

НОРТРОП ФРАЙ



# ВЕЛИКИЙ КОД:

Біблія і література



Головна моя теза ґрунтується на тому, що Біблія постає перед нами як писана книга..., що пробуджує духа історичної присутності, який, як сказав би Дерріда, ховається “за” нею, і що ця фонова присутність поступово виходить на перший план, перетворюючи цю саму реальність в уявленні читача.

***Нортроп Фрай. Великий код:  
Біблія і література***

**ВЕЛИКИЙ КОД:**

**Біблія і література**

NORTHROP FRYE

**THE GREAT CODE**

**The Bible and Literature**

НОРТРОП ФРАЙ

**ВЕЛИКИЙ КОД:**  
**Біблія і література**

З англійської переклала  
*Ірина Старовойт*



ЛІТОПИС  
ЛЬВІВ, 2010

УДК 27-23  
ББК 86.37-20  
Ф 82

**Нортроп Фрай.** Великий код: Біблія і література / З англійської переклала Ірина Старовойт. – Львів: Літопис, 2010. – 362 с.

“Великий код” – це книга про взаємозв’язки Біблії і західної літератури, про тисячолітні впливи Біблії на творчу уяву. Як і саму Біблію, книжку укладено за принципом дзеркального відображення. Друга її частина у зворотному порядку поглиблює і розвиває ідеї першої – про мову і переклад, про міф і метафору, про об’явлення, про час, рух у часі та перемогу над часом.

Біблія залишається невідомою книгою навіть для найретельніших читачів, і небагато кому зі знавців літератури вдалося у ХХ ст. сказати про Біблію щось більше і краще.

Для літературознавців, культурологів, філософів, теологів, усіх, кого цікавлять таємниці великого коду Біблії.

*Перекладач висловлює подяку  
Євгенові Гулевичу, Тарасові Лучуку та Ользі Ельяшевській  
за фахові консультації та дружню допомогу.*

Це видання здійснено за фінансової та експертної підтримки  
Міжнародного фонду “Відродження” в рамках спільної програми з  
Центром розвитку видавничої справи Інституту відкритого суспільства –  
Будапешт

Sponsored by the International Renaissance Foundation in the frames of joint  
program with the Center for Publishing Development of the Open Society  
Institute – Budapest

The Great Code: The Bible In Literature by Northrop Frye  
Copyright © 1982, 1981 by Northrop Frye  
Published by arrangement with Harcourt, Inc.  
© Ірина Старовойт, переклад з англійської, 2010  
© Романа Романишин та Андрій Лесів, обкладинка, 2010  
© Літопис, 2010

ISBN 978-966-8853-04-3

## ЗМІСТ

Список скорочень біблійних книг	7
ВСТУП	9
Примітки	25

### Частина перша ПОРЯДОК СЛІВ

Розділ перший <b>МОВА I</b>	29
Розділ другий <b>МІФ I</b>	65
Розділ третій <b>МЕТАФОРА I</b>	93
Розділ четвертий <b>ТИПОЛОГІЯ I</b>	126
Примітки	155

### Частина друга ПОРЯДОК ТИПІВ

Розділ п'ятий <b>ТИПОЛОГІЯ II. Фази об'явлення</b>	167
Розділ шостий <b>МЕТАФОРА II. Образність</b>	209
Розділ сьомий <b>МІФ II. Оповідь</b>	247
Розділ восьмий <b>МОВА II. Реторика</b>	285
Примітки	329
Показчик біблійних цитат	337
Іменний та предметний показчик	345

## Список скорочень біблійних книг

### Старий Заповіт

- Перша книга Мойсеєва: Буття – 1 М.
- Друга книга Мойсеєва: Вихід – 2 М.
- Третя книга Мойсеєва: Левит – 3 М.
- Четверта книга Мойсеєва: Числа – 4 М.
- П'ята книга Мойсеєва: Повторення Закону – 5 М.
- Книга Ісуса Навина (Єгошуї) – Єг.
- Книга Суддів – Суд.
- Книга Рут – Рут
- Перша книга Самуїла – 1 Сам.
- Друга книга Самуїла – 2 Сам.
- Перша книга Царів – 1 Цар.
- Друга книга Царів – 2 Цар.
- Перша книга Хронік – 1 Хр.
- Друга книга Хронік – 2 Хр.
- Книга Ездри – Езд.
- Книга Неемії – Неем.
- Книга Естер – Ест.
- Книга Йова – Йов
- Книга Псалмів – Пс.
- Книга Приповістей Соломонових – Прип.
- Книга Екклезіяста – Екл.
- Пісня над піснями – Пісн.
- Книга Ісаї – Іс.
- Книга Єремії – Єр.
- Плач Єремії – Плач
- Книга Єзекіїля – Єз.
- Книга Даниїла – Дан.
- Книга Осії – Ос.
- Книга Йоїла – Йоїл
- Книга Амоса – Ам.
- Книга Овдія – Овд.
- Книга Йони – Йона



## Список скорочень біблійних книг

Книга Михея – Мих.  
Книга Наума – Наум  
Книга Авакума – Ав.  
Книга Софонії – Соф.  
Книга Огія – Ог.  
Книга Захарія – Зах.  
Книга Малахії – Мал.

### Апокрифи

Четверта книга Ездри - 4 Езд.  
Перша книга Маккавеїв - 1 Мак.  
Друга книга Маккавеїв - 2 Мак.

### Новий Заповіт

Євангеліє від Матвія – Мт.  
Євангеліє від Марка – Мр.  
Євангеліє від Луки – Лк.  
Євангеліє від Івана – Ів.  
Дії святих апостолів – Дії  
Послання апостола Павла до римлян – Рим.  
Перше послання апостола Павла до коринтян – 1 Кор.  
Друге послання апостола Павла до коринтян – 2 Кор.  
Послання апостола Павла до галатів – Гал.  
Послання апостола Павла до ефесян – Еф.  
Послання апостола Павла до філіп'ян – Фил.  
Послання апостола Павла до колосян – Кол.  
Перше послання апостола Павла до солунян – 1 Сол.  
Друге послання апостола Павла до солунян – 2 Сол.  
Перше послання апостола Павла до Тимофія – 1 Тим.  
Друге послання апостола Павла до Тимофія – 2 Тим.  
Послання апостола Павла до Тита – Тит  
Послання апостола Павла до Филимона – Филим.  
Послання до євреїв – Євр.  
Сборне послання апостола Якова – Як.  
Перше соборне послання апостола Петра – 1 Петр.  
Друге соборне послання апостола Петра – 2 Петр.  
Перше соборне послання апостола Івана – 1 Ів.  
Друге соборне послання апостола Івана – 2 Ів.  
Третє соборне послання апостола Івана – 3 Ів.  
Сборне послання апостола Юди – Юди  
Об'явлення Івана Богослова – Об.

## ВСТУП

Ця книга – спроба дослідити Біблію з точки зору літературознавця. На самому початку я планував зробити якомога докладніше індуктивне дослідження біблійної образності й нарративу, а потім пояснити, як ці елементи Біблії формують ті засади художності, – міфологічний універсум, як я його називаю, – на яких базувалася західна література до вісімнадцятого сторіччя і якими вона великою мірою все ще оперує. Я не випускав з ока цієї мети, проте вона відступила в тінь у процесі минулого пізнання, наслідком якого стала “Анатомія критики” (1957). Деякі попередні питання, які я сподівався вичерпати одним-двома вступними розділами, розрослися спочатку до величезної, як у Гегеля, передмови, а згодом – до окремого повновартісного тому. Докладно поміркувавши, я вирішив зняти з титульної сторінки загрозований підзаголовок “том перший”, бо намагаюся зробити кожну книжку, яку видаю, завершеним цілим у собі. Тим не менше, жваво готується другий том, а цей вступ частково стосується і його.

Книга, що перед вами, не є працею з біблієзнавства, а тим більше з богослов'я: вона віддзеркалює винятково мої особисті зустрічі з Біблією і в жодному разі не претендує на авторитетність визнаної наукової думки. На питання, чому така книга мала з'явитися, я не можу дати прямої відповіді, можу хіба що пояснити, як вона отримала життя. Мое

зацікавлення цією темою виникло на самих початках моєї викладацької кар'єри, коли мені довелося читати Мільтона і досліджувати Блейка – двох авторів, напрочуд біблійних, навіть за мірками англійської літератури. Дуже скоро я зрозумів, що студент, який вивчає англійську літературу, не знаючи Біблії, мало що розуміє з прочитаного: навіть найретельніші студенти постійно помиляються у відчитуванні підтексту, ба й основного значення. Отож, я запропонував студентам курс про англійську Біблію як вступ до вивчення англійської літератури і як найбільш ефективний спосіб розібратися в ній самому.

Насамперед я хотів усього лиш допомогти студентам, достатньо поінформувавши їх про Біблію, щоб вони могли побачити, які ж літературні впливи вона мала. Це мало б, по суті, вилитися у “примітковий” курс стосовно алюзій і фактури. Наприклад, рядок із Блейка: “О земле, земле, повернись...”, – хоч має всього чотири слова, з яких два – однакові, містить принаймні сім прямих алюзій з Біблією. А у багатьох авторів дев'ятнадцятого сторіччя постійно відлунюють модуляції з перекладу 1611 року, створюючи ефект, вельми подібний до того, який дає відлуння народних прислів'їв у літературах інших культур. Проте ані алюзії, ані фактура не були достатньою підставою для університетського курсу, і мені довелося шукати твердішого ґрунту.

Я простудіював подібні курси в інших університетах і виявив, що багато з них мали назву на кшталт “Біблія як література”, але, як зауважить читач, це не був би вичерпний підзаголовок для даної книги. Курси ці спиралися головним чином на тих текстах Біблії, котрі доповнювали літературний досвід, який студенти вже здобули, – приміром, на Книзі Йова або Ісусових притчах. Природно, що ці частини Біблії були важливі й для мене, але припущення, що Біблія є антологією давньої літератури Близького Сходу – або ж може бути потрактована як така антологія, – зачіпало всі мої чуття літературознавця. Ці чуття підказували мені, що критичний аналіз починається з буквального читання тек-

сту від початку до кінця й перечитування його стільки разів, скільки треба, щоб досягнути його в цілості. З цього моменту літературознавець може формулювати концептуальну єдність, яка відповідає художній єдності певного тексту. Однак Біблія – це дуже довга й розмаїта книга, і багато з тих, хто пробував прочитати її від початку до кінця, невдовзі застрягали, переважно десь на середині Книги Левит. Одна з причин на це – що Біблія більше схожа на малу бібліотеку, аніж власне на книжку: можливо, про неї ми звикли думати як про одну книгу тільки тому, що для зручності її вміщують під одну обкладинку. Справді, саме слово “Біблія” у своєму первинному сенсі означало *ta biblia* (малі книжки). Тож, можливо, не існує такого об’єкта, як “Біблія”, а те, що зветься “Біблією”, – лише суперечливе і непослідовне скупчення текстів, до того ж погано впорядкованих.

Однак все це, навіть якби й було правдою, не має жодного значення. А має значення те, що “Біблію” традиційно читали як єдність і що вона вплинула на західну уяву саме як єдність. Якщо вона існує, то тільки тому, що її покликано до такого існування. Поза тим, хоч які б там були зовнішні причини, повинен бути якийсь внутрішній ґрунт навіть для цього вимушеного існування. Ті, хто зуміє прочитати Біблію від початку до кінця, відкриють, що вона принаймні має початок і кінець, а також певні сліди єдиної структури. Вона починається там, де починається час, – з початку світу; вона закінчується там, де кінчається час, – Апокаліпсисом, – і досліджує історію людства в міжчасі, або ж ті моменти історії, якими вона переймається під символічними іменами Адама та Ізраїля. Є також низка конкретних образів: місто, гора, ріка, сад, дерево, олія, джерело, хліб, вино, наречена, вівця і багато інших, – що повторюються так часто, наче явно означають певний об’єднавчий принцип. Цей об’єднавчий принцип для літературознавця мав би бути принципом радше форми, ніж змісту; чи, кажучи більш докладно, жодна книжка не може мати гармонійного змісту, не маючи певної гармонії у формі. Так і вийшло, що обіцяний курс перетво-

рився на презентацію об'єднавчої структури нарративу й об-разності Біблії, що й склало основу цієї книги.

Для мого задуму єдино можливий варіант Біблії, з яким можна працювати, – це християнська Біблія з її полемічно названими “Старим” і “Новим” Заповітами. Мені відомо, що юдаїзм та іслам сприймають Біблію цілком по-різному, але це практично все, що я про них знаю, до того ж саме християнська Біблія важлива для англійської літератури і західної культурної традиції загалом. Для цитування я використовую “канонічну версію” 1611 року\*, за винятком тих місць, де вона помилкова або невідповідна. Я вдаюся до неї не через красу її мелодики: умовність естетичних канонів такого роду я б волів не зачіпати від самого початку. Я використовую саме цю версію не через чільне місце, яке вона посідала як найбільш знана і доступна. Більшості перевидань Біблії короля Якова, які були в загальному обігу, бракує не лише апокрифів, що увійшли до видання 1611 року, а й, попри наявну присвяту королеві Якову, – таку собі риторичну формальність, – бракує їм “Слова до читача”, де перекладачі вельми відверто висловлюють свої наміри і перекладацьку стратегію. Я вдаюся до їхньої версії, бо, як пояснюють вони у своєму “Слові”, вони намагалися зробити не новий, а традиційний переклад. Інакше кажучи, Біблія короля Якова – це переклад, цілком закорінений у традицію Вульгати, а отже, він найближче стоїть до Біблії, знайомої письменникам у Європі від п'ятого століття. Відмінності між протестантською та римо-католицькою версіями Біблії – в кожному разі сильно перебільшувані – мають дуже мале значення для такої книги, як ця. Мене не цікавить правдивий сенс таких слів, як *episcopus* чи *ecclesia*, за якими в більшості випадків стоять іменники настільки конкретні, що будь-якому перекладачеві годі відтворити їх неправильно.

Цей курс себе виправдав (я й далі його викладаю) і увиразнив крайню потребу книги, написаної за основними по-

\* Далі називатимемо її “Біблією короля Якова”. – Прим. перекл.

ложеннями курсу. Ішлося про своєрідний пропедевтичний підручник, і даний том усе ще має відбиток тієї первинної мети: познайомити з Біблією пересічного читача і показати йому, як це знання можна прикласти до решти всього того, що йому доведеться читати. Проте до первинної мети додалися інші. В певному сенсі, увесь мій літературознавчий доробок, що почався зі студії про Блейка, опублікованої 1947 року, і сягнув вершини за десять років в “Анатомії критики”, обертається навколо Біблії. Отож, у цілому, не кажучи вже про інші речі, я планував переформулювати ту літературознавчу перспективу, яку по-різному викладав упродовж років. Відчуваю, що зараз вона геть не подібна на те, чого я остерігався на початку, – на переписану версію “Анатомії”, – та все ж наперед прошу вибачення в читачів, котрим часом здаватиметься, ніби вони вже були тут раніше. Усе, що я можу сказати, це те, що свідомий небезпеки повторити вже сказане десь інде в іншому контексті і що неunikні тут повтори не є абсолютними повторами. У цій праці такі речі, як види метафори, ієрархія “полісемійного сенсу”, концепція дослівного значення, а також ототожнення міфології та літератури представлені, маю надію, в новій системі понять.

Двоє моїх дуже добрих друзів і колег по роботі в Торонтському університетському містечку зрозуміли моє становище і взяли собі за правило при кожній зустрічі нагадувати мені, що я маю написати “велику книгу про Біблію”, як це назвав хтось із них. Одразу ж на заваді став брак наукової компетенції з обраної теми. Я не біблієзнавець, тож кожен фахівець цієї сфери міг би сказати (і вельми справедливо) про моє володіння гебрейською чи грекою те саме, що Семюел Джонсон – далеко не так справедливо – про два Мільтонові сонети з “Тетрахордона”: перший мізерний, а другий – недосконалий. Але й це ще було море по коліна. Книга не мала ніяких шансів з наукової точки зору – занадто багато наук вона зачіпала.

Я почав з відсилання до власного викладацького досвіду, бо дана книга напряду виростала скоріше з моїх викла-

дацьких зацікавлень, аніж із наукових. Одначе в цьому сенсі всі мої книжки були насправді викладацькими конспектами, бо зосереджувалися більше на формуванні основ світогляду, ніж поповненні скарбниці знань. Справді, ця книга демонструє всі тактики викладання, включно з уживанням парадоксу і вдаваної наївності. Під цим я розумію, що скорочення і спрощення – це майже одне й те саме з двох точок зору: студента і науковця, – а ця книга звернена саме до позиції студента. Ідеал науковця – висловити те, що йому відомо, якомога чіткіше й повніше: коли в гру вступає читач, він, так би мовити, складає руки і замовкає. Викладач же працює почасти науковцем-популяризатором, переказуючи авторитетні відомості менш освіченим за себе студентам. Таке розуміння викладання як другорядної вченості досить розповсюджене в академічному світі, проте я вважаю його невідповідним.

Учитель, як визнавалося принаймні з часів Платонівого “Менона”, – це не конче той, хто знає і дає настанови тому, хто не знає. Він радше той, хто намагається воскресити предмет розмови у свідомості учня, і його стратегія в цій справі полягає насамперед у тому, аби учень упізнав те, що він уже потенційно знає, а це передбачає усвідомлення і поруїнування тих гальм, які заважають учневі знати те, що він знає. Ось чому саме вчитель, а не учень ставить більше запитань. Викладацькі моменти у моїх власних книжках викликали певне обурення серед моїх читачів, обурення, часто спричинене моєю лояльністю до різних учителів. Вони приписували мені навмисне ухиляння від прямої, нав'язане тим, що я не переймаюся якістю іронії, як то робили усі вчителі, починаючи від Сократа. Проте навряд чи це можна називати ухилянням від прямої. Навіть притчі Ісусові були *ainoi*, алегорії, котрі ще треба розгадати. В інших царинах, таких, як дзен-буддизм, учитель часто демонструє своє вміння учити, відмовляючись відповідати на питання чи відмахуючись від них парадоксом. Відповіді на питання (до цієї думки ми ще повернемося пізніше в нашій книзі) означає зміцнити

той розумовий рівень, на якому дане питання було сформульоване. Якщо нічого у відповіді не буде притримано на потім, у передчутті кращих і повніших запитань, то розумовий розвиток учнів буде заблоковано.

Але як тільки дамо собі раду з антитезою про “науковість/ненауковість”, чи то уникнувши, чи то подолавши її, так само мусимо дати раду з антитезою про “персональне/імперсональне”. Науковці, як і всі люди, починаються з особистого, вони уражені невіглаством і упередженням та намагаються втекти від особистого, за висловом Еліота, занурюючись в імперсональну науку. Однак особисте наздоганяє їх по той бік дослідження, і вони вкотре усвідомлюють, що все знання – особистісне, але є певна надія, що сама особистість, принаймні якоюсь мірою, трансформувалась у цьому процесі. Біблія привабила мене не тому, що я думав зміцнити якісь свої “принципи”, а тому, що вона давала можливість позбутися певних обмежень, якими від початку хибували оті мої принципи.

Літературознавчий підхід до Біблії сам по собі не є невиправданим: жодна книга не могла б зробити такого специфічно літературного впливу, не маючи в собі якихось рис літератури. Разом з тим Біблія є щось “більше”, ніж літературний твір, хоч що б це “більше” означало, – я б не сказав, що якісна метафора була б тут доречнішою. Мені йшлося про бажання очиститися від умовних естетичних канонів, і “єдність” – це якраз один із тих канонів, але Біблія без огляду на цей критерій так само вражаюча, як і прояви єдності у ній. Зрештою, як можна здогадатися, Біблія не вписується в жодні літературознавчі критерії. Як сказав К’єркегор, апостол – це не геній, хоча я б також не назвав “генія” дуже догідним словом. Мій досвід світської літератури показав мені, як формальні літературні принципи криються в самій літературі, подібно до того, як формальні музичні принципи, втілені у сонаті, фузі чи рондо, не існують поза музикою. Та ось перед нами книга, яка постійно збагачувала англійську літературу і впливала на неї, від англосаксонських поетів і



аж до поетів, молодших за мене, і тим не менш ніхто з них не сказав би, що “Біблія” – це літературний твір. Навіть Блейк, який зайшов набагато далі, ніж будь-хто з його сучасників, в ототожненні релігії з людською творчістю, не назвав її так: він сказав, що “Старий і Новий Заповіти – це великий код мистецтва”, – фразу, яку я використав у своєму заголовку після того, як роками обдумував її наслідки.

Як критик я рано зрозумів, що оцінювання – це невелика й підрядна функція літературознавчого процесу, в кращому разі – його випадковий супутній продукт, якому не слід дозволяти взяти гору над наукою. Часто говорять, що вибір для розгляду одного поета, а не іншого, передбачає якісну оцінку; це правда, яка пояснює, звідки беруться якісні оцінки: з царини тимчасових робочих припущень, де їх належить переглядати. По суті, вони не можуть бути вихідним пунктом літературознавства. Згода з загальноприйнятою якісною оцінкою Шекспіра і її підсилення власним досвідом може підштовхнути когось до подальших студій над Шекспіром; але результативне дослідження ніколи не базуватиметься на якісній оцінці. Тим не менше, вони складають таку оцінку. Чому А вартісніший поет, ніж Б? – Відповідь можна відшукати хіба що в подальших студіях про А. Глибше дослідження А може, імовірно, вивести нас через літературу на ширше питання про соціальну функцію слова. Оцінювання ж, яке обов’язково вичерпується на категорії літератури, заблокує такий розвиток думки. Біблія оминає цю перешкоду головно тому, що всі питання про її вартість виявились абсолютно марними. Отож, вона поступово вивела мене на ширший вербальний контекст, у якому література – всього лише частка.

У дослідженнях Біблії завжди простежувалися два напрями – критичний і традиційний, – хоч часом вони зливалися в один. Критичний підхід спирається на текст і досліджує його історичне та культурне тло; традиційний – інтерпретує текст у згоді з тими приписами, які визначили авторитетні богослови та клір. Наскільки зміг, я ознайомився з кри-

тичним напрямком біблієзнавства, але так і не знайшов тих ключів, за якими шукав. Аналітичний та історичний підхід, що переважав у критиків-біблієзнавців понад сторіччя, для мене був мало придатним, хоча принагідно я ним послуговуюся. В усякому разі, він зовсім не проливає світла на те, чому і як поет міг прочитати Біблію. В іншому місці я висловився був про те, що науки про текст так ніколи й не виробили отого “вищого” літературознавства, про яке стільки розводилися в дев’ятнадцятому сторіччі. Замість того, щоб виплисти з літературознавства нижчого – з текстології, – воно переважно загрузло на ще нижчому, підвальному рівні, де розчленування тексту стає остаточною його межею. В результаті найсуттєвіші його відкриття сталися досить рано, а за ними пішло досить полови.

До прикладу, є безліч книжок, які переконують, що відлік створення світу, яким починається Книга Буття, походить із Повторення Закону – найпізнішої з чотирьох чи п’яти пам’яток, що склали цю книгу. Гадаю, що рафіноване вище літературознавство мало б спостерегти, що той відлік створення стоїть на початку Буття, незважаючи на пізніше датування, тому що це частина Буття. Це мало б спонукати до комплексного дослідження Книги Буття та й цілої Біблії в її сучасному вигляді стосовно питання, чому Біблія, як ми її знаємо, набула саме такої форми. Попри весь свій розмаїтий склад, Біблія не виглядає наслідком неймовірного ряду випадковостей; і, позаяк вона напевно є результатом довгого й багатопланового редагування, саме цей результат і слід було б дослідити.

Крім того, залишаються традиційніші підходи середньовічної типології й певних форм коментарів часів Реформації. Вони мені більше імпонують, бо погоджуються з постулатом про єдність Біблії. Вони справді прояснюють, як можуть осягати Біблію поети, і завдяки їм можна зрозуміти, приміром, чому Клодель волів звернутися до вікторіанської школи та як вагомо вона вплинула на його поезію. Але знову ж таки, як письменник двадцятого сторіччя, що звертається

до читачів двадцятого сторіччя, я бачу велику потребу свіжого й більш сучасного погляду на Біблію як чинник наших теперішніх літературних і критичних сумнівів.

