного искусства»²⁵.

Профессор Московской Духовной Академии по кафедре Святого Писания Нового Завета М.Д. Муретов (1851-1917) в работе «Иуда предатель» (1883-1908) считает Иуду Искарота радикальным иудаистом, националистом и религиозным фанатиком. Предательство, по мнению М.Д. Муретова, связано с устройством самого Иуды — слишком «земным» и «плотским». Следуя за Христом, Иуда, считает М.Д. Муретов, так и остался приверженцем «*общеиудейской национальной плотяности, материалистического утилитаризма, возделений внешнеполитических и социалистических, а не ожиданий нравственного перерождения и осуществления идеалов духа...*»²⁶. Версию о сребролюбии Иуды

профессор Муретов отвергает. Обращаясь к разговору Иуды с первосвященниками, Муретов на основе анализа языка евангельского текста, утверждает, что Иуда оказался единомышленником архиереев и Синедриона. Правда, затем Иуда разочаровался как в первосвященниках, так и в том незаконном судилище, которое они учинили над Арестованным. Именно этим разочарованием были вызваны раскаяние и последующее за ним самоубийство Иуды, увидевшего в первосвященниках служителей мамоны, лишь прикрывающихся своих архиерейством. Иуда предполагал, что предаёт Христа как лжемессию тем, кто, подобно ему, ждёт истинного Мессию, но вместо этого Иуда понял, что предал «Кровь неповинную» «*неверам-нигилистам, грубым материалистам*»²⁷. Совершив предательство, увидев лицемерие первосвященников испытал затем горькое разочарование, Иуда, как утверждает профессор Муретов, потерял и веру, и религию, и нацию²⁸, что и понудило его совершить самоубийство. Или, по слову профессора Муретова, самоказнь, «*строже которой не знает человеческий суд*»²⁹.

В повести «Иуда Искарот и другие» (1907) Л.Н. Андреев (1871-1919) объясняет предательство Иуды особой любовью к Иисусу. Иуда уродлив, внешность его вызывает отвращение с первых же страниц повести. К тому же люди не любят Иуду — Иисуса многожды предупреждали, что Иуда плохой человек. О нём говорили, что он «*кормытолюбив, коварен, наклонен к притворству и лжи*»³⁰. Но Иисус, благоволивший ко всем отверженным, не просто принял Иуду в свой круг, но и приблизил его. Полюбив Иисуса, Иуда мечтает всегда и всюду быть рядом с ним, чтобы, вспоминая Иисуса, вспоминали бы и его, Иуду; чтобы, умерев следом за Иисусом, Иуда смог бы оказаться рядом с Ним. «*Я иду к Тебе, — перед тем как совершить самоубийство обращается Иуда к уже*

ского и социалистического Мессию, какого ждал иудейский народ». Муретов М.Д. Иуда-предатель // Богословский вестник. 1905. Сентябрь. С. 46.

²³ Муретов М.Д. Иуда предатель // Богословский вестник. 1908. Январь. С. 8.

²⁴ Муретов М.Д. Иуда предатель // Богословский вестник. 1907. Декабрь. С. 754.

²⁵ Муретов М.Д. Иуда предатель // Богословский вестник. 1906. Февраль. С. 251.

²⁶ Андреев Л.Н. Иуда Искарот и другие // Иуда Искарот. М., 2001. С. 92-93.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ «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 Нём того политиче-

скончавшемуся на кресте Учителю. — *Встреть меня ласково, я устал. Я очень устал. Потом мы вместе с тобою, обнявшись как братья, вернёмся на землю*»³¹.

Не придаёт значения сребролюбию Иуды и протоиерей Павел (Алфеев) (1846-1918). В работе «Иуда-предатель» (1914) он 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 протоиерея 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 первосвященники осудили Христа на смерть, Иуда понял, что потерял всё. Рассматривая эпизод предательства Христа первосвященникам, протоиерей Павел уверен, что Иуду прельщали не деньги, но нечто совершенно другое. Сделка эта, по мнению протоиерея Павла, была скорее символической, Иуда, запросив деньги, хотел внушить первосвященникам, что предаёт из корысти. Опасаясь, как бы его не заподозрили в обмане, он лишь прикинулся сребролюбцем³². Иуду протоиерей Павел считает слепым орудием сатаны, задача которого — утверждение собственного царства и разрушение Царства Христа. Таким же слепым орудием нечистого духа стали и первосвященники³³.

