

Тетяна Бовсунівська

УДК 82.09:821.133.1-312.6-96 Шмітта

## ЖАНР “ДУХОВНОГО РОМАНУ” В СУЧАСНІЙ ЛІТЕРАТУРІ: “ЄВАНГЕЛІЄ ВІД ПІЛАТА” ЕРІКА-ЕММАНУЕЛЯ ШМІТТА

У 2000 році роман “Євангеліє від Пілата” Е.-Е. Шмітта утвердив його репутацію як романіста і приніс нагороду “Grand Prix des Lectrices de Elle”. Цей роман подав нову інтерпретацію життя Ісуса, що викликало безліч дискусій; спірним стало й визначення самого жанру. У статті наведена гіпотеза, згідно з якою перед нами “духовний роман”, заснований на гностичних традиціях дохристиянських євангелій. “Духовний” роман Е.-Е. Шмітта фокусує увагу на переході від постмодерної поетики *homo ludens* до поетики *homo sacrum*.

*Ключові слова:* роман, жанр, постмодернізм, духовний роман.

*Tetiana Bovsunivska. “Spiritual novel” in contemporary literature: Eric-Emmanuel Schmitt’s “The Gospel of Pilatus”*

In 2000 “The Gospel of Pilatus” has established Eric-Emmanuel Schmitt’s literary reputation and made him the winner of “Grand Prix des Lectrices de Elle”. The novel brings forward a new interpretation of Jesus’ life which has called forth a lot of controversy. Controversial is also the definition of this text’s genre. In this article, we argue that “The Gospel of Pilatus” can be defined as a “spiritual novel” based on the tradition of gnostic interpretation of pre-Christian gospels. E.-E. Schmitt’s “spiritual” novel manifests the transition from the postmodern poetics of *homo ludens* to the poetics of *homo sacrum*.

*Key words:* novel, genre, postmodernism, spiritual novel.

Читач втомився від галасливої постмодерністської поетики, сповненої ризоматичних схем та образів-симулякрів, і потягнувся до її альтернативи, до ще не загубленої традиції – до поетики сакральної. Яскраві ознаки сакральної поетики знаходимо, наприклад, у романі “Дні гніву” (1989) Сільві Жермен. Ця тенденція проглядає не тільки в художньому світі Франції, а й повсюдно. Ще 1948 року “Шляхи небесні” Івана Шмельова ним самим визначено як “духовний роман”. Майже вся проза української письменниці Галини Пагутяк, зокрема твори “Писар Східних Воріт Притулку” (1999-2001), “Повість про Марію і Магдалину” (1982), “Записки білого пташка” (1999) та ін. може претендувати на статус “духовного” жанру. Отже, цією статтею я прагну наголосити на сучасній актуалізації нового жанру, який знаменує занепад та ймовірну смерть “постмодерністського роману” [див. постмодерністські характеристики французького роману: 7, 15]. “Духовний роман” лише умовно можна зарахувати до жанру роману, оскільки він настільки виразно тяжіє до сакральної поетики, що іноді повністю перетворюється його художня структура: психологічний портрет заступається духовним, стратегія письма – принципами біблійного паралелізму, оригінальність тропіки – усталеністю символотворення пробілійного зразка, яке не має оригінальність та винахід за певну перевагу. Основна риса “духовного роману” – прагнення окреслити не соціальну, економічну чи психологічну роль персонажа, а його духовне покликання, до того

ж із дотриманням традиційного (іудейського чи християнського – не настільки важливо) телеологічного спрямування.

Звернення письменників до постатей релігійного подвигу зазвичай і затагує їх у полон сакральної поетики та духовних жанрів. Звичайно, постать Христа в цьому сенсі найпривабливіша. Сучасний критик Н. Абгарян наголошує: “Центральна тема романів, що інтерпретують біблійний міф, включаючи варіації та тлумачення образу Ісуса Христа, фактично визначають основні властивості художньої системи цих романів і, врешті, жанр євангельського роману. Звернення письменників ХХ ст. до євангельського образу – явище зовсім не випадкове. Століття, яке сповнене трагічними кризами, ознаменоване спалахом ненависті, крахом утопій, відчуттям загрози цивілізації, відчуло необхідність зміцнення морально-етичних засад суспільства. Ось чому євангеліє, на ґрунті якого віками зростала культура багатьох народів, знову й знову входить до кола актуальних тем художньої літератури. Сприйняття світу з позицій тих моральних цінностей, які проповідує релігія, насамперед жертвності, бажання врятувати світ лишаються вагомими для більшості письменників багатьох країн. Образ Ісуса, створюваний натхненням великої кількості авторів, хвилює й вабить читача, а значить, жаждоба істини, прагнення справедливості, які змушують звертатися до цієї “вічної” теми та по-своєму її осмислювати, до цього часу не втолені” [див.: 1].

Христологічна література налічує безліч підходів до тлумачення Ісусового життя. Художня ж традиція відтворення цієї постаті взагалі безмірна: “Життя Господа нашого Ісуса Христа” Ч. Діккенса, “Бен Товіт” Л. Андрєєва, “Таємниця Віфлеємської зірки, або ким був Христос” Г. Чемберлена та Дж. Коннера, “Вкрадений Христос” Дж. Р. Ленкфорда, “Найдурніший янгол” К. Мура та ін. Особливо слід вирізнити традицію євангельського та псевдоєвангельського наслідування при художньому відтворенні Христа, зокрема, у романах “Агнець. Євангеліє від Шляка, друга дитинства Ісуса Христа” К. Мура і Д. Гроссмана, “Євангеліє від Джиммі” Д. Ван Ковелера, “Євангеліє від Ісуса” Ж. Сарамано, “Євангеліє Тамплієрів” С. Берра, “Євангеліє від Афранія” К. Єськова та ін. Усі ці тексти свідомо чи несвідомо відтворюють євангельську поетику не так новозавітної традиції, як гностичних текстів “Євангелія світу Ісуса Христа”, “Євангелія від Іуди”, “Євангелія від Марії Магдалини” та інші, які не просто сформували специфічну поетику, а й мають на собі печатку таємного знання людства, містять учення про духовне сходження. Усі гностичні євангелія, відторгнуті офіційною церквою, у давні часи були за більшістю невідомі, а ті з них, які потрапляли до читача, відразу опинялися у списку заборонених книжок, продовжуючи існувати як апокрифічна література з нав’язаним ярликом лжезнання, що тільки збільшувало таємничість їхнього містичного сенсу та притягальність самого тексту.

