

Katarzyna Vitkovska
Gdańsk

Постмодернистские поиски истины об Иуде в *Бестселлере* Юрия Давыдова

Заглавие статьи противоречиво и неоднозначно, поэтому оно требует исходного комментария. Во-первых, общеизвестно, что постмодернистская литература, как правило, не ищет истины, ее понимание мира отвергает любые бинарные категории, в том числе оппозицию истины и лжи. Во-вторых, Юрий Давыдов настолько необыкновенный писатель, что нелегко причислить его к постмодернистам, а еще труднее отнести его творчество к какому-либо иному направлению современной русской литературы. Он пишет как постмодернист, он смотрит на мир как постмодернист. Он назвал свой роман *Бестселлером* и, в то же время, он ищет истину, и делает это настойчивее, чем другие.

Бестселлер, впервые публиковавшийся в „Знамени” с 1998 по 2000 год¹, является чрезвычайно сложным произведением, которое, несмотря на постмодернистскую направленность, не предназначено для развлечения массового читателя. Оно воссоздает современное мировоззрение со всей его нелинейностью, паралогией и эклектикой, а также предполагаемую ими историософию. Хотя рискованно говорить здесь о постмодернистской историософии. Оценивая этот роман, московский литературовед, Станислав Рассадин, обнаружил некий выход из этого положения: „с одной стороны, как будто приметы постмодернистской игры на культурных развалинах, с другой сама эта игра, ничего не имеющая общего с самодостаточной, то бишь бессмысленной, ироничностью, помогает писателю отслоить временность реалий, что возмещается вымыслом-домыслом, от непреходящего смысла истории. От того, «как было», «что было»”².

¹ Ю. Давыдов, *Бестселлер*, „Знамя” 1998, № 11, <http://magazines.russ.ru/znamia/1998/11/david>, „Знамя” 1999, №8, <http://magazines.russ.ru/znamia/1999/8/davyd>, „Знамя” 2000, № 8, <http://magazines.russ.ru/znamia/2000/8/davyd>, первое книжное издание вышло в Москве в 2001 году. В дальнейшем цитаты из *Бестселлера* производятся по этому изданию с указанием страницы в скобках после цитаты.

² С. Рассадин, *Состояние духа*, „Новая газета” 2002, № 2, <http://www.novayagazeta.ru/data/2002/06/33.html>

Философия постмодернизма, предусматривающая новые универсальные принципы, такие как плюрализм взглядов, асистемность, мультикультурализм, отмечена также битвой за историю³. Давыдов принимает участие в этой битве. Он подвергает деконструкции многочисленные мифы русского менталитета при помощи своеобразного историзма, суть которого изложена в следующем высказывании:

История, по-моему, – удивительная штука. Каждый может переписывать по-своему. Поэтому познание истории, описание истории, романы на исторические темы будут всегда переписыванием других. Возражения, споры, согласия, свои концепции, – история принадлежит каждому из нас. Самая большая страсть – это отыскание истины (Гегель). У меня страсть создать свою версию⁴.

Давыдов создает свой, говоря языком Жана Лиотара, микронарратив – локальную, интимную наррацию, которая в состоянии гарантировать ему целостность повседневной жизни, не только на уровне отдельных первичных коллективов, таких как семья или дружеский круг, но также на уровне универсального человеческого опыта. Микронарративы, однако, драматизируют наше понимание кризиса, связанного с детерминизмом, что у Давыдова – несмотря на игровую стихию *Бестселлера* – сильно подчеркнуто трагизмом исторического материала, связанного с личной биографией.

Постмодернистский эклектизм автора выразился в сопоставлении фактов из разных эпох и различных точек зрения, которые их касались. Дискурс романа представил эти факты в новом контексте и, тем самым, переосмыслил их. Его субъективный взгляд на историю зафиксирован собственно только в комментариях и в неожиданной комбинации событий, сходство которых осуществлено скорее ассоциативно, нежели на основе формальных связей. Это

³ См. подробнее: В. Шнирельман, *Постмодернизм и исторические мифы в современной России*, [в:] <http://www.omsu.omskreg.ru/vestnik/articles/y1998-i1/a066/article.html>

⁴ Ю. Давыдов, *Наш век – это век Иуды*, [в:] <http://magazines.russ.ru/project/arss/ezheg/davyd.html>. Интересно сопоставить его слова с теорией Фредерика Джеймсона, который утверждал что история, это не столько текст в смысле повествования, сколько, скорее всего „отсутствующая причина”. Отсутствующая потому, что она не дается человеку в непосредственном сознании, но доступна ему только на основании источников, являющихся уже какой-то интерпретацией, предварительной текстуализацией, основанной на политическом бессознательном (См. Ф. Джеймсон, *The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act*, Новый Йорк 1981, с. 35, цит. по кн.: И. Ильин, *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа*, Москва 1998, с. 113). Можно предположить, что авторская версия истории Давыдова – это попытки придумать причину. Поскольку, однако, история для писателя всегда имеет форму словесного дискурса, то, рассказывая о прошлом, он пытался в гуще текстов найти сюжет, упорядочивающий описываемые в них события, а тем самым – он осмысливал их.

тоже можно отнести к постмодернистским чертам. При этом следует обратить внимание на факт, что Давыдов не фальсифицирует историю, не создает альтернативную историю. В его романе нет вымысла, а только факты. Будучи историком, писатель предельно точен, хотя соотношения между литературным процессом и историческими фактами осуществляются совсем иначе, чем в других исторических и постмодернистских романах⁵.

Использование автором интертекстуальных элементов включило *Бестселлер* в многочисленные литературные дискуссии о России и об еврейском вопросе, что оформило также один из сюжетов романа – самый интересный сюжет Иуды, его непонятной измены и роли зла в истории Спасения. Важно здесь то, что в сопоставлении с биографией автора этот архетипичный и универсальный мотив придал „личной ситуации вневременной характер”⁶. Историк культуры, Евгений Ермолин называет это способностью мыслить универсалиями и замечает новую тенденцию в прозе писателя – „окончательно потеряли важность и значимость и статусы и прописки”⁷.