У своїй “Анатомії критики” я зазначав, що літературознавство ввійшло у сферу соціальних наук. Це твердження викликало сильний спротив, бо суперечило усталеним поглядам більшості тодішніх гуманітаріїв, однак відтоді мовознавство стало моделлю досліджень у стількох ділянках і теорія мови зробила такий переворот у методах наукового пошуку в психології, антропології й політології, вже не кажучи власне про літературознавство, що тепер годі вважати гуманітарний аспект мови відмінним від інших, ба більше – розпізнаваним з-поміж них. Особисто для мене це просто розкриває у багатьох розуміннях новий терен незнання, так що багато конструктивних питань сучасного літературознавства ускладнили б цю передмову до неможливості – тож мусимо відкласти їх на потім. Декотрі з теперішніх літературознавчих тем здаються мені дочасними і заводять хіба що в парадоксальний чи ірраціональний глухий кут. Однак властиві теми, на мій погляд, тісно пов’язані з вивченням Біблії, і вадить їм якраз те, що вони не пов’язані з ним ще глибше.

Людина не живе, як тварина, безпосередньо і голясом на природі, людина живе всередині міфологічного універсуму, створеного з припущень і вірувань, що розвинулися на підставі екзистенційних стосунків. Більшості з них ми дотримуємося несвідомо, а значить, наша уява може розпізнавати їх елементи, відтворені у мистецтві й літературі, без усвідомлення того, що ж саме ми розпізнаємо. Майже все, що ми усвідомлюємо з цих стосунків, є соціально зумовленим або культурно успадкованим. На споді культурної спадщини має бути якась колективна психологічна спадщина, інакше прояви культури й уяви поза нашою власною традицією були б для нас недоступні. Втім, я маю сумніви, чи можемо ми напряму черпати з цього колективного спадку, оминаючи особливості нашої індивідуальної культури. Мабуть, одна з практичних функцій літературознавства, під чим я розумію

свідоме формування культурної традиції, – дати нам краще уявлення про межі нашої ж міфології.

Ясно, що Біблія є ключовим елементом у нашій власній образній традиції, хоч що б нам про це здавалось і хоч як би ми до неї ставились. Біблія настійливо ставить перед нами питання: чому така гігантська драглиста вайлувата книга неймовірним чином умостилася посередині нашого культурного спадку, ніби Велика Крива чи сфінкс у “Пер Гюнті”, роблячи марними всі наші спроби її обійти? Джамбаттиста Віко, мислитель, на якого я знову незабаром покликатимусь, виробив досконалу в своєму уявленні теорію культури, обмежуючися світською історією й уникаючи всієї Біблії. Без сумніву, це продиктовано обережністю, проте сучасний дослідник, який, дискутуючи на культурологічні теми, підняті вперше саме в Біблії й усе ще великою мірою нею зумовлені, поводиться так, ніби Біблії ніколи не було, уже не матиме такої відмовки. Мені здається, що навіть не фахівець із біблієзнавства повинен звертати увагу на існування Біблії та її релевантність. Якись мої поради можуть ґрунтуватися всього-на-всього на софізмах типу *post hoc propter hoc*, але поки не поставимось до *post hoc* більш серйозно, не знати-мемо, котрі з них є чистої води софізмами.

Велика частка питань сучасного літературознавства закорінена в герменевтичних студіях Біблії; багато теперішніх критичних методів приховано мотивуються синдромом “Бог-помер”, який теж розвинувся у межах біблієзнавства; багато формулювань літературознавства видаються мені куди більш виправданими у стосунку до Біблії, ніж у будь-якому іншому контексті. Природно, що якщо такі положення правдиві зараз, вони мусять мати відповідники і в минулому. В англійській літературі канони критики ввів переважно Семюел Джонсон, ідучи за пересічною протестантською традицією розглядати поетичні аспекти Біблії здала від світської літератури. Першими нелогічність такого поділу усвідомили романтики. Приклад Колриджа з його геніальним прозиранням у типологію Біблії свідчить,

що він міг би набагато полегшити справу своїм студентам і зробити ще більший вплив, якби пов'язав в одно свої погляди на цю тему, – і то не в безмежному енциклопедичному трактаті про Логос, який він замислив і який, певно, жоден науковець не зміг би закінчити самотужки. Праця Раскіна також могла б бути менш розлогою, якби його сприйняття біблійної типології було системнішим. П'ятдесят років тому була погана мода нападати за це на романтиків, доводячи, що вони сплутували літературу й релігію; однак літературознавство від крайнощів повертається до нейтрального ракурсу, і багато хто з сучасних фахівців добре усвідомлює стосунок біблієзнавства до світської літератури. Серед них особливо вплинули на цю книгу троє – Ганс-Георг Гадамер, Поль Рікер і Волтер Онг, – хоча не обов'язково тим чином, який вони б схвалили.

За останні два десятиліття з'явилося досить багато книжок про значення релігії Сходу в сучасних західних методологіях психології, філософії, навіть фізики. Водночас Схід великою мірою пов'язаний із марксизмом – прямим спадкоємцем революційно і соціально організованих форм релігії, що ведуть свій родовід від Біблії. Недавно студент-китаєць, викладач, що от-от мав повертатися в рідні краї, запитав мене, як він міг би пояснити своїм студентам у доступних для них поняттях, що в культурному сенсі християнство важить для Заходу. Я припустив, що вони матимуть певне уявлення про марксизм, і пояснив, що духовним батьком Маркса був Гегель, а значить, його духовним дідом був Мартин Лютер. Що стосується другої половини цього культурного обміну, то ми, природно, вітаємо зростаюче на Заході зацікавлення буддизмом, індуїзмом та даосизмом, однак, можливо, вони дадуть нам ще більше осяяння, якщо ми зрозуміємо, яких двійників мають вони у нашій власній традиції. Я не беруся тут за серйозне дослідження цієї теми, але книга про художній аспект Біблії так чи інак дає для цього певні ключі.

Як викладач я знаю, з яким емоційно вибуховим матеріалом мені доводиться працювати і як часто першою реакці-

єю читача, про що б не йшлося, стають підозри. Вивчаючи релігійну традицію поза нашою власною, ми маємо менше ментальних гальм. Зрозуміло, що, викладаючи курс із позицій академічної свободи і професійної етики, варто уникати будь-яких спроб вести студентів назустріч поглядам, названим вірою, чи, навпаки, відводити геть від неї. Академічна мета – з'ясувати, що означає наша тема, а не прийняти її або відкинути. Переважна більшість моїх студентів розуміла цей принцип відразу, однак ті, що його не розуміли, демонстрували стійке несприйняття. Якщо вони асоціювали себе з віруючими, то боялися бути збитими з пуття; якщо ж навпаки – то боялися, аби їх не навернули.

Це викликало в моїй голові питання: чому віра і безвір'я, як їх звичайно сприймають, так часто і так панічно почуваються zagrożеними? Прямою відповіддю є те, що вони тісно пов'язані з силами репресії, про які я раніше згадував як про першу вчителеву тактику нападу. Те, що ми звичайно думаємо про сприйняття чи несприйняття віри, аж ніяк не ламає наших звичних мисленневих процесів. Але мені видається, що намагання помислити в категоріях міфу, метафори і типології – у всіх цих з більшості точок зору вельми “примітивних” категоріях – таки викликає певні зміни. Маю надію і підстави вважати, що результатом цього буде гранична ясність, інтуїція, яка допоможе дістатися крізь хащі раціоналістичного пустослів'я до проясненого розуміння.

Звичайно, викладач – це передавач інформації, але для нього сам процес інформування сприймається в іронічному контексті, тобто зчаста нагадує різновид гри. Якщо об'єктом вивчення є література, цей елемент гри стає особливо помітним. Література продовжує у суспільстві традицію міфотворчості, а міфотворчість має ту особливість, яку Леві-Стросс називає *бриколажем* – компіюванням з усіх уривків і шматків, що потрапили під руку. Ще задовго до Леві-Стросса Т. С. Еліот у своєму есеї про Блейка використав практично той самий образ, кажучи про Блейків винахідливий метод Робінзона Крузо: він викомбінував свій

світогляд із розпарованих уривків прочитаних книжок. Я багато що завдячую цьому есеєві, як позитивного, так і негативного, бо завчасу зрозумів, що Блейк у цьому розумінні був типовим поетом: він відрізняється від Данте хіба тим, що Дантовий бриколаж назагал більш визнаний, і навряд чи відрізняється в цьому сенсі від самого Еліота.

До певної міри, я спробував глянути на Біблію як на витвір бриколажу у книзі, яка й сама є таким витвором. Я все ще маю особливу симпатію до жанру, який назвав анатомією, головним чином завдяки “Анатомії меланхолії” Бартона з її схематичними класифікаціями, які, певно, мають мало спільного з суто медичним трактуванням меланхолії, але збігаються з чимось таким у наших головах, що дає навіть глибше розуміння. Такі книги, як Бартонова, мають незвичайну силу впливу: я дуже добре розумію, що мав на увазі Семюел Джонсон, коли казав, що Бартонова книжка була єдиною, яка піднімала його з ліжка раніше, ніж він сам того хотів. Хоча я не можу те саме сказати про себе, все ж таки на карти і графіки у цій книзі я зважав набагато менше, ніж це роблю зазвичай.

Що супроводжує мої спроби викристалізувати вступні й попередні зауваги до того, що я збираюся сказати про стосунки Біблії до західної літератури? Книга, яка досліджує вплив Біблії на художню уяву, мусить оминати набагато більше розроблені теми віри, глузду і наукового знання, хоча їй належить продемонструвати певну компетентність у цих питаннях. Унаслідок цього в темах, які читач вважатиме, згідно з заголовком, вартими набагато повнішого розгляду, часто мусимо обмежитись одним-двома реченнями. Перший розділ стосується мови – не так мови самої Біблії, як мови, що нею послуговуються люди, висловлюючись про Біблію і пов’язані з нею питання, такі, як існування Бога. Кеннет Берк називає таку мову реторикою релігії. Цей розділ, яким відкривається книга, прояснює контекст для всебічного дослідження Біблії як художнього впливу і видається мені необхідним для цієї справи вступом, хоча його

прямий зв'язок з Біблією при першому прочитанні може здаватися ледь помітним.

Далі йдуть два розділи про міф і метафору, де ці терміни означаються у сфері літературознавства, переважно в зв'язку з ідеєю, що міф та метафора дають відповіді на питання: яке ж дослівне значення Біблії? Головна моя теза ґрунтується на тому, що Біблія постає перед нами як писана книга, відсутність, що пробуджує духа історичної присутності, який, як сказав би Деррида, ховається “за” нею, і що ця фонові присутність поступово виходить на перший план, *перетворюючи* ту саму реальність в уявленні читача. Четвертий розділ (про типологію) підсумовує першу частину, додаючи цілому викладові часового виміру і пов'язуючи його з тим традиційним способом, у який християнство завжди читало свою Біблію.

Книга ненароком і сама заломлюється у тому “подвійному дзеркалі”, яке вважають особливістю християнської Біблії, тож друга частина демонструє безпосереднє застосування своїх літературознавчих принципів до структури Біблії, проте в зворотному порядку. Ми почнемо з того, що я виділяю як сім ступенів так званого об'явлення: творення, вихід, закон, мудрість, пророцтво, євангелія й апокаліпсис. Я постулюю дві форми апокаліптичного бачення – таким чином усіх ступенів стає вісім, і вони повертають нас знову до центральної тези про роль читача. Далі йде індуктивне дослідження спочатку біблійної образності, а потім її наративних структур, що, власне, було вихідною ідеєю для цілої книги. Завершальний розділ робить другу спробу підійти до “реторики релігії” й містить стислий начерк “полісемійної” або багаторівневої концепції значення стосовно Біблії. Ця остання глава намагається знайти відповіді на питання, куди ж ми рухаємося від “дослівного” значення.

Мені варто сподіватися, що подальші студії приведуть нас упритул до більш детальних коментарів тексту Біблії. Книга Рут, Пісня над піснями і фольклорний матеріал в апокрифах мають особливо явні літературні зв'язки, але



попри це все ще не вдовоїлися належної уваги. Я припускаю, що більшість читачів цієї книги або мало знайомі з Біблією, – або ж, якщо вони непогано знають її, не звикли співставляти її радше з художніми критеріями, аніж із доктриною чи історією. Звичайно ж, я не беруся твердити, що художні критерії мають монополію на правдивість чи непроминальність, я лише підкреслюю, що вони єдині узгоджуються з моїми специфічними передумовами.

На одному кінці спектра можливих читачів цієї книги будуть ті, хто так глибоко обізнаний з екзистенційними та релігійними питаннями Біблії, що сприйме таку книгу за безплідну вправу дилетанта. На іншому – ті, хто припускає, що Біблія мусить бути свого роду символом “офіційної церкви”, пов’язаної з сексуальними заборонами і примітивним баченням біології, і що саме зацікавлення Біблією, мабуть, свідчить про деспотичні замашки або інфантильність. Ця книга звертається до читачів доброї волі, що перебувають десь посередині. Проте навіть поміж ними будуть ті, хто вважатиме спробу свіжого і першорядного дослідження Біблії суцільною авантюрою, і вони можуть мати рацію, хоча з роками я став більш гнучким у поглядах і менш категоричним у висновках. Крім того, я не знаю жодної книжки, яка б вичерпувала цю тему. Все ж таки, пишучи її, я часто почував себе, як Мільтоновий Сатана в мандрах крізь хаос, де кожен крок, який може виявитися не ходою, а ритвиною, чи летом, чи плавом, оточений безкінечними перспективами незнайомої території. Те, що я намагаюся сказати, може часто здаватися зовсім очевидним – так стається почасти через підручникову природу мого попереднього задуму, – але навіть очевидне у цій темі рідко було з’єдиненим у суцільному викладі. На випадок розчарувань я взяв собі за девіз незабутню і глибоко зворушливу фразу Джордано Бруно: “*Est aliquid prodisse tenuis*”. Щось завжди залишається недомовленим, принаймні для того, щоб захопити до написання кращих книжок.

## Примітки

- С. 10, рядок 16 “рядок із Блейка”. Це рядок зі вступу до “Пророцтв досвіду”. Алюзій цих більше, ніж сім, та найсуттєвіші з них — із 1 М. (2: 7), Іс. (21: 12), Єр. (22: 29), Пісн. (6: 13) та Ів. (1: 5). Рядок з Книги Буття каже, що Бог створив Адама з “пороху земного”, а “земля” – це іменник жіночого роду *adamah*. “Загублена душа”, яку в поемі Блейка намагаються повернути, – то первісна єдність символічно чоловічого людства і символічно жіночої природи. Див. нижче, розділ 6.
- С. 11, рядок 12 “*ta biblia*”. Так і в Книзі Маккавеїв (1: 56), і в інших місцях.
- С. 14, рядок 31 “*ainoi*”. Це слово з’являється у Новому Заповіті (наприклад, Лк. 18: 43), проте тільки в своєму пізнішому значенні “молитва”.
- С. 15, рядок 10 “за висловом Еліота”. Взято з книги: T. S. Eliot. *Tradition and the Individual Talent, Selected Essays* (1932), p. 21.
- С. 15, рядок 29 “К’еркеґор”. Див.: Soren Kierkegaard. *The Present Age*, переклад: Alexander Dru (1940). Есей “Про різницю між апостолом та генієм” складає другу половину цієї книжки.
- С. 16, рядок 2 “Блейк... сказав”. Речення взято з написів Блейка, якими обрамлено дереворит із зображенням Лаокоона. Див.: William Blake. *Poetry and Prose*, ed. Erdman and Bloom (1965), p. 271.
- С. 17, рядок 4 “мало придатним”. Ці неприхильні коментарі щораз більше виходять з ужитку, але, на мою думку, вони все ще досить слухні й варті згадки.
- С. 17, рядок 34 “Клодель”. Я роблю цю заувагу про Клоделя з певним застереженням, та мені видається, що вплив Гюґо з Сен-Віктора на його твори заслуговує на більшу, ніж досі, увагу.

- С. 19, рядок 35 “приклад Колдріджа”. Див.: Elinor Shaffer. “*Kubla Khan*” and the Fall of Jerusalem (1975).
- С. 20, рядок 13 “особливо вплинули на цю книгу троє”. Див., зокрема: Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method* (англійський переклад, 1975), Paul Ricoeur. *The Conflict of Interpretation* (англійський переклад, 1974), Walter Ong. *The Presence of the Word* (1967).
- С. 21, рядок 34 “у своєму есеї про Блейка”. Т. S. Eliot. *Tradition and the Individual Talent, Selected Essays* (1932), р. 317 і наступні. За терміном Леві-Стросса див.: Claude Levi-Strauss. *The Savage Mind* (англійський переклад, 1966).
- С. 22, рядок 32-33 “Кеннет Берк”. Див. його: *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* (1961).
- С. 23, рядок 9 “Деррида”. Див.: Jacques Derrida. *Of Grammatology*, trans. G. Ch. Spivak (1976), особливо с. 10 і наступні.
- С. 24, рядок 32 “Джордано Бруно”. Вислів з “De Monade” Бруно, вільно перекладений наступним реченням, цитовано в передмові Артура Д. Іметі у передмові до його перекладу: Giordano Bruno. *The Expulsion of the Triumphant Beast* (англійський переклад, 1964), с. 64. Проф. Джоан Бігвуд звернула мою увагу на відлуння з Горация (Послання I, 1, 32).

ЧАСТИНА ПЕРША

**ПОРЯДОК СЛІВ**

## РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

### МОВА І

Зазвичай священна книга пишеться з такою концентрацією поетичності, що наближається до поезії, і, як сама поезія, вона прямо залежить від властивостей і стану своєї мови. Наприклад, Коран настільки злитий з особливостями арабської мови, що вона мусила поширитися в усі усюди, куди дістався сам іслам. Юдейські коментарі й дослідження, чи то талмудистські, чи каббалістські, завжди і неодмінно стосувалися суто лінгвістичних рис гебрійського тексту Старого Заповіту. І хоча християнські богослови, звичайно ж, не менше переймалися важливістю мови, проте християнство як релігія з самих витоків залежало від перекладу. Новий Заповіт був написаний грецьким койне, яке навряд чи було для авторів рідною мовою, тож хай як добре вони знали гебрійську, покликаючись на Старий Заповіт, однак намагалися уживати його грецький переклад – Септуагінту. Євреї, як свідчить “Лист Аристея”, спершу охоче прийняли Септуагінту, але згодом нею почало широко послуговуватись християнство, що підштовхнуло їх повернутися до джерел і знову зосередитись на гебрійському оригіналі.

Латинський переклад Біблії святого Ієроніма, відомий як Вульгата, породив коли не новий текст, то з певністю – нову його перспективу; на тисячу років саме Вульгата і

стала для Західної Європи Біблією. Відродження грецьких та гебрейських студій на схилі Середньовіччя збіглося з Реформацією й питанням про національні переклади, серед яких німецький та англійський з літературного й культурного погляду стали найважливішими. Від тієї першої П'ятдесятниці, коли, згідно з Діями святих апостолів (2: 3), “дар мов” зійшов на перших учнів, аж по місіонерські товариства XIX сторіччя з їх прагненням в ідеалі перекласти Біблію кожною живою мовою, на важливості перекладу наголошувано повсякчас. Іноді завдяки цьому творилася писемність у мовах, де її досі не було, з новими абетками, скомпонованими саме задля цієї мети.

Незважаючи на це, кожен, хто замислюється над проблемою мови, свідомий, до якої міри читати переклад означає послуговуватися гіршим з ліпшого. Це особливо важливо для високої поезії, де переклад віддзеркалює ще й ритм і розмір, але все одно не претендує заступити свій оригінал. З іншого боку, резюме статей з наукових журналів можна легко перекласти чи навіть прочитати в оригіналі без особливого знання мови завдяки існуванню ще третьої базової поняттєвої мови, що є інтернаціональною. Однак Біблія здається ближчою до поетичної сфери, ніж до мови наукових журналів. Тож ясно, що одна з перших наших проблем стосується того, щоб виявити межі абсолютної реальності перекладу, ту визначальну річ, силу або процес, які й перекладає переклад.

Питання це зазвичай бере свій початок з приблизного розрізнення між звуком і сенсом. Мовні звукові асоціації здебільша годі відповідно перекласти, хоча вони надзвичайно важливі для побудови мовних відповідників, без огляду на те, чи визнає філологія асоціації істинними в своїй власній царині, чи ні. Співзвуччя між словами з подібною референцією (наприклад, “Бог” – “не вбог”\*),

\* В оригіналі англ.: “«God» and «good»” – “«Бог» і «добрий»”. – Прим. перекл.

стандартні рими, багатозначні слова, що надаються до каламбурів, – усі ці засоби є випадковими, або ж, як люблять казати філологи, “чистими” збігами; однак вони складають ту фактуру, яка проникає в ментальність усіх рідномовців певної мови, письменники вони чи ні. Така фактура, поширюючись на гущу фразеологізмів, котрі можна перекласти хіба що докорінно перефразувавши оригінал, допомагає зробити мову одним з найбільш фрагментованих з-поміж усіх людських феноменів.

Тож визнаймо, що перекладові підлягає оте особливе відношення між різними означниками і спільним означником, відоме як “сенса”. Вдамося до відповідного французького розрізнення: окрім *langue*, що дає змогу відрізнити англійську від французької чи німецької, існує також *langage*, яка уможливорює те, що подібні речі можна висловити всіма цими трьома мовами. Це справджується і щодо поезії, і щодо драми. Опинившись у китайському чи японському театрі (навіть зовсім не знаючи мови), ми одразу здаємо собі справу, що сценічне дійство чимось подібне до того драматичного досвіду, який нам уже знайомий. Якщо ми зробимо наступний крок і підучимо мову, то відкриємо, що, попри всі відмінності мовних і культурних алузій, існує і якийсь спільний сенс, котрий до певної міри можливо перекласти. Навіть без покликання на якісь складніші явища, як-от юнгівське колективне несвідоме, прозруміло, що творча людська експресія має певний рівень порозуміння і комунікативної сили в цілому світі. Далі зауважмо, що німецька Біблія Лютера і цілий ряд англійських Біблій, зокрібна Біблія короля Якова, були потужними генераторами уявлень, наративу, алузій та інших форм вербальної артикуляції у своїх культурах. Те саме можна повторити щодо багатьох перекладів з класики та деяких інших. Отож, так звана *langage* є напрочуд позитивною мовною силою. Можна вагатися, чи вона достатньо вловима, щоби створити щось на зразок історії *langage* – послідовності способів менш чи більш перекладних словес-

них структур, що йдуть урозріз із розмовними *langues*, які їх уживають, забарвлюють і зумовлюють, але не повністю детермінують. Саме ця можливість, якби їй вдалося стати чимось більшим, ніж просто можливістю, дала б такий історичний контекст для Біблії, який, на мою думку, ще не досліджений взагалі.

Ця проблема вивела мене на Віко – першу в модерному світі людину, яка серйозно застановилася над такими ось питаннями. Згідно з ним, у циклі історії існують три епохи: міфічна, тобто епоха богів; героїчна, тобто епоха аристократії; і епоха народу, після якої настає *ricorso*, або ж поворот, що розпочинає весь процес від початку. Кожна епоха витворює власний тип *langage*, формуючи три типи словесного вираження, котрі Віко відповідно окреслює як поетичний, героїчний (або шляхетний) і просторічний, а я їх називатиму ієрогліфічним, ієратичним і демотичним. Терміни ці співвідносяться насамперед із трьома видами письма, оскільки Віко був переконаний, що люди до того, як навчилися мови, спілкувалися за допомогою знаків. Ієрогліфічна фаза для Віко є “поетичним” уживанням мови; ієратична фаза – переважно алегорична; а демотична фаза є описовою. Три терміни Віко, незалежно від їхньої сув’язі з письмом, неабияк допоможуть нам, даючи точку відліку для розважання про місце Біблії в історії мови саме як *langage*, – хай навіть у тому, що врешті у мене вийшло, від Віко залишилося зовсім обмаль. Послідовність літературних стилів у моїй “Анатомії критики” набагато ближча до ідей Віко, однак я намагатимусь показати, що вона належить до явищ іншої категорії.