Принагідно зауважу, що жанр архаїчного євангелія був синтезований унаслідок спрямування на вивчення духовного шляху людини. Тому євангелія на початку християнської доби писалися часто; зокрема, Девід Фрідлер наголошував: “...Протягом перших століть нової ери євангелія створювалися скрізь із надлишком. Деякі з них хоча б частково збереглися, інші були оголошені єретичними та знищені, бо не відповідали духу зароджуваного ортодоксального християнства” [15, 145-146]. Унікальну пам’ятку цього історичного процесу залишив нам Іринеї Ліонський, “П’ять книг викриття та спростування лжеіменного знання” якого можна вважати віянням періоду синтезу канонічного християнства. Аримінський собор узаконив винищення більшості неканонічних євангелій. Для сучасного стану “духовного роману” цікаве не стільки те, які євангелія ввійшли до канонічних текстів, а які стали апокрифами [див.: 9,

19-118], скільки традиційна структура самого жанру євангелія, яке складає основу “духовного роману”. Щодо структури жанру Д. Фрідлер наголошував на численних культурних нашаруваннях: “...У писемних євангеліях можна виокремити безліч пластів різного походження. Сюди належать збірники “промов Господа”, історії про дива, приписані Ісусу бесіди, оповіді про страсті, легенди та інші джерела. З історичного погляду розмаїття різнорідних джерел заважає точно відтворити портрет історичного Ісуса. Поза всякими сумнівами, якась частина з новозавітних оповідей є історично достовірною та містить істинне вчення Ісуса, але яка саме, встановити неможливо” [15, 147]. Крім того, варто пам’ятати, що в часи раннього християнства вагомість усної оповіді перевершувала цінність записаного слова, а при усному відтворенні історії Ісуса оповідач завжди вносив певні зміни. “Помітно, що найбільшою популярністю в період Другого Храму користувались різного роду перекази Біблії, іноді цей жанр називають “парафразою Святого Письма”. Такими є книга Юбілеїв і Завіти дванадцяти патріархів, книга Ханоха (Єноха. – Т.Б.), книга Адама і Єви та ін.” [17, 37]. Тож жанр євангелія часто народжувався внаслідок адаптації усних оповідей. “У ранньохристиянських общинах існували збірники мудрих висловлювань (логія), які приписувались Ісусу. Чудовий приклад такого збірника – Євангеліє від Хоми. Такі само “висловлювання” з’являються і в новозавітних текстах” [15, 150]. Для літератури нашого часу всі ці властивості євангелія як жанру стають надзвичайно характерними та принадними, оскільки дозволяють варіювати усталені уявлення щодо постаті Ісуса та його часу. Навіть базуючись на канонічних текстах Біблії, Е.-Е. Шмітт міг дозволити собі адаптувати вигадані усні євангельські історії, утім, міг і сам легко синтезувати їх за умови вдалого жанрово-стильового наслідування. У такий спосіб канонізований сакральний жанр позбувався інваріантної тривкості та сполучався із духовними та естетичними пошуками людини доби постмодерну.

Наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. гностичні євангелія, з одного боку, позбуваються недоторканності й таємничості, з другого – церковної заборони й активно вливаються до стильової еkleктики художньої літератури доби постмодернізму. Отже, тільки в наш час можна говорити про активне “обживання” саме гностичної традиції у формах літератури. Описане Е. Кассе “Євангеліє від Іуди” [див.: 5], як і численні публікації цього джерела багатьма мовами світу, стали поштовхом до нового осмислення цієї апокрифічної традиції.

На наш погляд, найвиразніше вона проступила саме в романі “Євангеліє від Пілата” (2000) сучасного французького письменника Еріка-Еммануеля Шмітта, який поєднав новозавітну та гностичну [доклад. про гностицизм див.: 7, 11] традицію інтерпретації постаті Ісуса з метою демонстрації духовного шляху месії. Роман написаний усупереч тенденції винайдення оригінального сюжету, образу, деталі, міфу тощо, яка притаманна постмодерністському твору. Навіть назва роману не оригінальна, адже існує твір Джеймса Р. Міллса “Євангеліє від Понтія Пілата”, який був надрукований у 1977 р. Сюжетна та образна структура роману передбачувана й має також безліч як теологічних, так і художніх попередників, закріплена вагомою традицією і становить зразок відтворення легендарної постаті Христа засобами сакральної поетики та іконічної пластики. Отже, письменник відходить від експериментаторської поетики постмодернізму настільки, що майже не піклується ані про свіжість метафор, ані про естетичне оновлення. Вражаючим компонентом його художньої концепції стає старовинна манера оповіді, притаманна передусім гностичним (як дохристиянського, так і християнського періоду) текстам, подекуди підсилена біблійною символікою та зорганізована на засадах сакрального паралелізму та параболізму.

Наголошую, що Біблія для Е.-Е. Шмітта зовсім не має першорядного значення, більше того, частина історії раннього християнства, викладена в Новому Завіті, видається письменнику недостовірною. На його думку, вона потребує доведення, мотивацій. Саме з метою відшукування мотивацій він і звертається до давніших текстів, у яких ідеться про Ісуса як богообраного та предбачається його епохальна доля, до гностичних текстів, час появи яких встановити взагалі не видається можливим, оскільки вони довго мали статус “таємного знання”, що розкривалося тільки посвяченим.

