

Сюжет в литературе и фольклоре

Научная статья

УДК 82: 821.161.1

DOI 10.25205/2410-7883-2022-1-5-19

Две версии предательства Иуды: Сказание Иеронима и «Трагедия о Иуде, принце искаротском» А. М. Ремизова *

Маргарита Николаевна Климова

Научная библиотека томского государственного университета.

Томск, Россия

ritabelan.1954@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9997-5179>

Аннотация

Восприятие Иуды Искарота в мировой культуре неоднократно менялось. Скупые сведения о нем у евангелистов обрастали в средневековых апокрифах причудливыми эпизодами, дополнявшими Писание или спорившими с ним, у авторов же Нового времени образ ученика-предателя нередко подвергался углубленной рефлексии, усложнению и даже частичной «реабилитации». Крайние точки в спектре возможных трактовок главного евангельского злодея выявляет сравнение пьесы А. М. Ремизова «Трагедия о Иуде, принце искаротском» (1909) с ее источником – древнерусским Сказанием Иеронима о Иуде Предателе. По мысли автора Сказания, его содержание должно было доказать врожденную порочность будущего предателя Мессии, ибо жизненный путь его еще до встречи с Учителем был обременен злодеяниями Каина и Эдипа. Но однозначно негативной оценке Иуды в этом сочинении препятствовала средневековая традиция использования Эдипова сюжета в качестве иллюстрации христианского догмата о покаянии и искуплении, кроме того, в тексте памятника былые прегрешения Иуды-апостола были отпущены ему Христом. Это внутреннее противоречие создавало предпосылки для возможной «реабилитации» заглавного персонажа Сказания, хотя слабая вариативность этого сухого и схематичного текста охранялась его сюжетной близостью к событиям Священной истории. В пьесе А. М. Ремизова с ее фольклорной стихией, яр-

* Статья развивает идеи доклада тридцатилетней давности, прочитанного на конференции 1992 г., во время которой изучение литературных сюжетов и мотивов впервые было названо среди основных направлений работы Института филологии СО РАН. Позднее опубликованный [Климова, 1995], этот доклад памятен автору как первый опыт выхода за пределы древнерусской проблематики. Возвращение к давней теме вызвано не только желанием взглянуть на нее с дистанции минувших лет и учетом достижений постсоветской науки. Не меньшим стимулом была и неизменная благодарность своему научному руководителю, Елене Константиновне Ромодановской, чье доброжелательное внимание и поддержку автор статьи ощущал на протяжении почти сорока лет. Даже его знакомство с пьесой Ремизова, о которой пойдет речь, состоялось по экземпляру издания 1919 г. из ее личной библиотеки. Светлой памяти Учителя и посвящена эта статья.

© Климова М. Н., 2022

ISSN 2410-7883

Сюжетология и сюжетология. 2022. № 1. С. 5–19
Studies in Theory of Literary Plot and Narratology, 2022, no. 1, pp. 5–19

ким национальным колоритом и сложной любовной интригой не только преодолен схематизм первоисточника, но и сознательно укрупнен образ заглавного персонажа, превращенного в героя трагедии рока. Переосмыслено в пьесе и предательство Иуды, странно симметричное здесь искупительной жертве Христа. Гонимый судьбой принц Иуда, даже не обсуждая возможного пути покаяния, добровольно жертвовал бессмертием души ради спасения человечества. В этой странной версии евангельского предательства отразилось не только влияние популярных тогда идей гностицизма, но и широко обсуждаемые русским обществом нравственные проблемы, связанные с деятельностью сторонников революционного террора.

Ключевые слова

Новый Завет, евангельские сюжеты и мотивы, Иуда Искариот, апокрифы, гностицизм, Эдипов сюжет, христианство и литература, древнерусская литература, русская литература

Для цитирования

Климова М. Н. Две версии предательства Иуды: Сказание Иеронима и «Трагедия о Иуде, принце искариотском» А. М. Ремизова // Сюжетология и сюжетография. 2022. № 1. С. 5–19. DOI 10.25205/2410-7883-2022-1-5-19

**Two Versions of Judas' Betrayal:
The Tale of Jerome and "The Tragedy of Judas, Prince of Iscariot"
by A. M. Remizov**

Margarita N. Klimova

Research Library of Tomsk State University
Tomsk, Russian Federation
ritabelan.1954@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9997-5179>

Abstract

The perception of Judas Iscariot in world culture has repeatedly changed. The evangelists' scant information about him in medieval apocrypha was overgrown with bizarre episodes. The image of the traitor disciple in the works of Modern age was often subjected to reflection, complication and even "rehabilitation". The extreme points in the spectrum of possible interpretations of this image are revealed by the comparison of A. M. Remizov's play "The Tragedy of Judas, Prince of Iscariot" (1909) with its Old Russian source – The Tale of Jerome about Judas the Traitor. The moral Tale, according to the author's idea, was supposed to prove the innate depravity of the future traitor of the Messiah, whose life path, even before meeting the Teacher, was burdened with the atrocities of Cain and Oedipus. But the unequivocally negative assessment of Judas in the Tale was hindered by the medieval tradition of using the Oedipus plot as an illustration of the Christian dogma of repentance and redemption. In the A. M. Remizov's play the schematism of the original source is not only overcome, but also the image of the title character is consciously enlarged, and turned into a hero of the tragedy of rock. The betrayal of Judas is also reinterpreted in the play, and became strangely symmetrical to the redemptive sacrifice of Christ. The prince Judas, persecuted by fate, without even discussing the possible path of repentance, consciously sacrificed immortality with his soul for the salvation of mankind. This version of the evangelistic betrayal reflected not only the ideas of Gnosticism, which was popular at that time, but also the moral aspects of the activities of revolutionary terrorists discussed by Russian society at the beginning of the 20th century.