Гадаю, що в переважній частині грецької літератури до Платона, – найдужче у Гомера, – у добіблийних культурах Близького Сходу і у великій частині самого Старого Заповіту можна спостерегти концепцію мови поетичної та “ієрогліфічної”, маючи на увазі не спосіб запису за допомогою знаків, а уживання слів як особливого роду знаків. Завважмо, що в ті часи відносно мало значення надається чітко-



му розрізненню між суб'єктом і об'єктом: наголос робиться радше на відчутті, що суб'єкт і об'єкт пов'язані якоюсь особливою спільною енергією. Багато “примітивних” сущільств має слова на позначення тієї спільної енергії людини і природного середовища, не перекладні на наші звичайні мисленнєві категорії, але визначальні для тих культур, що їх породили: найбільш відомим є меланезійське слово *mana*. Вимовляння слів може вивільнити оту спільну силу; з цього й виникає магія, центральними складниками якої є словесні формули, “заклинання”, “чари” тощо. Відтак з'являється вірування про магію, приховану в кожному вислові. Слова у такому контексті стають словами сили (чи динамічних сил).

Таким чином, знання божого імені або імені первородного духа може допомогти людині дістати над ним певну владу; тому жарти і народна етимологія, використані при називанні людей чи місцин, впливають на характер місця чи особи, якій дають ім'я. Воїни розпочинають битву з хизування і похвальби, котрі є для них словами сили; марнохвальство ж, з відповідних причин, викликає найбільший божий гнів, бо припускає, ніби людина може осягнути ту жадану силу завдяки власним словам. Присяга, котрої не вільно зламати, в тому числі й необачні хапливі обітниці, з яких беруть початок стільки народних оповідок – наприклад, про Їфтаха: “Бо я дав Господеві обіта, і не можу відмовитися від нього” (Суд. 11: 35), – також виражає відчуття майже фізичної сили, яку викликають мовлені слова. Коли сакральний міф читається у релігійному ритуалі (як, скажімо, читався під Новий рік вавилонський міф про сотворення світу “Енума еліш”), очевидно вивільняється якась магічна сила. Сказати, нібито так запевнювалося повторення природного циклу у наступному році, було б уже надміру, але там, де об'єкт і суб'єкт чітко не відокремлені та існують обопільні для них форми енергії, контрольований і артикульований вислів може мати якісь відгомони у природному ладі.

Усі слова в цій мовній фазі конкретні: справжні словесні абстракції ще не існують. Монументальне дослідження

Онiанса, присвячене словниковi Гомера, – “Джерела європейського мислення” (“Origins of European Thought”) – показує, наскільки глибоко матеріальними у Гомерових поемах є поняття душі, розуму, часу, відваги, почуття чи думки. Вони глибоко закорінені у конкретних образах, пов’язаних з фізіологією чи конкретними предметами. Так, слово *kairos*, ужите на позначення вирішального моменту, первинно означало насічку на стрілі. Критично кажучи, це значить, що, по суті, Гомерові ідеї для нього самого не були метафоричними (коли він і послуговується стилістичною фігурою, то зазвичай порівнянням), однак вони мусять бути метафоричними для нас. Що ж стосується слів, то лише метафора дозволяє омовити сенс енергії, спільної для об’єкта і суб’єкта. Центральним виявом метафори є “бог”, сутність, котра, як бог сонця, бог війни, бог моря чи який завгодно інший ототожнює форму індивідуальності з виявом природи.

Мисленнєві операції також контрольовані словами сили, формулами, що стають осердям розумової діяльності. Проза у цій фазі не має тяглості, вона є радше колекцією зашкарублених епіграматичних і пророчих висловлювань, про які не варто дискутувати, які треба засвоїти й обдумати, а їхня міць мусить пройняти кожного чи то учня, чи то читача. Скидається на те, що філософи-досократики, як-от Геракліт чи Піфагор, були насамперед учителями-проповідниками чи гуру, а те, що по них залишилося, складається переважно з принагідних афоризмів про світобудову, скажімо, Гераклітове “все тече”. До цієї показової дискретності ми повернемося наприкінці книжки.

З добою Платона ми переходимо до іншої мовної фази, названої ієратичною, – частково ще й тому, що її творила інтелектуальна еліта. Тут мені йдеться не так про звичайну мову, як про мову культурну, панівну, мову, за якою в цьому чи пізнішому часі визнається особливий суспільний авторитет. У цій другій фазі мова виразніше індивідуалізована, а слова стають насамперед зовнішнім виявом вну-

трішньої думки чи ідеї. Суб'єкт і об'єкт щораз послідовніше розмежовуються, а “рефлексія” з усім своїм підтекстом споглядання у дзеркалі виходить на перший вербальний план. Інтелектуальні операції розуму можна відрізнити від емоційних відрухів, що уможлиблює абстракцію, а з переконання про відповідні й невідповідні способи думання, переконання, до певної міри незалежного від наших відчуттів, розвивається концепція логіки. Душі Гомерових героїв сповнені ще неподільної мішанини думок і почуттів; а те, що показує Сократ, – особливо своєю смертю, – є найвищим виявом думки, яка запанувала над емоціями.

Підставою для експресії тут є перехід від метафори – з її відчуттям тотожності життя, сили чи енергії в людині й природі (“це є тим”) – до залежності радше метонімічної (“це замість того”). Точніше, слова “заступають” думки і стають зовнішнім виявом внутрішньої реальності. Але ця реальність не суто “внутрішня”. Думки вказують на існування трансцендентного “вищого” порядку, з яким можна спілкуватися тільки подумки і який можна виразити тільки словами. Відтак метонімічна мова є – або намагається бути – мовою аналогій, вербальним наслідуванням реальності поза нею самою, котре можна найбільш безпосередньо здійснити за допомогою слів.

Використання мови у Платона базується на Сократовому методі навчання, а Сократ, на відміну від своїх попередників у грецькій філософії, учив не знання, а тільки його пошуку. Славетна Сократова “іронія” була неабияким кроком у перетворенні мововжитку: вона передбачала відмову від особистого володіння мудрістю задля вміння мудрість помічати й спостерігати. Мудрість у такому розумінні народжується з діалогу чи групової дискусії, найчастіше під час “симпозіуму”, але Сократ зазвичай виступає провідником, а мудрість нібито сама собі обирає напрям, щоби врешті дістатися до свого справжнього дому – світу ідей, куди за нею може податися хіба що мисляча душа в шукачевому тілі. Платон наділений великим літературним хистом, од-

нак його велич криється також у тому, що він зумів вийти за межі типово літературних форм експресії. Перша мовна фаза, базована на метафорі, за природою своєю “поетична”, як каже Віко; друга, платонівська, фаза відходить від поетичності до діалектичності, до світу думки, відокремленого від фізичного світу природи і, в певному сенсі, вищого за нього.

На відміну від Геракліта, Сократ не виголошує окремих афоризмів, що їх треба обдумувати і поєднувати, хоча раз чи двічі й він цитує оракулів. Натомість він вибудовує свої дискусії як послідовне доведення. Така дискусія, подібно до своєрідного епічного наративу, починається на середині, а тоді розгортається до початку і до кінця: до початку – щоби визначитися з уживаними термінами, а до кінця – щоби показати висновки і наслідки прийняття власне цих визначень. Ерик Гевлок у своїй “Передмові до Платона” пов’язує платонівську мовну революцію з розвитком письма, обмеженого на початках до торговельних угод, а за Платона поступово поширеного на сфери культурного впливу. Одначе для моєї мети більше надаватиметься асоціація платонівської революції з розвитком зв’язної прози. Зв’язна проза, яку часто, слідом за Мольєровим паном Журденом, беруть за розмовну мову, є пізнім винаходом, далеким від “природної” стилістики; та вона і не така невимушена й проста, як вірш, котрий незмінно передує їй в історії літератури. Розмовна мова, як то я намагався показати деінде, має вільний асоціативний ритм, геть відмінний від власне прозового.

Платонове зацікавлення математикою цілком узгоджується з його мововжитком, бо математика має явні метонімічні риси. Наприклад, у Евклідовій геометрії нарисована лінія, яка неодмінно має якусь ширину, “править” за лінію ідеальну, чи то концептуальну, котра є довжиною без ширини. Подібно виглядає справа з ідеєю абстрактних чисел, незалежних від кількості предметів. Відчутно, що декотрі з філософів-атомістів перед Сократом, скажімо,

Анаксагор чи Демокрит, безпосередніше переходили від метафори до того, що ми сприймаємо за науку, від богів до природних процесів, і що Платон відмовляється від цього напрямку, йдучи радше до трансцендентного світу, ніж до об'єктивного. Мабуть, "Тимей" цікавиться насамперед тим, якою мірою природа узгоджується з поняттєвими моделями, а в "Федоні" це відчуття естетичної відповідності пов'язане з питаннями віри. Однак те, що з позиції пізнішого часу може здатися регресом, з перспективи, яку ми намагаємося тут віднайти, може виявитись не таким аж застарілим.

На Рафаелевій картині "Афінська школа" Платон показує на небо, а Аристотель – на землю; однак, якщо говорити про його головний історичний вплив, то показує він просто вперед. Він витворив знаряддя дедуктивної логіки, що ґрунтується на теорії типів причиновості, й розробив техніку, як розташувати слова так, щоби переможною ходою пройти через дійсність. Суб'єкти переслідують об'єкти, долаючи різні перешкоди предикатів, ніби македонська фаланга його учня Александра маршує Азією. Однак це сталося набагато раніше, ніж таку Аристотелеву техніку змогли справді засвоїти пізніші мислителі. У пізньоантичному періоді платонівське відчуття вищого ладу, найближчою до якого є тільки мова – як вербальна, так і математична, – зливається з концепцією, узагальнено званою *logos*. Ця концепція єдності свідомості й розуму, здавалося, напрошувалася сама собою, адже відповідні послідовності, сконструйовані зі слів, мають вроджену силу переконання. У стоїцизмі, як і в християнстві, від самих витоків, – хоч і з різних причин, – концепція *logos*-у набуває водночас і політичного виміру, і релігійного: її розглядають як потенційний засіб злутувати людську спільноту духовно та історично.

У метафоричній мові центральною концепцією, що уніфікує людську думку й уяву, є концепція багатобожжя, або уособленої ідентичності людини й природи. У метонімічній мові ця уніфікуюча концепція стає єдиним "Богом",

трансцендентною дійсністю або ж досконалим сущим, на яке покликається кожна словесна аналогія. Такі концепції, як Ідея Блага у Платона чи “нерухомий рушій” у Аристотеля, неважко узгодити з цією ідеєю Бога, тоді як з Гомеровим Зевсом це зробити набагато важче. Монотеїзм, у якому один бог стоїть понад усіма іншими богами, перебуває в іншому мовному контексті, ніж монотеїзм, у якому “інші боги” не існують і взагалі не можуть існувати, в кожному разі як цілком божественні сутності. Навіть у Гомера час до часу проскакує припущення, що Зевс не просто пан над богами, але й уміщує в собі всіх інших богів: згадаймо фрагмент “Іліади” (VIII), де Зевс говорить розсвареним меншим богам, що тримає він небо і землю разом із ними на велетенському ланцюгу, якого кожної миті може у себе втягнути. Цей різновид метафори, що поєднує групу з одиницею, матиме неабияке значення для наших подальших міркувань, а сам цей фрагмент містить також велику метонімічну концепцію ланцюга буття, на яку нам ще не раз доведеться покликатися. У кожному разі, слово “Бог”, хоч яка велика кількість його корелятивів, є для метонімічного мислення доконечною умовою мови. Немає сенсу будувати зі слів аналогічні конструкції, якщо нема того, чого ця аналогія стосується.

З мірою культурного розвитку християнського богослов’я мислення поступово набирало форми дедукції, в якій усе виводиться з досконалості Бога, оскільки потрібні були неспростовні засновки. У цьому процесі неминуче виникали певні тертя з більш метафоричними конструкціями давнішого часу, бо метонімічні мислителі були змушені трактувати їх якнайсерйозніше. Ці тертя виявляються в моралізаторському і раціоналізаторському підході: якщо Бог говорить або чинить А, то не може говорити або чинити Б, коли Б не відповідає А. Тенденції такого плану з’являються в самій Біблії. Прошу порівняти, наприклад, Другу книгу Самуїла (24: 1) і Першу книгу Хронік (21: 1). Язичництво стикалося з подібними труднощами, а метафоричний еле-

мент у “непристойних” чи морально неоднозначних оповідках про богів, що їх надibuємо у Гомера і деінде, слід було деконструювати й опанувати завдяки іншим мовним процедурам. Зазвичай це робилося за допомогою алегорії, що є особливою формою аналогії, технікою співставлення метафоричної й концептуальної мови, що відводить основну роль якраз мові концептуальній. Алегорія згладжує розбіжності у метафоричній структурі, підпорядковуючи їх концептуальним стандартам.

Саме цим уможлиблюється розвиток зв'язної прози – основного знаряддя думки метонімічного періоду. У зв'язній прозі, якщо виглядає, ніби А і Б взаємно суперечні, завжди можна їх узгодити за посередництвом доданих словесних формул або щось так переформулювати у коментарях, щоби “примирити” А з Б. (Якщо ми напишемо достатньо таких речень-посередників, кожне твердження без винятку можна узгодити з яким завгодно іншим.) Так коментарі стають одним з провідних метонімічних жанрів, а традиційні метафоричні образи використовуються як ілюстрації до поняттєвої аргументації.

У християнському богослов'ї принцип аналогії радо використовують без покликань на алегорію як таку. У трактаті “Summa contra Gentiles” (I, 96) читаємо, що “Бог нічого не ненавидить”. У метонімічному контексті Св. Томи така передумова майже очевидна: жодне досконале ество не може, ненавидячи когось або щось, залишатися таким же досконалим. Але, з огляду на цілий список речей, до ненависті яких Бог цілком відверто признається у Біблії (що є значно більш метафоричною), св. Тома мусив удатися до принципу аналогії. Цікаво, що коли метафорична традиція входить у суперечність з метонімічною потребою концептуальних і моральних моделей, традиція мусить поступитися.

Своєю чергою, Біблія короля Якова показує Ісуса, котрий промовляє до Никодима (Ів. 3: 8): “Вітер віє, де хоче, і його голос ти чуєш ( ... ) Так буває і з кожним, хто з Духа народжений”. Таке тлумачення метонімічне: “Дух” – це концеп-

ція, ототожнена зі Святим Духом християнської доктрини, а вітер – конкретна її ілюстрація. Однак у грецькому тексті те саме слово *пнеїта* означає і вітер, і дух. Ось чому можливо зробити і суто метафоричний переклад: “Вітер віє, де хоче (...), як і кожен народжений з вітру”. Таке тлумачення може видатися нам трохи бентежним, яким, найімовірніше, воно і видалося Никодимові, що чув тільки слово *пнеїта*. Однак цей приклад свідчить, як глибоко історія мови, а також рефлексій про мову, пов’язана з перекладом.

Ми говорили про магію слова у метафоричній фазі, магію, що походить з відчуття присутності енергії, спільної для слів та речей, хай навіть утіленої у словах і контрольованої словами. У метонімічній фазі таке відчуття магії слова сублімується у квазімагії, притаманній послідовному чи лінійному порядку. Звідси середньовічне захоплення силогізмом і велика тогочасна мрія вивести суму знання з засновків одкровення. Пізніше маємо Декартове “мислю, отже, існую”, де діяльним словом виступає “отже”, оскільки перед тим, як прийняти якісь засновки, ми мусимо прийняти неспростовність і реальність усіляких “отже”. Ця картезіанська формула майже повторює старе онтологічне доведення існування Бога, котре можна спростити до “мислю, отже, Бог існує”. Тогочасні переконання, котрі можуть здаватися нам дивакуватими (от, наприклад, про провидіння чи про божественні права королів), уперто підтримувала, можливо, сила саме цього відчуття – якщо приймеш те, то мусиш прийняти і тамте (тощо). Надто, що у християнські віки страх перед “єрессю” чи логічним відхиленням від християнських постулатів дійшов до тієї міри, що став чи не найстрашнішим суспільним психозом за всю історію.

Тож мову аналогій стали сприймати як священну, як словесну відповідь на словесне об’явлення самого Бога. Певні форми аналогії були необхідними, бо інакше не існувала б і дійсність, “замість” якої виникає людська мова, і нікому було б наполягати, що людська мова є повністю



відповідною, щоб ту дійсність передавати. Інша крайність, властива прихильникам традиції Псевдо-Діонісія, Ерігени й Екгарта, підкреслювала вади аналогії. Для декотрих із них жодне слово, навіть на кшталт “Сущий”, не стосується саме Бога, оскільки слова скінченні, а Бог – ні: істинний Бог “захований”, він поза всякою думкою й *a fortiori* поза словами. Така тенденція міркувань, імовірно, виводить на шлях містицизму невимовного, наявного в декотрих східних релігіях, особливо у даосизмі й дзен-буддизмі, і її також визнавали небезпечною.

Початки нової європейської культури на руїнах римської могутності в епоху раннього християнства застали в літературі дещо з *ricorso* Джамбаттисти Віко. Так сталося насамперед тому, що давався взнаки вплив нових народних мов, з якими прийшли нові поетичні риси – рими, алітерації та сильно акцентований ритм. Латина все ще залишалася універсальною мовою-посередником у поезії, водночас виникали її місцеві просторічні зразки, вельми не подібні до взірців класичної латини. Одначе у літературних формах, пов’язаних з розвитком культур, зокрема у філософії та богослов’ї, *ricorso* немає, натомість і далі побутує метонімічна та діалектична мова. Її трансцендентна перспектива залишилася культурно і політично необхідною умовою для збереження влади навіть після Ренесансу і Реформації. Тому метонімічна фаза мови надовго зберегла і підтримала домінування культури як такої – аж до Канта й Гегеля, після яких вона стає щораз більше спеціалізованою й академічною. Однією з її кульмінаційних точок є метонімічний всесвіт Канта, в якому світ феноменів є “відповідником” світу речей у собі.

Тим не менше, третя фаза мови почала розвиватися значно раніше внаслідок незадоволення певними елементами мови другої фази, особливо двома з них. З’явилося відчуття, що силлогічне обґрунтування не веде ні до чого насправді нового, бо його висновки криються вже у засновках і тому цей похід через дійсність видається щораз біль-

шою мовною оманю. Також виявилось, що аналогічний підхід до мови не дає достатніх критеріїв розрізнення того, що існує, і того, чого не існує. З граматичної, логічної й синтаксичної точки зору немає різниці між левом і єдиногом: питання про істинне існування речей не стосується порядку слів як такого. А тому не може існувати правдивої різниці між обґрунтуванням і раціональним поясненням, позаяк обидві процедури впорядковують слова у той самий спосіб. Різницю можна встановити тільки завдяки критеріям, зовнішнім щодо слів, найпершим з яких мав би бути критерій “речі”, або ж предметів у природі.

Ця третя фаза розпочинається десь у XVI сторіччі, супроводжуючи деякі ренесансні та реформаційні тенденції, а у XVIII сторіччі починає впливати на культуру. Теоретично в англійській літературі вона починається від Френсиса Бекона, а практично – від Локка. Саме тут з’являється чітке розрізнення суб’єкта й об’єкта, у якому суб’єкт піддає себе випробуванням об’єктивного світу через чуттєвий досвід. Об’єктивний світ – це порядок природи; думка чи рефлексія улягає підказкам чуттєвого досвіду, а слова – це знаряддя рефлексії. Зв’язну прозу використовують і далі, але всілякі процедури дедукції щораз більше підпорядковуються власне індуктивному процесові нагромадження фактів. Абрагам Ковлі, англійський поет XVII сторіччя, оспівав Бекона як Мойсея, що вивів сучасну думку з єгипетської неволі релігійних забобонів:

Від слів, що вони залишаються образом думки  
(Хай навіть облудно думки свої з них добуваєм),  
Він їх до речей, до об’єктів, правдивих для мислення, вивів.

Ось чому такий підхід розглядає мову насамперед як опис об’єктивного порядку природи. Ідеал, якого можна досягнути словами, визначається моделлю правди як відповідності. Словесну структуру зіставляють з тим, що вона описує, і називають “істинною”, якщо її можна визнати достатньо йому відповідною. Критерій істинності стосується

радше зовнішнього джерела опису, ніж внутрішньої послідовності аргументації. Отож, контрольною фігурою тут є своєрідна подібність: істинна словесна структура мусить бути схожою з тим, що вона описує. У цій фазі, як то було і в метафоричній, ми повертаємося до безпосереднього зв'язку між порядком природи та порядком слів, однак при умові чіткого й послідовного їх розрізнення. Це викликає певну реакцію щодо трансцендентної перспективи другої фази, а скрайні форми мислення, притаманні третій фазі, показують “неможливість метафізики” або оголошують усі релігійні питання безсенсовними.

Описова фаза мови відповідає тій, котру Віко характеризує як “просторічну”, чи то демотичну, маючи на увазі її близькість до того, що завжди було доступним і широко вживаним, однак тільки в розмовній мові, яка не досягла культурного статусу. Месопотамець чи єгиптянин за три тисячі років до Христа, замовляючи камінь на будову, торгуючись із родиною нареченої за весілля чи визначаючи величину податку, який йому винен орендар, послуговувався б, без сумніву, цілком тими самими демотичними категоріями правди і брехні, глузду й нісенітниць, якими ми послуговуємося і зараз. І в Аристотеля, якщо навести найочевидніший приклад, спостереження постійно переплітається з логікою дедукції та доповнює її. Головний принцип Локка – що в думці не існує нічого, чого раніше не існувало у відчуттях, – було визнано аксіомою за багато століть до нього. Однак мусили відбутися істотні суспільні зміни, перш ніж таке застосування мови запанувало в культурі і його стало можливо відокремити від решти.

Одною з таких змін був розвиток науки, що ґрунтувалася на індуктивних спостереженнях. Наука передбачає два рівні чуттєвого сприйняття: рівень окремих випадків, що до великої міри є оманливим, й ідеальний рівень, що є нашим справжнім джерелом знання. Переконання, буцім земля пласка, нерухома і розташована у центрі всесвіту, – це ілюзії випадковості. Освічені люди за багато століть до Колумба знали,

що земля мусить бути кулею, але цей факт не став “демотичним”, тобто не проник до повсякденної свідомості, допоки люди не стали плавати довкола світу, що забезпечило легшу для сприйняття форму чуттєвого пізнання. Раціональні аргументи, які остаточно переконали людей, що земля обертається довкола сонця, а не навпаки, було сформульовано задовго до космонавтів і космічних кораблів. Тим не менше, ці аргументи безумовно покликалися на ймовірне ідеальне чуттєве розуміння: якби ми опинились у відповідному місці, ми б побачили кулясту землю, що обертається довкола сонця. Обидва ці питання: “Що там насправді?” і “Що ми насправді бачимо?” – претендують, таким чином, стати одним і тим самим “феноменологічним” питанням.

Отож, проблема омани й дійсності стає головною проблемою для мови третьої фази. Коперник – це великий символ нової свідомості, для якої словосполучення “схід сонця” і “захід сонця”, навіть якщо вони є вдалими метафорами, раптом стали “тільки” метафорами і для якої те, що вони описували (маючи саме описовий характер), виявилось оманою. Дарвін – це великий символ нової свідомості, для якої божественний акт творення – у найзагальнішому розумінні – став оманою, що була породжена еволюційними змінами в природі. Айнштайн – це великий символ нової свідомості, для якої матерія (до ХХ сторіччя – міцний бастион світового об’єктивізму) стала оманою енергії. Разом з тим, відчуття чіткого розрізнення об’єкта й суб’єкта, котре до того часу вважали вельми важливою рисою науковості, переросло само себе і стало наближатися до власного кінця. Уже не було змоги відмежувати спостерігача від того, що він спостерігає: спостерігач сам мусив стати спостережуваним об’єктом.

Напрошується думка, що, може, від часів Гомера, коли слово викликало існування речі, аж до наших часів, коли, навпаки, річ викликає слово, ми замкнули велетенське мовне коло і зараз майже розпочали наступний виток, адже, здається, ми знову перейняли енергією, спільною для

об'єкта й суб'єкта, котру словами можна виразити лише за допомогою певної метафори. І правда, що в нашій мові мову з'являється багато метафоричних елементів, хоча нам слід пам'ятати радше про позитивний аспект того самого процесу: можливо, ми входимо в цілком нову фазу розуміння мови. Цікавий і, безперечно, наснажливий факт, що у сучасній думці робиться такий великий акцент на мову й лінгвістичні моделі, незалежно від того, у що цей акцент втілюється.