Роман Е.-Е. Шмітта “Євангеліє від Пілата”, отже, поєднав дві могутні традиції зображення раннього християнства, біблійну і гностичну, та обернув увагу читача не до вишуканої та вражаючої змістоформи й сюжетики, а до внутрішнього процесу розвитку душі, який простежується в абсолютному часі та просторі сакральної вічності й не може не хвилювати читачів. Письменник, перебуваючи в полі дії постмодерністської поетики, зумів трансформувати її настільки, що сакральний час став невідчутним, сакральний простір – власним простором читача, а проблематика стосується суцього в його високому сенсі та розкривається як особисте одкровення персонажа Пілата й читача водночас. Пробілійна поетика роману “Євангеліє від Пілата” конструюється на основі ймовірного психологічного архетипу Ісуса, відтворення якого стало можливим завдяки авторському прийому “читання думок”. Серед “думок” Ієшуа читаємо: “Релігія була затиснута в жорсткі ієрархічні кордони, несла мертве слово, пожертвувавши духом задля букви” [18, 20]. Ідея омертвілої релігії, що зведена до дотримання закону Мойсея, стає лейтмотивом роману. Часте повернення до неї дає можливість героям – Ієшуа, Пілату, його дружині та ін. – здійснити власне переродження та усвідомити присутність Бога Живого. За допомогою прийому “потоків свідомості” Е.-Е. Шмітт розкриває читачеві божественну приналежність героя: “І щоразу я потрапляв до океану нестерпного світла, кидався в його обійми та проводив у цих обіймах незліченну кількість часу. Я пригадав, що колись ледь помічав це світло, коли молився дитиною, або зустрічав його в чиємусь погляді, а тепер я знав, що світло це тримає та об’єднує світ, хоча й ніколи не здогадувався, що воно таке досягне. У мені було більше, ніж просто я, щось ціле, яке не було мною, але не було мені чужим. У мені відкривалося щось більше, що становило мою сутність, щось невідоме, від чого походять усі знання, щось незрозуміле, що дає можливість усвідомити все, якась цілісність, від якої я походжу. У мені був Отець, чийм Сином я є” [18, 43]. Перед читачем змальована не картина світовідчуття земної істоти, але – божественна іпостась Еона, його відчуття Світла і Творця. Психоаналіз Ісуса в романі має феноменологічний характер – це мотивація сакрального, яка спростовує будь-яку удаваність релігійності (закон Мойсея) чи обраність пророка натовпм (лжепророчі, навіть пародійні, характеристики Іоахана). Натовп намагається побачити в особі Ісуса/Ієшуа пророка, чудотворця, чарівника в його ужитковому літургійно-релігійному вигляді, тимчасом як сам герой постійно веде до іншого розуміння Бога, релігії та пророка. У романі Ієшуа не прагне заснувати нову релігію й нову церкву, він проголошує Бога присутнім у кожному людському серці так само, як і в його власному, отже, храмом Бога є людське серце: “Він (Ієгуда. – Т.Б.) запевняв мене в тому, що я маю з Богом інші взаємини, ніж усі люди. Я не був рабином, бо не знаходив світла у священних текстах. Я не був пророком, бо тільки засвідчував, але нічого не передрікав. Я тільки використав свої занурення в колодязь світла, щоб зрозуміти світ, який бажав оновити” [18, 60]. Отже, Ієшуа не прагне стати ані пастирем, ані пророком, його мета – пізнання (гнозис) всесвіту та людини в ньому. Тому психоаналітична картина його особистості універсалізується як всезагальність сакрального

шляху, коливання його свідомості між самовизнанням та самозреченням щодо власної обраності наголошуються письменником як властивості духовного пошуку кожної людини. Феноменологічна іпостась пророка в особі Іешуа потрактовується автором як значуща складова будь-якої духовної людини. “Духовний” роман Е.-Е. Шмітта фокусує увагу на переході від постмодерної поетики *homo ludens* до поетики *homo sacrum*. І кожна людина при цьому стає цікавою, бо носить Бога в серці.

Саме у гностичних текстах Ісус постає не як засновник нової релігії, а як носій Божественного Світла та Істини, а отже, він не потребує заснування жодної релігії, бо сам є вічним джерелом Божественного. Д. Фідлер зауважував: “Незважаючи на те, що вчення й релігійна практика християнства зосереджена довкола постаті Ісуса, ми не маємо жодних фактів того, що сам Ісус мав намір створити нову релігію. Євангелія не можна розглядати як історичні документи, утім, і вони створюють враження, що Ісус, як і гностики, не відчував особливої симпатії до організованих релігій. Більшість дій та висловлювань євангельського Ісуса спрямовані супроти сучасного йому іудаїзму. Він проповідує духовну любов, а не закон Мойсея; він порушує заповідь, яка вимагає дотримуватись суботи і критикує фарисеїв за те, що сліпо віддані звичаю і забувають про дух” [15, 224-225]. На думку дослідника, євангельський Ісус більше подібний до революційного реформатора, ніж до біблійного пророка та засновника нової віри, а самі ж ці євангелія (навіть визнані канонічними у структурі Святого Письма) подають більше гностичну версію постаті Ісуса, ніж будь-яку іншу.

Роман “Євангеліє від Пілата” вирізняється з-поміж творів, написаних про Ісуса Христа, не намаганням довести достовірність існування такої людини, не тлумаченням основних засад його відомих проповідей, не осмисленням імовірності вознесіння тощо, а прагненням дати психологічну картину визрівання пророка та усвідомлення Ісусом власної провіденціальної ролі в долі людства. Крім того, письменник прагне відтворити образ та діяння Христа не за канонічними текстами, а за пам’ятками, створеними свідками життя Сина Божого. Тож відхиляючись від богословської традиції інтерпретації постаті Ісуса Христа, Е.-Е. Шмітт логічно приходить до вивчення гностичної літератури дохристиянської та ранньохристиянської доби, в якій сподівається відшукати достовірні свідчення його життя та осмислити їх на засадах сьогочасної психоаналітичної науки. Щоправда, весь психоаналіз Е.-Е. Шмітта зводиться до інтерпретації життя Ісуса того періоду, коли він вагається (за авторською концепцією!) стосовно власної місії; історія Христа-пророка й Сина Божого заснована не на психоаналізі особистості чи натовпу, а на феноменології сакрального. На думку письменника, сакральне зовсім не вичерпується християнською доктриною, а в часи Христа воно взагалі було багатоліким.