Протоиерей Сергей (Булгаков) (1871-1944) в работе «Иуда Искариот — апостол-предатель» (1931) называет традиционный взгляд на Иуду Искариота «стилизацией» или «церковно-педа-

гогическим мотивом»³⁴. По мнению протоиерея Сергия, недостойно христианина «спасаться привычкой, располагающей видеть в Иуде лишь мрачную фигуру предателя, чёрную тень рядом со светлой фигурой Учителя»³⁵. Если, считает протоиерей Сергей, Иуда был приближен к Христу, значит, на него возлагалась какая-то особая миссия. Вопреки традиции, протоиерей Сергей уверен, что предательство совершилось не из-за денег, и что не просто сребролюбцем был Иуда³⁶. Протоиерей Сергей считает, что Иуда Искариот был городским человеком, а также «старше и зреее других»³⁷. И, как взрослый и зрелый человек, он имел собственные убеждения, революционно-мессианское мировоззрение, вот почему он ждал от Христа установления Царства Небесного здесь и сейчас. Кротость и смирение Христа Иуда понимает как бездействие и обречённость. Он уверен, что Христос — царь Иудейский, что в Его власти свергнуть ненавистный оккупационный режим и установить Своё царство, царство «от мира сего», в котором бы евреи правили миром и владели его богатствами. Сознывая, что предательство не украсит его имени, Иуда, тем не менее, решается на него, чтобы заставить Христа стать Самим Собой³⁸. Таким образом, по мнению протоиерея Сергия, предательство Иуды — это акт самопожертвования и любви, позволившей Иуде «презойти себя, растоптав всё, что было дорого и свято, и опозорить себя во имя Любви и Любимого»³⁹. Последующие за Распятием раскаяние и самоубийство Иуды протоиерей Сергей расценивает как осознание Иудой своего заблуждения и осуждение самого себя. Иуду протоиерей Сергей предлагает рассматривать как избранника в деле искупления. «Молча, но слышно внутреннему уму, призвал его Призывавший не к одному

³¹ Андреев Л.Н. Иуда Искариот и другие // Иуда Искариот. М., 2001. С. 160.

³² «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 подоплёку, чисто морального свойства». Алфеев П., прот. Иуда-предатель. Рязань, 1915. С. 29.

³³ «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.

³⁴ Булгаков С., прот. Труды о Троичности. М., 2001. С. 182.

³⁵ Там же. С. 183.

³⁶ «...Такое предположение делало бы измену и предательство эпизодом из уголовной хроники, мелким мошенничеством, а не падением апостола, в которого вошёл сатана: самому сатане нечего делать с мелкими ворами». Там же. С. 205.

³⁷ Там же. С. 196.

³⁸ «Христос искушает Иуду своим бездействием и обречённостью. 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 царём». Там же. С. 201.

³⁹ Там же. С. 220.

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»⁴⁰. Встречу в Гефсиманском саду и поцелуй Иуды протоиерей Сергей называет встречей и лобзанием «двух жертвоприносящих: Учителя и ученика»⁴¹, а самое предательство — «полнотой встречной, ответной жертвы, приносимой Богу и от человека»⁴².

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 царя (Ин. 12:3). Фанатично преданный Израилю и мессианским 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 смерти⁴³.

В романе М.А. Булгакова (1891-1940) «Мастер и Маргарита» (1929-1940) Иуда из Кириафа — Иуда, олицетворяющий в романе ненавидимый прокуратором иудейский народ, отрицает проповедь любви и царства истины в пользу осязаемых сокровищ. Сокровища попадают к нему в результате обмана и беззакония. В главном Иуда Евангелий и Иуда Булгакова сходятся — привязанные к земле и тлену, что выражается в предпочтении низменного высокому, сиюминутного вечному, и тот, и другой уходят в землю и обращаются в тлен. Булгаковский Иуда из Кириафа, при значительном его расхождении с евангельским прототипом и нагрузки дополнительным смыслом, сохраняет аксиологическую и философскую составляющие, содержащиеся в Евангелии.