Keywords

New Testament, Gospel plots and motifs, Judas Iscariot, Apocrypha, Gnosticism, Oedipus plot, Christianity and literature, Old Russian literature, Russian literature

For citation

Klimova M. N. Two Versions of Judas' Betrayal: The Tale of Jerome and "The Tragedy of Judas, Prince of Iscariot" by A. M. Remizov. *Studies in Theory of Literary Plot and Narratology*, 2022, no. 1, pp. 5–19. (in Russ.) DOI 10.25205/2410-7883-2022-1-5-19

В галерее библейских персонажей Иуда Искариот – одна из самых известных и одновременно загадочных фигур. Его роковая роль в драме Страстной недели и самовольный уход из жизни навсегда извергли ученика-предателя из людского сообщества, окружив его образ черным ореолом величайшего злодея всех времен. нарицательными стали его имя¹ и атрибуты – «тридцать сребреников» и «поцелуй Иуды». Ненавистью к этому «всемирному врагу» пронизаны картины его посмертной участи, созданные воображением потомков, – от средневековой живописи, нередко изображавшей его сидящим на коленях дьявола, до стихотворения А. С. Пушкина «Подражание италиянскому» (1836) и сказки М. Е. Салтыкова-Щедрина «Христова ночь» (1886). Но, проклиная и ненавидя Иуду Искариота, забыть о созданном им прецеденте всемирной истории человечество уже не могло (см. [Аверинцев, 1980; Нямцу, 1993, с. 28–80; Четина, 1998, с. 13–58; Книга Иуды, 2006; Иуда Искариот, 2012] и др.). Раздумья над загадками «казуса Иуды» не раз приводили богословов, философов и поэтов к весьма неожиданным и даже опасным выводам. Один из таких случаев будет рассмотрен в дальнейшем. Но прежде следует сказать немного о том, как изменялось восприятие этого персонажа в мировой культуре.

Начнем с того, что сведения об Иуде Искариоте у евангелистов крайне скудны. На страницах Нового Завета он возник лишь ненадолго, вырванный из тьмы небытия соприкосновением с Учителем, чтобы, предав Его, снова кануть во мрак. Не слишком убедительными кажутся и предложенные здесь объяснения его поступка. Древнейшее из евангелий, от Марка, лишь сухо упоминало факт предательства без каких-либо комментариев. Евангелист Матфей связывал злодеяние Иуды с его сребролюбием, прозвучавшим в его вопросе синедриону о плате за предательство. Но незначительность полученной им суммы и легкость его последующего отказа от нее заставляют в этом усомниться. Евангелист Лука объяснял гибель одного из ближайших Христовых учеников тем, что в этого несчастного вошел сатана. Но сам Иуда, по свидетельству св. Матфея, в час раскаяния считал виновником случившегося только себя и подтвердил это самоубийством, другая версия которого приведена в Деяниях апостолов. Наконец, Иоанн Богослов, к Иуде особенно нетерпимый, упоминает сребролюбие и одержимость былого собрата, попутно обвинив его в краже общественных денег, но при этом умолчал о его раскаянии и гибели. Этим информация о предателе-ученике в Новом Завете и исчерпывалась.

¹ Заметим, что в ближайшем окружении Христа было несколько носителей этого популярного иудейского имени, в том числе «Иуда, брат Господень» [Иуда, 2012], но в памяти потомков всех этих людей явно заслонил их тезка из города Кариота.

Отцы и учителя Церкви осмыслили «казус Иуды» исключительно в этих пределах [Книга Иуды, 2006, с. 51–100], обличая, например, грех сребролюбия, стувивший «одного из двенадцати», или подчеркивая свободу выбора в его действиях, несмотря на предопределенность факта предательства Мессии. Порицали они и самоубийство Иуды, раскаяние которого так и не перешло в покаяние, противопоставляя ему смерть апостола Петра, искупившего свое отречение от Христа покаянными слезами и мученической кончиной. Но те же авторы сообщали и об ином отношении к легендарному предателю, принятом в гностической секте каинитов. Сектанты приписывали Иуде владение неким тайным знанием, в соответствии с которым и свершилось предательство Мессии. Упоминали отцы Церкви и гностическое Евангелие Иуды, известное им лишь понаслышке [Там же, с. 90–94]. Сочинение это долгие века считалась утраченным, но его зловещая тень возникла на страницах книг Новейшего времени неоднократно.

В средние века образ Иуды всё больше демонизировался, попутно обрстая в апокрифах различными деталями и эпизодами, дополнявшими Писание или спорившими с ним. Самый популярный из таких апокрифов, в Древней Руси ошибочно приписанный блаженному Иерониму, а также его инсценировка, созданная в Серебряном веке, будут рассмотрены далее. Но прежде завершим разговор о восприятии этого персонажа мировой культурой Нового времени.

Хотя С. С. Аверинцев считал евангельский эпизод предательства парадигмой, изначально не нуждавшейся в дополнительных объяснениях [Аверинцев, 1980, с. 580], наблюдения за восприятием образа Иуды в диахронии обнаруживают, что с течением времени он всё чаще подвергается рефлексии, усложняясь и даже отчасти «реабилитируясь». Причем происходит это синхронно процессу секуляризации и гуманизации мировой культуры. Сравним два литературных изображения этого персонажа. В «Божественной комедии» Данте (1308–1321) образ Иуды, помещенного вместе с другими предателями в ледяном сердце Ада, двоятся. Это одновременно и символ данного греха (его именем назван нижний ярус девятого круга), и величайший грешник, терзаемый одной из трех пастей низвергнутого Люцифера («Ад», XXXIV). В написанной на евангельский сюжет поэме «Мессиада» Ф. Г. Клопштока (1748–1775) Иуда – один из центральных персонажей, предавший Учителя в надежде побудить Его к установлению Царства Божия на Земле.

От этой почти забытой ныне поэмы берет начало *историческая* версия знаменитого евангельского преступления, позднее развитая в работах Т. де Куинси и П. Алферовым и отраженная во многих текстах XX в. Взгляд на евангельские события сквозь призму исторической ситуации в Палестине начала новой эры допускает широкий спектр возможных трактовок характера и побуждений Иуды, в любом случае истинной цели прихода Христа так и не понявшего. Объясняет эта версия и неожиданный конец предателя: возможности гибели Учителя тот не допускал, надеясь если не на Его вынужденные действия, то на заступничество народа. Арест и осуждение ожидаемого им Мессии стали крушением надежд Иуды, а мысль о непоправимости своей вины и отчаяние подсказали ему суицидальный выход.