Вплив гностичних джерел на роман Е.-Е. Шмітта проступає насамперед через мотив проповідництва появи пророка Ісуса, який у дохристиянській гностичній літературі трапляється доволі часто. Зокрема, можемо виявити його у “Книзі Єноха”: “Це син людський, який має правду, при якому живе правда і який відкриває всі скарби того, що приховане, бо Господь духів обрав його, і жереб його перед Господом духів переважив все, завдяки праведності, у вічність. І цей син людський, якого ти бачив, підніме царів могутніх з їхніх лож і сильних з їхніх престолів, і розв’яже мотузки сильних, і зуби грішників скрушить. І він вижене царів з їхніх престолів та з їхніх царств, бо вони не возвеличують його та не та не визнають з вдячністю, звідки дісталось їм царство” [12, 48]. Вказівка на гностичні свідчення пришестья пророка, сина Божого виринає в романі неодноразово, навіть Фавій, зрощений у гріху та розпусті, раптово вирушає до Іудеї, щоб перевірити, чи справдиться давнє пророцтво:



“З’явиться новий цар. Молода людина, яка стане володарем світу. І царство його пошириться на всю землю. – І де він явиться світу? – Тут. У цьому всі провісники збігаються. Ця людина з’явиться в Азії. Декотрі оракули називають Палестину, інші – Асирію. У всякому разі, він з’явиться на сході від нашого моря” [18, 136]. Невіруючий Фавій раптово стає богошукачем, іде слідами паломників до місця вознесіння Христа, але прагне побачити в ньому царя на взірць римського правителя, переживає розчарування, оскільки “цар стає царем, тому що в нього є вороги, він їх перемагає і змушує поважати себе. Цар не любить! Ні, у цього хлопчиська немає жодного політичного чуття” [18, 252]. Зіткнення гностичного провіденціалізму з римським політичним прагматизмом у свідомості Фавія остаточно руйнує праведність цього героя, він починає шкодувати, що вирушив на пошуки всесвітнього царя, почуваеться одуреним і повертає назад, до звичного способу існування серед римських оргій та інших спокус.

Біблійний сюжет про Фому невіруючого відтворюється в ситуації із Фавієм на засадах тематичного паралелізму. У Біблії (Євангеліє від Іоанна, 20, 24-29) ідеться про апостола Фому (Хому в українському перекладі), який не повірив у воскресіння Христа. Коли інші учні зустрічалися зі своїм учителем, Фома не був присутнім і заявив: “Коли на руках його знаку відцвяшного я не побачу, і пальця свого не вкяду до відцвяшної рани, і своєї руки не вкяду до богу Його – невірую!” [Іоан. 20, 25]. Так само Фавій, навіть поговоривши з воскреслим Христом, заявляє: “Ну ні, Пілат, ти не примусиш мене повірити, що проковтнув подібну дурницю!” [18, 254]. Тож, з одного боку, Фавій позначений таємним гностичним знанням, є провісником одкровення про діяння пророка Ісуса Христа, а з другого – апелює до зовсім не гностичного смислового нашарування, до біблійного, цілком канонізованого фрагмента про Фому невіруючого. Обидва семантичні значення містять негативну доміную та сприяють викриттю “релігійного невігластва”, у цьому разі – спростування всіх підстав для недовіри в історії з Христовим воскресінням та вознесінням. Художня функція Фавія полягає, отже, не так у декларації атеїстичних, зокрема гедоністичних, заснованих на грецькій освіті, поглядів, як у максимальному оприявленні вагань християнина-неофіта, яким у романі мислиться насамперед Понтій Пілат.

Міфологема “вічного царства Христового” становить ідеологічну вісь роману Е.-Е Шмітта. Утім вона в романі має виразне гностичне коріння, хоча й у біблійній традиції не менш вагома. Романний Христос так говорить про власне царство: “Земля була надана людям, на що вони її перетворили? Повернемо землю Богу. Знищимо нації, раси, зловживання, ненависть, експлуатацію, привілеї. Зламаємо сходи, які підносять одних людей над іншими. Знищимо гроші, які створюють багатих і бідних, володарів та підлеглих, гроші, які плодять заздрість, скнарність, невпевненість у собі, війни, жорстокість, гроші, які зводять стіни між людьми. Впораємося з усім цим у власній душі, знищимо дурні думки та неправдиві цінності. Жоден трон, жоден скіпетр, жоден спис не може очистити нас, відкрити нас до істинної любові. Ворота в моє царство знаходяться в кожному з нас, це – ідеал, мрія, ностальгія. У кожного б’ється власне серце, є власне обличчя, чисте бажання. Хто не відчуває себе сином Батька, якого не знає? Хто не хотів би визнати в кожній людині брата? Моє Царство вже існує, воно в надіях та мріях” [18, 69]. Кожен із персонажів по-своєму розуміє Христове Царство. Найцікавішим виявляється шлях осмислення Царства Христового Понтієм Пілатом: “Я неправильно зрозумів це слово – Царство. Як гарний, практичний, наділений здоровим глуздом римлянин, який уболіває за порядок та відповідає за нього, я бачив у цьому слові Палестину й мав підозру,

що Іешуа хоче відродити справу Ірода Великого, завершити розподіл землі на чотири території, поєднати їх, вигнати Рим та сісти на трон об'єднаного царства. Потім, як Кратеріос, я вирішив, що він говорить про абстрактне Царство, потойбічний світ за зразком Гадеса у греків, про обіцянку спасіння. Я двічі помилюся. Насправді йдеться про дуже конкретне й дуже абстрактне Царство: цей світ буде змінений словом Божим. Зовні він залишиться таким же, але здобуде нове життя, буде очищений любов'ю. Кожна людина зазнає змін. Щоб Царство це здійснилось, треба, аби люди цього захотіли" [18, 249]. Ніхто з персонажів роману точніше за Понтія Пілата не описав Царство Христове. Пілат не тільки спромігся, попри свою грецьку освіту та політичну заангажованість, розібратися у Христовому вченні, а й відчув силу його вчення в тому, що живе слово Бога переважило букву Мойсеєвого закону.