Для Давыдова таким универсальным опытом человечества был акт измены. В Библии он появляется многократно: человек изменяет и Богу и людям. Но предательство, допущенное Иудой, настолько мрачно, таинственно и чревато последствиями в сотериологическом и эсхатологическом планах, что оно превратилось в один из архетипов иудео-христианской культуры. Его представляют и интерпретируют сотни текстов: философских, исторических, художественных – в литературе, живописи, кино⁸. Оно проходит красной нитью через все творчество Давыдова, а в *Бестселлере* становится стержнем идеологического уровня романа: измена Искарриота – это историческое событие, которое и способствовало распятию, и двинуло механизмы истории в новом, хотя и предсказанном раньше, направлении. Одновременно это также исходная точка для других исторических измен, и попытка найти смысл измены

⁵ Сравнивая Давыдова с Юрием Тыняновым, уже цитированный Рассадин, нашел между ними любопытное отличие: „Тынянов говаривал: где кончается документ, там я начинаю. Юрий Давыдов начинает вместе с документом и с ним не расстается (...) у Давыдова аллюзия – не часть замысла, но участь читателя”. (С. Рассадин, *op. cit.*). Очень существенная черта прозы Давыдова – непрерывная связь романа с документами и художественными текстами.

⁶ Е. Лассан, *Исторический роман как автобиография (о романе Ю. Давыдова «Бестселлер»)*, [в:] www.vpu.lt/zmogusirzodis/PDF/svetimosioskalbos/2004/Lassan.pdf

⁷ Е. Ермолин, *Узы совести и зов свободы*, „Континент” 2002, № 112, <http://magazines.russ.ru/continent/2002/112/ermol.html>

⁸ Кроме текстов, которые анализирует Давыдов и тех, которые мы включаем в наш курс, следует упомянуть еще: J. Archer, F. Moloney, *Ewangelia według Judasza. Spisak Benjamin Iskariota*, tłum. K. Zarzecki, Poznań 2007, D. Reznikoff, *Judaszk Iskariota*, tłum. Z. Wasitowa, Warszawa 1995, J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1992. Подробный обзор польских произведений, касающихся личности Иуды можно найти в сборнике статей *Postac Judasza w literaturze, teologii i sztuce*, red. J. Sieradzan, Białystok 2007.

в личной жизни самого автора, который „окончательно соотнес частное с всеобщим, случай с евангельским архетипом”⁹.

В исследуемом романе библейские вопросы нашли свои исторические параллели: кроме Иуды, воплощением предательства оказался Евно Азеф – российский революционер-provokator, руководитель и в то же время агент царской охраны в партии эсеров. Эти два персонажа, биографии которых перекликаются в *Бестселлере*, являются основой для авторской рефлексии над историей России XIX и XX веков, над сложным периодом сталинизма с его аффирмацией доносов и провокации, а также над формированием мифов Иуды и еврея в русском менталитете.

Мотив Иуды и его роль в мистерии искупления мира Иисусом, сами по себе чрезвычайно интертекстуальны. Его источник, Евангелия, преподносит нам историю необыкновенно загадочную, непонятную, неоднозначную и собственно неполную. В библейском тексте, а вернее четырех канонических Евангелиях, представляется только факт предательства и его смутные последствия, но почти не объясняются причины – как будто авторов они не интересовали, или не имели значения, или просто никто из них не был в состоянии найти причину такого невероятного преступления. Давыдов обращает внимание на то, что Марк только сухо представил факт – Иуда предал Иисуса¹⁰, Матфей зафиксировал лишь корыстолюбие Иуды¹¹, Лука в трагедии обвинил Сатану, тем самым освобождая предателя от личной ответственности за измену¹². Один лишь Иоанн старался, в какой-то степени, углубиться в поведение собрата и в своем рассказе придал ему более подробные черты: его Иуда был человеком двоедушным и корыстолюбивым¹³ – эти свойства и довели его до преступления.

Отсутствие в евангельском повествовании психологической мотивировки действия Иуды не удивляет – евангелисты писали ведь священную книгу, а не психологический роман. Давыдов истолковывает это следующим образом:

Господь ее [психологическую прозу] не жаловал. Правдоподобия не боговдохновенны. Они плоды усидчивости, как цыплята у наседки. Поступок, действия – вот правда. Едва приложишь к ней записку–объяснение: причины и мотивы, следствия, и вот уж ты в силках правдоподобия. Да, Господь не жаловал психологическую прозу, но как Поэт любил он точность прозаическую (с. 19).

⁹ Е. Ермолин, *Узы...*

¹⁰ Мк. 14, 10-11, *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Москва 2001.*

¹¹ Мф. 26, 14-16, там же.

¹² Лк. 22, 3-6, там же.

¹³ Иоан. 12, 4-6, 18, 2-3, там же.

Этот сюжетный пробел в течение долгих столетий вдохновлял богословов, философов, писателей и сектантов. Тридцать сребреников, послуживших символической ценой предательства, большинству исследователей и литераторов показались мало достоверным поводом измены – тем более, что несомненный контраст между ее материальной мизерностью и историческим, а также духовным значением, принуждают к поискам истинной причины¹⁴. Такой контраст определяет структуру евангельской ситуации: моральное зло поступка Иуды, а также его универсальную значимость нельзя измерить практической важностью этого поступка. С упомянутой парадигматичностью предательства Иуды связано именно отсутствие в евангельском повествовании его психологической мотивировки. Корыстолюбие Иуды Искариота, упоминаемое в Евангелии от Иоанна, отнюдь не сущность его выбора, а – как предположил Сергей Аверинцев – разве что щель, делающая его доступным внушениям дьявола¹⁵.

В *Бестселлере* Давыдов задал себе очень важный вопрос: почему, на самом деле, Иуда, будучи апостолом, то есть единомышленником и учеником Христа, предал Его, а вместе с Ним и его учение?¹⁶. Чтобы на него ответить, пи-

¹⁴ Прежде всего, следует назвать часто цитированные Яцеком Серадзаном произведения: Н. Massoby, *Judas Iscariot and the Myth of the Jewish Evil*, New York 1992, W. Klassen, *Judas Betrayor or Friend of Jesus*, London 1996, но также и другие исследования, например: J. Robinson, *Tajemnica Judasza. Historia niezrozumianego ucznia i jego zaginionej ewangelii*, Warszawa 2006, W. Langbein, *Leksykon pomysłowy Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, В. Розанов, *Темный лик. Метафизика христианства, Метафизика христианства*, Москва 2006.

¹⁵ См. С. Аверинцев, *Иуда Искариот: предатель или святой*, в: *Мифы народов мира. Энциклопедия*, ред. С. Токарев, Т. I, Москва 1980, с. 580.