Из других версий предательства Иуды упомянем здесь *протестантскую*, снимающую с ученика-предателя ответственности за гибель Учителя в соответствии с догматом о предопределенности всего происходящего в мире, и известную

в нескольких вариантах версию *неогностическую*, видящую в Иуде самого верного и самоотверженного из учеников Иисуса или даже неузнанного миром Спасителя человечества. Последняя «догадка» посетила в начале XIX в. некоего аббата Эжже, вызвав позднее сочувственные отклики А. Франса [Книга Иуды, 2006, с. 323–324] и М. А. Волошина [Волошин, 1992; Купченко, 1992] и отразившись в творчестве Х.-Л. Борхеса и Ю. М. Нагибина. Нечеткость первоначальных сведений об Иуде вызвала к жизни *символическую* версию его предательства: его образ, и связанная с ним коллизия были лишь олицетворением вины еврейского этноса за гибель Христа, мысль о которой постепенно вызревала в сознании первых поколений Его последователей [Косидовский, 1977, с. 187–189]. Намеренно вне канона изображен Иуда в *литературных апокрифах* Новейшего времени (например, в знаменитом «Евангелии от Воланда» М. А. Булгакова). Наконец, этот образ нередко использовался писателями и в своей *парадигматической* функции: проецируемый на некий частный случай, он придает ему «масштаб вечности», время же и место действия при этом свободно варьируются. Примеры тому из русской классики – «Страшная месь» Н. В. Гоголя (1832) и «Господа Головлевы» М. Е. Салтыкова-Щедрина (1880).

Обозначив основные тенденции восприятия образа Иуды мировой культурой, обратимся к русской литературе начала XX в., когда интерес к его личности и судьбе был очень силен. В статье Л. А. Иезуитовой «Три Иуды в русской литературе Серебряного века...» приведен внушительный список обращений к этой теме больших и малых авторов того периода [Иезуитова, 2003, с. 56–58]. Причины такой популярности многообразны, некоторые из них связаны с особенностями культуры европейского модерна в целом, другие специфичны. Так, важным видится то, что в российской жизни этого времени предательство воспринималось как острая политическая и нравственная проблема. Особенно поразило русское общество разоблачение «двойной игры» лидера Боевой Организации эсеров-террористов Е. Азефа. Даже М. Горький, в годы «позорного десятилетия» обвинивший собратев по перу, писавших об Искарриоте, в желании оправдать «Иудино дело» (статья «О современности», 1912), позднее сделал композиционным и смысловым центром своей книги рассказов 1922–1924 гг., итоговой для его осмысления загадок русской души среди войн и революций, исповедь революционера-провокаatora (рассказ «Карамора»). Впрочем, явных евангельских аллюзий ему удалось при этом избежать. К концу указанного периода цензура вообще запретила упоминать имена Искарриота и Пилата, так что пьеса Ремизова об Иуде в 1916 г. была поставлена под условным заглавием «Проклятый принц» [Ремизов, 1919, с. 57].

Приурочил действие своего рассказа «Три версии предательства Иуды» (1944) к самому началу XX в. и Х.-Л. Борхес. Интересно при этом авторское замечание, предваряющее изложение мыслей об Иуде его героя, шведского теолога Нильса Рунеберга. Подчеркнув его искреннюю религиозность, Борхес прибавляет, что его теория (троекратная попытка оправдать поступок Искарриота), изложенная «где-нибудь в литературном салоне Парижа или даже Буэнос-Айреса, <...> могла бы стать легкомысленным, праздным занятием для равнодушных или кощунственных умов» [Книга Иуды, 2006, с. 422]. Создавая свою довольно правдоподобную

литературную фантазию², Борхес едва ли думал при этом о России (источник его рассказа совсем иной). Однако примерно в это же время (в конце 1906 г.) в московской квартире В. В. Розанова группа представителей русской творческой интеллигенции увлеченно обсуждала смысл и всемирно-историческое значение предательства Иуды [Купченко, 1992; Иезуитова, 2003, с. 57]. М. А. Волошин в докладе на эту тему даже «доигрался» до мысли, странно созвучной одной из идей безумного героя Борхеса: проклятый потомками Иуда Искариот был на деле «избранным Агнем», закланным ради спасения грешного человечества. Доклад вызвал сочувствие большинства слушателей, в том числе и А. М. Ремизова.

Имя этого ни на кого не похожего писателя Л. А. Иезуитова справедливо назвала вместе с именами Л. Н. Андреева и М. А. Волошина в числе трех мастеров Серебряного века, наиболее увлеченных «казусом Иуды». В частности, из-под пера Ремизова в 1900-е гг. вышел своеобразный «триптих об Иуде», охватывающий всю его историю от зачатия до посмертного инобытия. Но выходили части «триптиха» не в хронологическом порядке, и принадлежали они к разным литературным родам. Сначала, в 1903 г. была написана «белым» ритмически сложным стихом одноименная поэма, говорившая о евангельских событиях в гностическом духе (под заглавием «Иуда Предатель» Ремизов позднее переиздавал ее в приложении к пьесе). В 1908 г. увидела свет эпическая часть «триптиха», стилизованная под народную легенду, – «Гнев Ильи-пророка», приоткрывавшая завесу тайны над посмертной участью Искариота. Драматическое завершение «триптиха» – «Трагедия о Иуде, принце искариотском», посвященная жизни евангельского персонажа до встречи с Иисусом, вышло в двух последних номерах журнала «Золотое руно» за 1909 г. Эволюции образа Иуды в творчестве А. М. Ремизова рассмотрена в статье Ю. В. Розанова [1995], к которой и отсылаем интересующихся. Далее речь пойдет лишь о последней части «триптиха» и преимущественно в одном аспекте: в ее отношении к основному источнику.

Источник этот выделяет пьесу Ремизова в ряду обращений к образу Иуды авторами Серебряного века, ибо основана она не на рассказах евангелистов, а восходит к средневековому апокрифу, в древнерусских сборниках именуемому Сказанием Иеронима о Иуде Предателе. (Знал апокриф также М. А. Волошин, кратко пересказавший его в эссе «Евангелие от Иуды» [1992].) Этот памятник не очень известен, поэтому напомним его содержание и жанровые особенности.