Римське розуміння Фавія й Потія протиставлене уявленням про царство Боже іудейських священників та Ірода; урешті, обидва вони протиставлені Христовому тлумаченню власного царства, до якого шляхом випробувань і мандрів приходить також Понтій Пілат. Римське уявлення про царство та царя зводиться до реальних атрибутів влади, тоді як священники дотримуються канонічних текстів, ідуть за буквою закону. Христове ж царство не відразу усвідомлюється його послідовниками, зокрема Пілатом, що також зображений у романі як послідовник Христа, котрий сам цього не усвідомлює. У романі "Євангеліє від Пілата" Ісус уособлює Живого Бога і Його Царство, відкидаючи римське розуміння царства так само, як і іудейське книжне. Його царство є світом гностичної Плероми, царством чистого духу й божественного закону, який не застиг на папері, не став мертвим документом колись живого духу, а діє й живиться природою і Пронойєю. Роман подає суто гностичне розуміння Бога Живого як завжди присутнього, доступного та актуального в кожен мить життя, як і плинність законів Божих залежно від розвитку Плероми та природи.

Приступаючи до інтерпретації теми Христового вознесіння, Е.-Е. Шмітт потрапляє, з одного боку, у поле дії натуралістичної французької традиції, сформованої Е. Ренаном та А. Ревілем, які прагнули логічно вмотивувати сам факт вознесіння, з другого боку, під вплив екзистенційно-патетичної традиції, яку втілює Ж. Бернанос [див.: 13], у межах котрої не ставилося завдання пояснити непорочне зачаття Марії чи вознесіння Христа, а пропонувалося розглядати ці явища поза раціоналізмом. На художній структурі роману Е.-Е. Шмітта відчутний гностичний вплив у зображенні Христового вознесіння: "Ще раз благословивши нас, він відділювався від нас. І перетворився. Ні, не життя поверталось до обличчя вмирущої людини. Воно світилось дивним світлом, більш яскравим, ніж нутрощі полум'я, більш прозорим, ніж серце джерела, світлом таким світлим, що полудень порівняно з ним видавався сутінком. І одяг його побілів. Ми відчули, що навколо Іешуа виникли незримі істоти. І вони розмовляли. А Іешуа відповідав їм. І Іешуа посміхався, ніби зустрівся з давніми друзями" [18, 257]. Хоча сцена вознесіння Ісуса в Е.-Е. Шмітта сповнена фізіологічними відчуттями сліпучого сяйва та оніричним маренням, яскравість світла, яке оточило Ісуса, описується як фізіологічне відчуття, що не потребує розуміння. Письменник постійно наголошує на втраті не тільки здатності мислити всіх свідків вознесіння Христа, а й на втраті відчуття часу, простору та раціональної мотивації описаних подій. Уся громада прихильників Христа разом із його учнями втрачають здатність говорити, мовчання стає найповнішим вираженням їхнього відчуття благоговіння перед Богом.

Для порівняння візьмемо уривок із "Пістіс Софії", де читаємо: "Відразу ж трапилось те, що коли ця сила світла зійшла на Ісуса, поступово вона оточила його. Тоді Ісус піднявся і злетів у височинь, сяючи надзвичайно у Світлі

Незміримому. І учні дивилися на нього, ніхто з них не заговорив до того часу, поки він не зійшов на Небеса, але всі вони перебували у великому мовчанні” [10]. Софія – це один із Еонів, 13-й Еон, у якого немає пари, який існував ще до виникнення Недосконалої. Далі в тексті “Пістис Софії” докладно змальовано світ Плероми та її мешканців, після чого мотивується статус Ісуса стосовно небесних істот. Як можемо побачити при зіставленні останніх двох уривків, подібність змальованого та загальний пафос не може викликати заперечень. До того ж у Біблії не всі новозавітні євангелія містять опис Христового вознесення, зокрема в Євангелії Іоанна він відсутній. Євангеліє від Луки подає надто ущільнений опис вознесення: “І сталося, як Він благословляв їх, то зачав відступати від них, і на небо возноситься” [Лк., 24, 51]. У романі “Євангеліє від Пілата” сцена вознесення Христа на Небеса дуже велика та сповнена різноманітної деталізації та відчуттів, які нібито пережили свідки. Опис світла та осяйних постатей навколо Ісуса з такою мірою деталізації письменник міг позичити тільки у гностичних текстах, де й сам Спаситель трактувався як Еон, тобто Духовне Світло.

Відомо, що гностики уявляли собі еманацию божества як низку утворень Еонів, що досить докладно описано Іринеєм в “Історії Плероми”. Гностики не тільки пророкували появу Сина Божого – Ісуса, а й уявляли його однією з еманаций Бога, отже – Еоном. Крім того, Іринеї [3] твердить, що сакральна функція Ісуса не зводилась лише до порятунку людства та видимого (фізичного) світу, а й передбачала порятунку всього духовного Всесвіту від поглинання тільки тілесним чи тільки духовним: “Єдинородний та його партнерка, за вказівкою Батька, для того, щоб більше такого не трапилось ні з жодним Еоном, сотворили Христа й Святого духа, функція яких полягає в тому, щоб зміцнювати та підтримувати Повноту” [6]. Сам Ісус був породжений, коли всі Еони поєдналися, щоб утворити гармонію “на славу Безодні”, та був він “зіркою всієї Плероми”, назвали його Спасителем, Христом і Логосом. Отже, саме у гностичних текстах знаходимо повну версію як народження Сина Божого, так і тлумачення його імені та діянь.