¹⁶ Ответов на этот вопрос появилось много: стоит вспомнить хотя бы гностическую секту каинитов (одним из их священных текстов было якобы апокрифическое Евангелие от Иуды), для которых предательство Иуды Искариота явилось исполнением высшего служения, необходимого для искупления мира и назначенного самим Христом. В качестве примера можно привести и интерпретации современных философов, Сергея Булгакова и Николая Лосского, считавших Иуду революционером, который верил, что Иисус станет иудейским королем и освободит еврейский народ от политического гнета (С. Аверинцев, *op. cit.*). Хорхе Луис Борхес также в *Трех версиях предательства Иуды* предложил альтернативный подход: предательство Искариота не грех, а наоборот – что-то в роде подвига (Х. Л. Борхес, *Три версии предательства Иуды*, [в:] *Письмена бога*, Москва 1994). Из польских писателей стоит назвать Ежи Лысяка, который, анализируя во *Флейте из мандрагоры* разные тексты культуры, касающиеся этого мотива, пришел к выводу, что Иуда это самый трагический персонаж в Евангелии, лишенный права выбора, возможности обороны сподвижник Христа (W. Łysiak, *Flet z mandragory*, Warszawa 1996). Необыкновенные версии можно найти также в *Иисусе из Назарета* Р. Брандштеттера, где Иуда считает Иисуса фальшивым пророком или в романе Х. Панаса *От Иуды. Апокриф*, в котором Искариот предстает заместителем Спасителя (занимательное сравнение этих текстов дано в статье: A. Jozefczyk, *Postać biblijnego Judasza w Jezusie z Nazarethu Romana Brandstaettera i Według Judasza Henryka Panasa*, [w:] *Język religii. Konstrukcje i dekonstrukcje*, red. L. Rożek i A. Czajkowska, Czêstochowa 2006). Интересно, впрочем, почему Давыдов не упомянул произведения М. Булгакова и М. Волошина.

сателю пришлось тщательно исследовать все доступные евангельские тексты (канонические и апокрифические) в поиске правды об Иуде-предателе и об Иуде-человеке. Он обратил внимание на странную фамилию Иуды, значение которой уже является спорным – она либо обозначает жителя Кариота (населенного пункта, возможно, тождественного иудейскому городку Кириафу), либо же обусловлена его плохим характером (в арамейском – похожий на „лживый”, в греческом на „сикарий”)¹⁷? Давыдов не отвечает на этот вопрос, но ставит его, как последующее доказательство недостоверности традиционных евангельских интерпретации, как очередной момент в истории человечества, когда на основе текста можно создать разные ее версии, причем ни одна из них не является более достоверной чем другие. Возможно также, что для писателя, пытающегося разоблачить распространенные стереотипы о евреях, это еще один пример, когда факты стерты политической силой, когда известная интерпретация истории является (говоря языком Мишеля Фуко) продуктом властных отношений¹⁸. То, что Иуда был единственным учеником из Иудеи, а другие апостолы происходили из Галилеи, тоже, по Давыдову, имеет потаенный смысл. Быть может, что современные Иуде стереотипы порождали отрицательное отношение к жителям Иудеи. Быть может из-за места жительства, Иуда был для остальных учеников Христа чужим, а в связи с этим кем-то хуже, глупее и слабее. Здесь автор, не в первый и не в последний раз, оставляет вопрос открытым.

Поиску правды об Иуде способствует превращение его из мифического знака в литературный персонаж – перемена небольшая, но существенная: герой начинает жить, чувствовать, иметь дела, семью, становится подвластным законам того (хотя давно минувшего) мира. В *Бестселлере* Искарriot прежде чем стал апостолом, был обыкновенным мужчиной, кем-то вроде коммивояжера – все время в дороге, все время в бегу, без возможности духовного развития:

¹⁷ Необходимо добавить, что это имя можно истолковать как древнееврейское и тогда, как указывает Е. Корнева, интерпретируя андреевского Иуду, оно означает „бог да будет восславлен” (Е. Корнева, *Система художественной прозы и драматургии Леонида Андреева*, Елец 2001, с. 97). Давыдов, правда, не рассматривает такую версию, но в контексте его рассуждений она предоставляет новые, даже более революционные, возможности интерпретировать роль предателя в процессе искупления.

¹⁸ С точки зрения Фуко, знание тождественно власти и потому оно – выработано наукой, искусством, религией – конечно, кажется сомнительным и имеет характер насилия, которое не позволяет человеку самостоятельно осмысливать свой жизненный опыт, но заставляет его думать при помощи уже готовых понятий, стереотипов, клише. Для философа знание как таковое не является нейтральным или объективным, поскольку всегда является продуктом властных отношений (см. М. Фуко, *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*, Москва 1996, с. 56).

Следите за Иудой, – советует читателям Давыдов, – Он домоседом быть не мог (...). Он Палестину видывал от края и до края и пальмовую ветвь задумчиво не вопрошал, где та росла, но все ж поглядывал на придорожные каменные столбы с изображеньем указующей руки (с. 12).

Его недостатки были стереотипными для людей определенной профессии: с одной стороны, жадность:

О том, что брал сребреники, знают все. Но он не отвергал и драхмы, и денари. Что до таланта, то в землю он талант не зарывал. В залог же брал все, что угодно, за исключением жерновов (нельзя ведь бедолагу оставлять без хлеба), не брал и вдовье платье (нельзя несчастную оставить в ужасной наготе ее, с. 13).

Иудины пороки Давыдов сразу представляет в контексте русской культуры и русского менталитета, добавляя следующий комментарий: „Не будь Искарот Иудой, а также иудеем, мы были бы вправе поставить его выше той карги–процентщицы, что в Питере жила, в Кузнечном переулке” (с. 13). С другой стороны, давыдовский Иуда предстает как человек похотливый:

А иудей, сказал бы вам любой еврей, куда как падох на барыш (...). Искарот, представьте, изменял своей законной Веронике. Ох, шеи лошадиной поворот, и плоскостопость, и иссушенность деторождением. И уж, конечно, нервы, нервы, нервы. А вот Юдифь, позвольте доложить, была созревшей штучкой, иерусалимской. Признаться, вислозадой, зато уж груди тугие и тяжелые, как гроздь виноградики за Силоамским прудом (с. 14).

Описанные автором телесные подробности женщин связанных с Иудой конкретизируют, облачают в плоть и кровь также его, тем самым включают его в порядок реальной действительности. Перед читателем появляется возможность понять, как сильно на историю человечества могут повлиять обычные, может быть реальные личности, которые в последствии превращаются в миф.

Созданный Давыдовым вариант истории – несложный, абсолютно возможный и, в какой-то мере, основанный на евангельских источниках. Иуда „был принят без восторга. Говорил, как все, по-арамейски, но с акцентом, выдававшим иудея”. Писатель прилагает к характеристике тоже определенные психологические и социологические данные, которые объясняют последующие непонятные происшествия:

К тому же не мозолистые руки. И белоручка, и, наверно, грамотей. Держитесь, братья, начеку. Мы, галилеяне, любим труд, а иудей, известно, денежку.