Розрізненням метафоричного й метонімічного ми зазвичай насаперед Романові Якобсону. (Тут я прошу пробачити мені, що докидаю зайвий складник до того, що й так чимраз дужче нагадує переперчену страву.) Мені здається, що існують три найсуттєвіші значення, у яких можемо вжити слово *метонімія*. По-перше, це фігура мови, у якій один образ ужито “замість” іншого, – де-факто це різновид метафори. По-друге, це спосіб мислити і писати аналогіями, в якому словесне вираження вжито “замість” чогось, що за визначенням у відповідне словесне вираження не вкладається, – це приблизно те значення, у якому я її вживаю. По-третє, це спосіб мислити і говорити, в якому слово вжите “замість” об'єкта, який воно описує, – це відповідає у мене “описовій” фазі. У подібних питаннях ніхто не помиляється і ніхто не має рації, та все ж мені видається корисним відрізнити як мову іманентності, що опирається на метафору, так і мову трансценденції, що базується на метонімії (як я її розумію), від описової мови.

У першій, або ж метафоричній, мовній фазі об'єднавчим елементом словесного вираження є “бог”, чи персоніфікований дух природи. У другій фазі концепція трансцендентного “Бога” опиняється у центрі порядку слів. У третій фазі критерій дійсності – джерело чуттєвого досвіду у порядку природи, де годі дошукатися “Бога”, а в “богів” уже ніхто не вірить. Тож у третій фазі слово “Бог” втрачає функцію у мові – лишається хіба що обмежити його до специфічних ділянок поза мовною юрисдикцією. Міфологічний простір

відмежовується від наукового враз із появою нової астрономії XVII ст., а міфологічний час від наукового часу – водночас із геологією та біологією XIX сторіччя. Ці дві якісні зміни допомогли відтіснити концепцію Бога поза світ часопростору, навіть як гіпотезу. Звинувачення у “боготворенні” – одне з найдошкульніших для письменника третьої фази, а дисципліна, яку називали колись натуральною теологією, зараз не має вагомого культурного впливу, хіба що за подиву гідним винятком Тейяра де Шардена.

У XIX сторіччі багато мислителів, переважно ідеалістичної орієнтації, схилилися до метонімічної традиції з її Богом. Та навіть серед них були такі, що, правдоподібно, питали самих себе: “Ось слово «Бог» – і що з ним робити?” Вони часом геніально виходили з цієї ситуації, але це часто підтверджувало передчуття, що концепція Бога (як і біблійні метафори у метонімічному богослов’ї) перетворювалась у них, хоч і несвідомо, на громіздкий пакунок із багажу традиції. У концепції мови, згідно з якою кожен засновок слід ретельно перевірити, годі стриматись, щоб не повернутися знову до пункту номер один і до питання: чи Бог існує? І важливо, що відповідь, якщо її формулювати у межах третьої мовної фази, може звучати тільки як “ні”, бо кожне питання, що містить формулювання “чи існує”, – вже є питанням невірною, а “якийсь бог” при всій повазі не може бути Богом. Ніцшевська формула “Бог помер”, попри всю ту увагу, яку їй приділили, була другорядною щодо його значно більшої мети – розбожнення природного довкілля і, зокрема, усунення з повсякденної свідомості метафори “закону” в описах явищ природи. У природі немає законів, говорить Ніцше, тільки необхідності. Однак метафора “закону природи” приховує у собі сліди особи, яка владарює, та інших осіб (якими є ми), котрі можуть вибирати між послухом і непослухом. Саме ця залишкова метафора і є, за Ніцше, забобом і квінтесенцією неорганічних пережитків традиції.

Політичні й психологічні аспекти письменства третьої фази вели до подібних висновків. Один з найраніших пись-

менників третьої фази, Макіавеллі, намагався вирізнити і виокремити тактичне застосування омані у мистецтві правління. Для Руссо цивілізація була насамперед оманю, на якою приховується суспільство природи і розуму, для Маркса метод другої фази загалом став ідеологією, чи то пак фасадом, влади панівного класу; для Фройда мова свідомості була насамперед заслоною, що прикриває інші мотиви висловлювання. Для консервативних мислителів, у тому числі й для Берка, фасад суспільної влади віддзеркалює справжню структуру цього суспільства. Немає суспільного договору, наполягав Берк, за винятком того, який суспільство інтегрувало у свою структуру. Радикальний опонент Берка, от як Нейн, визнав би, радше, що фасад влади приховує справжню суспільну структуру, і розцінив би розбіжність між власною позицією і поглядом Берка як різницю між раціональним підходом і спрощенням, яке відкидає всі раціональні чинники. І хай тут не йдеться безпосередньо про релігійні питання, зрозуміло, що раціональний підхід розглядав би “Бога” як символ традиційної влади або ж, як каже Блейк, як привид священика і короля.

Мені розходиться зараз не про питання, чи Бог помер, чи застарів, а про інше – які мовні засоби могли відмерти чи застаріти. Метафорична й метонімічна фази мови великою мірою вичерпалися через обмеження, що їх вони накидали людському розумові. Та не менш очевидно, що у світі, де розрізнення між об’єктом та суб’єктом так часто не справджується, описова фаза теж приречена. Йдеться не про те, щоб відмовитися від описової мови, а радше про те, щоби встановити її зв’язок із ширшим спектром словесної експресії. Слово “Бог” – це іменник, а отже, належить до категорії речей і об’єктів. Для метонімічної літератури це зовсім не перешкода: те, що залишається поза всіма речами й об’єктами, все ще може бути іменником, принаймні мати якусь назву. Для більшості письменників другої фази Бог уособлює незмінне суще на противагу плинові никомого світу становлення, в якому ми живемо. І чи

не єдиним граматичним знаряддям, здатним передати це значення непроминальності, є абстрактний іменник. Для літератури третьої фази, ґрунтованої на даній у відчуттях різниці між сущими та несущими об'єктами, "Бог" може бути залічений хіба що до класу ілюзорних об'єктів. Однак можливо, що цей тип іменникового мислення є – принаймні у цьому випадку – такою хобою, яку Вайтгед називає помилкою недоречної конкретності.

У Книзі Вихід (3: 14), хоч Бог теж дає собі ім'я, він описує себе реченням, яке перекладають (згідно з Біблією короля Якова): "Я є той, хто я є", – і яке, на думку декотрих учених, слід було б перекласти як: "Я буду тим, чим буду". Отож, ми могли б наблизитися до біблійного розуміння слова "Бог", якби сприймали його як дієслово, і то не дієслово стану, а дієслово, що передбачає самостановлення. Це б вимагало спробувати переосмислити наше навернення до концепції мови, у якій слова були словами влади і несли в собі передусім значення сил і енергій, а не аналогів фізичних тіл. Якоюсь мірою це було б поверненням до метафоричної мови первісних суспільств, як натякали наші раніші зауваги про мовний цикл і як підказувало "примітивне" слово *mana*. Було б це також напрочуд співзвучним із постайнштайнівською фізикою, у якій атоми й електрони сприймають уже не як речі, а радше як сліди процесів. Бог, можливо, і втратив свою функцію суб'єкта чи об'єкта висловлювання, але, мабуть, не стільки мертвий, скільки похований у мертвій мові.

Біблійні терміни, що їх інтерпретують як "слово", зокрема й *logos* із Євангелія від Івана, міцно закорінені у метафоричній фазі мови, в якій слово було елементом творчої сили. За Книгою Буття (1: 3): "І сказав Бог: «Хай станеться світло!» І сталося світло". Отже, слово було творчим чинником, який покликав щось до життя. Прийнято вважати, що це висловлено дуже по-єврейськи, хоча у Геракліта термін *logos* також є питома метафоричним і так само виражає єдність людської свідомості з фізичними явищами. У метонімічній



фазі *logos* набуває сенсу радше аналогічного застосування слів для відтворення раціонального порядку. Порядок цей вважається первинним і щодо свідомості, й щодо природи. Филон і автор Євангелія від Івана поєднують ці дві традиції, а Іванове “Спочатку був *logos*” є новозаповітним коментарем до речень, що ними відкривається Книга Буття, який ототожнює оте перше творче слово з Христом.

Еразм у латинському перекладі, доданому до його видання грецького Нового Заповіту, тлумачить “Спочатку було Слово” як *In principio erat sermo*. Такий переклад суто метонімічний: спочатку, припускає Еразм, був нескінченний розум, що поєднував у собі думку з ідеєю, з яких постали творчі слова. Еразм – найімовірніше, значно більше, ніж Ієронім, – підпадає під вплив пізньогрецької історії цього слова. Було б невдалим жартом стверджувати, що Еразм насправді думав, ніби “Спочатку була зв’язна проза”, але його *sermo* безсумнівно пов’язане з розвитком зв’язної прози. Біля витоків третьої фази маємо Гетевого Фавста, який нібито студював богослов’я, хоча годі сказати, щоб він добре його тямив, коли упріває над тим самим реченням. Він відкидає *das Wort* (слово) і проходить увесь описаний вище мовний цикл: проминаючи другу фазу – *der Sinn* (відчуття), – він урешті виходить на *die That* (чин), подію чи екзистенційну реалію, яку слова описують дуже приблизно. У цей момент Фавст починає підпадати під владу Мефістофеля, духа незгоди. Я не певен, яке це все має значення поза тим, що хоча перекласти “Спочатку було Слово” непросто, та зумисно неправильний його переклад тим більше не має майбутнього. Однак Фавст допомагає нам усвідомити, наскільки безповоротно ми втрачили метафоричний ключ до того сенсу, який Іван вкладає у *logos*. Бо ж Іван говорить далі: “І *logos* став тілом”. Він явно має на увазі якийсь збагненне твердження на зразок “І юнак став мужем” або “І лід став водою”. Але в рамках описової мови це може бути тільки незбагненим твердженням типу: “І яблуко стало апельсином”. В описовій мові слово не може бути нічим поза словом.

Кожна з трьох мовних фаз має прикметне слово на позначення людської істоти, яка послуговується мовою. У метафоричній фазі, де світ тримається купи завдяки багатобожжю, часто припускають існування відповідних богам духовних сил, які по смерті розпадаються чи відділяються. Стародавній Єгипет мав *ba* і *ka* та ще декілька субстанцій, окрім самого муміфікованого тіла. Гомер (або пізніший його укладач) згадує про Геркулеса, який по смерті одночасно був і богом на Олімпі, і тінню в Аїді. Навіть Аристотелів трактат “Про душу” описує складену душу. Однак найближчим до суто метафоричної концепції є, певно, слово “дух” з його обертонами “дихання”, що передає об’єднавчий принцип життя, який наділяє людину певною енергією, спільною з природою.

Разом із розвитком метонімічного мислення і монотеїстичного Бога людину стали сприймати як поодинокі “душу” й “тіло”, пов’язані між собою метафорою “в”. Людська свідомість відчуває, що вона перебуває всередині тіла, про яке майже нічого не знає, адже навіть такі фундаментальні відомості, як кровообіг, – це відносно недавні відкриття. Тож вона не може відчувати тотожності тіла зі свідомістю. Тіло породжене природою і повернеться до природи, а душа належить трансцендентному світові й повернеться саме до нього. Серед фігур, використаних, щоб описати цей зв’язок, знаходимо тіло у могилі, в’язня у тюрмі, селянина у напівзруйнованій халупі, птаха в клітці тощо. Розділення тіла і душі у момент смерті сприймається по вертикалі: душа йде “догори”, а тіло “додолу”.

У третій фазі концепція, пов’язана зі свідомістю, зміщується від “душі” до “розуму”, а зв’язок з тілесним світом природи (в тому числі й з власним тілом) стає більш горизонтальним. На той час “розум” упевнено розташувався в голові, а свідомість часто розглядається як функція мозку. Згадані раніше філософи-ідеалісти ХІХ ст. подекуди переносять старі аргументи безсмертя душі на розум, проте безсмертя розуму не видається таким очевидним, як безсмертя

душі, насамперед тому, що вертикальні й трансцендентні конотації слова “душа” вже не містяться в слові “розум”. З часів Фрейда і надалі ми схильні звертатися до первісного і плюралістичного бачення свідомості й думати про “*psyche*” як про сув’язь розрізнених і часто суперечливих сил.

Усі істотні для Біблії мови розрізняють душу і дух: у єврейській мові маємо *nefesh* і *ruah*, у грецькій – *psyche* і *pneuma*, у латинській – *anima* і *spiritus*; подібне розрізнення є й у сучасних мовах. Ніхто б не наполягав, щоб Біблія послідовно послуговувалася котримось одним із цих слів, і тим більше ніхто не назве третю особу Трійці Святою Душею, а Павлова молитва “за дух, душу й тіло” його слухачів (1 Сол. 5: 23) підказує, що різниця між душею і духом щось таки значить. Воскресіння Ісуса було тілесним, і Павло пояснює (1 Кор. 15: 44), що воскресає не душа і не абстрактна суть тіла, а “тіло духовне”. Це духовне тіло протиставлене звичайному тілу, або ж “тілу і крові”, однак ця теза попри все передбачає, що безсмертя, як у випадку воскресіння Ісуса, дається тілу, незалежно від форми, якої воно набрало. І це ще раз засвідчує, що Новий Заповіт схильний радше до метафоричного способу мислення, ніж до сучаснішого та раціональнішого, втіленого в грецькій мові.

Християнство перенесло доктрину про воскресіння тіла до свого символу віри, хоча історично цей додаток суттєво не вплинув на дихотомію душа–тіло. Люди, що їх зустрічав Данте у своїх видіннях Пекла, Чистилища й Раю, – то душі померлих: ми довідуємося, що вони повернуться на Страшний Суд, щоби забрати власні тіла, але годі зрозуміти, яку це спричинить зміну, окрім того, що пекельні муки стануть тоді ще нестерпнішими. Здається, що термін “дух” найправильніше застосувати лише до Святого Духа та, в іншому контексті, – до ангелів: для людини і безтілесних істот, таких, як “духи”, він виглядає синонімом “душі”. Однак Павло (1 Кор. 2: 14) протиставляє також те, що духовне (*pneumatikon*), тому, що стосується душі й тіла (*psychikon*); щодо людини, Біблія короля Якова передає цей останній

термін як “природне”\*\*, тому що в англійській мові немає відповідного “духовному” прикметника від слова “душа”\*\*\*. Але ж Павло імовірно проводить важливу межу між духом і душею, а не між душею й тілом.

Кожна мовна фаза має і характерні переваги, і характерні обмеження. У першій фазі – як, наприклад, у Гомера – мовою можна користуватися з безпосередністю й енергійністю, на яку не спроможні наступні віки. Тим не менше, такий мововжиток обмежений через ототожнення з природою без метонімічної діалектики. Подолання межі між “богами” і “Богом”, що сталося вже у Біблії, відчувалося як вивільнення від тиранії природи. Своєю чергою, про обмеження метонімічної мови у цій книжці вже йшлося. Описова мова з супутнім розвитком науки допомогли нам відкрити багатство і розмаїття предметного світу, що набагато випереджає навіть уяву тих, хто жив раніше. Однак з’являється якась дивна нехіть до такого об’явлення, відчуття, котре Блейк називає “те саме понуре коло, навіть якщо і всесвітне”. Понурим є не сам всесвіт, а ті мислительні операції, за допомогою яких прийнято його споглядати. У книгарнях зчаста натикаємося на стоси книжок про реінкарнацію, телепатію, астрологію, мандрівки поза власним тілом, невпізнані літаючі об’єкти, сновидіння і так далі. Згідно з анотаціями на обкладинках, ці книжки доглибно підважують підвалини ортодоксальної науки. Мабуть, незалежно від вартості цих зацікавлень, їх притягальність для читачів починається з певного роду відпустки для уяви, прориву до інших способів і можливостей досвіду, недозволених у понурих класах нашої мовної школи.

Таке відчуття замикання в об’єктивному порядку і поневолення буттям попри безконечне розмаїття, що в цьому порядку панує, закріпилося в мові вже давно. Що біль-

\*\* В Огієнковому українському перекладі Біблії тут ужито слово “тілесне”. – Прим. перекл.

\*\*\* Тобто слова “душевний”. – Прим. перекл.

шає об'єктивний світ, то меншає роль і значення світу суб'єктивного. Повноваження письменника у мові третьої фази спираються на той суспільний договір, на який він, письменник, покликається. Чи не тому сучасний мововжиток щораз більше тяжіє до опису об'єктивної реальності світу, за умови, що "об'єктивний" значить "справжній", бо припускає існування такого договору, а "суб'єктивний" значить "несправжній", бо жодного договору не припускає. Слово "суб'єкт" [subject] означає в англійській спостерігача предмета [object], але воно має і політичне значення – одиниці, підпорядкованої владі своєї громади чи її володаря, як у виразі "британський підданий" [British subject]. І годі ці два значення розділити. Суб'єкт як підмет – це підданий об'єктивного світу, і не лише підданий йому, а й пригнічений ним, як Атлас. Імовірно, щось із цього значення криється і в дивовижному слові *understanding* ("розуміння", досл.: "положення під", "підлеглий статус"), разом з тим, під чим традиційно стоїть розуміння, – під субстанцією, що звучить як варіант того самого слова ("положення під"). Демотична мова, а до якоїсь міри і її попередниця, мабуть, замикає нас на рівні дійсності, яку Павло (1 Кор. 13: 12) дуже вдало прирівнює до загадки в дзеркалі.

Що ж в усьому цьому не є "об'єктивним"? Як тільки ми собі усвідомимо, що на спостереження істотний вплив має спостерігач, то змусимо ввести цього спостерігача у перелік спостережуваних явищ і також зробити з нього предмет. Цей факт змінив природничі науки, а суспільні науки взагалі ґрунтуються на відчутті потреби спостерігати за суспільством спостерігачів. У зв'язку з цим нам не залишається нічого насправді "суб'єктивного", за винятком структури мови, – це слушно, як уже було сказано, й для математичної мови, адже тільки її й можна відрізнити від об'єктивного світу. Але навіть ця структура об'єктивна для кожного, хто її досліджує. Звідси, люди є "підметами", але не як люди, а тільки у межах сформованих ними через мовні структури громад, що фіксують певні спостережен-

ня за об'єктивним. У такому контексті слово *subject* (підмет) набуває ще іншого значення, що до нього звертається мова, коли йдеться про *subject* як про тему книжки. Це, без сумніву, каламбури, але й каламбури можуть подати нам корисні натяки, як слова співвідносяться з досвідом. Звідси не важко ступити крок далі, до часто висловлюваного в сучасній теорії літератури та в філософії відчуття, що то мова користується людиною, а не людина – мовою. Річ не в тому, що якийсь людський винахід переймає контроль над людиною, як у фантастичних романах про зловмисні комп'ютери і самовідтворюваних роботів. Річ скоріше у тому, що людина є дитям слова так само, як і дитям природи, і що, подібно до того, як вона детермінована природою і в ній віднаходить свою ідею необхідності, у царині слова перша річ, якої вона набуває, – це хартія власних свобод.

Поки що ми не говорили про літературу. Перша фаза мови, як каже Віко, за природою поетична: вона сучасна тому етапові суспільного розвитку, де головним джерелом культурно успадкованого знання був поет, як для грецької культури Гомер. Від найдавніших часів було зрозуміло, що основна суспільна функція поета пов'язана з чимось вельми стародавнім і первісним у суспільстві та його способі вживати слова. Наприклад, критики-елизаветинці говорять, що в догомерівські часи, в епоху легендарного Орфея і Гермеса Трисмегіста, поет був сховищем усієї мудрості й знання, учителем, чи, як каже Шеллі про наступну епоху історії, “невизнаним законодавцем” свого суспільства. На це були технічні причини: вірш ураз зі своїми шаблонними звукосхемами – найлегший провідник для усної культури, де пам'ять або ж збереження живої традиції має ключове значення. Як зауважують у Платоновому “Федрі” критики бога Тота (винахідника письма), вміння записувати має набагато більше спільного з забуванням, ніж із запам'ятовуванням, бо затримує минуле в минулому замість того, щоб ненастанно відтворювати його у теперішньому.

Поети і критики англійської літератури почали відновлювати відчуття кривної спорідненості між поетичним і первісним у другій половині XVIII ст. У період романтизму Пікок у сповненому парадоксів есеї “Чотири доби поезії” зазначив, що поезія походить від вихвалень варварів-завойовників. Поступово, з розвитком цивілізації, як припускає Пікок, поезія відсувалася на дальній план, виглядаючи щораз більшим атавізмом. Шеллі, відповідаючи Пікокові в “Захисті поезії”, не стільки спростовує ці закиди, скільки намагається показати позитивний бік тези Пікока, викриваючи помилку, яку той, здається, трактує цілком поважно: наївну віру в поступ, що ототожнює первісне з застарілим. Я покликаюся на це знане дослідникам літератури твердження з двох причин. По-перше, та сама проблема з’явиться у наступному розділі в стосунку до міфу, по-друге, вона ілюструє теперішню стадію наших міркувань: первісна функція літератури, а саме поезії, – це постійне *від-*творення першої, метафоричної, мовної фази в період домінування пізніших фаз, її постійна репрезентація як способу мововжитку, котрого ніколи не можна недооцінювати, а тим більше втрачати з поля зору.

Ми зазначали, що Гомерова мова метафорична для нас, хоч не обов’язково для нього самого. В його поезії розрізнення між фігуративною і дослівною мовами майже нема, якщо не брати до уваги вже згаданого особливого репертуару епічних порівнянь. У другій фазі метафора перетворюється на одну з визнаних мовних фігур, але тільки з приходом іншої концепції мови з’являється напрута між фігуративним значенням і тим, що його називаємо “дослівним”, а поезія починає ставати свідомим і навмисним уживанням фігур. У третій фазі ця напрута буває вельми гострою. “Демотичний”, “описовий” письменник намагатиметься в міру своїх можливостей уникати будь-яких мовних фігур, керуючись думкою, що вони всього лише “пусті слова” і заважають прозорості опису. Подібно й ми говоримо про метафори як “просто” і “тільки” метафори, коли усвідомлюємо інші мож-

ліві словесні формулювання їхнього змісту, як у випадку згаданого раніше “сходу” і “заходу” сонця.

Цьому останньому пунктові належить трохи більше уваги. Ми припустили, що демотичні мовні традиції існували у нас завжди, отож, було б ще легше припустити, що поезія, незважаючи на давнину епохи, з якої вона походить, еволюціонувала, попри все, з демотичної мови. Багатьом умам ХХ століття годі повірити, що поезія – справді первісний, а не штучний спосіб оздобити і викривлення звичайної “прози”. Візьмімо початок славетного 19-го Псалма, а саме його розкішний другий рядок: “Оповіщує день дневі слово, а ніч ночі показує думку”. У наступному вірші читаємо: “без мови й без слів не чутний їхній голос”. Є припущення (хоча я не експерт у цьому питанні), що цей рядок застромив в оригінал лукавий цензор, хто, як і багато його сучасників, остерігався, щоб майбутні читачі, бува, не впали у гріх ідолопоклонства, читаючи велику поезію про сонце, що сходить, наче наречений. Якщо це правда, то Біблія короля Якова, передаючи це місце так: “Ні промови, ні мови, де б голосу цього не чути”, – загладила той нерозумний намір і попри все переклала сам рядок правильно. Однак цей випадок насправді ще глибший. Ідеться не тільки про те, що справжнє значення тут метафоричне і що всі забобонні “дослівні” його розуміння могли б видатися справжньому авторові так само абсурдними, як і нам. З наших голів треба виполоти уявлення про переплутані примітивні антропоморфні погляди, з котрих і розвинулися такі метафори. Ці образи радикально метафоричні – адже це єдиний спосіб, яким мова може передати відчуття присутності у світі надприродної істоти, і тут варто спинитися.