Образ Иуды появляется как аллюзия в повести В.В. Быкова (1924-2003) «Сотников» (1970). Старшина Рыбак, оказавшись в фашистском плену, соглашается сначала сотрудничать с врагом, а затем — собственноручно привести в исполнение

казнь своего друга Сотникова. Но муки от содеянного толкают Рыбака к самоубийству⁴⁴.

В романе А.Н. Стругацкого (1925-1991) и Б.Н. Стругацкого (р. 1933) «Отягощённые злом, или сорок лет спустя» (1988), содержащем множество аллюзий на роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита», устами Агасфера Лукича Прудкова — обретшего бессмертия Иоанна Богослова и, в интерпретации авторов, некой средней величины свиты Воланда — Евангельские события трактуются в схожей с Воландом манере: «Ровно ничего из того, что описано в Евангелиях, не происходило на самом деле никогда...»⁴⁵ Христос осознанно предал себя через Иуду в руки первосвященников, с тем, чтобы взойти за крест и привлечь к себе внимание в шумной толпе предпасхального Иерусалима. Он рассчитывал, что с креста, как с трибуны, произнесёт Свою проповедь добра и мира. «Не получилось. Не собралось почти народу, да и потом невозможно это, оказывается — проповедовать с креста. Невыносимо больно. Неопишимо»⁴⁶. Иуда, в описании Стругацких, это жалкий, слабоумный человек. «Да, был среди них такой. Жалкий сопляк, мальчишка... Какое предательство?! Перестаньте повторять сплетни. Он просто делал то, что ему велели, вот и всё. Он вообще был слабоумный, если хотите знать...»⁴⁷

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: пошёл к первосвященникам, взял у них деньги и привёл к Учителю стражу⁴⁸. Иуда так и не понял ни смысла, ни значения того, что сделал.

В рассказе Ю.М. Нагибина (1920-1994) «Любимый ученик. Ночь на 14 нисана» (1991) предложена трактовка образа Иуды Искарота как человека

⁴⁴ Быков В.В. Сотников // Повести. М., 1972.

⁴⁵ Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 68.

⁴⁶ Стругацкие А.Н. и Б.Н. Отягощённые злом, или сорок лет спустя. М., 2009. С. 64.

⁴⁷ Там же. С. 63.

⁴⁸ «Как было приказано, он оставил стражников на пороге, а сам вошёл в дом. Все сидели за столом и слушали Рабби <...> Войдя, он сказал, как было приказано: “Я пришёл, Рабби”. И Рабби, ласково освободившись от рук Иоанна, поднялся и подошёл к нему, и обнял его, и прижал к себе, и поцеловал, как иного сына целует отец». Стругацкие А.Н. и Б.Н. Отягощённые злом, или сорок лет спустя. М., 2009. С. 215.

⁴⁰ Там же. С. 312.

⁴¹ Там же. С. 319.

⁴² Там же. С. 319.

⁴³ Мережковский Д.С. Иисус неизвестный. М., 1996. С. 488.

жертвенного и великодушного. Христос призывает Иуду обречь себя на страшный подвиг, обещая, что после этого Иуда станет выше Христа. *«Меня ждёт место одесную Отца моего, — обращается Христос к Иуде, — а я маюсь, дрожу, мокну холодным потом, мой рассудок мутится от страха, каково же будет тебе, обречённому на муки вечные и вечный позор в памяти людей?»*⁴⁹.

По мнению автора «Тайны мессианства и страстей. Очерк жизни Иисуса» (1901) Альберта Швейцера (1875-1965), значение поступка Иуды Искариота заключалось, прежде всего, в том, что он указал первосвященникам на мессианство 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 ведёт себя по отношению к Иуде ласково в Гефсиманском саду, говоря: *«Друг! Для чего ты пришёл?»* (Мф. 26:50), подтверждает, что, возможно, Иуда и Христос вместе 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»*⁵⁰.

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 пришёл к мысли, что божественное милосердие не могло не желать искупления этой несчастной душе и что, несмотря на мрачные слова Евангелия и вопреки церковной традиции, Искариот должен был спастись. Сомнения его сделались нестерпимыми; он захотел рассеять их»*⁵¹. По убеждению аббата Эжже, Иуда сознательно пошёл на предательство, избрав для себя адские муки, чтобы совершилось Распятие и Воскресение, а, следовательно, открылось спасение для человечества. Обратившийся пред алтарём 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 искуплённого»*⁵². Далее А. Франс сообщает, что *«в апостольском служении своём он (аббат Эжже) дошёл до нищеты и безумия. Аббат Эжже стал сведенборгианцем и умер в Мюнхене. Он самый последний и самый кроткий из каинитов»*⁵³. 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 ещё к гностической секте каинитов, возникшей во II в. н. э. и разоблачённой св. Иринеем Лионским⁵⁴ и св. Епифанием Кипрским⁵⁵.