Однако назаретский плотник им не внял. Он и доверчив, и юмору не чужд. Он говорит себе: что ты надумал, делай-ка скорее. И, улыбнувшись всем своим ученикам, велит Искарриоту заведовать артельным ящиком-глоссокомоном, мирской казной. Переглянулись мужики, сообразив, кому живется весело, вольготно в Палестине. И проворчали что-то вроде «снова наша не взяла». А может, что-то и другое, я не расслышал (с. 15).

Писатель усматривает причину отрицательного отношения к Искарриоту в этнической враждебности жителей Галилеи к жителям Иудеи. По его мнению, это повлияло на негативное представление Искарриота в Евангелии¹⁹.

Давыдова особенно заинтересовал момент вторжения истории в жизнь такого обыкновенного, серого человека, как Иуда, тем более, что это история Искупления. Он поставил вопросы, деконструирующее традиционное понимание Евангелия: „где, на каком ночлеге его пробрал грядущей жизни смысл? Знаменье было иль не было знаменья? Искал ли он Христа иль сам Христос нашел его?” (с. 15). Игровая точка зрения требовала введения психологических аспектов, не затронутых евангелистами: что чувствовал Иуда к Иисусу и как относился Учитель к апостолу. Давыдов предполагал, что их связь была глубокой и прочной:

Особая черта натуры сильной, чуткой, нервной, страстной – желание любви Учителя. Обращенной только на него, Искарриота (...). Христос же, уверяют нас, любил Иуду. Искарриотский был красивым юношей и лучшим из учеников (с. 17)²⁰.

Кажется, что после изложения конгломерата отнюдь не канонических, почти еретических утверждений (хотя в постмодернистском мировоззрении ересь практически не является возможной) автор почувствовал потребность в каком-то литературном подкреплении, в помощи других текстов культуры. И тогда стал переплетать свои рассуждения с интерпретациями других текстов, составляющих сложнейший дискурс об Иуде. Тем самым он развивает созданное этим дискурсом представление, придает ему всесторонний харак-

¹⁹ Яцек Серадзан полагает даже, что Иуда – это первая жертва „черного пиара”, которая во времена, когда история превращалась в миф, стала козлом отпущения для авторов Евангелий (J. Sieradzan, *Trzy wersje mitu Judasza: współpracownik Jezusa, zdrajca, bóstwo*, [w:] *Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce*, Białyсток 2007, s. 27).

²⁰ Эти ощущения наблюдаются и у кс. Вацлава Гриневича, который пишет, что отношения Христа и Иуды характерны интимностью, рожденной соучастием в великом деле. Кто этого не замечает, тот не в состоянии понять тайны трагической судьбы Иуды (см. W. Hryniewicz, *Judas zdrajca?*, [w:] *Dwunastu apostołów*, red. J. Turnau, Kraków 2002, s. 72).

тер, укладывает его в паралогический и – с постмодернистской точки зрения – более реальный образ.

Кроме того, Давыдов соединяет литературу с живописью, итальянское средневековье с русской современностью: стоящий у истоков западной традиции фреска Джотто и рассказ русского прозаика, Юрия Нагибина. На их основе он создает свой вариант библейских событий (в принципе возможных), который опять соединяет миф с реальной русской действительностью:

Иуда ведь еще уродом не был. Уродом вышел много позже – на фреске Джотто ди Бонде. Да, «Поцелуй Иуды». И потому нам следует признать бесстрашие Нагибина, покойного писателя. Увидел он в Иуде, в форме головы большое сходство с головою пса, но пса добрейшего. Уж не намек ли на собачью преданность хозяину? Засим он указал – не пес, конечно, а художник – на то, что ноги у Иуды были не только хороши, но и опрятны. Уж не намек ли? – мол, и ему, Искарриоту, Мария Магдалина омывала нижние конечности... Я отвергаю богохульство. И предлагаю, как, впрочем, и всегда, самостоятельную версию: наложница Юдифь была и педикюршей. Еще прошу заметить, что обладатель прекрасных ног не знал мозольных мазей. И пахло от него – Нагибин прав – духмянным разнотравьем. Однако знатоку природы не худо было бы дать нам справку – не мятой пахло и не анисом, нет, иссопом, красую Палестины (с. 15).

Таким образом интертекстуальные поиски альтернативной интерпретации мифа Иуды ввели писателя в сложную русскую литературу XX века. Он упоминает и стихотворение Александра Рославлева *Иуде*²¹, где Искарриот является мстителем за вековое рабство народа, и повесть Тора Гедберга *Иуда, история одного страдания*²², описавшую сложный душевный процесс, ведущий к предательству, а также, уже упомянутый рассказ Юрия Нагибина *Любимый ученик*²³, в котором Иуда – это самый верный последователь Христа, глубже других понявший смысл Его учения и совершенно трагический герой, который именно из-за любви к Иисусу исполняет его повеление стать Предателем²⁴.

²¹ А. Рославлев, *Иуде*, [в:] А. Рославлев, *В башне*. Кн. I, Санкт Петербург 1907.

²² Н. Голованов, *Искарриот*, Москва 1905.

²³ Ю. Нагибин, *Любимый ученик*, [в:] Ю. Нагибин, *Рассказы синего лягушонка*, Москва 1991.

²⁴ Давыдов не анализирует текста Нагибина, хотя он тоже необыкновенно глубок и интересен. В нем это Мессия выбирает Иуду и, объясняя ему свой выбор, утверждает: „Ты станешь наособь, ближе всех ко мне, ибо возлюбишь меня сильнее жизни, чести и души спасения” (Ю. Нагибин, *op. cit.*, с. 190). Самое потрясающее в нагибинском тексте, что судьба Иуды более трагическая и требует даже больше мужества, чем Иисуса. В отличие от Христа, у него нет надежды на прощение. Иуда предстает соучастником и сообщником жертвы Христа. Спаситель осознает это и заранее просит прощения у своего любимого ученика, говоря: „Иуда, лишь мы

Из общей массы текстов об Искарите Юрий Давыдов выбрал только два, считая их самыми интересными, достойными литературной интерпретации и своеобразной оценки. Первый из них – это рассказ Леонида Андреева *Иуда Искариот*²⁵, в котором автор обвиняет в предательстве не столько Иуду, сколько остальных учеников, не сумевших защитить Учителя. Иуду же представил единственным, который поверил во всемогущество Иисуса и до последнего момента его жизни ждал чуда и победы Христа. Юлия Бабичева подытоживает главную идею этого рассказа кратким выводом: „кто не встал за правду и не сумел за нее погибнуть – тоже предатель”²⁶. Андреев же, как и русские религиозные философы XIX и XX веков, по мнению Давыдова, „уроженца Кариота вообразил народным мстителем, готовым грянуть всем еврейством на оккупантов–римлян. Сын Симона все пылкие надежды возложил на плотника из Назарета, а на себя взял роль сподвижника” (с. 29).