Е.-Е. Шмітт навіртає свого читача до гностичної традиції для того, щоб порушити проблему кордонів раціонально отриманого знання. Вирішальним у його структурі доведень стає факт/омана воскресіння та вознесення Христа. Якщо у гностичній традиції вознесення Христа, як і його пришествя, змальовано на засадах своєрідних коливань Плероми, Батька, Еонів та інших духовних субстанцій, то в біблійній традиції мотивація вознесення взагалі відсутня. Раціоналістична думка сучасності взагалі не лишає простору воскресінню та вознесенню. Фрїтьоф Шоун зауважував, що “людина науки, тип якої накреслився ще в античній Греції та розвинувся на сучасному Заході, не тільки по мірі захоплення фізичними науками втрачає релігію, але, крім того, чим більше вона в них занурюється, тим більше закриває себе від безкінечного виміру надчуттєвого знання – істинного знання, яке дарує сенс життя” [19, 98]. Воскресіння Христа, в яке, врешті, увірував Понтій Пілат, виплеканий на класичній грецькій освіті та позбавлений віри в дива, стає фактом його існування, його біографією. Проте для письменника важливим лишається не так сам факт вознесення, як віднайдення його мотивації, повернення свідомості сучасної людини до джерел гностичних уявлень про світ. “Було б не важко пояснити, чому Христос був “вознесений” і що означає “хмара”, яка закрила його, а також чому було сказано, що Христос “з’явиться в такому ж вигляді”, бо кожна деталь вказує на певну реальність, яку можна легко зрозуміти у світлі традиційної космології; ключем до такого розуміння слугує той факт, що перехід з одного космічного рівня на інший на нижчому рівні



маркується шляхом “технічно” необхідних та сповнених символічного значення обставин, які по-своєму відтворюють вищий ступінь та йдуть одне за одним відповідно до того порядку, якого потребує сама природа речей” [19, 99]. Е.-Е. Шмітт обертає питання вознесіння іншим боком: якщо раніше раціональний розум людини запитував, “чи насправді можливе вознесіння”, то в романі питання постає так, що воскресіння та вознесіння Христа вже не потребує доведення, і до читача звертається Пілат із відчайдушною спробою дискредитувати ці таїнства й водночас із неможливістю зробити це. Отже, питання полягає в тому, “чому ми не віримо у вознесіння?”. Письменник має власну відповідь: він вважає за необхідне повернутися на декілька століть до Христа, щоб поринути в поетичний світ гностичного езотеризму. Тим самим він наводить свого читача до цього забутого світу, сповненого Еонами, Архонтами, Деміургом, Софією, Плеромою, Першоначальним та іншими істотами, яких за гностичними уявленнями поєднано в дивну ієрархічну Височінь, проте жодного разу не називає їх у романі, подаючи тільки символічно-образні відтворення. На думку Ф. Шоуна, “просвітлений езотеризм, який є тотальним та універсальним, а не формалістичним, здатен задовольнити будь-яку законну розумову потребу, маючи за власну межу засадові інтенції, а не проявлення, сповнені забобонів; тільки він здатен дати відповіді на всі запитання, породжені релігійними відхиленнями та обмеженнями, а це рівнозначне твердженню, що за об’єктивних та суб’єктивних умов, які ми тут маємо на увазі, він подає єдиний ключ, який дозволяє нам зрозуміти релігію, не приймаючи до уваги питання про езотеричну реалізацію” [19, 33].

До речі, стосовно найменування пророка та його родинного дерева в гностичних текстах, зокрема в “Євангелії Істини”, сказано: “Зараз же ім’я Батька – Син. Саме Він (Батько) першим дав ім’я Тому, Хто вийшов з нього (з Батька), і хто був ним самим, і він породив його як Сина. Він дав йому ім’я його, яке йому належить. Він – той, кому належить все суще навколо нього, Батько” [див.: 4]. У цій же книжці проводиться думка, що ім’я Сина Божого – Істина. Е.-Е. Шмітт використовує ім’я Ієшуа, яке бере зі Старого Завіту, де Йегошуа або Ієшуа єврейською *יְהוֹשֻׁעַ* означає Спаситель. За старозавітною версією, він був перейменований Мойсеєм на Ісуса для того, щоб наголосити, що саме ця людина врятує народи землі. Письменник же використовує більш давнє найменування Христа як його земне ім’я, яке прив’язане до певного родоводу, ім’я, яке можна назвати мирським, адже ні у гностичній, ні в біблійній традиції Ієшуа не фігурує. Спасителю пророкувалось ім’я Ісус Христос. Тож за концепцією Е.-Е. Шмітта ім’я Ієшуа є мирським, родинним іменем Ісуса, а ім’я Ісус, яке фігурує в дохристиянському гностицизмі саме як ім’я пророка, Сина Бога, Ієшуа приймає тоді, коли усвідомлює себе пророком. Проте в романі подана версія, яка ближча до гностицизму, ніж до канонічного християнства: Ієшуа ніде не називається Ісусом, Іоанн Хреститель названий Іоханом Омиваючим, Іуда – Ігудою, так само замінені й жіночі імена, але вся ця заміна має під собою твердий ґрунт гностичних традицій. Ще в дохристиянських гностичних текстах зустрічається Ісус та Христос як ім’я месії. С. Трубецької зауважував: “Характерною рисою гностичної христології є визнання Христа небесним еоном; при цьому людина Ісус або відрізняється від цього еону, який сходить на нього при хрещенні, або визнається за особливу небесну істоту, лише умовно народжену від Марії, або, врешті, чисто удаваним явищем. Отже, ми маємо або уявлення про особливий небесний Еон, небесну істоту, яка входить у людину, або ж простий докетизм, тобто уявлення про небесну істоту, яка з’являється у вигляді людини” [12, 60].