Любопытны комментарии К.Г. Юнга (1875-1961) к книге 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 догадываться и не признаваться даже себе, отвергая их как постыдные, с точки зрения существующей этики и религии. Но бессознательные влечения обнаруживают себя, проявляясь в сознательных поступках⁵⁶. Эти комментарии Юнг приводит в качестве иллюстрации своей мысли о том, что переросшая архаические влияния душа человека *«несёт в себе всё ещё признаки пройденного развития и повторяет бесконечно древние мотивы в своих фантазиях и снах»*⁵⁷. Евангельские события, связанные с предательством Иуды, Юнг относит *«к тому мифическому материалу, который касается*

⁵² Там же. С. 323-324.

⁵³ Там же. С. 324.

⁵⁴ Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1996.

⁵⁵ Творение святого Епифания Кипрского. На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег. М., 1882 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной академии. Т. 50.

⁵⁶ «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. СПб., 1994. Т. 2. С. 45.

⁵⁷ Там же. С. 42.

⁴⁹ Нагибин Ю.М. Любимый ученик. Ночь на 14 нисана. Екатеринбург, 1991. С. 506.

⁵⁰ Цит. по: Цветков И., прот. Религиозно-философские взгляды Альберта Швейцера // Православный собеседник №2 (12), 2006 <http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/twelve/cvetkov/>

⁵¹ Франс А. Из цикла «Сад Эпикура» // Книга Иуды. СПб., 2007. С. 323-324.

коварной измены герою»⁵⁸. Этот миф, по мнению Юнга, «бесконечно стар»⁵⁹ 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 мысли человечества»⁶⁰. Евангельские события, в прочтении Юнга, «представляют собой чистейшее сгущение типических мифов»⁶¹, как собственно, всякое жизнеописание основателя любой из древних религий.

Комментарии Юнга к «Саду Эпикура» применимы и к общей апологетической тенденции в интерпретации образа Иуды Искариота. Сознательные фантазии, изложенные через мифический материал, сообщают о душевных влечениях, в которых человек не хочет признаться самому себе, поскольку «дело идёт о тяготениях, которые обозначаются как безнравственные или вообще невозможные и осознание которых наталкивается на сильнейшее противодействие»⁶².

Интерпретируя Евангельский текст в рассказе «Три версии предательства Иуды» (1944), Х.Л. Борхес (1899-1986) приходит к выводу, что Иуда совершил предательство, чтобы вынудить Христа разжечь восстание против римского гнёта. 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 искуплении⁶³. В итоге Борхес приходит к выво-

ду, 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.

В романе Н. Казандзакиса (1889-1957) «Последнее искушение Христа» (1955) Христос Сам просит Иуду предать Его в руки иудеев⁶⁴.

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»⁶⁵.

В романе 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 обречён, Иуда удаляется на свою виллу с целью вернуться к мирным занятиям и вновь сделаться «уважаемым финансистом»⁶⁶.

Основываясь на Священном Писании и Священном Предании, а также учитывая рассмотренные выше интерпретации образа Иуды Искариота и труды по истории Палестины, позволяющие максимально полно восстановить картину жизни современников Иисуса Христа⁶⁷, представляется возможным предположить, что мотивом предательства Иуды Искариота стало не сребролюбие, но своеобразный внутренний конфликт апостола, оказавшегося перед выбором: следовать за Христом или вернуться к привычной жизни рядового горожанина Иудеи. Другими словами, следовать Христовой заповеди, сформулированной апостолом Иоанном: «не любите мира ни того, что в мире» (1 Ин. 2:15) и одновременно оставаться участником «общества потребления» того времени, от чего Иуда Искариот не сумел отказаться. В

Иуда, ученик Слова, мог опуститься до предателя». Борхес Х.Л. Коллекция // Три версии предательства Иуды. СПб., 1992. С. 197.

⁶⁴ Казандзакис Н. Последнее искушение Христа. СПб., 2006.