Для Давыдова важен не столько конечный смысл андреевского текста, сколько условия его возникновения – Капри и вилла с большим залом, где Андреев вдохновенно работал, а прежде всего – разговоры об Иуде с Максимом Горьким, читателем неустанным, жадным, памятьливым, который пытался направить мышление молодого коллеги в более оригинальное русло. Он советовал Андрееву почитать других, в том числе исторических писателей, а только потом излагать свою версию. Автору *Бестселлера* именно эти советы дают возможность вплести в ткань своего повествования мысли Горького. Они становятся основой внимания Давыдова к теме Иуды, и одновременно вводят в исходный момент его историософии.

Во-первых, Горький подчеркивает, что в поисках истины о человеке надо всегда учесть интенцию текстов, о нем рассказывавших: „догматический Христос, – говорит он Андрееву, – не предмет биографии; биографический – не слишком уж подходит для изложения догматов”. (с.30). Во-вторых, он видит в Иуде – в его поступке и неоднозначных этого оценках – некие универсальные, а точнее, присущие прежде всего ситуации XX века черты: „примечательно то, что Искариот нынче претендует на знамение времени. Предал Бога, а Бога-то предать не пустячок. И глупо думать, что он польстился на тридцать сребреников...” (с. 31).

Интертекст Андреева и Горького необходим Давыдову, чтобы высказать центральный тезис романа: „Наш с вами век, он наделен чертой: Христос – лишь догмат, Иуда – руководство к действию” (с.8). Это значит, что XX век он считает веком Иуды.

с тобой обречены бодрствовать в этот страшный канун, Иуда, брат мой и жертва, прости меня!” (ор. cit., с. 197).

²⁵ Л. Андреев, *Повести и рассказы в 2-х т.*, т. 2, Москва 1971.

²⁶ Ю. Бабичева, *Библейские образы в пространстве русской художественной литературы*, [в:] http://palomnic.org/bibl_lit/bibl/bibl_obr/

Следует тоже обратить внимание на деконструированную мысль Ленина: “Марксизм – не догма, а руководство к действию”. При ее помощи писатель вступает в спор об основах современной философии с вождем мирового пролетариата. Ленин постулировал перенести марксизм из области идеологии в область реальной жизни. Давыдов же не марксизм, а христианство считал мировоззренческим базисом наших времен. Однако он вынужден был подчеркнуть шизофреничность нынешнего сознания, в котором благородная идеология постоянно противостоит жестокой практике. Экзистенциальный пессимизм писателя, по сути дела христианского, можно соотнести с европейским экзистенциализмом начала XX века, но, прежде всего, он схож с мировоззрением постмодернизма, который делает акцент на различие метанарратива и подвластного ему общества (Лиотар), мифа и деформированной им реальности (Барт).

Для подтверждения своего диагноза Давыдов обращается ко второму произведению: *Искарриоту* Николая Голованова²⁷. В головановской драме (за которую автор, впрочем, был отлучен от церкви²⁸) предатель изображен гордым патриотом и борцом за свободу своего народа, разочарованным в Иисусе, которого Иуда мечтал видеть во главе готовящегося переворота. В описании Голованова акцентируется нерешительность Назорея, которая заставила Искарриота предать и устранить Его, чтобы самому воссоздать революцию. Иуда здесь не столько преступник, сколько жертва тактической ошибки.

Давыдов воспринял этот мало известный текст как более интересный благодаря сложности психологии предателя: “*Искарриота* Голованова – пишет он – ни мощной мыслью, ни острой ситуацией с тщедушнейшим андреевским, простите, не сравнишь. А кто, скажите, помнит Голованова, кроме Голованова, который внук?” (с. 33). Тем более, что писатель находит значительные параллели библейской и русской истории:

Иуда в представлении Голованова Н. Н. с Иисусом спорил, но зла–то не держал. Не гибели Иисуса желал Искарриот. Был у него расчет, как у Нечаева: довольно краткого ареста, и имярек дозрел до радикала. Но рухнул замысел, Иисус погиб (с. 33).

Но, прежде всего, Давыдов, скованный долгие годы режимом, оценил по достоинству идею Иуды, как величайшего бунтаря и человека стремящегося к окончательной свободе:

²⁷ Н. Голованов, *Искарриот*, Москва 1905.

²⁸ В. Голованов, *Путешествие на родину предков, или Пошехонская сторона*, „Огонек” 2008, №52, <http://www.ogoniok.com/archive/2000/4639/12-24-27/>

Искарриота бросит в петлю не кара свыше, не покаяние, а унижение собственной промашкой. Он не растерян, он властвует собою. И так же, как давеча он Бога назвал трусом, так здесь, сейчас он гневно обращается к Распятому: о-о, знаю, знаю, Ты готов меня простить; прощать – да это ж ремесло Твое, понаторел Ты в нем, да мне – то что? Твое прощенье я не приму, побереги-ка для другого. Нет, своею смертью я свое достоинство спасу, оно мне дорого; прощать нет нужды... (с. 33).

Все эти тексты, каждый из которых привносит свою долю правды в осмысление дискурса об Искарриоте, Давыдов сопровождает собственным комментарием, а в общем – итогом, в котором обращает внимание на сострадание (так важное в русской культуре со времен Достоевского) Иисуса для предателя. Не менее важна и безвыходность ситуации последнего:

Христос страдал его грядущей изменой, грядущим преступлением. Страдая, сострадал. Что так? Да потому, что был Искарриот лишенцем – Вседержитель лишил Иуду права выбора. Лишил даже моления об избавлении от чаши, когда, как всякий смертный, затосковал бы он предсмертной тоской. Христос жалел Иуду; жаленье – высший род любви, а может быть, ее синоним (...). Распятый был распят. Народ, однако, не взъярился, чтоб с громом опрокинуть Рим. Что ж было делать Иуде Симоновичу? Надел петлю, повис, стал длинным. Враскачку тень его легла на земли и на воды. Послышались и клекот коршунов, и вой гиен (с. 18).