Завважмо, що у 19-му Псалмі біблійний Бог до певної міри показаний у вигляді якогось іншого бога – бога неба чи бога сонця. Власне це, напевно, і турбувало нашого редактора-“полірувальника”, якщо він існував. Попри великі досягнення християнських поетів, здається, що назагал вони легше дають собі раду з “поганськими”



богами, оскільки боги, як ми щойно пояснили, є вже готовими метафорами, а отже, вписуються у поезію з найменшими правками. Скажімо, зацікавлення античними богами у малярстві XVI чи опері XVII сторіччя було собі простенькою грою уяви. Для деяких поетів XIX сторіччя, особливо для Гельдерліна, воно стає значно більшим викликом для християнства. Можна сказати, що мірою того, як християнський Бог починав нагадувати метафору, метафоричні боги знову починали нагадувати об'єкти поклоніння. У Блейка античні та інші боги є проєкціями аспектів людської уяви, і саме її він намагається передати у непроектованих формах під виглядом Орка, Урізена і решти. У кожному разі, старозаповітний Єгова, як Зевс, фігурально пов'язаний з небом та блискавкою і має подібні суспільні функції, до яких належить, наприклад, опіка над чужинцями. У 18-му Псалмі (11) йдеться про те, що він скористався "херувимом" як приватним літаком. Так і фігуративний бог водночас і Бог, і не Бог, а метафорична ілюстрація, використана за аналогією.

Якщо перша фаза *langage* є переважно поетичною, то наступні дві вже не будуть такими, а поети природно намагатимуться пристосуватися до інших мовних умов. У другій фазі поезія зазвичай робить це за допомогою алегорії, як у випадку Данте, де метафорична оповідь іде рівнобіжно з концептуальною, але явно їй поступається. Це означає, що в метонімічній фазі Данте, як звичайний – хай навіть видатний – поет, не має авторитету в релігійних справах, який належить богословам та іншим джерелам концептуальної сторони Дантових аналогій. У третій фазі література пристосовується завдяки тому, що зазвичай називають реалізмом, приймаючи категорії правдоподібності й вірогідності, які виступатимуть у ролі реторичних прийомів. Як скрайній випадок візьмімо Золя, що писав романи, явно пов'язані з соціологією, романи, в яких, повторюю, соціологічний аспект за визначенням націлений більше на "правду", ніж на літературний вимисел. Однак вимисел

йому потрібен тому, що для уяви він дає значно монолітнішу цілість, ніж документальні матеріали, – цю абеткову істину ми повинні мати на оці й у випадку Біблії.

Тож метафоричний мововжиток тримає при житті поезія зі своїм способом мислити про відношення тотожності, які втілює метафора: “це є тим”. У цьому процесі зникає первісне значення магії, або ж гіпотетичних сил, що їх вивільняють словами сили. Відношення поета до мови як такої стає гіпотетичним: у вільних суспільствах він може сповідувати які завгодно погляди, але те, що він говорить, розходитьсь з вірою, владою і, так би мовити, правдою у повсякденному розумінні цих слів, навіть якщо їх виражає. Тим не менш перехід метафоричної мови від магії до поезії – це величезна її емансипація. Магія вимагає заданих наперед формул, у яких годі змінити навіть склад, тоді як для поезії основними умовами є новизна й винятковість. Таким чином поезія насправді не губить своєї магічної сили, а просто переносить свій вплив з природи на читача чи слухача.

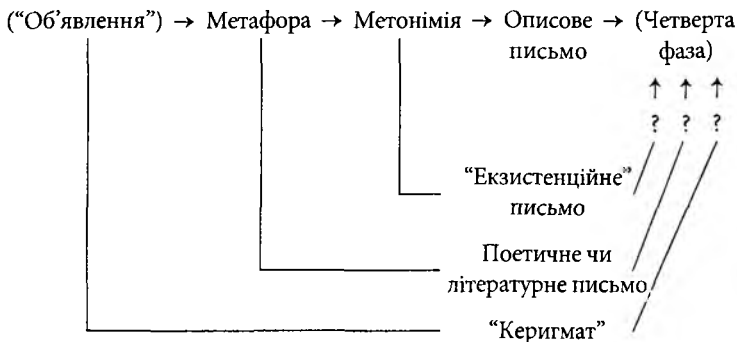
Коли замислимося, яка ж форма письма *від-творює* другу фазу *langage* у наступні віки, виявиться, що це той спосіб письма, який часто називають *екзистенційним*. Я не палкий прихильник цього слова, та не знаю жодного іншого, яке б передавало це значення – кинути якір захоплення трансцендентним на саме дно житейського моря. Великі системні мислителі всі є свідомими аналогової природи власної мови, але наголошують на уніфікації своєї думки. Єдність, чи навіть уніфікація, мови є для них відповідним способом реагувати на трансцендентні форми буття. Лютер, Паскаль і К’єркегор тим відрізняються від Св. Томи, Ляйбніца чи Гегеля, що підкреслюють негативний бік аналогії, показуючи, як саме досвід принципово не піддається остаточній і рішучій уніфікації. Як каже Воллес Стивенс, “звивисті факти вислизають з луски розуму”, – бо “факти” стосуються радше досвіду.

Це проступає теж, наприклад, у Платона, який у “Федоні” (насамкінець діалогу) вводить Сократа у межо-

ву ситуацію страждання. Спокійний плин Сократової діалектики залишається тут у метонімічному контексті, гобто аргументація подана радше “замість” дійсності, доступної досвідові, ніж у межах дискусії. “Те, що я кажу, – говорить сам Сократ, – може, й не цілковита правда, але щось у цьому роді мусить бути правдою”. Це метонімічне письмо і мислення на найвищому рівні, де обидва боки аналогії визнано рівновартісними. Цього рівня подекуди сягає й Августин, у “Сповіді” якого системний виклад доктрини урівноважено наголосом на досвіді. І в Канта обидва аспекти аналогії зрівноважені, хоча й по-своєму. Існування Бога зникає з контексту “чистого розуму”, де греба раціональних аргументів, але знову вириває у контексті “практичного розуму”, де доречнішою виглядає дійсність у досвіді.

У інших авторів контрасти й тертя ще сильніші. К'єркегор, хоч за способом мислення дуже споріднений з Гегелем, сприймає гегелівський елемент синтезу як фортецю чи тюрму. Своєю чергою, богослов Карл Барт, співзвучний з третьою мовною фазою, розпочинає свій виклад догматики, підважуючи велику заваду на шляху метонімічного мислення – аналогію існування (*analogia entis*). Гадаю, що тут знову-таки йдеться про вищість К'єркегорової “етичної свободи” порівняно зі споглядальними цінностями, виробленими синтезом думки. Переважна частина “екзистенційного” письма, принаймні в сучасності, дотримується трансцендентної перспективи релігії й метафізики – у мовній фазі, глибоко чужій усілякому царству непохитного духа. Певно, що переважна більшість подібних текстів анітрохи не є релігійними, якщо ж таке їм трапляється, вони часто перетворюються на відверто антирелігійні, бо, усвідомлюючи всю вагу трансцендентних питань, відкидають їх заради більшої свободи людини. Відтак ми стикаємося з двома формами письма, що походять із попередніх епох історії мови; наразі вони, так би мовити, пригнічені й саме тому стають

революційними. Ось схема (про ще одну категорію ми поговоримо за хвилину):



Біблія походить із першої, метафоричної, мовної фази, однак більша її частина творилася під час розрізнення діалектичного й поетичного (що належить до другої фази), особливим свідченням чого є її метонімічний “Бог”. Поетичний мововжиток, звичайно ж, не обмежує її до суто літературних категорій, проте Біблія ніколи повністю не вписується і в другу фазу. У Біблії немає дійсно раціональних аргументів – навіть у Новому Заповіті, котрий у мовному сенсі, попри своє пізнє датування, не відбігає далеко від Старого Заповіту. Те, що може нагадувати нам раціональну аргументацію (наприклад, Послання до євреїв), при ближчому розгляді виявляється завуальованим умовлянням. Немає тут і багатофункційного використання абстракцій. Біблійна гебрейська мова – майже нав’язливо конкретна, і хоча в Новому Заповіті можна натрапити на кілька абстрактних термінів, таких, як *природа*, вони не надто впливають на все ще метафоричну структуру. Тож Біблію годі допасувати й до нашого циклу трьох фаз, а значить, доведеться пошукати ще однієї-двох концепцій, які нам у цьому допоможуть.

Одним з напручуд помітних способів вислову у другій мовній фазі є реторика в значенні орації. Ораторська рето-

рика “ієратична”, бо намагається об’єднати своїх слухачів і зблизити їх між собою, але й “ієрогліфічна”, бо великою мірою послуговується фігурами і прийомами, що зазвичай асоціюються з поезією, наприклад, антитезою й алітерацією. Ось чому та ораторська риторика, з якою нам доводиться стикатися в історії літератури, є свого роду перехідним етапом у мові між метафорою першої фази та аргументацією другої. За період, що відділяє Цицерона від Ренесансу, речник став символом освітнього ідеалу всебічності й плінності мововжитку, що певною мірою робить його спадкоємцем поета з попередньої фази – тобто учителем суспільства й енциклопедичним знаряддям традиційної мудрості. Однак перевага ораторського ідеалу прислужилася й поетам, бо вишкіл речника багато в чому був навчанням родів риторичної та фігуративної мови, якими послуговуються також поети. Тому мистецтво вислову у своїх найвищих зразках є, по суті, сплавом метафоричної, поетичної й “екзистенційної” мов, бо також використовує мовні фігури, однак риторика звертається до аудиторії так поважно і безпосередньо, як поезія ніколи б собі не дозволила.

Філософи та інші дослідники мови, а серед них Платон і Аристотель, від початку звертали увагу на величезну силу ораторського мистецтва, яку можна обернути на добре чи на зло – залежно хто з неї користає. У метонімічний період шважалося, що “добра” риторика нагадує, як сказав Аристотель, *antistrophos*, або ж партію-відповідь хорів діалектики (як-от навчання правдивої науки чи справедливий захист невинного у суді). Поезія також була предметом захисту (в “Захисті” Сідні тощо) з тих самих міркувань: поезія через особливий відгук, який викликає її риторична структура, може зміцнювати етичні засади, переконуючи чуття, щоб вони слухалися розуму. Через це багато хто сплутує поняття, намагаючись відрізнити “добру” реторику від “поганої” в самій літературі. Декларується, що декотрі письменники просто описують зло, інші ж є його посланцями, і що цією другою групою мусить займатися цензура. Зазвичай самі ці

аргументи, хай навіть висловлені з добрими намірами, викривають радше фатальний вплив реторики, ніж власне літератури.

Настання третьої фази засвідчила ідеологія гуманізму з її культом чистого розуму і вживанням повсякденної мови. Дійсно спеціалізований предмет не може уникнути технічної мови. Щоправда, найліпших письменників третьої фази, які керуються найчеснішими намірами, вирізняє неабияка ясність і прозорість стилю, в якому вони висувають перед читачем свої аргументи. Поважні твори, що не зважають на ці чесноти, потрапляють у категорію екзистенційної філософії чи літератури. У наш час поява ораторської реторики в її автентичній формі видається обмеженою винятковими обставинами суспільних криз, як-от “Геттисберзьке звернення” Лінкольна чи виступи Черчилля 1940 року. Ораторські фігури наразі великою мірою перейшли в розряд реклами і пропаганди. Письменство третьої фази, як ми вже говорили, ставить у центр своїх зацікавлень розрізнення дійсності й ілюзії; реклама ж і пропаганда мають на меті творити ілюзію, тому вони дають нам щось на зразок антимови, і насамперед це стосується так званих харизматичних лідерів, що викликають своєрідний масовий гіпноз. Коли такий виступ претендує на раціональність (або видається раціональним), то набуває форми дуже характерних трюків, які виходять з бажання чимскоріш дійти певних висновків, не залежно від того, про що свідчать докази. Чимало зразків такої антимови знайдемо і в релігійних текстах, котрі дотримуються тону, що його Гегель називав повчальним (*erbaulich*), – тону беззмістовної емоційної реакції. Є також реторичні риси, котрі виражають суспільні вподобання чи упередження мовця; і вони можуть виявитися вельми впливовими, якщо тенденційність ця несвідома.

Основна мова Біблії виразно ораторська – цей факт слід неодмінно собі усвідомити у сторіччі, яке відзначається добре обґрунтованим браком довіри до невідповідної реторики. Біблію також часто відносять до цього роз-

ряду реторики: “*Quel effroyable ton!*” (“Що за брутальний тон!”) – кажуть, вигукнула, вперше розгорнувши Біблію, одна нажахана пані у дореволюційній Франції. З іншого боку, традиційно Біблію вважають Божою реторикою, пристосованою до людського розуміння, що промовляє через вибраних людей. У моїй схемі вона з’являється ранише за метафоричну мову: насправді це не так, і тільки з браку майстерності я не можу цього добре показати. Тим не менш, існує традиційне уявлення про неї як про книгу, що походить з часу поза всіма часами, тож із цього погляду таке позиціювання не було б геть помилковим.

Красномовство найвищої проби, як-от пророцтво, почитання, керигмат, – тут можна вжити й будь-який доречніший термін, – треба розглядати, беручи до уваги обидві його сторони: метафорику і проблематику. У повсякденній мові ми мислимо про справжній об’єкт і справжній суб’єкт, менше зважаючи на їх взаємодію. У фігуративній мові малопомітною стає справжність самих об’єкта й суб’єкта, а от взаємодія між ними висувається на передній план як реальність, що їх ототожнює. У повсякденній мові слова треба просто розуміти, а спеціальна промова вимагає багато повнішого й особистішого відгуку від тих, до кого вона звертається.

Мова Біблії насправді не відповідає жодній з трьох мовних фаз, хай якими важливими були ці фази у текстах, що повпливали на Біблію. Ця мова не метафорична, як у поезії; хоч вона й сповнена метафор і настільки поетична, наскільки це взагалі можливо, але при цьому сама Біблія не є літературним твором. Вона не вдається до трансцендентної мови абстракції й аналогії, а об’єктивний описовий стиль уживано тут дуже зрідка. По суті, це четверта форма експресії, для якої я запозичую вже добре усталений термін *kerigma* (“благовіщення”). У загальному розумінні цей термін засадничо закріплений за Євангеліями, але немає аж такої межі між мововжитком у Євангеліях і решті Біблії, щоб не можна було поширити його на цілу книгу.

Керигмат – це тип реторики, хоч і вельми особливий. Він, як і сама реторика, є сумішшю метафоричного й “екзистенційного”, чи заангажованого, типу, але, на противагу мало не всім іншим формам реторики, це не доведення, замасковане під притчу. Це засіб досягнути того, що традиційно називається об’явленням (я вдаюся до цього слова, бо воно традиційне і годі вигадати щось ліпше). Але якщо використовуємо це слово на позначення передачі інформації з об’єктивного божественного джерела до суб’єктивного людського сприймача, то зробимо з нього різновид описового вислову. Мабуть, і це можливо; однак керигмат не може бути звичайним різновидом описової мови у популярському розумінні, у якому значення Біблії справджується таки дослівно. Біблія надто глибоко закорінена у різних мовних джерелах, щоб якийсь спрощений підхід до її мови міг бути відповідним. Крім того, слово *kerygma* зазвичай асоціюється з богослов’ям Бульманна, в розумінні якого керигмат протистоїть міфам, що видається йому перешкодою на шляху до благовіщення. У наступному розділі я докладніше поясню, чому вважаю міф мовним засобом керигмату, а “деміфологізацію” будь-якої з книг Біблії – рівнозначною її знищенню.



## РОЗДІЛ ДРУГИЙ

### МІФ І

Чи не перше, що впадає в око при дослідженні структури слів, – це їх послідовний зв'язок, який вимагає, щоб їх читалося чи слухалося у часі. Я вживатиму тут дієслово “читати” у значенні типового способу реакції на послідовність слів. Годі вчитатися в Біблію, не розпізнаючи словесних структур, які нагадують нам щось, що називається міфами, – ось чому мусимо нарешті прояснити, що розуміємо під міфом у даній книзі. Як теоретик літератури, я подав би це слово у літературному контексті, бо міф для мене означає насамперед *mythos* (сюжет, оповідь), або ж – назагал – упорядковану послідовність слів. Оскільки всі словесні структури мають певну послідовність (навіть якщо їх, як телефонні книги, читають не за цим принципом), то й усі словесні структури є міфічними у первісному значенні – у значенні “послідовності слів”.

У метафоричній мовній фазі, де відчуття дедуктивного висновування й абстракції ще слабке, більшість словесних наративів набирає форми оповідки. Русійна сила оповідки – це взаємозв'язок між особами і подіями, а зв'язок цей виникає зазвичай через втручання богів, котрі, як ми вже казали, є репрезентативними метафорами цієї мовної фази. У метонімічній фазі словесні структури й надалі мають вигляд наративів, і їх надалі слід читати послідовно, гортаю-

чи сторінку за сторінкою аж до кінця. Типова оповідь цієї фази – концептуальна, вона є своєрідним доведенням. У третій, описовій, фазі послідовність оповіді підказують послідовні риси того, що власне описується. Тим не менше, тут нема справжньої послідовності, окрім тієї, якої надають слова. Якщо хтось скаже, що “факти самі за себе свідчать”, то вдасться до ще однієї мовної фігури, відомої під технічною назвою прозопопеї.

У нашій культурі деякі оповіді про визначних осіб узагалі не перетинаються з послідовністю подій довкола них, а інші ґрунтуються на послідовності подій, які нічим, крім самої цієї послідовності, не мотивовані. Ця різниця помітна на прикладі різниці між історією [history] та “історією” [story]. Слово “міф” з причин, до яких ми ще повернемося пізніше, як правило, асоціюється тільки з другою, тобто з чимось, що “не зовсім правдиве”. У багатьох розуміннях це спрощення, не кажучи вже про те, як часто люди схильні робити висновки з довгої історії задовго до того, як вона закінчиться. У кожному разі, в первісному значенні, яке ми надали міфів як послідовності слів, міфічна, або ж нарративна, структура залишається собою незалежно від того, чи є в ній дециця “правди”, чи ні. В історії [history] слова видаються правильною послідовністю минулих подій, однак до певного моменту, відколи вирішальним стає добір і компонування відомостей, включених до словесної оповіді, а ідея, що кшталт цієї послідовності походить з-поза самих слів, – це тільки оптичний обман.

Книга Гіббона “Занепад і руїна Римської імперії” замірялася стати історією, докладним звітом про долю пізньої Римської імперії, з усіма рисами наукової документації. Водночас Гіббон був, по суті, описовим письменником третьої фази, що переймався різницею між тим, що дійсно відбувалося в Римі (так, як він це розумів), і поганськими чи християнськими хибними уявленнями про місце римлян в історії, які самі ж римляни і підживлювали. Все ж таки формулювання “занепад і руїна” у заголовку вказує на той оповідний

принцип, за яким Гіббон добрав і впорядковував свій матеріал: цим принципом є *mythos*, і без нього книжка не мала б своєї форми. Саме тому питання, до якої міри історичною є Біблія, ще складніше, та мало хто не пристане на думку, що Біблія – це оповідь, а для мене обидва ці твердження, сиріч “Біблія – це оповідь” і “Біблія – це міф”, є принципово тим самим твердженням.

Тим не менше, таке основоположне вживання слова “міф” у значенні послідовності слів надто широке, щоб бути насправді придатним, а крім того, ми, своєю чергою, асоціюємо його з обмеженим значенням. Словесна культура додискурсивних суспільств великою мірою складається з оповідей, але серед цих оповідей виникає спеціалізація на суспільною функцією, котра на якісь оповіді впливає більше, а на якісь – менше. Деякі оповіді справляють враження особливо значущих, а саме ті, що передають сутністеству надзвичайно істотне для нього знання: про його богів, про історію, про його права чи класову структуру. Ці оповіді можна назвати вторинними міфами – у значенні, що відрізняє їх від народних оповідок, які розказують для розваги чи іншої не дуже важливої мети. Саме такі міфи, на відміну від “профанних” оповідок, згодом стають “священними” і творять частину того, що біблійна традиція називає об’явленням. Таке розрізнення не конче існує у “примітивних” суспільствах, але раніше чи пізніше воно завжди виникає, а раз усталившись, може перетривати віки. У Західній Європі біблійні історії мали таке фундаментальне міфічне значення принаймні до вісімнадцятого сторіччя. Отож, вторинний “міф” означає протилежність до чогось, що “не зовсім істинне”, він викликає неабияку повагу і має спеціальний статус. Священні історії ілюструють особливий суспільний інтерес; профанні – навпаки, пов’язані з суспільними проблемами значно менше, принаймні їхнє виникнення не пов’язане з цим узагалі.

Однак вторинні міфи та народні оповідки рівною мірою є саме оповідями, тобто словесними наративами, тож між

ними нема поважної структурної різниці. Немає також фундаментальної різниці за змістом: оповіді про богів, у яких “віруємо” або яких робимо предметами культу, радше за все є міфами, проте не всі міфи – оповіді про богів. Оповіді про Самсона з Книги Суддів були для Західної Європи міфічними, бо належали до основного канону найсвятішої біблійної легенди. Але структурні відповідники легенди про Самсона знаходимо в народних переказах, а Самсон не був богом. Подібно виглядає справа, скажімо, з оповіддю про Одисея та Поліфема, котра була для греків вторинним міфом, бо її можна знайти у Гомера, але при цьому вона має свої відповідники і в оповідках. Після виникнення метонімічної мови оповідями часто послуговуються для ілюстрації абстрактних ідей, тобто як алегоріями. Приблизно таку саму роль міфи відіграють у Платона. Можна також зіткнутися з міфами всередині міфів (як у випадку Ісусових притч або легенди про два Зевсові глеки, яку розповідає Ахіллес під кінець “Іліади”), що також є радше ілюстраціями, проте їх контекст ще не цілком дискурсивний. Ось схема:



Вторинні міфи мають дві риси, яких немає у народних оповідках, – риси, що впливають радше з суспільної функції та влади, ніж з їхньої структури. По-перше, їх об’єднує певний *канон*: міф посідає своє місце в міфології – зібранні взаємопов’язаних міфів, тоді як народні оповідки лишають-

ся мандрівними і блукають по цілому світу, обмінюючись темами і мотивами. Для зручності я веду мову про міфи, які творять міфологію, хоча, ймовірно, це неправильний порядок: можливо, якраз міфологія первинна стосовно поодиноких міфів, що оповідають її епізоди. По-друге, міфи окреслюють особливий обшир людської культури і вирізняють її з-поміж інших. Велике запозичення міфічних тем, яке, швидше за все, відбулося на Близькому Сході, не впливає на цей процес – зерна шумерської міфології проросли у гетьській культурі, ставши невід'ємною її частиною. Закорінені у конкретному суспільстві, міфологія передає у часі спадок спільних спогадів і словесного досвіду, тим самим допомагаючи творити культурну історію.

Оскільки в міфологіях зберігається шмат легендарної і традиційної історії, вони теж допомагають плекати розвиток того, що ми називаємо історією. Ось чому історичні наративи були найранішими формами описових технік письма. Однак, як пригадуємо з попереднього розділу, література, а особливо поезія, здійснює функцію *від-творення* метафоричного мововжитку. Отож, література є прямим нащадком міфології (якщо, звичайно, можна говорити про неї як про нащадка). Щодо вторинних міфів, то існують суспільства, як-от південноамериканські племена, що їх досліджував Леві-Стросс, котрі мають щось, що з практичних міркувань можна назвати долітературною міфологією, хоча це “щось” усе ще є формою мови. Все ж таки міф і література неподільні вже в епосі про Гільгамеша, котрий значно старший від будь-якої частини Біблії, а також у Гомера, котрий є більш-менш сучасником давніших частин Старого Заповіту. Тож у цій книзі ми не можемо тлумачити літературу як викривлений міф, адже вона – присутня і невід'ємна частина розвитку міфу. На питання, що “значить” міф, існує багато відповідей, і декотрі з них ми зараз розглянемо. Але відповідь на питання, що значить міф для дослідника літератури, приховує в собі всі ті значення, яких міф набув у пізнішій літературі.