⁶⁵ Флуссер Д.Г. Иисус. М., 1992. С. 96.

⁶⁶ Панас Г. Евангелие от Иуды. М., 1993. С. 230.

⁶⁷ Эдершейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии. М., 2004.

⁵⁸ Там же. С. 44.

⁵⁹ Там же. С. 45.

⁶⁰ Юнг К.Г. Либи́до. Его метаморфозы и символы. СПб., 1994. Т. 2. С. 45.

⁶¹ Там же. С. 45.

⁶² Там же. С. 46.

⁶³ «Слово, воплотившись, перешло из вездесущности в ограниченное пространство, из вечности — в историю, из безграничного блаженства — в состояние изменчивости и смерти, было необходимо, чтобы в ответ на подобную жертву некий человек, представляющий всех людей, совершил равноценную жертву; этим человеком и был Иуда Искариот. Иуда, единственный из апостолов, угадал тайную Божественность и ужасную цель Иисуса. Слово опустилось до смертного;

известном смысле Иуда стал прообразом современного «общества потребления», для которого так же невозможно, оставаясь собой, сохранять верность христианской традиции.

Иуда Искариот — одна из центральных фигур новозаветной истории, находящаяся в непосредственной близости от Христа. Предательство Иуды стало началом важнейших христианских событий — Распятия и Воскресения. Смысл этих событий — искупление человеческих грехов, избавление человека от вечных мук, спасение человеческой души для Царства Небесного. Таким образом, личность Иуды Искариота приобретает значение для учения о спасении — сотериологии.

Долгое время Церковь, а вслед за ней весь христианский мир, придерживались однозначного взгляда на предательство Иуды Искариота. Лишь отголоски гностических учений II в. н.э. вступали в противоречие с общепринятой точкой зрения. Но с развитием религиоведения, уходящего своими корнями в эпоху Просвещения и основанного на рационалистическом понимании событий и текстов Священного Писания, стали появляться весьма разнообразные версии, интерпретирующие как само предательство Иуды, так и предшествующие этому предательству обстоятельства и факты.

Во второй половине XIX — начале XX вв. религиоведение оформляется в самостоятельную отрасль знания, выдвигая целую плеяду учёных, занимавшихся, в том числе, интерпретацией текстов Священного Писания. Их работы и общая либерализация взглядов на священные дотоле предметы оказали влияние как на светских, так и на религиозных мыслителей — в XX в. появился ряд богословских и литературно-философских — то есть как сугубо философских, так и вторгающихся в сферу философии литературных — работ, предлагающих новый взгляд на известные события и персоналии. Количество появившихся за минувшее столетие исследований образа Иуды Искариота, преимущественно апологетического характера, позволили писателю О.Н. Николаевой говорить о том, что *«вырастает целая судология, если не судодицея»*⁶⁸.

Рассмотрев ряд интерпретаций образа Иуды Искариота, встречающихся в литературе XX в., можно прийти к заключению, что их авторы

пользовались различными герменевтическими методами при истолковании новозаветного текста. Предлагая учитывать исторические особенности эпохи, авторы интерпретаций придают существенное значение мессианским ожиданиям Иуды Искариота, что было типичным и весьма распространённым настроением для иудеев того времени, а также горячему желанию освобождения Иудеи из-под гнёта Рима⁶⁹. Высказываются версии о более активном, нежели описывается в Евангелии, вмешательстве в новозаветные события оккупационной власти. Ряд авторов, как, например, Л.Н. Андреев, Д.С. Мережковский или М.А. Булгаков, пытаются истолковать образ Иуды Искариота, прибегая к эмпатии, другими словами, пытаясь вжиться в его образ, взглянуть на евангельские события его глазами. Этому опять же способствует психологическое понимание личности Иуды Искариота и знание особенностей времени и места, описываемых в Новом Завете. Подвергается сомнению сребролюбие Иуды, поскольку, учитывая экономические и географические характеристики Палестины рассматриваемого периода, авторы интерпретаций выражают сомнения в привлекательности цены предательства, заключая, таким образом, что не деньги (слишком малая сумма) могли объяснить поступок Иуды.