Сказание Иеронима о Иуде Предателе – апокрифическая биография этого персонажа, большая часть которой приходится на период от его зачатия до встречи с Иисусом. В ее основе лежит международный сюжет о невольном отцеубийце и кровосмесителе, названный по имени мифического царя Эдипа. В. Я. Пропп, изучавший сюжет «в свете фольклора», выделил его обработки, в которых «Эдипов грех» был приписан евангельскому предателю, в особый тип «Иуда». По мнению исследователя, от канонической версии сюжета в изложении Софокла этот тип отличали перенос действия в простонародную среду и окончание (бесславная гибель кровосмесителя) [Пропп, 1976, с. 260–261]. Более детальный анализ струк-

² Она даже ввела в заблуждение авторов статьи «Иуда Искариот» в «Православной энциклопедии», включивших никогда не существовавшую книгу, написанную героем Борхеса, «Христос и Иуда» (1904) в перечень работ по этому вопросу [Иуда Искариот, 2012, с. 398].

туры сюжета апокрифа обнаружил осложнение «Эдиповой» основы рядом заимствованных мотивов, библейских или восходящих к другим античным мифам о сбывшихся предсказаниях. Так, краткое, без детализации, пророчество о судьбе Иуды его мать получает во сне: «Будет всему роду нашему виною погибели» [Книга Иуды, 2006, с. 149], что напоминает сходный мотив в мифе о Парисе. Однако удален «опасный» младенец из родного дома по воде, как библейский Моисей (в греческих мифах младенца оставляют в лесу на съедение зверям). В эпизоде убийства Иудой из зависти сына своих приемных родителей сквозит желание автора уподобить своего героя братоубийце Каину. Наконец, эпизод отцеубийства (по приказу хозяина Иуда ворует плоды в соседнем саду, пойман на месте преступления владельцем сада – своим родным отцом, которого он в драке убивает) напоминает схему мифа о побочном сыне Одиссея Телегоне, осложненную библейским мотивом похищения запретного плода. Заглавный персонаж Сказания задуман автором как антигерой, чей жизненный путь был цепью тяжких преступлений, готовящих почву к его предательству и самоубийству, упомянутых в этом тексте в строгом соответствии с библейским канонам. Но результат авторских усилий был противоречив. Перечень приписанных Иуде грехов явно избыточен, и отрицательные его черты с трудом слагаются в единый образ. К тому же включение Иуды в число апостолов предполагало отпущение его прежних грехов, в значительной мере невольных. Негативная трактовка героя-кровосмесителя в Сказании противоречила и магистральному развитию Эдипова сюжета, со времен Софокла завершавшегося посмертным апофеозом героя (в христианской традиции прощением покаявшегося грешника). Всё это создавало предпосылки «реабилитации» главного героя в некоторых обработках типа «Юда».

Неприязнь автора Сказания к своему герою породила гипотезу о связи этого апокрифа с борьбой ранних христиан против апологии Искарриота сектой каинитов [Соловьев, 1895, с. 183–186]. Но знакомство с текстом коптской версии Евангелия Иуды (III–IV вв.), опубликованной в начале третьего тысячелетия [Книга Иуды, 2006, с. 112–125], заставляет в таком предположении усомниться. Это гностическое сочинение, в анализ идей которого мы вдаваться не будем, ничего не говорило ни о прошлом Иуды – здесь любимого ученика Иисуса, ни о его моральном облике. Поэтому наивные обвинения героя Сказания в различных грехах едва ли могли служить серьезным аргументом в полемике с гностиками.

Более «своим» выглядит это неуклюжее сочинение в ряду средневековых легенд, призванных удовлетворять интерес клириков и мирян к событиям и лицам Священной истории. В XIII в. такие рассказы стали основой знаменитой народной книги западного христианства «Золотая легенда» Иакова Ворагинского. В ее составе «биография» Иуды обрела европейскую известность, а на рубеже XVI–XVII вв. через польское посредство пришла и к восточным славянам. Этот памятник, в дозволенных границах дополнявший скудные сведения Нового Завета о самом загадочном из его персонажей, весьма заинтересовал и русских книжников (выявлено около сотни его списков с довольно устойчивым текстом). Слабая вариативность Сказания особенно заметна при сравнении с другими древнерусскими повестями на Эдипов сюжет, известными во множестве редакций и вариантов. Исключения (например, авторская Особая редакция Сказания середины XVII в. [Климова, 1990]) были редки и не поддержаны традицией. Сюжетная занимательность памятника в большинстве его списков была явно подавлена дидактикой.

Почти все персонажи Сказания (кроме самого Иуды) в его тексте едва упомянуты, отсутствовали здесь и попытки придать минимальное правдоподобие неуклюже придуманным эпизодам, а потенциально беллетристические моменты (например, сцены разоблачений и узнаваний) почти не развиты. Преодоление схематизма первоисточника стало одной из главных задач А. М. Ремизова при работе над задуманной им инсценировкой этой легенды.

Ремизовские обработки памятников древней словесности более полувека привлекают внимание литературоведов, как славистов-медиевистов (см. [Лурье, 1966; Дмитриева, 1971; Пигин, 1989] и др.), так и исследователей эпохи русского модерна, среди которых выделяются работы А. М. Грачевой и Ю. В. Розанова. Выявлены и проанализированы в специальной монографии [Грачева, 2000] принципы работы этого писателя XX в. со средневековыми текстами. В пересказах старинных повестей А. М. Ремизов с видимым удовольствием играл «в древнерусского книжника», стилизуя свой почерк под писцовую скоропись и украшая рукописи оригинальными миниатюрами собственной работы. Как и М. А. Волошин, то был один из ярчайших представителей типа «человек играющий» в культуре Серебряного века, но в его случае легкой игрой склонного к парадоксам ума дело явно не ограничивалось. Художественный мир писателя Алексея Ремизова напоминал картину мира средневекового книжника своей дуальной организацией, но был удручающе лишен соборности сознания, присущей его давним «коллегам», и проникнут чувством экзистенциального одиночества человека среди людей и перед ликом Творца. Но глубинное родство его «древнерусских» опытов с книжной традицией старой Руси сомнений не вызывает, поэтому весьма плодотворным оказалось рассмотрение ремизовских пересказов как особых авторских редакций соответствующих рукописных источников. Впрочем, интересующая нас пьеса Ремизова была частью другого литературного эксперимента писателя – попытки реконструкции репертуара народного театра допетровской Руси. Представления Ремизова об этом культурном феномене отразило уже заглавие цикла его пьес – «Русальные действия», парадоксально соединяющее церковное действо и языческую русалию. Своеобразие драматургии Ремизова в контексте художественных исканий театра Серебряного века рассмотрено Ю. В. Розановым, уделившим несколько страниц своего исследования и «Трагедии о Иуде...» [Розанов, 1994, с. 13–15].