Саме тяжіння письменника до переважання гностичних традицій у тлумаченні історії раннього християнства може прояснити нам і його ставлення до факту зникнення тіла Христа. Адже в Біблії також ідеться про зникнення тіла Ісуса, хоча ніде не говориться про те, що після воскресіння тіло може вознестися на Небеса. Е.-Е. Шмітт вирішує цю біблійну суперечність, залучаючи гностичну концепцію Ісуса-Еона: якщо Ісус є Еоном, тобто божественним сяйвом, то його тіло лише уявне, несправжнє і при вознесенні йому не потрібно дбати про тіло, адже він його не має в сенсі фізичному, земному. Тут бажано навести уривок із “Апокрифа Іоанна”, який розповідає докладніше про вознесення Христа: “І я [Проноя] сповнила обличчя своє сяйвом завершення їхнього еона. І я зайшла до їхньої темниці, це темниця тіла була, і я сказала: “Той, хто чує, нехай встане він від сну важкого”. І він заплакав, і він пролив сльози. Тяжкі сльози стер він із себе та промовив: “Хто це називає ім'я моє і звідки ця надія прийшла до мене, коли я в лабетах темряви?”. І я сказала: “Я Проноя світла чистого. Я думка цнотливого духу, який підняв тебе до місця шанованого. Встань і згадай, бо ти той, який почув, і тримайся свого кореня, яким є я, милосердя, і зміцни себе перед ангелами бідності й демонами хаосу і всіма тими, хто обплував тебе, і стань, прокидаючись від сну важкого й запони всередині безодні”. І я розбудила його і відзначила його у світлі води п'ятьма печатками, щоб віднині смерть не мала сили над ним” [2, 252]. Як бачимо, у гностичних текстах добре прояснено, куди поділось тіло Христа-Еона, виявляється, що він ніколи не мав іншого тіла, окрім сяйва божественного, яке природно повертається до власної домівки – до пам'яті Плероми. Коли Пілат настирливо шукає тіло, бо впевнений, що його сховали, він виявляє власну нездатність опанувати гностичну картину світу, навіть священники не можуть пояснити йому, куди поділося тіло, бо їхніх знань у цьому випадку також виявляється недостатньо. Тільки гностична традиція може прояснити факт зникнення тіла Христа, на яку письменник і спирається.

Гностичний текст християнської доби “Євангеліє від Іуди” також був використаний Е.-Е. Шміттом. З нього письменник запозичив ідею вагомої місії Іуди щодо здійснення пророчої місії Христа замість традиційного тлумачення його як зрадника. Біблія зберігає відомості про Іуду як про улюбленого учня Ісуса, який врешті зрадив свого вчителя, повідомивши фарисеям про його місцезнаходження. Е.-Е. Шмітт потрактує вчинок Іуди як заздалегідь сплановану разом із Ісусом акцію задля здійснення його призначення: “Він (Ієгуда. – Т.Б.) усвідомив глибину жертви, яку я вимагав від нього. Він мав продати мене. Я витримав його погляд, дав йому зрозуміти, що можу вимагати тільки від нього, аби він пожертвував собою. Тільки так я міг принести в жертву себе” [18, 84]. Вчинок Ієгуди/Іуди зображений Е.-Е. Шміттом як вимушений, як своєрідна жертва сакрального призначення. Перед тим, як іти й “продавати” свого вчителя, Ієгуда “обняв мене за плечі щосили, ніби нас збирались розтягати в різні боки. Я відчував на шиї його сльози – він беззвучно заплакав” [18, 85]. Ця сцена більше схожа на розставання щирих друзів, вона ніяк не свідчить про ницість вчинку Іуди, власне, у романі “Євангеліє від Пілата” Іуда постає жертвою обставин божественного служіння, а не зрадником. Проте Шмітт аж ніяк не був автором такої інтерпретації постаті Іуди, а запозичив її в “Євангелії від Іуди” [див.: 5]. У цьому гностичному тексті Іуда також прощається із Ісусом, бо йому належить виконати свою страшну місію всупереч власному бажанню.

Нарешті, варто пригадати і згадки в історичних пам'ятках про Ісуса, зокрема, “Іудейську давнину” Іосифа Флавія. До того ж деякі авторитетні письменники та дослідники випадково чи зумисне, але вводили своїх читачів в оману

щодо висловлювань Флавія про Христа, наприклад, М. Булгаков уважав, що історик не писав про нього взагалі, а пізніше з'явилася підробка шляхом додавання, втручання у стародавній текст. Ніхто не може цього ані довести, ані спростувати, тому варто звернутися до самого тексту: “Близько того часу жив Ісус, людина мудра, якщо Його взагалі можна називати людиною. Він здійснив дивовижні діяння і став наставником тих людей, які жваво тягнулися до істини. Він зацікавив багатьох іудеїв та еллінів. То був Христос. Під тиском впливових наших осіб Пілат віддав його до страти на хресті. Але ті, хто раніше любили його, не припинили цього й зараз. На третій день Він знову явився їм живим, як предікали про Нього і про багато інших Його див богонатхненні пророки. Досі ще існують так звані християни, які називають себе так за Його найменням” [14, 439]. Як бачимо за наведеною цитатою, Іосиф Флавій також перебував під впливом гностичних ідей (“якщо Його взагалі можна називати людиною”), адже біблійна версія Христа не залишає місця сумнівам, уважаючи його людиною з плоті. Проте історія раннього християнства була тісно сполучена зі світом гностичних уявлень, що й відбилось навіть на трактаті відомого історика. Підсумовуючи, звертаю увагу на той незаперечний факт, що Е.-Е. Шмітт у романі “Євангеліє від Пілата” намагається здійснити певний перегляд канонічної історії Христа, яка сповнена суперечностями, залучаючи гностичні тексти та уявлення, в яких саме суперечностей воскресіння та вознесіння немає. Гностицизм як певна картина світу передбачав не тільки прийняття на віру написаного, а й достатню мотивацію його, що, вочевидь, і звабило письменника. Крім того, гностична версія захопила письменника ще й специфічним розумінням Бога як живого, а не книжного, і романним лейтмотивом стає протиставлення Христа як Живого Бога священникам іудейським. Весь роман стає своєрідним гімном Живому Богу.