Любопытно заметить, что наряду с вечными вопросами основного мифа нашей христианской культуры привлекали внимание Давыдова тоже мелкие детали, которые разоблачали механизмы формирования упомянутого мифа. Примером могут быть размышления о виде дерева, на котором повесился Искарриот. Писатель уверяет читателей, что Иуда не мог повеситься на осине, как принято считать, ибо

осины в Палестине не растут, как не растут в Сибири пальмы, – и прибавляет писатель далее, – Иуда удавился на саксауловом сучке; он, хотя и хрупкий, но и крепкий (...). У нас и вправду саксаулы не растут, и потому Иуда самоказнился на осине” (с. 19)²⁹.

²⁹ В этом месте стоит привести для сравнения высказывание Василия Розанова, который писал об осине следующее: „Я продолжал смотреть на дерево, которое положительно было трепетно. И вот я стал думать, до чего неосторожен человек, что невинные и беззащитные растения окружает мрачными вымыслами своего воображения. Дерево являло ему чудный вид. Оно редко и исключительно. Но вместо того, чтобы любоваться им, человек заподозрил его в каком-то чудовищном родстве или единении с предателем Иудой, и что дерево вечно дрожит от страха.

Давыдов находит смысл в подробностях этого рода, смысл, который показывает формирование стереотипов в сознании обществ. Фрагмент о дереве, на котором повесился Иуда, не только разоблачает часть мифа, но также напоминает, что вера человека не основывается на каких-либо фактах. Сотый раз оказывается, что традиция и количество повторений сильнее рассудка и истины³⁰.

Вся система давыдовских соображений о предателе и предательстве развилась в *Бестселлере* в еще одном варианте, отразилась в еще одном герое – Эвно Фишвелевиче Азефе, русском супершпионе начала XX века, двойном агенте, авантюристе, который в каком-то смысле олицетворял сложный период конца русского царизма. Он стал очередным интерпретатором мифа Иуды. Давыдов сопоставил эту историческую личность с мифическим Иудой на фоне русской литературы и связанного с ней языка: „Андреев думал об Иуде, Бурцев – об иудах, а Азеф задался вопросом: Иуда был, но был ли он иудой?” (с. 11) – несколько раз повторяет писатель на страницах своего романа.

В *Бестселлере* Эвно Азев стал воплощением мифического Иуды, Иудой Нового времени, а точнее, по определению Давыдова, всемирного масштаба обер-иудой. Рассказ Давыдова о Азефе – человеке сложном и одновременно примитивном – является попыткой понять, какие условия жизни превращают человека в предателя и палача. Писатель представляет его бедное детство в неказистом флигеле в Ростове, многочисленных братьев и сестер, отца – портного, который, унижаемый своими заказчиками, пытается заработать на жизнь и образование любимых детей. Этим объясняется, однако, только его вступление в организацию эсеров, но одновременная работа в полиции и связанные с тем дела не ведут к логическому ответу. Также личная жизнь, которую писатель прослеживает на основе найденных в архивах документов – жена-коммунистка, воспитываемые ею сыновья, которые возненавидели отца-предателя и любовница-певица, которая связалась со шпионом, очарованная его верностью (Давыдов чувствует здесь горькую иронию) – не приносит окончательного ответа. В принципе, кажется говорит Давыдов, не возможно найти причину превращения человека в предателя, тайного агента полиции в элите эсеров, который, с одной стороны, выдавал своих товарищей, но с другой – как член террористической организации, убивал государственных чиновников. Давыдов вспоминает здесь его еврейское происхождение:

Эвно Азеф, – пишет он, – допустил убийство... нет, казнь... за то, что этот мастер внутренних дел способствовал кишиневскому погрому. Но на счету это-

Какой вымысел! Какое уродство в смысле!” (В. Розанов, *Трепетное дерево*, [в:] *Метафизика Христианства*, http://www.magister.msk.ru/library/philos/rozanov/rozanov_013.htm)

³⁰ Интересным в этом контексте является текст: Walter-Jörg Langbein, op. cit.

го мстителя за евреев числились и евреи, загубленные тем же мстителем: бомбисты, террористы, динамитчики (с. 41).

В рамках давидовской морали нет оправдания для его подлости и двойного преступления – перед легитимной властью и властью подпольной. Писатель и заявляет: „Азефу впору было бы повеситься вниз головой или застрелиться из двух пистолетов навскидку как в правый висок, так и в левый” (с. 34).

Для писателя Иуда Искаротский и русский обер-иуда – это разные персонажи, но объединяет их, однако, мотив предательства. Ведь Азеф за все свои убийства и провокации брал деньги, а его благое состояние шпиона заплачено кровью: все его богатство, „мебель, сервизы, хрусталь, бронза, ковры, все эти шторы и пуфики, наконец, бриллианты, даренные (...) своей девочке Муши, – все это вместило, поглотило и кровь убитого министра Плеве, и разорванного бомбой великого князя Сергея, и умерщвленных высших администраторов империй; динамит множества террорных действий, гибель боевиков, выданных властям, каторгу эсеров–комитетчиков, готовивших восстание в столице, сухой корявый хрип семерых повешенных, которых предал он в кануны своего провала” (с. 37). Предательство Искарота и предательство Азефа не сравнимы – Иуда, обманутый идеалист, древний патриот, или непонятый потомками сподвижник Спасителя, отвергая награду, покончил с собой; Азеф, получая значительные суммы, вредил и правительству и революционерам.

Судьба Азефа нашла свое изложение в *Бестселлере* не только по поводу его невероятных предательств и связанных с ними чуть ли не голливудских приключений, или по потребности в изложении нравственных принципов автора. Как обычно у Давыдова-постмодерниста суть заключается в необычном тексте.

Давыдов пишет, что во время своих архивных работ он нашел текст Азефа, названный им *Лиловой рукописью*³¹, который был адресован его младшей, смертельно больной сестре. Писатель решил показать, как русского Иуду мучили угрызения совести, как он оправдывал свою деятельность, но все-таки осознал, что его работу нельзя назвать нравственной, как нуждался в объяснениях перед сестрой, как эти чувства и довели его до написания никогда не изданного текста: *Иуда был, но был ли он иудой?*

В посвященной Азефу части *Бестселлера* Давыдов утверждает, что литературные версии судьбы Иуды казались Азефу посягательством на проблему, сложность которой не доступна мыслителям, которые не родились евреями. Тем более, что анализ жизни библейского Иуды придавал Азефу и его действиям неожиданный вес, хотя бы только в собственных глазах.

³¹ Существования этого текста нельзя в настоящий момент ни подтвердить, ни исключить, поэтому в настоящей статье он осмысливается как давидовский вымысел, который значительно расширяет возможности интерпретации мотива Иуды в истории России.