Источники этой пьесы указаны ее автором в примечаниях к ней: Сказание Иеронима, изданное по двум разным спискам П. А. Бессоновым и И. А. Порфирьевым, а также исследования по истории славянских обработок Эдипова сюжета Н. И. Костомарова и А. И. Яцимирского [Ремизов, 1919, с. 57]. Столь основательная подготовка к инсценировке легенды была вызвана магистральной задачей ремизовских переработок – восстановлением праформы древнерусских памятников, некогда существовавших, по его мнению, в виде сказки-мифа или реального происшествия. (А. М. Ремизов сформулировал эту задачу, а также принципы своей работы со старинными текстами лишь через много лет – в годы эмиграции [Жодрянская, 1959], но они справедливы и для ранних его опытов в этом направлении.) Органично вошли в текст пьесы и упомянутые в примечаниях «народные песни, заговоры, колядки, старины и причитания». По собственному признанию писателя, сказочное никогда не связывалось у него с каким-либо определенным местом и временем: «...я беру место и время, что мне ближе по моему чувству».

Одновременно писатель подчеркивал свою личную «сопричастность» происходящему: «...не только пересказ, а выражение моих чувств» [Кодрянская, 1959, с. 113]. Этим объясняются автобиографические черты его персонажей и многочисленные анахронизмы авторского повествования («...события шестого века, а у меня двадцатого»). Ремизовские «редакции» старинных повестей не всегда совпадали с глубинным смыслом своих первоисточников (так, по мнению Р. П. Дмитриевой, характер «мудрой девы Февронии» писатель просто не понял [Дмитриева, 1971, с. 163]), но порой вызывал эффект, сравнимый с «промыиванием старинной иконы» [Лурье, 1966, с. 177]. В любом случае, по справедливому замечанию А. М. Грачевой, эти литературные «реставрации» обнажали глубокий трагизм человеческого существования – сквозную тему ремизовского творчества. Для его пьес характерно также чередование трагических и «балаганных» сцен, контраст нешуточных переживаний его главных героев с балагурьем персонажей-буффонов (в «Трагедии» это старики Зиф и Ориф, Пилат и впервые появляющийся именно здесь и очень важный для творчества Ремизова обезьяний царь Асыка I). И те, и другие персонажи говорят на странном, перенасыщенном диалектизмами языке – «реставрации» живого языка допетровской Руси. Некоторые особенности поэтики «Русальных действ» вызывали у критиков-современников ассоциации с театром К. Гоцци и даже Шекспира [Кузмин, 1923, с. 111].

Как уже говорилось, действующие лица в Сказаниях Иеронима были едва намечены. Некоторых из них (приемных родителей Иуды и его родного отца Симона) Ремизов вывел за сцену, характеры остальных придумал заново (особенно показателен в этом отношении образ принца Стратима, ибо о безымянном царевиче первоисточника было известно только, что это законный наследник, обижаемый приемным). К исконным персонажам легенды писатель добавил несколько новых: Зифа и Орифа, служанку матери Иуды Сибории Кадиджу, обезьяньего царя и, наконец, племянницу искаримского владыки Ункраду. Большинство новых персонажей относится к «скоморошьему слою» пьесы, они – свидетели и по мере своего разумения комментаторы случившегося ранее и происходящего на сцене. С образом Ункрады в «Трагедию» с проникновенным лиризмом входит «русская тема» (родина этой северной красавицы Биармия – своеобразная «Русь до Руси»). Введение второго основного женского персонажа создает в интриге пьесы два любовных треугольника: Ункрада – Иуда – Стратим и Ункрада – Иуда – Сибория. В то же время две любви искаримского принца к двум очень разным женщинам символизируют два варианта его возможного жизненного пути. В любви «смирной, как роса», Сибории слились чувства супружеские и материнские (всю жизнь она тоскует об утраченном младенце-сыне по имени Иуда), она – воплощенные нежность и всепрощение. Ее мир – крошечный уютный мирок уединенного иерусалимского сада, где время течет незаметно. Любовь царевны Ункрады не знает никаких запретов, она сродни колдовству и предполагает власть над душой и волей любимого. Мир, который она вместе с собой предлагает Иуде, почти безграничен – это не только искаримский престол (именно Ункрада устраняет в «Трагедии» брата-соперника Иуды), но и ее далекая «белая родина» и, наконец, «весь свет». Но оба эти пути будут в конце пьесы отвергнуты ее заглавным героем.

Время и место действия в «Трагедии» оговорены в авторской ремарке: фантастический «остров Искаримот» и Иерусалим «во дни Ирода-царя». Но писатель

и в этом случае остался верен своему обыкновению «приноравливания чужих сказаний к своей национальности» [Кодрянская, 1959, с. 132]. Город Иерусалим в пьесе – это утопический «Ерусалим – пуп земной» русских духовных стихов, рядом с которым располагаются сказочные царства, населенные «чудами» из старинных космографий. В самом же городе дружественный визит Пилату наносит обезьяний царь Асыка I – литературный родственник «обезьянского князя» из Хождения Афанасия Никитина. (Интересно, что в одной из вторичных редакций Сказания, Ремизову неизвестной, действие и вовсе перенесено в «некоторое царство» [Климова, 1990].) Жительница Иерусалима, Сибория, с ее пронзительно русским плачем по сыну, и северянка Ункрада, которой автор доверил «стихотворение в прозе» о красоте родной природы, воплощают представления Ремизова о двух ипостасях женского национального характера – «кроткой» и «активной». Последняя была писателем особенно любима. Русский колорит «Трагедии» подчеркнул в своих эскизах к ее постановке, сопровождавших журнальный вариант произведения, Н. К. Рерих.