Встречающиеся в литературе XX в. аллюзии новозаветных событий, как, например, повесть В.В. Быкова «Сотников», связаны с психоаналитической точкой зрения на Евангелия, как на *«сгущение типических мифов»*⁷⁰. Обращение к гностической точке зрения на образ Иуды Искариота также является следованием герменевтическим принципам. В частности, сформулированному Х.Г. Гадамером принципу необходимости учёта сложившейся истории взаимодействия произведения на духовный мир⁷¹. Хотя Гадамер говорил о значении Священного Предания, для религиоведения, отказавшегося рассматривать ведение Священного Писания как *«дар Троицы»*⁷², в рамки *«исторического горизонта»*⁷³ может быть включено не только Священное Предание, но и

⁶⁸ Николаева О.Н. Поцелуй Иуды. М., 2007. С. 34.

⁶⁹ Эдершейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии. М., 2004.

⁷⁰ Юнг К.Г. Либи́до. Его метаморфозы и символы. СПб., 1994. Т. 2. С. 45.

⁷¹ Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988.

⁷² Глубоковский Н.Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М., 2006. С. 7.

⁷³ Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 362.

любое другое предание, имевшее значение при истолковании текстов. Возникновение разночтений образа Иуды Искариота в XX в. связано не только с активным обращением к герменевтическим методам истолкования священных текстов, но и с апостасийными процессами — отказом от традиционных ценностей христианства в пользу ценностей «мира сего». Человечество, стремящееся оправдать предательство Иуды Искариота, напоминает аббата Эжже⁷⁴, о котором Юнг писал: «он

сам был Иудой, который выдал своего Господа, поэтому ему необходимо было предварительно убедиться в Божественном милосердии и тогда уже спокойно остаться Иудой»⁷⁵. Авторы множественных интерпретаций образа Иуды Искариота создали настоящую галерею этого образа, интересного для художественной антропологии как «человек предающий», «человек, отвергающий духовное ради материального», «человек неприкаянный» и, наконец, как «человек гибнущий».

Список литературы:

1. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2005.
2. Алфеев П., прот. Иуда-предатель. Рязань, 1915.
3. Андреев Л.Н. Иуда Искариот и другие // Иуда Искариот. М., 2001.
4. Библия.
5. Борхес Х.Л. Коллекция // Три версии предательства Иуды. СПб., 1992.
6. Булгаков С., прот. Труды о Троичности. М., 2001.
7. Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987.
8. Быков В.В. Сотников // Повести. М., 1972.
9. Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988.
10. Глубоковский Н. Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М., 2006.
11. Изер В. К антропологии художественной литературы / пер. с англ. И. Пешкова // «Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology». Baltimore. London, 1989. <http://www.polit.ru/research/2009/02/27/izer.html>
12. Казандзакис Н. Последнее искушение Христа. СПб., 2006.
13. Книга Иуды. СПб., 2007.
14. Кривцун О.А. Творческое сознание художника. М., 2008.
15. Мережковский Д.С. Иисус неизвестный. М., 1996.
16. Муретов М.Д. Иуда предатель // Богословский вестник. 1906-1908.
17. Нагибин Ю.М. Любимый ученик. Ночь на 14 нисана. Екатеринбург, 1991.
18. Николаева О.Н. Поцелуй Иуды. М., 2007.
19. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002.
20. Панас Г. Евангелие от Иуды. М., 1993.
21. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 2011.
22. Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1996.
23. Синельников В. Свящ. Туринская плащаница на заре новой эры. М., 2000.
24. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977.
25. Стругацкие А.Н. и Б.Н. Отягощённые злом, или сорок лет спустя. М., 2009.
26. Творение святого Епифания Кипрского. На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег. М., 1882 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной академии. Т. 50.
27. Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений в 6 т. Т. 2. М., 2003.
28. Философская антропология. Человек многомерный. М., 2010.
29. Флуссер Д.Г. Иисус. М., 1992.
30. Франс А. Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. 3. М., 1957-1960.
31. Французская философия и эстетика XX в. М., 1995.
32. Хализев В.Е. Теория литературы. М., 1999.
33. Цветков И., прот. Религиозно-философские взгляды Альберта Швейцера // Православный собеседник № 2 (12) 2006 <http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/twelve/cvetkov/>

⁷⁴ Франс А. Собр. соч. В 8-ми т. Т. 3. М., 1957-1960.

⁷⁵ Юнг К.Г. Либи́до. Его метаморфозы и символы. СПб., 1994. Т. 2. С. 45.