Чимало помилок виникли через уявлення, що міф, наче витіснена пристрасть, похований під усіма своїми пізнішими літературними втіленнями. Щойно ми зачіпали Книгу Суддів, а саме – оповіді про Самсона, які видаються значно жорстокішими й дикішими, ніж інші (хоч би з Книги Самуїла, розташованої майже поруч з Книгою Суддів). Можна помітити, що ім'я Самсон нагадує ранньосемітські слова на позначення сонця і що ця оповідь зображує надприродно сильного героя, котрий пов'язаний зі спаленням в'язкою і врешті опиняється у темниці на заході. Ніде правди діти, ця оповідь має виразні структурні чи наративні подібності з оповідями про подорож сонця по небу, і жоден гідний свого імені оповідач міфів не зміг би виректися таких аналогій. Однак сказати, що оповідь про Самсона “походить” із солярного міфу або що він “лежить” у її основі – означає сказати більше, ніж ми насправді знаємо. Ось приклад, який я вже колись десь наводив: якийсь біограф Наполеона міг би написати про те, як той “сходив” до вершин блискучої кар'єри, про “зеніт” його слави та її “присмерк”. Це мова солярної міфології, яка, однак, зовсім не доводить, що Наполеонові подвиги “походять” із солярного міфу. Натомість вона доводить, що міфічні структури все ще задають форму метафориці й тон реториці пізнішого часу. Оповіді про Самсона принципово різняться за жанром з усілякими можливими біографіями Наполеона, однак приховані в них солярні елементи все ж таки залишаються елементами суто метафоричними і реторичними.

Попередні дослідники міфу, здається, вперто не помічали факту, що міф – це форма образного і творчого мислення, і саме тому він автономний. Серед них панувало відчуття, що для міфів мусить бути якась *причина*: зізнатися, що люди творять міфи тому, що творять міфи, і що годі дати цьому якимось детерміністське пояснення, означало б визнати власну поразку. Одним із цих попередніх дослідників, без яких неможливо уявити таку книгу, як ця, був Фрейзер, – не лише тому, що ми майже сходимося в основних куль-

турологічних зацікавленнях, а й тому, що з погляду літературознавця він тлумачить міфи радше як взаємопов'язані вірці оповіді, аніж у контексті їхніх функцій у розмаїтих культурах. Однак Фрейзер був класичним філологом і дослідником Біблії, що, прочитавши чимало антропологічних праць, став загорділим науковцем і намагався все пояснити раціонально (раціоналізм переслідував його, як хронічна болячка). У своїй праці “Фольклор у Старому Заповіті” він, типово по-фрейзерівськи, прибирав легенди про потоп з цілого світу, а тоді висунув гіпотезу, що в кожному з цих випадків джерелом міфу стала місцева повінь. Правда, що в нижній Месопотамії бували повені, хоча ті насправді страхітливі виявилися пізнішими, ніж велика легенда з епосу про Гільгамеша. Але чому людина відповідає на такі події міфом? Існують легші способи розказати про рік великої води, ніж придумування оповідей про Ноя, про Девкаліона чи про Утнапіштима. І якщо дійсно повінь у Шумерії сформувала міф про потоп, який помандрував у найдальші закутки землі завдяки культурній дифузії, то чому саме цей міф так добре “пішов”?

Віками, опираючись на авторитет Книги Буття, люди вірили, що весь світ зазнав був грандіозної повені і що широке розповсюдження міфів про потоп – найкраще цьому підтвердження. Однак широке розповсюдження міфів про потоп є не ліпшим доказом цього самого потопу, ніж широке розповсюдження міфів про створення світу – доказом створення світу. У наш час авторитет Книги Буття змілів, проте можна спостерегти, що бажання “віри” у всесвітній потоп таке ж сильне, як і колись, хоча зараз воно частіше асоціюється з платонівським міфом Атлантиди чи з різними окультними похідними від цього міфу. Цікаво, чому? Хтозна, можливо, існує якийсь колективне несвідоме з центральним архетипом потопу, що й провокує народження міфів про потоп. Але це далеко не відповідь, скоріше – переформульоване запитання. Як казав Мольєровий лікар, оній присипляє людей, бо має снодійні властивості. Якщо

ж від прибічників Юнга перейдемо до прибічників Фройда, то у “Брамі сну” Гези Рогайм натрапимо на гіпотезу, що міфи про потоп виникають з нічного нетримання сечі й повинні вберегти сплячого, щоб той, бува, не залляв ліжка. І тут повторюється те саме замкнене коло: чому ж нетримання сечі викликає міф про потоп?

Здається очевидним, що міфи про потоп легше зрозуміти, якщо порівнювати їх з іншими міфами про потоп, а не з іншими потопами. Реальний потоп може бути приводом для творення міфу про потоп, але навряд чи його причиною, адже в оповідях про Ноя й Утнапіштіма є досить інших чинників, рівноважливих з потопом або навіть важливіших за нього. Ми також зможемо краще зрозуміти міф про потоп, дослідивши його місце в цілій міфології, що й спробуємо зробити трохи пізніше. У самій середині цієї проблеми прихована несамовита сила міфу, що глибоко западає в пам'ять і довго дається взнаки. Традиція дає нам таке пояснення: оповідь про Ноя – це божественне одкровення, яке відслонює нам те, чого в інший спосіб ми б не довідалися ніколи. З іншого боку, платонівське звіdomлення про Атлантиду, без огляду на те, чи воно виникло з легенди, чи з історичного факту, зазвичай вважається вигадкою самого Платона. Однак психологічний вплив міфу в обох випадках дуже подібний. Хоч якими б там були свідомі наміри Платона, в момент, коли він творив свою оповідь про Атлантиду, він не вигадував міфу, а радше його вивільняв, і сила, котру він звільнив, усе ще майже паралізує наші чуття самим припущенням про магічне підводне царство, де дотепер можна віднайти праобрази нашої власної культури.

Міфологія – це не *datum*, а *factum* людського існування: вона належить до світу культури й цивілізації, який людина створила і в якому надалі живе. І як боги є метафорами, що персоніфікують духів природи, так і солярні, зоряні чи вегетативні міфи можуть бути залишками своєрідних первісних форм науки. Однак справжня мета міфу – про-



вести кордон навколо людської спільноти і зазирнути їй досередини, а не спостерігати зовнішні природні процеси. Звичайно, міф черпатиме якісь елементи і з природи, як це роблять мистецькі твори у малярстві й скульптурі. Попри це, міфологія – не безпосередній відгук на природне середовище, вона є радше тією оболонкою уяви, яка нас від цього середовища ізолює. Зоряні міфи – гарний приклад творчої автономності міфу: у природі не існує ніяких сузір'їв, а коли мовиться, що група зір є раком, левом чи чимось іншим, чого вона й близько не нагадує, міфотворча діяльність, яка стверджує подібне, певно не має жодних підстав, що їх зорі підказали б самим своїм виглядом чи рухом, без огляду на ті астрономічні спостереження, які могли врешті міфологізуватися.

У попередньому розділі мовилося про суперечку (якщо це можна назвати суперечкою) щодо природи поезії між Пікоком і Шеллі. Обидва розуміли, що поезія *від-творює щось вельми первісне й архаїчне у суспільстві*. Пікок витлумачив це сатирично, бажаючи підтримати тезу про поступ усієї цивілізації, який нібито спричиняє щораз більший розрив поета зі своєю епохою. Натомість Шеллі видається, що “поступ” – це завжди поступ до катастрофи, принаймні тією самою мірою, якою він прямує до кращого, тому поезія, на його думку, є первісною в сенсі вираження основоположних і непроминальних зв'язків із дійсністю. Ця суперечка стосовно поезії безплідна: жоден серйозний критик не потрактує припущення Пікока поважніше, ніж це зробив він сам. Щодо міфології справа видається ще заплутанішою. Імовірно, суспільникам важче, ніж поетам чи літературознавцям, усвідомити, що кожне відчуття є первісним відчуттям, незалежно від різних суспільних обставин. Дуже просто припуститися помилкового тлумачення, ніби представлена у попередньому розділі послідовність *метафоричне – метонімічне – описове* є прогресивною. Але наскільки поступ може бути концепцією, істотною для багатьох царин людського життя, настільки ж усяке мисте-

цтво, як це довів В. Гезлітт, прогресивним не є, а міфологія належить саме до мистецтва.

Зростання суспільства чи технологій не поліпшує міф як форму образного і творчого мислення, а тим більше її не скасовує. Як африканська скульптура може мати вельми витончений вплив на ще більш витончені твори Пікассо, так і міфи австралійських аборигенів можуть бути настільки ж глибокими і настільки ж змушуватимуть замислитися над ними, як і їх відповідники у нашій культурі. Сто років тому багато вчених (частково під впливом наївного отожднення еволюції з поступом) вважали міфічне мислення ранньою формою концептуального. Ось чому Фрейзер у черговому нападі раціонального *tic doloureux* стверджує: “Під міфами ми розуміємо помилкове пояснення явищ, які стосуються людської природи чи навколишнього світу”. Це безсумнівна данина ідеології, виробленій, щоб виправдати поведінку європейців стосовно “тубільців” на темних континентах, і що менше уваги звертатимемо на неї сьогодні, то краще.

Водночас досить імовірно, що завдяки своїй сакральній природі міфологія розвивається у суспільстві без будь-яких обмежень і саме тому висуває твердження й тези про порядок речей, протилежні до тих, за які свідчать фактичні спостереження того-таки порядку. Коли таке стається, на зміну міфологічним поясненням мусять прийти наукові гіпотези. Уже йшлося про те, що Коперник символізує для нас нині зміну міфологічної концепції простору, а Дарвін – часу на наукову. Однак окремі вияви міфологічної традиції – це ще не міфологія, суть якої у кожному епоху по-своєму від-творюють поети.

У ході розвитку літератури її матеріалом стають почасти і “профанні”, чи, радше, секуляризовані народні казки й легенди. У західній літературі Данте і Мільтон шукали своїх великих тем у царині міфів, тоді як Чосер і Шекспір – у казках та легендах. Цей процес уможлиблюється схожістю – чи навіть структурною тотожністю – оповідей

## Міф I

священних і світських. Оскільки природа міфу поважна і загальноновизнана, це дозволяє поетові свободу інтерпретації. Ані Софокл, ані Мільтон не могли б розказати історії про Едипа чи Адама, не рахуючись зі смаками своєї публіки, хоча й траплялися специфічні риси культури (наприклад, у Греції), що дозволяли комічному поетові інтерпретувати міфічну тему як фарс – ясна річ, тільки до певної міри. Авторитет традиційного міфу залишається незалежним від поета. Якщо поет заходиться працювати зі “світським” класичним міфом у добу християнства, то теоретично він може зробити з ним усе, що завгодно. Тим більш цікаво, що на практиці поети виявляють велику повагу до неподільності міфів, якими вони послуговуються. Побічним продуктом цієї великої поваги до традиції є безконечно алюзійна природа поезії, схильність поетів покликатися на ті самі відомі міфічні мотиви і трактувати всі війни як одну клоновану облогу Трої. Саме тому годі позбутися враження, що міф є чимось відмінним від своїх словесних втілень, хай навіть насправді такий поділ зробити неможливо.

Тепер ми доходимо до питання, котре ще не прозвучало. Погоджуючись, що біблійні оповіді можна вважати міфами в тому значенні, яке ми щойно надали цьому слову, – незалежно від того, чи належать вони до історії, чи до вигадки, – треба нарешті запитати: то вони все-таки історії чи вигадки? Поза всяким сумнівом, існують словесні обшири (наприклад, щоденні газети), де нам суттєво було б знати, чи оповіді, на які ми там натрапляємо, правдиві, чи уявні, а вага, традиційно приписувана Біблії, передбачає, що вона також належить саме до таких обширів. Це питання – ніякий не анахронізм, адже Старий Заповіт, попри те, що найстарші його місця давніші за Геродота, для його творців був настільки актуальним, що вони цілком змогли б описати правдиві події, якби саме це взяли собі за мету. Годі заперечити, що Біблія надзвичайно переймається питанням історичності. Одначе відповідь Біблії на це питання неймовірно загадкова – настільки загадкова, що, певно,

щось таки негарзд із нашим формулюванням питання в стилі “або–або”.

Усе починається, як ми вже завважили, з оповіді про сотворення світу і про потоп, які нагадують вторинні міфи не тільки у значенні святих історій, а й у побутовому негативному значенні звіту про події, котрі скоріш за все не могли відбуватися саме так. Вони скидаються на інші міфи про сотворення світу й потоп, що походять з різних куточків світу і не є найстаршими серед відомих нам таких міфів. Перейдімо до чогось схожого на легенду й казку, – оповіді про Їфтаха та його поквапну присягу, про Єлисея, який учинив так, щоб залізна сокира поплавла, – і вони належать радше до знаних оповідних зразків. Відомий також тип оповіді, званий етіологічним, що допомагає прояснити назву певного місця. Самсон убив тисячу филистимлян щелепою осла і згодом “назвав ім’я тому місцю Рамат-Лехі” (“пагорб щелепи”) (Суд. 15: 17). Аналогії, подибувані й деінде, наводять на думку, що то назва підказала оповідь, а не навпаки.

Розповіді про Авраама й вихід із єгипетської землі належать до масиву, котрому найкраще відповідає назва історичної ремінісценції. Це означає, що поза всяким сумнівом вони мають осердя правдивої історії, але яка саме історична підстава могла лягти в основу оповіді, що її ми отримали в результаті, – це вже зовсім інше питання. Приміром, єгиптологам і зараз видається неможливим достосувати вихід ізраїльтян до будь-чого відомого з історії Єгипту. Виглядає на те, що єгиптяни не мали поняття про жодний вихід, так само, як цезар Август нічогосінько не знав про народження Христа. Коли вдаємося до так званої справжньої історії, з котрою асоціюються певні дати і документи, виявляється, що це історія моралізаторська і фальсифікована. Царям Північного Ізраїлю та Юдеї наліплено прості чорно-білі ярлики: білі, якщо вони підтримували культ Ягве, і чорні – якщо ні.

Наприклад, Ахава зображують частіше за все їдким блазнем, струхлявілу й зіпсовану династію якого у смерчі праведного гніву змів з лиця землі Єгу. Тим не менше,

один епізод з іншого джерела (1 Цар. 22: 1–34) так переконливо описує Ахава здібним і популярним правителем, що це змушує нас замислитися, чи автор Біблії не вибирає навмисно менш достовірних джерел. Ассирійські пам'ятки демонструють якусь мимовільну пошану домові Омрі, до якого належав і Ахав, показуючи розгніваного Єгу нікчемним скореним васалом. Усе сказане і показане ними можна вважати й виплодом параної, однак сам факт – це істотне додаткове свідчення. Ясно, що Біблія – книга пристрасно тенденційна: як і в кожній пропаганді, правдою в ній є те, що (на думку автора) повинно бути правдою, а значення написаного проступає набагато вільніше, коли йому не заважає суєта того, що могло трапитися насправді.

Тут спрацьовує загальне правило, що якщо у Біблії й присутня якась історична правда, то вона опинилася там не тому, що є історичною правдою, а з якихось цілком інших причин. Ці причини обов'язково якимось пов'язані з глибинами духу чи значенням. А історична правда не має жодного зв'язку з глибинами духу, хіба що обернемо цю залежність навпаки. Книга Йова, яку при всій повазі ніколи не сприймали серйозніше, ніж вигадану драму, набагато глибша духовно, ніж списки співаків та інших у Книгах Хронік – списки, які цілком самі можуть бути справжніми історичними записами або принаймні містити їх. Важливіше, що, переходячи від речей без сумніву легендарних до ймовірно історичних, ми ніколи не переступаємо якоїсь видимої границі. Тобто значення історичного факту ніколи й ніде в Біблії не відмежоване.

Визначити, на чиєму ж боці Біблія і чий інтереси вона відстоює, можливо, дозволить нам Книга Суддів. Будучи первісно збіркою оповідей про героїв, що були ватажками племен, вона була відредагована так, щоб віддзеркалювати початки історії об'єднаного Ізраїлю, що зазнавав чергових криз більш-менш тієї самої природи. Ізраїль, у якому дух апостазії видається надзвичайно стійким, відкидає свого Бога, потрапляє в неволю, благає Бога про визволення, і

Бог відряджає “суддю”, щоб його врятувати. Тут і там стається ціла низка подій, однак повторюється та сама міфічна чи нараційна формула, у якій вони знаходять собі місце. Сильний наголос на структуру спричиняється до того, що з моралізаторських намірів нам розказують весь час ту саму історію: він також підказує, що поодинокі оповіді творилися на певний взірць. Вони так само вільно пов’язані з історичними подіями, як абстрактна картина з реалістичним уявленням, до того ж – у подібний спосіб. Перевагу тут має міфічна структура або ж начерк оповіді, а не її історичний зміст.

І так само, як історичні книги Старого Заповіту не є історією, Євангеліє не є біографією. Автори Євангелія не переймаються свідченнями, котрі б не залишили байдужим біографа, – наприклад, безсторонніми спостереженнями подорожніх; вони стурбовані виключно порівнянням випадків зі своїх розповідей про Ісуса з тим, що Старий Заповіт (так, як вони його відчитують) прорік щодо Месії. Справжня послідовність подій не здається їм надзвичайно істотною, і наскільки Понтій Пилат чи Ірод сприймаються як історичні постаті, настільки інші історичні прикмети, приміром, згадка про Квірінія (Лк. 2: 2), більше заплутують, ніж прояснюють.

Я приточу тут приклад, який вже наводив деінде: сто років тому Ренан почав писати раціоналізований “історичний” життєпис Ісуса з самовпевненого речення, що Ісус народився в Назареті у Галилеї, вважаючи, що оповідь про його народження у Вифлеємі в Юдеї додалася пізніше, щоби узгодити цей факт із пророцтвом з Книги пророка Михея (5: 2). Однак такий спосіб аргументації не дає підстав, щоби пов’язати Ісуса з Галилеєю, хіба що спроможемося погодити його появу з пророцтвом у Книзі пророка Ісаї (9: 2), і не дозволяє пов’язати його з Назаретом, хіба що покличемося на анонімне пророцтво, що Месія буде “назарянином”, як Самсон (Мт. 2: 23). У цьому контексті напрошується зв’язок зі словом *neser* – “гілка”, – але прин-

цип залишається той самий: вірогідний факт Ренана анулюється двома наступними месіанськими пророцтвами, якщо тільки сягнути по додаткові джерела. Ставилось під сумнів навіть питання, чи в зазначений час існувало таке село Назарет.

Часом ми відчуваємо потребу “деміфологізації” Євангелія, щоб краще допасувати його до сучасних канонів вірогідності. “Сучасне” у такому контексті означає зазвичай щось застаріле принаймні років на сто, та попри це спроби позбутися чогось, що видається геть невірогідним, цілком природні. Нам хотілося б побачити, якби тільки це було можливим, яким же був справжній “історичний” Ісус ще до того, як його наука зазнала міфологічних і легендарних викривлень у його послідовників. Одначе, якщо ми здійснимо таку спробу достатньо ретельно, то виявиться, що з Євангелія просто нічого не залишиться. Автори, чи то пак укладачі Євангелія були мудріші за нас і, як тільки нам видається, що ми віднайшли щось цікаве і “справжнє” з точки зору історії, одразу ж виявляється, що і цей вихід перекриває якесь відлуння чи перегук зі Старим Заповітом або сучасними єврейськими ритуалами, котрі засвідчують інший мотив наявності цього факту на своєму місці. І все-таки ці автори не здаються достатньо мудрими з інших причин. Існують ранні світські свідоцтва виникнення християнства, а тим не менше, практично немає справжніх свідчень життя Ісуса поза Новим Заповітом – увесь доказ існування ключової історичної особи виявився герметично в ньому закритим. Однак видається очевидним, що автори Нового Заповіту самі пристали на це.

Я не кажу нічого нового для біблієзнавців, котрі й так прекрасно здають собі справу, що Біблія справляє клопоти історикам і дратує їх тільки тоді, коли вони намагаються ставитися до неї саме як до історії. А тому дивує, що їхня нав'язлива ідея щодо історичності Біблії не зникає, адже це уможливило б випробування інших, більш обнадійливих гіпотез. Спроби добути вірогідний історичний осад з

маси “міфічних наростів” виявляються безплідними, якщо мають на меті біблійну критику, а не історію. Вже понад століття очевидно, що Біблія і є “міфічними наростами”: її формують округлині вірогідної історії, що можуть розростатися і поширюватися. Дослідники Гомера можуть набувати прийнятної й щораз більшої поваги для своєї фактографічної науки – як історичної, так і географічної, – але жодна повага не зробить битву Ахіллеса з річковим богом чи зверження Гефеста з небес історичним фактом. Отже, Гомерове відчуття історії аж ніяк не значить, що він пише історію. Подібно стоїть справа і з Біблією. Якби історична складова Біблії була свідомою, неточною і недосконалою історією, як-от Англосаксонські хроніки, виправданим було б намагання відтворити цю історію повніше. Однак, оскільки тут ідеться про підкреслене уникання того, що звикло вважеться історичною аргументацією, доведеться пошукати цілком інших категорій і критеріїв.

Якийсь ключ для подальшого поступу нам може дати порівняння зі світською літературою. Ісландська Гренландія і саги про Ерика – це літературні твори: так їх було задумано і допасовано до літературних конвенцій. Але, оскільки вони стосуються норманських походів і поселень на узбережжі Америки, міра їхньої ймовірної історичності цікавить вельми багатьох. Тому їх досліджувано також як історичні документи. У цьому контексті те, що є чи може бути історичним, – те справжнє, а те, що стосується міфу й літератури, – те несправжнє або й вигадане.

Ці саги оповідають про те, як аборигени напали на норманів з балістами і катапультами. Науковцям відомо, що принаймні плем'я алгонкінів використовувало у битвах балісти, – отож, натрапляємо тут на щось, що може виявитись історичною правдою. Читаємо і про “уніпедів”, тобто про людей з однією ногою. Однак жоден науковець на це не купиться, адже про них ідеться в книжці, а значить, вони літературні й несправжні. Мова йде також про двох шотландських учасників виправи – чоловіка і жінку, – які



спочатку зникли в зарослях, а тоді повернулися з оберемком колосків і гроном винограду в руках. Може, саме по собі це ще не назвеш невірогідним, але тут, без сумніву, стикаємося з відгомонам Мойсеєвої книги Числа (13: 23) і, що важливіше, з доглибно підозрілою симетрією. У кожній оповіді симетрія означає, що історичний зміст тут підпорядковано міфічним вимогам до задуму й форми, як у Книзі Суддів. Ідемо далі. З-поміж трьох відвіданих країв, про які згадано в сагах, “Гелуланд” нагадує острів Баффіна, “Маркланд” – узбережжя Лабрадору чи Ньюфавндленду, а от “Вінланд” – попри те, що його ототожнювано з багатьма місцями від Нової Шотландії до Флориди включно, – все ще більше скидається на Гай Бразил чи на сад Гесперид, ніж на будь-що настільки земне, що його можна було б показати на мапі. Тим не менше, біля витоків цього опису може виявитись і якесь реальне місце: саме тому подібні наративи годі визначити у категоріях справжнього і несправжнього.

У сагах є тільки два первні – історичний і літературний, завдяки чому нам не заважають істеричні вигуки, що треба або прийняти на віру все, включно з уніпедами (а навіть насамперед з уніпедами), або ж змагатися з Божим гнівом, який навмисно створив уніпедів як “випробування віри”, щоби людям, не обділеним розумом, якнайбільше ускладнити віру в усе, що сказано. Тут з’являється той самий принцип, що й у Біблії: без нових археологічних доказів годі просунутися далі хоч на сантиметр, і докази ці матимуть ті повноваження, у яких ми відмовляємо самим сагам. Так само й для істориків біблійного періоду: головні історичні повноваження має не Біблія, а те, що (з огляду на давно вичерпані письмові джерела) археології все ще вдається викопати з землі й представити як переконливий доказ.

Імовірно, вже ніколи не вдасться встановити, якою ж мірою Біблія є свідомством автентичних подій. У Ісуса Навина (10: 12–14) читаємо:

Тоді Ісус говорив Господеві того дня, коли Господь дав амореянина перед Ізраїлевих синів, та й сказав на очах Ізраїля:

“Стань, сонце, в Гів’оні, а ти, місяцю, ув айялонській долині!”

І сонце затрималося, а місяць спинився, аж поки народ відмстився своїм ворогам. Чи це не написано в книзі Праведного? І сонце стало на половині неба, і не поспішало заходити майже цілий день. І не було *такого*, як день той, ані перед ним, ані по ньому, щоб Господь *так* слухав людського голосу, – бо Господь воював для Ізраїля.

Першим нашим відгуком на це буде відповідь, що прекрасна смілива метафора поета з Книги Ісуса Навина зазнала спрощення у занадто легковірному і позбавленого фантазії коментатора в прозі, перетворюючись на безглузде чудо. Тим не менше, все ще модний автор Іммануїл Великовський написав декілька книг, які демонструють, що цей випадок разом зі ще одною неймовірною історією про Єзекію (2 Цар. 20) відбувався вельми подібно до цього опису, а спричинила його поява на своїй орбіті нової планети – Венери.