При работе над инсценировкой Ремизов исправил сюжетные погрешности своего источника, например, внес необходимые пояснения в почти нереальный эпизод тайного усыновления младенца Иуды искаротской царицей. Главные открытия в жизни героя (тайна его происхождения и совершенный им «Эдипов грех») сообщались в Сказании почти скороговоркой, драматург же по примеру Софокла объединил и приурочил их к кульминации пьесы с помощью введенного им сказочного мотива золотых яблок. Герой Сказания по приказу Пилата воровал просто «доброзрачные плоды» из соседского сада. В «Трагедии» же объектом почти женской прихоти Пилата становится удивительная яблоня с золотыми плодами, таинственно связанная с ее главным героем. Она чудесно выросла в ночь его рождения и потому бережно охранялась его осиротевшими родителями. Золотое яблоко «на забаву» было положено в суденышко вместе с младенцем, по нему Сибория надеется узнать сына (саму ее в тексте пьесы не раз сравнивают с яблоней), и именно это яблоко приносит Иуде Ункрада вместе с предсмертным признанием царицы. Подобно музыкальному лейтмотиву, эта линия сюжета подчеркивает тему рока, тяготеющего над Иудой³.

Именно эта тема стала для Ремизова главной в пьесе, ибо, по его мнению, праформой Сказания был трагический миф о борьбе человека с судьбой и его победе над нею путем ее мужественного осознания и принятия. (Сходный конфликт писатель выявил, вопреки традиционному восприятию соответствующих сюжетов, также в историях Бовы-королевича и Мелюзины.) В соответствии с этим замыслом автор резко умилил мотив сопротивления героя пьесе року. В средневековых обработках Эдипова сюжета исполнению страшного предсказания сопротивлялись только родители будущего кровосмесителя. Заглавный герой «Трагедии», напротив, трижды слышал детальное описание своего будущего от вещей странниц, что приводит к его опале у приемного отца, отказу от престола в пользу брата и изгнанию.

³ Вероятно, тот же смысл имеет и другой лейтмотив пьесы, звучащий в начале каждого действия, – злоеший образ «черного кудлатого в лаптях», ловящего женщину в темной комнате.

Решив сделать Иуду Искарюта главным героем трагедии (случай в мировой литературе, кажется, уникальный), автор «Русальных действий» резко укрупнил его образ. Антигерой Сказания был всего лишь схематичным вместилищем всевозможных грехов. Иуда в пьесе Ремизова показан как личность незаурядная, одаренная и страстная, по-гамлетовски остро переживающая несовершенство окружающего мира. Именно он, безродный найденыш, а не законный наследник принца Стратим – персонаж далекий от идеала, оказывается желанным претендентом на искарютский престол, которого «хочет море и земля». Смягчающими обстоятельствами окружен в пьесе и «Эдипов грех» героя. Убийство владельца соседнего сада (неведомого ему родного отца) он совершил по неосторожности, пребывая в это время в глубоком потрясении от ложного известия о замужестве Ункрады. На вдове убитого им человека он женится, движимый чувством жалости и раскаяния за невольное убийство, и супружество его поначалу благополучно. Но и счастливый брак не избавляет героя «Трагедии» от мыслей о необходимости переустройства мира: «Жизнь непонятна: живут, не зная для чего, мучаются, не зная для чего... И твоя правда, и моя правда, и везде правда, в нигде ее нет. Он [Христос. – М. К.] несет оправдание жизни, он даст новый закон» [Ремизов, 1919, с. 31]⁴.

Как уже говорилось, перед героем пьесы лежат два пути, неотделимых от двух любимых им женщин, – искарютский престол как первый шаг к власти над миром и уединенная идиллия иерусалимского сада. Но путь на остров Искарюта навсегда прегражден для Иуды кровью брата, пролитой вопреки его желанию, но ради его будущего воцарения, а нежно любимая им Сибория оказалась родной матерью. Именно роковое открытие своего невольного «Эдипова греха», подобно вспышке молнии, открывает Иуде его великое и страшное предназначение, давно мерещившееся ему в странных мечтах, и он делает свой выбор.

А выбор у героя «Трагедии» действительно есть, хотя и не названный в ее тексте. Ведь традиционный для невольных кровосмесителей путь покаяния никто не отменял (тенденция к нему наблюдается даже в некоторых вторичных редакциях Сказания). Но этот путь принц Иуда даже не обсуждает, что для творчества Ремизова имело принципиальный характер. Ср. его позднее высказывание: «...да ведь раскаяние что изменит? – “Согрешишь, покаешься, спасешься!” – какой это хитрый, лъстя злодеям, ляпнул? (в другом варианте еще сильнее: “Воистину, более лживого и бессовестного не придумаешь”). Грех не искупаем. И только воля пострадавшего властна» [Дмитриева, 1971, с. 172].

Осталось сказать лишь о ремизовской версии предательства Иуды. Сознательно отвергнув христианскую триаду «грех – покаяние – спасение», писатель взамен ее вложил в сознание своего героя своеобразный и явно дуалистического толка проект спасения человечества. Для его реализации недостаточно даже добровольной искупительной жертвы Сына Божия, ибо открыть путь Христу должна встречная жертва, добровольно взятая на себя одним из людей в виде «последней, самой страшной вины», обрекающей бессмертную душу этого человека на вечное

⁴ В свете этих «гамлетовских» высказываний героя «Трагедии» только недоразумением можно считать трактовку его предательства, предложенную А. Е. Нямцу: «...готовность Иуды предать Христа и тем самым сохранить существующий в мире порядок» [Нямцу, 1993, с. 60].

одинокость. Имя этой вины – предательство, что мгновенно понимает Ункарада, восхищенная дерзостью этого решения и готовая разделить с любимым его последствия. Но жертвующий своей душой должен отказаться и от любви, поэтому Иуда отвергает иступленную преданность Ункарады так же, как прежде отверг он возможное всепрощение Сиборией.

Перед нами один из вариантов *неогностической* версии знаменитого преступления, причем весьма оригинальный. Ведь страшное свое решение герой Ремизова принимает самостоятельно и еще до встречи с Учителем, но заранее угадав Его миссию, а не во исполнение Его тайного веления, как аналогичные персонажи гностического Евангелия Иуды или рассказа Ю. М. Нагибина «Любимый ученик» (1991). В этот момент затравленный судьбой искаротский принц совершает поступок свободного человека, не предусмотренный тяготеющим над ним роком (сходным образом иногда объясняют загадочный акт самоослепления Эдипа). В то же время ремизовская трактовка знаменитого предательства обнаруживает странную симметрию добровольных жертв обоих евангельских персонажей и даже черты их двойничества. В одном из монологов Иуда описывает свои душевные муки как некую Голгофу: «...Ноги мои гвоздями пробиты, руки мои гвоздями пробиты, прободено сердце, а я еще жив!» [Ремизов, 1919, с. 37]. Сон, который видит в ночь зачатия Иуды его мать, в ее изложении подобно «Антиблаговещению»: «Ко мне явился крылатый юноша и опалил меня ровно бы огнем, сказал мне, что родится у меня сын, который погубит весь наш род...» [Там же, с. 50]. Наконец, в момент первой встречи Сибории с Иудой обезьяний царь называет ее рождественской звездой [Там же, с. 38]. Герой «Трагедии», по замыслу автора сопоставимый масштабом личности с Эдипом и Гамлетом, вдобавок приобретает и христологические черты, что напоминает и опасную догадку аббата Эжже, и идеи безумного теолога из рассказа Х.-Л. Борхеса.