Роман “Євангеліє від Пілата” Е.-Е. Шмітта символізує кінець епохи постмодерну як домінуючої поетичної системи – ризоматичної поетики – та початок нової доби, ще достатньо не проявленої, але вже протиставленої постмодернізму у площині браку духовності. Насамперед створення “духовного роману”, в якому зникають образи-симулякри, натомість пропонується істинний духовний корінь чи навіть коріння та достовірність сакральної історії на противагу ризоматичним припущенням постмодерністських авторів. Такий роман уже не створює неоміф, не грає з читачем, а проводить його шляхами випробування душі та робить центром будь-якого міфу, адже кожен міф тепер стає частиною біографії того, хто до нього звертається. “Духовний” роман Е.-Е. Шмітта, на відміну від більшості сучасних зразків романного жанру, акумулює велику культурну й письменницьку традицію, могутній історико-літературний корінь. Рецептивну природу цього твору описати в одній статті неможливо, оскільки письменник не соромиться повсякчас відсилати свого читача до різних пластів історії та до різних уявлень про Христа; він не тільки не уникає суперечностей християнської версії Ісусової долі, а й наголошує на них та прагне вирішити, звертаючись до ще більш давньої традиції. У його версії суперечності християнства перестають бути ними, оскільки лише слугують поштовхом для нашого духовного зростання.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Абгарян Н.* Жанр євангельського роману в зарубіжній літературі ХХ в. и роман Н.Казандзакиса “Последнее искушение” // [http://nataru.msk.ru/biblio/sborniki/andreevskie\\_chteniya/abgaryan.htm](http://nataru.msk.ru/biblio/sborniki/andreevskie_chteniya/abgaryan.htm)
2. *Апокриф Иоанна // Гностики.* – К., 1996.
3. *Афонасин Е.* Античный гностицизм. – СПб., 2002. – С.321-340. // [http://psylib.ukweb.net/\\_afona01.htm](http://psylib.ukweb.net/_afona01.htm)
4. *Евангелие Истины / Пер. с коптского А. Мома* // [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/ev\\_istiny.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ev_istiny.shtml)
5. *Евангелие от Иуды / Пер. с коптского Р.Кассера, М.Мейера, Г. Вюрста.* – М., 2001.

6. *Иринеи*. История Плеромы // [http://psylib.ukweb.net/\\_afona01.htm](http://psylib.ukweb.net/_afona01.htm)
7. *Ионас Г.* Гностическая религия. – СПб., 1998.
8. *Зенкин С.* Работы по французской литературе. – Екатеринбург, 1999.
9. *Книга Еноха* // *Ветхозаветные апокрифы*. – СПб., 2001.
10. *Пистис Софии* // [http://apokrif.fullweb.ru/gnost/pistis\\_book1.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/gnost/pistis_book1.shtml)
11. *Поснов М.* Гностицизм II-го века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991.
12. *Трубецкой С.* Начатки гностицизма // *Гностики*. – К., 1996
13. *Фесенко В.* Творчість Жоржа Бернаноса: поетика події та пророцтва: Автореф. дис... д-ра філол. Наук. – К., 1999.
14. *Флавий И.* Иудейские древности. – Минск, 1994. – Т.2. – Кн.18.
15. *Фридлер Д.* Иисус Христос – Солнце Бога. Античная космология и раннехристианский символизм. – М., 2005.
16. *Шевякова Э.* Поэтика современной французской прозы. – М., 2002.
17. *Шинан А.* Мир агадической литературы. – М., 2003.
18. *Шмитт Э.-Э.* Евангелие от Пилата. – М., 2003.
19. *Шоун Ф.* Избранные труды. – М., 2007.

Отримано 2.03.2010 р.

м. Куїв



**Олександр Чертенко**

УДК 821.112.2-31.09“19”

## **ФАУСТ ЯК МЕФІСТОФЕЛЬ. САМОКРИТИКА МОДЕРНУ В РОМАНІ КЛАУСА МАННА “МЕФІСТО”**

Виходячи з тези про принципову амбівалентність роману “Мефісто” К. Манна, автор статті досліджує зазначений текст як роман кар’єри, збагачений елементами роману епохи, та як трагедію Гьотеанського міфу, показуючи специфічні модуси взаємодії обох семантичних рівнів. По-особливному трансформуючи жанрові канони й виводячи гротескно-знижений образ перетвореного на Мефістофеля митця, письменник робить один із перших кроків на шляху самокритики фаустіанської культури Модерну.

*Ключові слова:* міф, роман кар’єри, Модерн, амбівалентність.

*Alexander Chertenko. Faust as Mephistopheles. The self-criticism of modernity in Klaus Mann’s “Mephisto”*

Upon stating the fundamental ambivalence of “Mephisto”-novel, the author of the paper explores K.Mann’s text as a career novel with elements of “Zeitroman”, on the one hand, and as a travesty of Goethe’s myth, on the other hand, thus showing various ways of those semantic layers’ interaction. The noteworthy deformations of both genre canons which condense into a Mephistopheles-like central figure of the artist allow the writer to make an initial step towards the self-criticism of the Faustian modernist culture.

*Key words:* myth, career novel, modernity, ambivalence.

– Хто такий Фауст?  
– Це Мефістофель.  
*З народних вуст*

Належачи до найбільш типових – як за своєю проблематикою, так і за стилем – творів німецької еміграційної літератури 1930-х рр., “Мефісто” К. Манна водночас посідає в каноні цього письменства особливе, по-своєму унікальне місце. Унікальність ця пов’язана передусім зі своєрідним компромісним статусом маннівського роману: написаний саме тоді, коли серед літераторів-екзилантів поступово розгорталося давнє протистояння