Великовський – прекрасний приклад одвічної потреби пояснення міфів, котра знаходить дивовижне задоволення у співставленні старовинних оповідей з сучасними зацікавленнями. Так, у XVII сторіччі скам’янілості та інші подібні геологічні явища слугували підтвердженням достовірності біблійного опису потопу. В епоху наукової фантастики Єзекіїлеве видіння воза “ніби колесо в колесі” (Єз. 1: 16) видається більш суттєвим, якщо те, що бачив пророк, вважати інопланетним космічним кораблем; епоху наркотичних культів і масового окультизму приваблює теорія, що Ісус та його учні були заядлими споживачами галюциногенних грибів, а Мойсей здійснив чудо, добувши воду зі скелі, бо був добре обізнаний з єгипетською магією, частиною якої було й лозошукацтво. Я не відкидаю таких пояснень – певно, що й до них треба підходити без упереджень, інша річ, що упереджень треба позбуватися навзаєм, і розум, як стравохід, мусить бути відкритий на два боки: не тільки поглинати, а й випорожнюватися. Таким чином, я хочу сказати, що всілякі пояснення є лише ерзацом доказів, а докази вимагають

щодо Біблії критерію зовнішньої правди, якого сама Біблія не застосовує.

Отож, хтось недавно запитав мене (після перегляду телепрограми про знахідку на горі Арарат великої конструкції, подібної на човен, із клітками для звірів усередині), чи не вважаю я, що це сумнівне відкриття – “похоронний дзвін над ліберальним богослов'ям”. Перше, що спало мені на думку, що для Біблії однаково, чи хтось колись знайде якийсь ковчег на горі Арарат, чи ні: такого типу “докази” стосуються зовсім іншої ментальності, ніж та, що породила Книгу Буття. Так само, якби раптом знайшлася історична стенограма Ісусового суду перед Пилатом, котра б у кожній деталі перегукувалася з євангельськими свідченнями, багато хто почав би волати про остаточне підтвердження достовірності Євангелія, навіть не помічаючи, як підмінює власні критерії правди Євангелія чимось іншим.

Я зачепив цю тему почасти тому, що вона пов'язана з одним із центральних питань даної книги – природою “дослівного” значення, – а почасти тому, що вона співвідноситься з історичним поглядом на розвиток мови, запропонованим у попередньому розділі. Традиція, а точніше, певна її частина, каже, що історичне начало Біблії треба розглядати як “істинне” в тому спрощеному сенсі, яке я надаю третій фазі, тобто описовій літературі. Коли ці питання не виходили з-під контролю інтелектуальної еліти або духівництва, цій еліті видавалося цілком очевидним, що автентичну правду годі досягнути навіть найтоншим і найглибшим розумом – наскільки це взагалі можливо – і що власне тому відповідним критерієм віри для мас має бути саме “демотичний” критерій еліти. У подальші часи ця точка зору розвинулася так: що частіше стикаємося в біблійних оповідях із чимось неймовірним, то краще, адже це дає нам шанс скласти власний розум у добровільній пожертві, і якщо нам вдасться увірувати, – або ж повірити, що віруємо, – то тим самим набудемо особливої чесноти. При загальному вкоріненні демотичних і описових мовних критеріїв така дослівність стає прикме-

тою антиінтелектуального християнського популізму. Цей підхід передбачає, наприклад, що оповідь про Йону мусить стосуватися справжнього перебування у череві справжнього кита; якщо ж ні, то ми маємо Бога – найвище джерело цієї оповіді – за брехуна.

Можна сказати, що Бог, який навмисно фабрикує таку невірогідну низку пригод, щоби довести “дослівну правду” власних оповідей, був би набагато небезпечнішим брехуном, і такий Бог нізащо не втілювався би в Ісуса, оскільки був би задурний, щоб зрозуміти, що таке притча. Тим не менше, встановлення стандартів “достовірності” часто не менш ризиковане, бо хто ж то знає, що можливе, а тим більше – що не можливе. Багато письменників припускає чи навіть стверджує, що чуда зцілень, описані в Євангеліях, неймовірні, а розповіді про вигнання духів засвідчують вельми примітивні уявлення про психічні хвороби і їх також треба відкинути, бо годі вимагати від сучасних людей, які живуть у століття Гітлера та Іді Аміна, щоб вони вірили у злих духів. Однак інші відомості про чудесні зцілення, що надходять з різних кінців світу, а може, навіть теперішня мода на “екзорцизм” засвідчують щораз виразніше, що “дух” може бути так само помічною терапевтичною концепцією, як і, скажімо, суперего. Ясна річ, чим більш “вірогідними” стають такі речі, тим менше важать вони як докази винятковості Ісусової сили.

Усе це підказує, що “дослівність” щойно описаного роду – не просто відрух здивування: багато з тих, хто відкидав чи висміював подібний підхід до Біблії, використав би ті самі критерії у випадках, до яких вони б так само мало пасували. Думаю, все це ще раз свідчить, що вірогідність як чинник реакції на особливості біблійної оповіді – до великої міри надумана проблема. Коли апостол Тома захотів видимого й відчутного доказу воскресіння, йому було сказано, що він би ліпше зрозумів воскресіння, якби тими доказами не переймався. Сумніваюся, що мораль цієї історії полягає в тому, що некритичне ставлення духовно ближче до правди,

ніж критичне. Гадаю, що з цієї історії радше впливає: що переконливіші докази, то вони помилковіші.

Глибокий і неунікнений зв'язок між міфологією і поезією якоюсь мірою існує і тут. Можливо, біблійні міфи варто читати як поезію, так, як ми читаємо Гомера чи епос про Гільгамеша. Ясно, що поетичні частини Біблії є справді поетичними; так само ясно, що історичні її частини насправді історичними не є. А якщо поставимо собі питання, чому біблійні міфи ближчі до поезії, ніж до історії, то відповідь нам підкаже аристотелівський принцип, на який я часто покликався у своїх літературознавчих працях. Історія висловлюється про специфічні речі, а потім підлягає зовнішнім критеріям правди і неправди; поезія ж про такі речі не говорить, а тому цим критеріям не підлягає. Поезія висловлює щось, що в даній події є універсальним, зачіпає саме той аспект, який робить її прикладом вічного. Кажучи нашою мовою, те, що в історії універсальне, передається за допомогою *mythos* як форми історичного наративу. Міф твориться не для того, щоб описати конкретну ситуацію, а щоб зрозуміти її так, аби її сенс не обмежувався до цієї однієї ситуації. Правда міфу криється всередині його структури, а не ззовні.

Наш типовий приклад історичної праці – “Занепад і руїна Римської імперії” Гіббона – показує, що такий самий процес може трапитися і в праці, у котрій спочатку заносилося на історію. Історію як таку доводиться писати наново: з плином часу, мірою того, як історики дізнаються більше про пізній період Римської імперії, праця Гіббона “старіє”, будучи явною пам'яткою своєї доби. У цьому процесі відбуваються дві повчальні для нас речі. По-перше, праця Гіббона виживає завдяки своєму “стилеві”, тобто непомітно переходить з розряду історії до поезії, стаючи класикою англійської літератури й англійської історії культури загалом. Мірою цього вміщений там матеріал універсалізується, перетворюючись на промовистий і мудрий роздум над людським занепадом і руїною на прикладі того, що сталося у Римі епохи цезарів. Увага переключається водночас із

одиночного на загальне – отже, з того, що каже Гіббон, на те, як він це каже. Ми читаємо його теж з огляду на “стиль” у тому розумінні, що стилізаційний чи конвенційний аспект його письма поступово стає важливішим за предмет зображення, подібно до того, як “Розп’яття” пензля Чимабуе з плином часу стає важливішим як витвір малярства, аніж як зображення смерті Христа.

Однак, незважаючи на те, що поетичне прочитання біблійного міфу – вправа більш довільна, ніж його прочитання як справжньої історії, спроби звести Біблію виключно до ймовірних підвалин поезії теж нездійсненні. Цієї проблеми не виникає з Гомером чи епосом про Гільгамеша, творами наскрізно поетичними, тоді як великі уступи Біблії рішуче такими не назвеш. Іншими словами, якщо сприйняти Біблію як поему, то це буде поема настільки різуче зле написана, що визнання її всієї за поезію створило б більше проблем, ніж розв’язало. Більш того, нам забракло б критеріїв, щоб відрізнити, скажімо, Ісуса від марнотратного сина з його ж таки власної притчі. Визнаючи їх обох рівноцінними літературними персонажами, ніхто вже не ставився б серйозно до тлумачення Біблії, хоч яким би було його особисте ставлення до неї. Є (і завжди будуть) два аспекти міфу: один – це структура оповіді, що пов’язує його з літературою, другий – це його суспільна функція заангажованого знання, вельми суттєвого для певної громади. Зараз нам треба зважити на цей другий аспект міфу, маючи на оці, що так само, як поетичний аспект уже в біблійних часах наближав його до літератури, функціональний аспект зближував його з історичними і політичними науками.

Часом кажуть: причина викривленого співвідношення між Біблією та історією криється в тому, що історію ще називають *Weltgeschichte*, а Біблію цікавить *Heilsgeschichte* – історія Божого чину у світі й стосунок людини до цього чину. Спробую проілюструвати, що я маю на думці: Дантова “Комедія” зображує рай над нашим світом, пекло – під ним, а два інші рівні – на поверхні землі. На одному боці землі роз-

гашована Італія XIII ст., що завзято витворює *Weltgeschichte*, на другому боці стоїть гора чистилища, де душі групуються тільки у стосунку до вищого вічного світу і де єдиною історичною “подією” є перехід душі до цього самого вищого світу. У Біблії ці два пласти історії займають той самий простір і той самий час, хоча у ній теж існують два різні погляди на людське життя. *Weltgeschichte* живе за критеріями звичайної історії й намагається відповісти на питання: “Що б ми побачили, якби там опинилися?” *Heilsgeschichte*, з якою ми стикаємося, скажімо, в Євангеліях, висловила б радше так: “Може, це й не зовсім те, що ми побачили б, якби там опинилися, однак те, що ми побачили б, не було б таким влучним у суті”. Таке розрізнення, без сумніву, є доволі мудрим, але й воно залишає відкритим питання: “Як *Heilsgeschichte* пов’язується з міфом (так, як я його розумію) чи з поетичною історією, з якою ми стикаємося в Есхілових «Персах» чи Шекспіровому «Макбеті»?”

Ми вже говорили про повторюваність літератури, про її мноюзність і майже хворобливу повагу до традиції. Однією з перших речей, яку я спостеріг у літературі, стала стійкість її структурних одиниць: факт, що певні теми, ситуації й типи героїв, приміром, у комедії, дожили з незначними відхиленнями від Аристофана до наших днів. Щоб описати ці деталі побудови, я використав термін “архетип”, розуміючи його традиційно, але я й не підозрював, наскільки Юнгове більш загальне вживання цього слова підкорило собі цілу галузь. Ця риса повторюваності вирішальна для міфу в усіх його значеннях. Навіть наділене мовою, суспільство не може постійно зберігати свої міфи у пам’яті, хіба щоразу їх відтворювати. Звичним способом для цього є зв’язок міфів з ритуалом, встановлення сталих священних періодів, коли слід виконувати ті чи інші символічні дії, аж до повторення міфу включно. Мірча Еліаде переконує, що чимало суспільств розглядають усі події в часі як повторення міфічних, архетипальних подій, котрі відбувалися до початку часів або ж, як кажуть австралійські аборигени, у часи вічного сну.

Отож, міф годі відрізнити від *dromena* – того, що слід виконувати, заданих дій. Ритуальні дії, що супроводжують відтворення певного міфу, вказують на його специфічний контекст. Оповіді про сотворення світу й вихід із землі єгипетської у П'ятикнижжі формують частину контексту права, утверджуючи певні форми дій, так само, як Ісусові притчі зчаста мають своєю мораллю слова: “Іди, – і роби так і ти” (Лк. 10: 37). Послух стосовно права перетворює життя на низку передбачуваних обставин: миру, добробуту, свободи. Своєю чергою, непослух щодо права робить з життя низку повторюваних нещасть: нападів, рабства, нужди, як у Книзі Суддів. У справжній історії, тобто у *Weltgeschichte*, ніщо не повторюється достеменно, тому *Heilsgeschichte* і *Weltgeschichte* ніяк не можуть перетнутися. Детальна історія привносить у кожну ситуацію розрізнявальні й унікальні елементи, тим самим затуманюючи і спотворюючи мету, яку намагається переслідувати *Heilsgeschichte*. Справді, хіба ж може чогось вартувати мета, досягти якої можна тільки спотворенням історії?

У попередньому розділі ми говорили про реторичний стиль Біблії як такий, що поєднав у собі поетичне начало з функціональним. Міф має два аналогічні аспекти: як оповідь він поетичний і *від-творюваний* у літературі; як оповідь про особливу суспільну функцію він є програмою дій для даного суспільства. В обох розуміннях він стосується не так дійсності, як можливості. Людська натура проявляється тут двояко: у записах того, що людина осягнула, і в тому, що в даний момент вона власне намагається осягнути. На мить пристаючи на правничу метафору, що червоною ниткою проходить через усю Біблію і зображує людину під слідством і судом, можемо сказати, що перший варіант – це судовий варіант, голос прокурора. Роль прокурора – основна роль, яка у Біблії відведена Сатані: ось чому правий Байрон, покликаючись на історію, на записи справ людських, як на “діло рук диявола”. Цей аспект історії не применшує її ваги, якраз навпаки. В такому разі функція літератури – не втеча



## Міф I

від дійсності, а добачання у дійсності ймовірнісного виміру. А програма дій, попри те, що вона не може не зважати на історію, часто може суперечити їй. Найкраще це пізнати з міфів про визволення, де йдеться про речі, у які годі повірити, виходячи з історичного досвіду.

Ось чому Вихід – це міф про визволення Ізраїлю з-під влади Єгипту, і він має мало спільного з історичними подіями, хоч якої б епохи стосувався. Історичні записи про жорстокість і звірства єгиптян навряд чи разюче відрізняють їх від інших народів Близького Сходу, включно з Ізраїлем, а за пізнішого біблійного часу чимало євреїв щасливо мешкали в Александрії. Єгипет тут – усього лише символічний “залізний пес” (1 Цар. 8: 51), пекельна тюрма, зруйнована за домогою чуда. Історичні свідчення підказують, що Ізраїль, принаймні формально, залишався залежним від Єгипту впродовж цілого періоду, про який ідеться в оповіді про суддів. Але символічного Єгипту в історії шукати годі – він поширюється на минуле, теперішнє і майбутнє. За кілька тисяч років опісля Виходу поширився духовний гімн:

Спустися, Мойсею,  
Додолу на землі єгипетські,  
Скажи старому фараонові:  
– Відпусти мій народ.\*

Ізраїльтяни не були чорними, а чорним американцям XIX ст. нічим не допікав стародавній Єгипет. Просто, коли певна громада людей має стосовно чогось такі почуття, як раби щодо рабства, то сама історія йде прахом – і тільки міф своєю підказкою дій, що можуть змінити долі тих, когрі над ним замислюються, дає якусь надію чи хоча б підґримку. Такий міф не скасовує *Weltgeschichte* – навпаки, ухиляння від справжньої історії та її критеріїв дозволяє іс-

\* Go down, Moses,  
Way down in Egypt land,  
Tell old Pharaoh.  
Let my people go. – Переклад наш. – Прим. перекл.

торикові працювати за власними принципами. Більш традиційно можна було б сказати, що міф визволяє історію, знаходячи їй відповідне місце в людській панорамі.

Найлегше це помітити у міфах про визволення – тим більше, що головним міфом Біблії, хоч як би ми її читали, є власне міф про визволення. Існують інші міфи, подібні до великих трагедій грецької драматургії, орієнтовані на підсилення і прояснення нашого усвідомлення людського буття. Однак і вони виводять нас далеко за межі звичних рефлексій, де все, що справді існує або справді сталося, протиставляється ілюзіям, які нам забагнуться втілити, де сни сприймаються лише як безпорадні марення, а ява є непереможним цензором, що знову і знову їх витісняє. Справжнє людське життя, хоч яку “релігію” воно сповідує, навряд чи розпочнеться, доки ми не розпізнаємо елементу ілюзії в тому, що існує насправді, і не добачимо чогось реального у фантазіях про те, що натомість могло б бути. У цьому сенсі уявне і бажане починають зливатися.

У Біблії годі просто протиставити *Weltgeschichte* і *Heilsgeschichte* – якби це вдалося, то *Heilsgeschichte* одразу ж перетворилася б на суто поетичну. Набагато ближче ми підходимо до такого розрізнення у класичних культурах та небіблійних культурах Близького Сходу, адже вони оминули цикл *langage*, який ми виокремили чіткіше. Їх релігії політеїстичні, а тому значно більш метафоричні; вони, отже, виявляються набагато гнучкішими в надаванні значення власним міфам. Одні кажуть, що Діоніс народився у Фівах, інші – що в Індії, Африці чи Фракії. Для античної міфології це не має великого значення: скоріш за все, десь-таки він народився, інакше тут не було б його святилища. Ставлення Біблії до таких справ більш строге, а причина цієї строгості відсилає до останньої стадії нашого всебічного дослідження міфу.

Усі людські суспільства до певної міри оточені культурою, яка водночас і обступає їх, і відмежовує від природи. Шляхетних дикунів не буває – принаймні у значенні суто

природних людей без жодної культурної оболонки. Те, у чому ми живемо, є, за висловом Воллеса Стивенса, описом без місця. З мовного погляду цей “опис” уже є міфологією, або ж корпусом священних історій, ритуалів, традицій – суспільною шкірою, що позначає межі між нами і природним середовищем. На ранніх етапах її розвитку розмежувати чи розрізнити окремі аспекти міфології непросто, але мірою суспільного розвитку різні ділянки культури – література, філософія, історія, наука, мистецтво – починають щораз більше відрізнятися. Основною функцією міфології є погляд углиб клопотів того суспільства, якому вона належить. Ось чому наука, яка звертається назовні, до явищ самої природи, є радше пізнім винаходом культури.

Ми вже зазначали, що міфи мають тенденцію розростатися в міфологію, а вона має енциклопедичні риси: намагається охопити всі визначальні проблеми свого суспільства. При переході до метонімічної фази *langage* виникає напруга між відокремленими елементами культури й уніфікуючою міфологією її суспільних проблем. На цьому етапі швидко виявляється, що цілісна міфологія – сильне знаряддя суспільної влади й тиску, і саме так її й використовують. Зо два покоління тому виникла мода прославляти Середньовіччя як золоту добу, в якій усі аспекти людського життя поєднувалися у сплаві вірувань і вартощів. Проте інтелектуальна єдність тієї доби значною мірою виправдовувала її централизовану владу. Подібні гасла висуває нині марксизм, претендуючи на роль об'єднуючого знаряддя влади, наскрізь просяклого метафізикою, – хоча, ясна річ, це так тепер не називається.

Однак годі придумати, як зупинити цей відцентровий рух до культурного плюралізму, навіть якби ми пристали на думку, що зупинити його треба. Раніше чи пізніше астрономія мусила примиритися з геліоцентричною ідеєю будови Сонячної системи, хоча суспільні пристрасті домагалися геоцентризму; раніше чи пізніше британська історія мусила відмовитися від короля Артура, хоча британська уява міцно

за ним обставала. Отож, історики й науковці відкрили, що їхня функція не лише суспільна, а й наукова, і їм слід керуватися власними принципами. Декому важко погодитися з тим, що письменник чи маляр також мусить керуватися принципами свого виду мистецтва і що він мусить захищати його від суспільної думки, – одначе так воно і є. У випадку обурення проти Галілея чи Джордано Бруно здається очевидним, що суспільна думка була помилковою, але в наші часи атомних бомб і енергетичних криз так само очевидно, що й у суспільства є вагомі аргументи. Ми все ще не знаємо, як забезпечити суспільну функцію і відповідальність окремих аспектів культури, не применшуючи при цьому ані їх автономії, ані авторитету. Це велика проблема, та ми її не уникнемо.

Біля витоків цієї проблеми міститься, знову-таки, двоїсте відчуття суспільної ваги та внутрішньої єдності всіх елементів людської культури. Без цієї єдності ми знову проходимо весь цикл, підпорядковуючи всіляку творчість і вченість вигодам і забобонам влади. Без відчуття ієрархії вартощів ми потрапляємо в хаос еліт, що не можуть досягнути взаєморозуміння: ті, що опинилися ближче до суспільного центру, швидко захоплюють владу – з тими самими наслідками, що і їхні суперники. Так атавістичний суспільний регрес на даному етапі технологічного розвитку може змести людський рід з лиця землі. Ось чому ми знову повертаємося до дилеми з Книги Повторення Закону (30: 19): “Життя та смерть дав я перед вами (...), і ти вибери життя”. Ця дилема представлена тут з перспективи, побачити котру, здається, може тільки Бог, – з перспективи занепокоєння продовженням людського життя у часі, який виходить далеко за межі чистої уяви, і бачення людської ситуації, котре теж далеко виходить за межі чистої історії. Тож мусимо тепер по черзі замислитися над уявними та метаісторичними елементами з точки зору *Heilsgeschichte*.

## РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

### МЕТАФОРА І

Якщо ми вже з'ясували, що Біблія аж ніяк не є насамперед літературним твором, то нам може видатися цікавим, чому вона така сповнена мовних фігур у їх звичній для нас чи риторичній формах. Втім, наше здивування розвіється, коли усвідомимо, наскільки мова Біблії близька до метафоричної фази, в якій багато аспектів дослівного значення годі передати інакше, ніж засобами тропіки і поетичного синтаксису. Не лише значні за обсягом уступи Старого Заповіту, що написані віршем, а й прозові його частини з постійними віршованими вкрапленнями чарують нас сповненою асоціацій та іносказань поетичною мовою. У гебрійському тексті тут і там трапляються римовані збіги та зразки народної етимології: їх, звісно ж, мало коли вдається перекласти, однак не можна не звертати на них уваги, вказуючи хоча б у примітках. Іншомовні слова гебрійські, часом – насильно. Слово *babel*, яке позначає “ворота Бога”, асоціюється з гебрійським словом, що має значення “спантеличений”, а історія, яка оповідає про знайдення Мойсея, виводить його ім'я, котре спершу здається єгипетським, від гебрійського словосполучення “витягнутий з води”, – і т. д.

На подібні звороти можемо натрапити і в Новому Заповіті. У Матвія (16: 18) читаємо всім відоме: “І кажу Я

тобі, що ти Петро, і на скелі (*petra*) оцій побудую Я Церкву Свою”. Цікаво, що цей збіг грецьких лексем повторюється і в арамейській мові, якою, радше за все, міг говорити Ісус. Інший римований збіг знайдемо, коли згадаємо, як звучать арамейською слова Івана Хрестителя (Мт. 3: 9) про те, що Бог може “піднести” Авраамові “дітей” (*banim*) навіть з “каміння” (*ebbanim*). Подібний збіг знайдемо і в грецькій мові, однак для цього нам доведеться вийти за межі Біблії: в одному з Гесіодових міфів люди, що врятувалися після потопу (Девкаліон та Пірра), отримують наказ кинути позад себе каміння (*laas*), а виконавши його, бачать за собою людей (*laos*). Якщо ж ми іноді вживаємо вираз “євангельська правда” на позначення істинної мови чи вивіреного факту, то нам не зайве пам’ятати, що всі мовні фігури – чи то гіперболи, чи то поширені перебільшення – стають можливими вже тому, що остання сказана “євангельська правда” – прикінцевий вірш Євангелія від Івана – сама по собі є запаморочливою гіперболою: “Багато є й іншого, що Ісус учинив. Але думаю, що коли б написати про все те зокрема про кожне, то й сам світ не вмістив би написаних книг!” У висловах самого Христа також можемо знайти чимало оригінальних гіпербол – згадаймо хоча б верблюдів, яких ковтають або які проходять крізь вушко голки, чи людей з “колодами” в очах.