Нелишне, впрочем, упомянуть и возможный реальный прототип героя «Трагедии», как и он, погубивший бессмертную душу «за други своя». По предположению Ю. В. Розанова, им был 25-летний убийца Великого князя Сергея Александровича, эсер-террорист и поэт Иван Каляев, с которым будущий писатель подружился в вологодской ссылке [Розанов, 1994, с. 15]. Предположение довольно убедительное с учетом воспоминаний знавших Каляева людей, которым он казался «Алешей Карамазовым от революции», и его отражений в литературе начала XX в. в образах Вани из повести Б. Савинкова (Ропшина) «Конь бледный» и Яна из раннего рассказа А. С. Грина «Марат». Образ Иуды-революционера, диковатый для современного восприятия, в культуре Серебряного века таковым не казался, ибо помимо прочих версий знаменитого преступления тогда бытовало и мнение, что «устремленное к Небу» учение Христа Иуда отверг не из корысти, а ради активного переустройства земной жизни. Косвенное тому подтверждение – живучесть одного из мифов начала XX в., реанимированного в годы перестройки и гласности, – о памятниках Иуде Искароту, установленных молодой Советской властью в некоторых русских городах. Приводилось даже описание такого памятника – гневный Иуда с обрывком веревки на шее грозил небу кулаком. Миф основан на недоразумении⁵, но устойчивые революционные коннотации образа Иуды

⁵ Рассказавший об этом иностранный мемуарист в реальности видел открытие памятника комбригу Я. А. Юдину, павшему при взятии г. Свяжска. См.: Памятник Иуде Искароту

весьма примечательны. Созвучной революционной эпохе показалась «Трагедия» и ее автору, после некоторой правки переиздавшему ее в 1919 г. Едва ли случайно тем же годом датировано и последнее обращение к образу легендарного предателя в творчестве М. А. Волошина – стихотворение «Иуда-апостол», включенное в цикл стихов о России, ставший его высшим поэтическим достижением [Волошин, 1991, с. 182–183].

Известно, что свою творческую генеалогию А. М. Ремизов возводил к литературе допетровской Руси и к протопопу Аввакуму, в частности. Современник и летописец новой русской Смуты и Раскола, он имел на это основания. Но при всей любви к родной старине, стилизациям и «ролевым играм» в своих обработках памятников древней словесности этот удивительный писатель остался человеком обезбоженного XX века, навсегда утратившим соборность сознания и экзистенциально одиноким перед коренными загадками бытия. В полной мере это мрачное мироощущение отразила и рассмотренная нами инсценировка средневекового апокрифа.

Список литературы

- Аверинцев С. С.* Иуда Искариот // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. Т. 1. С. 580–581.
- Волошин М. А.* Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М.: Правда, 1991. 478 с.
- Волошин М. А.* Евангелие от Иуды // Наука и религия. 1992. № 2. С. 18–19.
- Грачева А. М.* Алексей Ремизов и древнерусская культура. СПб., 2000. 369 с.
- Дмитриева Р. П.* «Повесть о Петре и Февронии» в пересказе А. М. Ремизова // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 155–176.
- Иезуитова Л. А.* Три Иуды в русской литературе Серебряного века: Л. Андреев, М. Волошин, А. Ремизов // Алексей Ремизов: Исследования и материалы. СПб.; Салерно, 2003. С. 55–68.
- Иуда // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 28. С. 380–389.
- Иуда Искариот // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 28. С. 390–400.
- Климова М. Н.* Особая редакция Сказания Иеронима о Иуде Предателе // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 123–128.
- Климова М. Н.* «Трагедия о Иуде, принце искаротском» А. М. Ремизова и ее древнерусский источник // Роль традиции в литературной жизни эпохи: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Е. К. Ромодановская, Ю. В. Шатин. Новосибирск, 1995. С. 85–101.
- Книга Иуды: Антология / Сост., предисл. и коммент. С. А. Ершова. СПб.: Амфора, 2006. 430 с. (Александрийская библиотека)
- Кодрянская Н.* Алексей Ремизов. Париж, 1959.
- Косидовский З.* Сказания евангелистов. М., 1977.
- Кузмин М. А.* Условности: Статьи об искусстве. Пг., 1923.
- Купченко В.* Подвиг высшего смирения // Наука и религия. 1992. № 2. С. 16–17.
- Лурье Я. С.* А. М. Ремизов и древнерусский «Стефанит и Ихниллат» // Русская литература. 1966. № 4. С. 176–179.

риоту в Свяжске: Ложь, миф, выдумка или быть? URL: <https://www.youtube.com/watch?v=j2GoFeWnACM> (дата обращения 05.04.2022).

- Няму А. Е. Новый Завет и мировая литература. Черновцы, 1993. 243 с.
- Пигин А. В. Повесть А. М. Ремизова «Соломония Бесноватая» и ее древнерусский источник // Русская литература. 1989. № 2. С. 114–130.
- Проп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. 325 с.
- Ремизов А. М. Трагедия о Иуде, принце Искаротском. Пг., 1919.
- Розанов Ю. В. Драматургия Алексея Ремизова и проблем стилизации в русской литературе начала XX века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Вологда, 1994.
- Розанов Ю. В. Иуда Искарот в трактовке Алексея Ремизова // Библейские мотивы и образы в русской литературе: Материалы в помощь студентам и учителям. Вологда, 1995. С. 43–51.
- Соловьев С. Историко-литературные этюды: к легендам об Иуде-предателе. Харьков, 1895. Вып. 1.
- Четина Е. М. Евангельские образы, сюжеты, мотивы в художественной культуре: Проблемы интерпретации. М.: Флинта: Наука, 1998. 102 с.