34. Чехов А.П. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 10. М., 1977.
35. Экономцев И. свящ. Исихазм и проблема творчества // Родная Ладога. 2011. № 1.
36. Эдершейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии. М., 2004.
37. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2009.
38. Юнг К.Г. Либи́до. Его метаморфозы и символы. СПб., 1994. Т. 2.

References (transliteration):

1. Averintsev S.S. Sofiya-Logos. Slovar'. Kiev, 2005.
2. Alfeev P., prot. Iuda-predatel'. Ryazan', 1915.
3. Andreev L.N. Iuda Iskariot i drugie // Iuda Iskariot. M., 2001.
4. Bibliya.
5. Borkhes Kh.L. Kolleksiya // Tri versii predatel'stva Iudy. SPb, 1992.
6. Bulgakov S., prot. Trudy o Troichnosti. M., 2001.
7. Bulgakov M.A. Master i Margarita. Izhevsk, 1987.
8. Bykov V.V. Sotnikov // Povesti. M., 1972.
9. Gadamer Kh.G. Istina i metod. M., 1988.
10. Glubokovskiy N. N. Lektsii po Svyashchennomu Pisaniyu Novogo Zaveta. M., 2006.
11. Izer V. K antropologii khudozhestvennoy literatury / per. s angl. I. Peshkova // «Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology». Baltimore. London. 1989. <http://www.polit.ru/research/2009/02/27/izer.html>
12. Kazandzakis N. Poslednee iskushenie Khrista. SPb, 2006.
13. Kniga Iudy. SPb, 2007.
14. Krivtsun O.A. Tvorcheskoe soznanie khudozhnika. M., 2008.
15. Merezhkovskiy D.S. Iisus neizvestnyy. M., 1996.
16. Muretov M.D. Iuda predatel' // Bogoslovskiy vestnik. 1906-1908.
17. Nagibin Yu.M. Lyubimyuy uchenik. Noch' na 14 nisana. Ekaterinburg, 1991.
18. Nikolaeva O.N. Potseluy Iudy. M., 2007.
19. Panarin A.S. Pravoslavnaya tsivilizatsiya v global'nom mire. M., 2002.
20. Panas G. Evangelie ot Iudy. M., 1993.
21. Sv. Grigoriy Palama. Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh. M., 2011.
22. Sv. Iriney Lionskiy. Tvoreniya. M., 1996.
23. Sinel'nikov V. Svyashch. Turinskaya plashchanitsa na zare novoy ery. M., 2000.
24. Sossyur F. Trudy po yazykoznaniiyu. M., 1977.
25. Strugatskie A.N. i B.N. Otyagoshchennyye zlom, ili sorok let spustya. M., 2009.
26. Tvorenie svyatogo Epifaniya Kiprskogo. Na vosem'desyat eresey Panariy, ili Kovcheg. M., 1882 // Tvoreniya svyatykh ottsev v russkom perevode, izdavaemye pri Moskovskoy Dukhovnoy akademii. T. 50.
27. Tyutchev F.I. Polnoe sobranie sochineniy v 6 t. T. 2. M., 2003.
28. Filosofskaya antropologiya. Chelovek mnogomernyy. M., 2010.
29. Flusser D.G. Iisus. M., 1992.
30. Frans A. Sobranie sochineniy v 8-mi tomakh. T. 3. M., 1957-1960.
31. Frantsuzskaya filosofiya i estetika KhKh v. M., 1995.
32. Khalizev V.E. Teoriya literatury. M., 1999.
33. Tsvetkov I., prot. Religiozno-filosofskie vzglyady Al'berta Shveytsera // Pravoslavnyy sobesednik № 2 (12), 2006 <http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/twelve/cvetkov/>
34. Chekhov A.P. Polnoe sobranie sochineniy v 30 t. Т. 10. М., 1977.
35. Ekonomtsev I. svyashch. Isikhazm i problema tvorchestva // Rodnaya Ladoga. 2011. № 1.
36. Edersheyam A. Zhizn' i vremena Iisusa Messii. M., 2004.
37. Eliade M. Istoriya very i religioznykh idey. Ot Gautamy Buddy do triumfa khristianstva. M., 2009.
38. Yung K.G. Libido. Ego metamorfozy i simvoly. SPb, 1994. Т. 2.