Лиловая рукопись – по словам Давыдова – содержит замечательные положения и выводы, представьте, антиеврейские. Ха–ха! Рукопись, повторяю, конспект беглых соображений, удивляет весьма свободным плаванием Азефа в сфере, совершенно чуждой ему, инженеру–электрику, а равно и двухкорытному агенту–провокактору (с. 42).

Текст Азефа, как и многие прежние произведения, представлял Иуду как еврейского патриота, который хочет с помощью Иисуса довести до антиримского восстания, что ему не удастся. Рукопись содержала также тезисы на тему субъективности евангелистов, особенно по отношению к Иуде, а также попытки объяснить ее политическими причинами. Евангелисты, как утверждал Азеф, писали во время гонений евреев римлянами и поэтому были вынуждены обвинить в смерти Иисуса не римлян, а кого-то другого. Выбрали тогда простой и безопасный выход – обвинили евреев, делая Искарриота символом их вечной вины. Это и стало основой, и одной из причин антисемитизма в европейской культуре. По мнению Азефа, Иуда не был предателем, только провокатором. Величина провокации Искарриота измеряется ее влиянием на действительность, и потому Азеф назвал Иуду „локомотивом поезда истории”. Ведь Искарриот поступал совершенно сознательно: он решился на предательство Учителя, а потом на смерть, именно потому, что понял замысел Бога или Истории, состоящий в том, что его поступок решит судьбы мира.

Такое определение роли Иуды привело Азефа к пониманию Иуды как сверхчеловека, вершителя судеб и, следовательно, к причислению и себя самого к вершителям судеб. „Это не было ни цинизмом, ни игрой, – ужасался Давыдов в комментариях к его рассуждениям, – а было что-то вроде историософии, для него, Азефа, лестной” (с. 70).

Давыдов не разделял эту точку зрения. Личное соприкосновение с иудой–носителем и предательством, описание которого в романе туманное и осуществляется намеками, сыграло не последнюю роль в мировоззрении текста.

Автор, как каждый постмодернист, обычно не спешит с собственными нравственными оценками, пытается всегда показать явления в разном освещении, сталкивает различные мнения, разрешая читателю оценивать их. Его специфический интерес к прошлому обеспечивает в какой-то мере и объективированный дискурс. В нем присутствует выразительная, хотя и скрытая между строк, мысль о „нравственном значении как о высшей критерии оценки исторического процесса”³². В комментариях к рассуждениям Азефа, Давыдов становится на позиции строгого моралиста³³. Азевская историософия кажет-

³² Ю. В. Давыдов, Энциклопедия «Кругосвет», <http://slovari.yandex.ru/dict/krugosvet/article/6/65/1006800.htm>

³³ Евгений Ермолин в уже цитированной статье (*Узы совести и зов свободы*, „Континент” 2002, №112, <http://magazines.russ.ru/continent/2002/112/ermol.html>) пишет: „Нет у Давыдова по-

ся ему неприемлемой и является стимулом к социологическим заключениям: общество, высокие чиновники которого допускали этичность предательства, не могло избежать нравственного вырождения³⁴. Прямым последствием этого была нравственная катастрофа в 1917 году³⁵.

До поры до времени – считает Евгений Ермолин – у Давыдова не было претензий на историсофское обобщение. Писателя интересовали опыты достойной жизни, и он вел их поиск в истории. Но в итоге усвоения тяжелых уроков судьбы история предстала писателю врагом. И, кажется, прежде всего, русская история. Здесь Давыдов – закоренелый пессимист. Из романа в роман впечатления подобного рода накапливаются и образуют критическую массу³⁶.

Пессимизм Давыдова основан не только на биографиях революционеров, политиков, агентов, вождей, словом – единиц создающих историю, но прежде всего, на их роли в формировании мифов, управляющих коллективным сознанием его сограждан. Анализ русского менталитета он постоянно связывает с „еврейским вопросом”³⁷, уместая его на фоне европейской культуры, ее ми-

пыток оправдать тех, кто вступает с властью в сговор ради осуществления каких-либо планов (хотя бы и кажущихся полезными). Выведенные им провокаторы Дегаев и Азеф (в чью компанию Давыдов старательно прописал и Сталина) – его антагонисты. Полюс отталкивания”.

³⁴ С. Рассадин, *Время предательства*, „Новая Газета” 2006\5, №42, <http://www.novayagazeta.ru/data/2006/42/34.html>

³⁵ Стоит упомянуть в этом месте и другой интересный социологический тезис писателя. Исследуя также политическую деятельность Евно Азефа, Давыдов пришел к выводу, что он совсем не мог вписаться в образ Иуды-патриота. Прежде всего, потому что в традиционном понимании предательство Искарриота и любовь к родине принадлежат к разным этическим и историческим порядкам общественного мировоззрения. Но, что важно для определения русского менталитета, Азеф замкнут в стереотипе несовместимости еврейской национальности и патриотизма. Этот стереотип постоянно влияет на дискуссии о роли евреев в русской революции и русской истории вообще. Он в большей мере поддерживает и направляет следующий этап развития русского антисемитизма. Хотя общеизвестно, что евреи-революционеры тоже боролись за социализм, то слышны голоса, что их деятельность исчерпывается провокацией, предательством, социальным разрушительством (см. М. Золотоносов, *Великий провокатор*, [в:] <http://infoart.udm.ru/magazine/arss/ezheg/zolot.htm>).

³⁶ Е. Ермолин, *op. cit.*

³⁷ Особое внимание писатель обращает на евреев. Сам будучи евреем, он прослеживает сложные судьбы своих собратьев и угнетенного народа, одновременно пытаясь определить причины постоянного отчуждения. И поэтому его рассказ имеет несколько повторяющихся еврейских мотивов. Весь еврейский интертекст, представленный Давыдовым, разыгрывается на фоне сложного явления, обычно называемого еврейским вопросом, хотя этот вопрос отнюдь не единственный и касается не только евреев. Многозначность и неопределенность этой проблематики чередуется с сильными чувствами, которые она вызывает. Пробуя охарактеризовать ее, Давыдов находит метафору колодца: „Глубок колодец “Еврейского Вопроса”. Я не скажу, не плюй в него, скажу иначе — есть пословица: дрова не возят в лес, не льют в колодец воду. А в

фов и архетипов. Таким образом он осмысливает элементы этого менталитета, придавая им универсальные значения и ценности. В контекст еврейского вопроса вписан и заглавный текст-бестселлер: *Протоколы сионских мудрецов*.