References

- Averintsev S. S. Iuda Iskariot [Judas Iscariot]. In: Tokarev S. A. (ed.). Mify narodov mira [Myths of the peoples of the world]. Encyclopedia. In 2 vols. Moscow, 1980, vol. 1, pp. 580–581. (in Russ.)
- Chetina E. M. Evangel'skie obrazy, syuzhety, motivy v khudozhestvennoy kul'ture: Problemy interpretatsii [Evangelical images, plots, motives in artistic culture: Problems of interpretation]. Moscow, Flinta: Nauka, 1998, 102 p. (in Russ.)
- Dmitrieva R. P. "Povest' o Petre i Fevronii" v pereskaze A. M. Remizova ["The Tale of Peter and Fevronia" in the retelling of A. M. Remizov]. *TODRL*, 1971, vol. 26, pp. 155–176. (in Russ.)
- Gracheva A. M. Aleksey Remizov i drevnerusskaya kul'tura [Aleksey Remizov and Old Russian culture]. St. Petersburg, 2000, 369 p. (in Russ.)
- Iezuitova L. A. Tri Iudy v russkoy literature Serebryanogo veka: L. Andreev, M. Voloshin, A. Remizov [Three Judas in the Russian literature of the Silver Age: L. Andreev, M. Voloshin, A. Remizov]. In: Aleksey Remizov: Issledovaniya i materialy [Alexey Remizov: Studies and materials]. St. Petersburg, Salerno, 2003, pp. 55–68. (in Russ.)
- Iuda [Judas]. In: Pravoslavnyaya enciklopediya [Orthodox encyclopedia]. Moscow, 2012, vol. 28, pp. 380–389. (in Russ.)
- Iuda Iskariot [Judas Iscariot]. In: Pravoslavnyaya entsiklopediya [Orthodox encyclopedia]. Moscow, 2012, vol. 28, pp. 390–400. (in Russ.)
- Klimova M. N. Osobaya redaktsiya Skazaniya Ieronima o Iude Predatele [A special edition of the Legend of Jerome about Judas the Traitor]. In: Obshchestvennoe soznanie, knizhnost', literatura perioda feodalizma [Public consciousness, booklore, literature of the period of feudalism]. Novosibirsk, 1990, pp. 123–128. (in Russ.)
- Klimova M. N. "Tragediya o Iude, prince iskariotskom" A. M. Remizova i ee drevnerusskiy istochnik ["The Tragedy of Judas, Prince of Iscariot" by A. M. Remizov and its Old Russian source]. In: Romodanovskaya E. K., Shatin V. Yu. (eds.). Rol' traditsii v literaturnoy zhizni epokhi [The role of tradition in the literary life of the epoch]. Novosibirsk, 1995, pp. 85–101. (in Russ.)

- Kniga Iudy [The Book of Judas]. An Anthology. Comp., intr. and comment. by S. A. Ershov. St. Petersburg, Amphora Publ., 2006, 430 p. (in Russ.)
- Kodryanskaya N. Aleksey Remizov [Alexey Remizov]. Paris, 1959. (in Russ.)
- Kosidovskiy Z. Skazaniya evangelistov [Tales of the Evangelists]. Moscow, 1977. (in Russ.)
- Kupchenko V. Podvig vysshego smireniya [The feat of supreme humility]. *Nauka i religiya*, 1992, no. 2, pp. 16–17. (in Russ.)
- Kuzmin M. A. Uslovnosti: Stat'i ob iskusstve [Conventions: Articles about art]. Petrograd, 1923. (in Russ.)
- Lurie Ya. S. A. M. Remizov i drevnerusskiy “Stefanit i Ikhnilat” [A. M. Remizov and the Old Russian “Stephanite and Ichnilate”]. *Russkaya literatura*, 1966, no. 4, pp. 176–179. (in Russ.)
- Nyamtsu A. E. Novyy Zavet i mirovaya literatura [The New Testament and world literature]. Chernovtsy, 1993, 243 p. (in Russ.)
- Pigin A. V. Povest' A. M. Remizova “Solomoniya Besnovataya” i ee drevnerusskiy istochnik [Remizov's novella “Solomon the Demoniac” and its Old Russian source]. *Russkaya literatura*, 1989, no. 2, pp. 114–130. (in Russ.)
- Propp V. Ya. Fol'klor i deystvitel'nost': Izbrannye stat'i [Folklore and reality: Selected articles]. Moscow, 1976, 325 p. (in Russ.)
- Remizov A. M. Tragediya o Iude, prince Iskariotskom [The Tragedy of Judas, Prince of Iscariot]. Petrograd, 1919. (in Russ.)
- Rozanov Yu. V. Dramaturgiya Alekseya Remizova i problem stilizatsii v russkoy literature nachala XX veka [Alexey Remizov's dramaturgy and stylization problems in Russian literature of the early 20th century]. Abstract of Cand. of Philol. Sci. Diss. Vologda, 1994. (in Russ.)
- Rozanov Yu. V. Iuda Iskariot v traktovke Alekseya Remizova [Judas Iscariot in the interpretation of Alexey Remizov]. In: Bibleyskie motivy i obrazy v russkoy literature: Materialy v pomoshch' studentam i uchitelyam [Biblical motifs and images in Russian literature: Materials to students and teachers]. Vologda, Rus' Publ., 1995, pp. 43–51. (in Russ.)
- Soloviev S. Istoriko-literaturnye etyudy: k legendam ob Iude-predatele [Historical and literary studies: to the legends of the traitor Judas]. Kharkov, 1895, iss. 1. (in Russ.)
- Voloshin M. A. Stihotvoreniya. Stat'i. Vospominaniya sovremennikov [Poems. Articles. Memoirs of contemporaries]. Moscow, Pravda Publ., 1991, 478 p. (in Russ.)
- Voloshin M. A. Evangelie ot Iudy [The Gospel of Judas]. *Nauka i religiya*, 1992, no. 2, pp. 18–19. (in Russ.)

Информация об авторе

Маргарита Николаевна Климова, кандидат филологических наук

Information about the Author

Margarita N. Klimova, Candidate of Sciences (Philology)

Статья поступила в редакцию 20.04.2022;
одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 12.05.2022
The article was submitted 20.04.2022;
approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 12.05.2022