В произведении Давыдова история этого текста и история Азефа связаны спецификой русского менталитета, заложенного в нем антисемитизма, а также личностью Владимира Бурцева, который разоблачил и двойную жизнь Азефа и истоки возникновения *Протоколов*. Этот текст представлен автором как „порождение «Иудиного духа», мутной взвеси из цинизма, своекорыстия, эгоистического самооправдания и сказки о зловещем – во всем виновном – враге. *Протоколы...* не только призыв к погрому, но и свидетельство человеческой деградации, страшное обвинение «веку Иуды». Признать победу «бестселлера» – признать поражение человека. Противовесом зловещей анонимности *Протоколов...* может стать лишь личное духовное усилие. Им и создан настоящий *Бестселлер*”³⁸.

Давыдовский автобиографически-исторический микронарратив об Иуде становится тогда своеобразным, весьма постмодернистским, текстом о текстах. Он пропитан философским плюрализмом³⁹, и одновременно своеобразной нравственностью, современной, но вызревающей в прошлом, а также вездесущим пафосом деконструкции. Такой подход можно считать типичным взглядом мыслящего человека XXI века. Исследователи подчеркивают, что *Бестселлер* – в принципе повествующий о прошлых событиях – ощущается как роман о современности, освещенной взглядом из прошлого или роман, который „прошлым поверяет настоящее, размышляя о том, какова вершина человеческой реализации в России”⁴⁰. Эта перспектива, выразительность этой дистанции, в конце концов, оказывается источником романа-предупреждения. Отзвук этого предупреждения в романе Давыдова услышал Станислав Рассадин⁴¹, когда в своей статье цитировал *Бестселлер*, включая его в безграничный контекст русской историософской литературы.

этот, знаете ли, льют ушатами, а в плеске–переплеске слышишь страх, оторопь и даже ужас: от них нет спасу (...) тут колдовство, тут магия, тут мировая закулиса” (с. 488).

³⁸ А. Немзер, *Читайте Бестселлер*. [в:] <http://www.ruthenia.ru/nemzer/BESTDAV.html>.

³⁹ В аффирмации микронарративов проявляется принятие множественности, осознание ее перспективности, а плюрализм и сознательный эклектизм составляют сердцевину постмодерности. Однако важно подчеркнуть, что постмодернисты отрицательно относятся к упрощенному пониманию плюрализма как беспринципности, вседозволенности. Они, как Жан Лиотар (прежде всего в книге *Распря*), считают постмодернистское мировоззрение философией своеобразно понимаемой справедливости и новой нравственности, основанной на новом, „экс-центрическом” мышлении (см. Ж. Лиотар, *Ответ на вопрос: что такое постмодерн?* [в:] http://sociologist.nm.ru/articles/lyotard_01.htm).

⁴⁰ Е. Ермолин, *op. cit.*

⁴¹ В этом тексте Станислав Рассадин пишет: „Преданные нордостовцы и бесланцы; депутаты из «демократических» партий, перебегающие в партию власти (и это старо, как стары

Подытоживая вышесказанное, особенно хочется отметить интересную деталь, о которой упоминалось в самом начале: стремление к истине несущественно постмодернистам, ибо нет единой истины в постмодернистском мировоззрении. Но *Бестселлер* предлагает путешествие по историческим и литературным следам предательства и предателей, чтобы тем самым найти связи между мифом, историей и живым автором. Ситуация провоцирует вопрос: Что толкает постмодерниста в такое путешествие? Правдоподобный ответ на него нашел Евгений Ермолин, который утверждает, что Давыдов „цеплялся за культурные контексты, чтобы не провалиться в ту бездну, которая является его главным, как оказалось, экзистенциальным переживанием и самым важным опытом существования. Возможно, это только защитная реакция, чтобы не сойти с ума от воспоминаний”⁴².

Как подчеркивают многие исследователи текстов об Иуде, столкновение с этим героем не кончается интерпретацией поведения предателя. Оно становится также встречей с индивидуальностью, которая потерпела поражение с полным сознанием проигрыша, что ведет к познанию *à rebours*, к познанию себя в облике Иуды⁴³, к возможности увидеть Иуду в себе самом⁴⁴, к тому, что человек находит для себя нескончаемое значение мифа об Иуде⁴⁵.

SUMMARY

The Postmodern Quests for Truth of Judas In Yri Davydov's Bestseller

This text is an attempt of interpretation of Judas' plot in Yuri Davydov's Bestseller in postmodern context on the basis of deconstruction act of Judas' myth achieved by analysis of the intertextual connections between the Gospel and such literary works as like *For Judas* by A. Roslavev, *Favorite disciple* by Yuri Nagibin, *Judas Iscariot* by Leonid Andreev,

корысть и стадность, вот только отметим, насколько усовершенствовался язык демагогии: не говорят — «предательство», «перебежничество», «дезертирство», говорят — «разумный прагматизм»). Некому — уж очень мы собою довольны. Очень себе по нраву. И не ждем катастрофы от такой картинки: «В саду заплещет пламя факелов, к Христу приблизится Иуда и губы выгянет для поцелуя» (Юрий Давыдов. «Бестселлер»). Просмеем, проболтаем, пронудим литературу — вместе с ней и Россию. Потому что они, в сущности, — одно и то же» (С. Рассадин, *op.cit.*).

⁴² Е. Ермолин, *op.cit.*

⁴³ В. Попczyk-Szczęsna, *Postać Judasza w dramacie polskim XX wieku. Potyczki z referencją*, Kraków 2003, s. 145.

⁴⁴ М. Olszewska, „*Za każdym światłem tej ziemi idzie Judasz*”. *Uwagi po lekturze „Michalika z PPS” Włodzimierza Perzyńskiego*, [w:] *Obraz zdrajcy i szpiega w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa i A. Makowieckiego, Warszawa 1999, s. 82.

⁴⁵ J. Sieradzan, *Motyw judasza...*, s. 163.

Iscariot by Nikolay Golovanov and unknown *Liliac manuscript* by Evno Azef. A lack of psychological motivation of Judas' behavior in the New Testament provokes various speculations (usually conflicting with Christian doctrine), affirming postmodern and pluralistic approach to myth. Judas becomes a friend, guardian, associate of Jesus and his betrayal is being recognized as an attempt to save his Master. Davydov transforms the myth into literary character and the intertextual discourse allows him to find the essence of this particular myth and describe the universality of the phenomenon of betrayal. The story of Judas in this novel mixes with Russian and Soviet Union history as well as with the writer's lot and invites to existential reflection within this aspect and propels to self-confrontation with the betrayer figure.