Помітно, що в Біблії чимало прозорих метафор на кшталт “це-є-тим”, тобто “А – це Б”. Метафори ці глибоко нелогічні, якщо не алогічні: вони наполягають, що дві речі можуть бути однією й тією ж річчю, залишаючись при цьому двома різними речами, – відвертий абсурд. Однак у Книзі Буття (49) ми читаємо, що “Іссахар – то костистий осел”, “Нефталім – вільна ланя”, а “Йосип – вітка родюча”. Гарзд, скажемо ми, але ж це “лише” метафори, такі собі мовні орнаменти; можемо взагалі з легкістю визнати їх “суто поетичними” вкрапленнями і не ставитися до них надто серйозно. Перелік таких поетичних метафор можна продовжити: наприклад, Ісус мовить про Ірода Агриппу

“гой лис” (Лк. 13: 32). Однак далі ми помічаємо, що Ісус починає метафорично говорити і про себе самого: “Я – двері”; “Я вино, а ви брость”; “Я – хліб життя”; “Я дорога, правда і життя”. Наскільки “серйозно” ми можемо до цього ставитися? Здається, сам Ісус говорить без жартів. Правда й те, що такі “я-метафори” належать до іншого розряду тропів, ніж метафори з 49-го розділу Книги Буття, та все ж залишаються метафорами. Найімовірніше, нам доведеться припустити, що метафорика – далеко не випадкова прикраса біблійної мови, а справді один із фундаментальних способів її мислення.

Ми занурюємося у ще специфічнішу сферу літературознавства, аналізуючи афоризм Христа “Царство Боже всередині вас!” (*entos hymon*) (Лк. 17: 21). Чимось цей вислів особливо насторожив видавців Нової англійської Біблії, і його переклали: “Бо ж насправді Царство Боже посеред вас”, пропонуючи як допоміжні варіанти: “Бо ж насправді Царство Боже у вас”, “Бо ж насправді Царство Боже за крок від вас” і “Бо ж раптом Царство Боже настане посеред вас”. Тут можна зробити кілька критичних зауваг. По-перше, переклад залежить від настанови самого перекладача. Ті, хто вважає, що найпотаємнішу правду найкраще передають психологічні метафори, оберуть “усередині вас”. Ті, котрі схиляються до усупільнення доброї новини, – а наведені переклади неприховано соціологізовані, – зупиняться на варіанті “посеред вас”. По-друге, Ісус цілком міг мати на увазі, – а у “Євангелії від Томи” він так і сказав, – що “Царство Боже всередині вас і поза вами”, хоча саме “Євангеліє від Томи” було знайдено аж 1945 року. Годі напевно сказати, що саме мав на думці Ісус, зате всі сходяться на тому, чого він на думці не мав. Христос аж ніяк не мав на увазі, що Царство Боже є “всередині” нас у тому сенсі, в якому наше тіло містить серце й легені або в якому “всередині” дитини може опинитися проковнута шпилька. Кожне серйозне тлумачення цього уривка має починатися з відкидання його демотичного чи описо-

вого значення і посуватися далі, до аналізу того різновиду метафори, що його засвідчує слово *entos*.

Християнське почування віри, яка не вкладається у розум, віри, що мусить тривати навіть тоді, коли розум безсилий, щільно пов'язане з тим мовним фактом, що чимало основних християнських доктрин можна висловити лише за допомогою метафор. Скажімо: Христос є Богом і людиною; у Трійці три Особи є однією; а в тайні Євхаристії тіло і кров є хлібом і вином. Коли ж ці доктрини раціоналізують через поняття духовної субстанції чи щось подібне, метафору доводиться перекладати метонімічною мовою і "пояснювати". Втім, такі пояснення відгонять інтелектуальним тліном, тож рано чи пізно вони відмирають, натомість оригінальна метафора виринає первозданно непізнаною. Тож ми наvertsаємося до світу, в якому св. Патрик ілюструє доктрину Трійці листочком ірландської конюшини, вдаючись до конкретного парадоксу, що осяває мозок, паралізуючи при цьому дискурсивний розум, ніби коан у дзен-буддизмі. Доктрини можуть бути "більш ніж" метафорами, однак висловити їх можна лише метафорично: це-є-тим.

В описовій мові метафори часом vadять своєю двозначністю. Щонайвідповідніше і найточніше визначення, на яке тільки можуть спромогтися слова, – це ідеал описовості, аксіома якого: "мати на увазі багато чого – значить не мати на увазі нічого" – прекрасно справджується у цьому контексті. У метонімічному письменстві ситуація трохи інша, адже тут багатогранність окремих слів, таких, як форма, ідея, матерія, буття чи час, може дати ключ до всієї системи мислення. У поезії ще інакше: тут дана аксіома взагалі не годиться. Здається зрозумілим, що Біблія належить до тієї мовної сфери, де метафора цілком функціональна і де доводиться жертвувати точністю вислову заради його гнучкості.

У Новому Заповіті сказано, що таємниці віри мусять "розумітися духовно" (1 Кор. 2: 14). Це формулювання на-



лежить до уривка, у якому Павло протиставляє букву, яка, як він каже, “убиває”, духові, котрий “животворить”. Він не заперечує існування дослівної підстави біблійних значень, однак для нього ця підстава не може бути “природною”, адже її значення не впливають зі світу, зовнішнього щодо Біблії. Слово “духовно” (*pneumatikos*) у Новому Заповіті має чимало значень, однак насамперед і завжди воно означає “метафорично”. Ось чому в Об’явленні (11: 8) читаємо: “І їхні трупи полишить на майдані великого міста, що зветься *духовно* Содом і Єгипет, де й Господь наш був розп’ятий”.

Це значить, що земний Єрусалим, котрий незадовго до написання Об’явлення, найімовірніше, зруйнував імператор Тит, метафорично є тим самим демонічним місцем, що й затоплений Мертвим морем Содом або Єгипет, військо якого поглинуло Червоне море.

Дотепер нам ішлося про явні метафори, на кшталт “Йосип – вітка родюча”, оречевлення яких передано словом “є”. Проте Езра Павнд підкреслює, що трапляються теж метафори без зв’язки “є” і що насправді оречевлення часто стає зайвою поступкою прозаїчному мисленню. Позбувшись цієї зв’язки, ми одразу ж перейдемо від експліцитних метафор до імпліцитних, що творяться вже самим сусідством образів. Павнд розвинув власну концепцію, спираючись на дослідження Фенолози про китайські ієрогліфи, де окремий словесний образ складається з комбінації коренів (значущий перегук з терміном “ієрогліфічний” у Дж. Віко). Найвідоміший приклад Павндової метафори-зіставлення – його двовірш про паризьке метро:

Проявлення окремих лиць у тлумі,  
Пелюсток на вогкій чорнезній гілці.

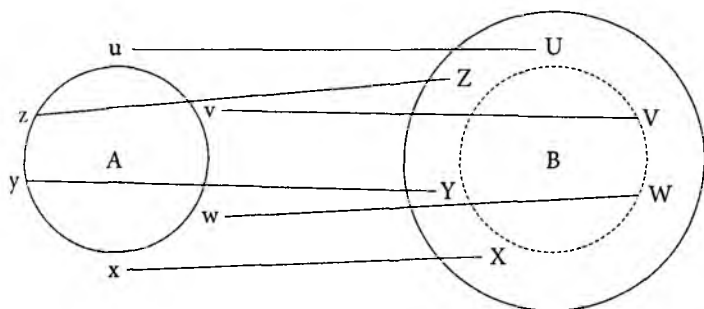
\* В українському перекладі це слово-зв’язку в теперішньому часі зазвичай пропускають.

Будь-які предикації типу “це”, “наче”, “нагадує мені”, “натякає на” та інші, – крім того, що просто знищили б цей лаконічний вірш, – значно б виснажили метафоричну міць, породжену звичайним сусідством цих двох образів. Так само і в Книзі Приповістей (11: 22) читаємо, пропускаючи сполучну тканину, додавану в Біблії короля Якова та інших перекладах:

Золотая сережка в свині на ніздрі –  
[це] жінка гарна, позбавлена розуму.

Отож, торкнувшись питання про імпліцитну метафору, або ж метафору-зіставлення, ми зачепили цілком новий вимір фігуральної мови. Тут нам доведеться звернутися до того критичного принципу, про який ішлося в “Анатомії критики”, як і в багатьох інших книжках, що стосуються різних аспектів мовної теорії. Скажімо, слово має своє словникове чи то пак узвичаєне значення, яке існує без огляду на те, що ми читаємо, однак має і своє специфічне значення у контексті читаного. Тож наша увага в процесі читання посувається одночасно у двох керунках: назовні, до значення, яке узвичаїлось чи запам’яталось, і досередини, до так званого специфічного контекстуального значення. В окремих словесних структурах з якогось моменту ми розуміємо, що словникові значення набирають форми іншого, паралельного до слів, взірця. Цей сигнал підказує, що читане нами за своєю суттю описове: словесна структура відтворює власними засобами описуване явище, передбачаючи абсолютну схожість між явищем та його описом. Іншим разом нам здається, що поза словами немає підрядної структури значень – це своєю чергою певний знак, що читане є “літературним”, тобто є словесною структурою, що тимчасово існує сама по собі. А саме:

## Метафора I



*A* – це словесна структура читаного, *B* – світ поза нею, де перебувають усі предмети, називані словами. Букви *uvwxyz* – це окремі слова у словесній структурі *A*, букви *UVWXYZ* – відповідні предмети, які вони позначають. Коло *A* передає взаємозв'язки слів у тому, що ми читаємо, тоді як наведене пунктиром менше коло у *B* зображує відповідну структуру в не-мовному світі, котра існує тільки за умови, що словесна структура описова. Коли б *A* було літературним, то *UVWXYZ* не було б симетричним відображенням *uvwxyz*, а було б геть довільною комбінацією, кожний елемент якої повертався б до *A*, щоб віднайти власне контекстуальне значення. Коли спробуємо прочитати вірш Карла Сендберґа про туман:

Туман приходить  
на котячих лапках,

стане зрозуміло, що поза віршем годі віднайти якусь структуру, що об'єднала б туман і котячі лапки: натяк на щось скрадливе і пухнасте відповідає хіба що метафоричній структурі самого вірша. У намальованому вище *A* рух повз *u, v, w, x*, у та *z* є оповіддю, або ж міфом, про який уже йшлося, при тому *uvwxyz* відображає ціле *A*, тоді як *UVWXYZ* являє собою хіба що нескінченно малу часточку *B*.

Існує два способи напівчитання, що показують, як завжди взаємодіють ці два процеси. Читаючи спеціальний трактат з ділянки, на якій мало розуміємося, ми зауважуємо, що речення мають граматичний сенс, але не маємо при цьо-

му належних зовнішніх відповідників, які допомогли б нам завершити операцію. Подібно виглядає справа з читанням мовою, яку знаємо дуже поверхово. Якщо наше читання до того ж ліниве й неуважне, то ми розпізнаємо хіба що окремі слова, але не робимо зусилля думки (чи то буде *Gestalt*, чи щось інше), щоби їх пов'язати синтаксично. Істотно, що таке доцентрове концентруюче зусилля свідомості – фундаментальне. Просте незнання значень, що його можна надолужити подальшим вивченням, – другорядне. Неможливість збагнути відцентрове значення робить читання неповним, а неможливість збагнути доцентрове значення робить його недійсним.

Намагаючись збагнути певну літературну структуру, наша увага керується насамперед взаємозв'язками самих слів. Відтак головним об'єктом нашої уваги стають мовні фігури, адже всі вони підкреслюють доцентрові і взаємопов'язані аспекти слів. Описова мовна фаза (яку ще звемо демотичною, або третьою) покликається на критерій засвідченої правди, тобто правди, яка відповідає умові про тотожність словесної структури й описуваних нею предметів. Висловлювання такої правди зазвичай потребує якнайменше мовних фігур, які в подібному контексті, як уже мовилося, видаються “суто вербальними”. Оскільки в Біблії метафори та інші реторичні фігури переважають, читати її в описовий спосіб неможливо.

Принцип імпліцитної метафори означає зокрема й те, що аби слово співвіднести зі “справжнім” значенням, значення це зазвичай треба вибрати з-поміж численних метафоричних можливостей, при тому решта можливостей нікуди не діваються. Це особливо показово, якщо слово є сполучником, як-от *entos* у прислів'ї Ісуса. Припустімо, наприклад, що “справжнім” значенням слова “в” є міститися в ємності, як “горох у стручку”. В кожному іншому разі, включно з “в”, яким розпочинається дане речення, слово “в” буде метафоричним. Невдовзі з'ясується, що такою мовою годі скористатися: вся вона просякла ме-

тафорами вже тому, що одні слова опиняються поруч з іншими.

Принагідно зауважмо, що всі висловлювання мають відсталь несвідомих, додаткових чи імплікованих значень, котрі виникають мимовільно, з самого сусідства слів, і з того береться чимало семантичних зв'язків, що їх не треба чи й не можна виражати прямо. Ось як Вітгенштайн у “Філософських дослідженнях” описує одну з проблем передачі значень у мовленні. А говорить до Б: “Навчи цих дітей грати в гру”; Б навчає дітей азартної гри в кості, на що А відгукується: “Я мав на думці іншу гру”. Те, що А “мав на думці”, він висловив близьким сусідством слів “діти” й “гра” – йому йшлося про ігри, звичні для дітей. Такий принцип прихованого значення, передаваного самим відставленням слів, – це загальна риса відомого в теорії літератури *explication de texte*, а також частина так званої герменевтики. Якби близьке сусідство слів не створювало тла додаткових значень, то більшість таких експлікацій була б тільки довільними асоціаціями або маячнею наяву. Це ще один критичний принцип, що корениться у Біблії, адже первісна герменевтика почалася з біблійної екзегези. Така екзегеза, чи навіть кожна розумна проповідь, що дотримується коментованого тексту, не шкодує уваги на виявлення “прихованих” у словосполученнях значень.

Отож, повернімося до питання, поставленого в попередньому розділі: “Яке дослівне значення Біблії?” – і спробуймо ще раз обміркувати декотрі з висловлених там зауваг, тепер уже в іншому контексті. Якоюсь мірою всі можливі відповіді залишаються в силі, адже Біблія, як і решта книг, значить дослівно те, що каже. Однак існує принаймні два способи застосування такої відповіді. Деякі словесні структури, як уже було сказано, будуються як відповідники зовнішніх подій – а саме як *історії*, водночас інші – *оповіді* – існують самі по собі й таких відповідників не мають. Згрубша беручи, до першої категорії можна зарахувати описові, або ж нелітературні структури, а до другої – літературні чи поетичні струк-

тури. Оскільки видається, ніби Біблія – не література, хоча вона й має всі прикмети літератури, то її дослівне значення традиційно розглядали просто як описове. Біблія означає дослівно те, що каже, і в традиційному використанні цієї за-сади це означає: усе, що сказано, для прикладу, в історії, є недвозначним записом правдивих подій.

Ця концепція, попри відверті труднощі (про деякі з них уже йшла мова), чимало завдячує силою свого впливу традиційному асоціюванню слова “правда” з описовими структурами мови. У поетичних структурах як таких безпосереднього критерію правди нема. Ось як це тлумачить Аристотель: автор поезії чи оповіді просто каже: “Хай буде так”, – висуваючи умови, котрі можуть так само відрізнитися від повсякденного досвіду, як, скажімо, в “Алісі у Країні Див”. Ми не підважуємо цих умов – навпаки, ми приймаємо їх, запитуючи хіба: “А що з ними станеться далі?” Тож у світі звичайних кліше розрізнення поетичного й описового (з яких правдою переймається радше описове) перетворюється на своєрідний моральний вибір, на вибір Геркулеса. Культурні упередження, під впливом яких ми перебуваємо навіть тоді, коли того не усвідомлюємо, надають усім словам, пов’язаним з доцентровими або ж літературними структурами – такими, як “міф”, “казка”, “оповідь”, – помічений нами відтінок “не зовсім правди”. Гершом Шодем каже, що від часу до часу каббала втрачала орієнтири і що, коли таке траплялося, вона “вироджувалася до рівня звичайної літератури”. Думаю, я досить добре розумію контекст цього зауваження. Однак, зваживши на те, наскільки методи теорії літератури наближені до каббалістичних метод, закладена тут оцінка літератури, хай навіть несвідома, видається мені трохи образливою.

Наведений принцип стосується всіх книжок, однак особливо він стосується Біблії, адже Біблія доглибно вкорінена у властивостях слів і мови. Доцентровий бік словесної структури для неї основний, бо єдина річ, яку слова можуть робити досить точно і справно, – це творити взаємні зв’язки.

Точність опису в мові має визначені межі: про що б не йшлося, найточніший описовий звіт завжди переключається з того, що описує, на власні самодостатні граматичні засоби: підмет, присудок і додаток. Події, що їх описує Біблія, є тим, що дехто з дослідників називає “мовними подіями” (даними нам винятково у словах), і саме слова, а не описувані ними події, мають на нас вплив. Біблія значить дослівно те, що каже, але вона може це значити тільки без попереднього покликання на відповідність того, що сказано, тому, що було поза сказаним. Коли Ісус мовить (Ів. 10: 9): “Я – двері”, – то це твердження значить дослівно те, що сказано, хоча ззовні Іванового вірша нема жодних дверей, на котрі можна було б показати. А коли Книга пророка Йони (2: 1) каже, що “призначив [Господь] велику рибу, щоб вона проковтнула Йону”, то поза Книгою Йони не існує ніяких великих риб, котрі мають якийсь стосунок до цієї оповіді. Мало що втримує, щоб не сказати, що навіть існування Бога є висновком, виснуваним з існування Біблії: *напочатку* було Слово.

Втіленої дослівності, що підпорядковує слова “справжнім” речам, – сприйняття, типового для “природної людини”, – Павло зрікається у згаданому вже фрагменті з Першого послання до коринтян (2: 14). Можемо тут-таки зазначити (бо потім це виявиться суттєвим), що коли в Біблії засуджується ідолопоклонство, то його часто сприймають як “дослівну” проекцію на зовнішній світ образу, яким цілком можна було б задовольнитися на рівні поетичної метафори. Ось чому Єремія (2: 27) кепкує з тих, “що говорять до дерева: Ти батько мій, а до каменя: Ти мене породив”. Водночас Ісаїя (51: 1) переконує своїх слухачів, щоб ті поглянули “на скелю, з якої [вони] витесані, і на каменоломню, з якої [вони] видобані”. Епістемологічна основа ідолопоклонства, так би мовити, дослівно та сама, що спонукала Фавста помилково витлумачити “das Wort” як “die That”.

Метафоричне значення у тому розумінні цього терміна, яким я послуговуюся, має для мене, як і міф, основне й допоміжне значення. Втім, основне його значення таке ши-

роке, що, фактично, саме воно є тавтологією. Всі словесні структури мають доцентровий та відцентровий аспект, і доцентровий аспект ми можемо називати літературним. У такому сенсі всі структури, тобто всі словесні структури, мають літературний аспект, хоча зазвичай ми не говоримо про літературу, допоки в полі зору наявний взірць настійливих описових згадок. Ось чому основним і дослівним значенням Біблії є її доцентрове, або ж поетичне, значення. Тільки читаючи її як поезію, ми можемо серйозно поставитися до формулювання “дослівний”, – беззастережно приймаючи кожне слово. Оце основне значення, котре народжується з самих тільки словесних взаємозв’язків, і є метафоричним. Існує теж чимало вторинних значень, що беруться з відцентрової перспективи, що можуть набирати форм загальних понять, тверджень, висновків або послідовностей історичних чи біографічних подій, але залишаються підпорядкованими метафоричному значенню. Припускаю, що коли Павло говорить про аналогію віри (Рим. 12: 6; Біблія короля Якова перекладає слово *analogia* словом “міра”), то має на думці якраз оце доцентрове значення контексту, хоча я застосовую цей принцип радше до літературознавства, аніж до віри.

Щодо інших книг можемо сказати так само: або в них є постійне відсилання до зовнішнього значення, що становить контекст для описової правди, або такого відсилання нема, і тоді перед нами літературний твір, у якому критерій правди, якщо він узагалі має якесь значення, цілковито завдячує внутрішній сумісності слів. Маючи справу з літературою, ми часто стверджуємо, що її самодостатня цілість береться “з уяви”, а її стосунки зі справжніми подіями називаємо “уявними”. Однак Біблія, як ми вже зауважили, уникає такої антитези, вона не є ані суто літературною, ані нелітературною, або ж, чіткіше кажучи, вона настільки літературна, наскільки це можливо, не будучи справді літературою. У Біблії дослівне значення є водночас поетичним: по-перше, через тавтологію (у контексті, в якому кожне дослівне значення



с доцентровим і поетичним); по-друге, через доволі специфічне враження від стикання з підкреслено метафоричними та іншими виразно поетичними формами вислову.

І все ж таки з Біблією не вчиниш так, як з Гомером чи Данте, беззастережно приймаючи відверту поетичність вислову як достатню умову. Тут виникає щось на зразок дилеми *pons asinorum*. Ті, хто усвідомлюють, що мое ототожнення поетичного значення з дослівним вимагає ширшого контексту, можуть відчутти, що у пошуках цього контексту мусять повернутися на перше поле, до якоїсь прив'язки, до відповідності описові, хай навіть модифікованої й подекуди ослабленої самим біблійним текстом. Інші ж матимуть враження, що, як тільки пристануть на думку про існування всіляких позапоетичних чинників, то переможе віра чи zaangażованість. На мою думку, жодна з цих метод нам суттєво не допоможе. Адже у випадку Біблії ми заглиблюємося у більш заплутану теорію значення і правди, ніж це властиво для інших книг, і мій огляд слова “дослівний” – це тільки перший, хоча і вельми важливий, крок, щоб розчистити ґрунт для подальших етапів дискусії.

Доцентровий контекст Біблії поширюється на всю книгу, що її прийнято називати Святим Письмом, і може без перешкод вийти далеко за її межі, однак десь спинитися нам все одно доведеться. І де б ми не зупинилися, єдність Біблії як цілості буде вирішальною умовою для розуміння кожної з її частин. Єдність ця, повторімось, не є насамперед метонімічною послідовністю доктрини, зверненої до нашої віри, – це єдність оповіді, образності й того, що ми назвали імпліцитною метафорою. У наступних розділах ми подамо загальний нарис цієї монолітної структури.

У попередньому розділі ми аналізували порядок слів, які творять оповідь і уможливають формулювання літературної теорії міфу. Однак читання послідовності слів є тільки однією з двох критичних операцій. Як тільки словесну структуру перечитати стільки разів, щоби можна було її

привласнити, вона “заморожується”, перетворюючись на цілість, усі частини якої існують водночас і яку відтепер ми можемо проаналізувати як образ, не переймаючись особливим рухом оповіді. Це можна порівняти з заглибленням у музичну партитуру, в якій ми цілком можемо повертатися до кожної частини зокрема, не беручи до уваги послідовність виконання. Термін “структура”, який тут повторюється стільки разів, є запозиченою з архітектури метафорою, котра може виявитися і хибною, коли мова заходить про оповідь, адже вона далеко не застигла структура, вона – рух у часі. Термін “структура” набуває свого належного контексту на другому етапі, де можна почати якусь дискусію про “просторову форму” та подібні теоретичні питання.

Етап послідовного читання – це, щиро кажучи, докритичний досвід. Необачно розпочинати критичне дослідження до того, як укомплектовано весь матеріал, тобто прочитано всі слова. Тільки набувши досвіду, можемо переходити від досвіду до пізнання. Величезна кількість додаткових деталей, пропущених при послідовному читанні, раптово набуває ваги, оскільки всі ті образи виявляються метафорично поєднаними з усією рештою образів, а не тільки з тими, з котрими вони сусідують в оповіді. Звідси плутанина всіх поважних критичних досліджень таких непростих текстів, як, наприклад, драми Шекспіра, – адже повне пояснення мережі вжитих там слів було б довшим за самі ці твори в декілька разів.

Я описав цей процес як послідовне читання, після котрого з’являється бачення тексту як синхронної цілості. Зрозуміло, що це різке спрощення: коли раз-по-раз не повертатися до послідовного читання, чи то до якнайчастішого перегляду театральних інсценізацій, то невдовзі можна взагалі втратити наше бачення Шекспірових драм. Досвід читання чи слухання також вимагає неустанного від-творення. Ще більш очевидно, що у дослідженнях Біблії обидві ці операції повинні відбуватися водночас, оскільки напозверх біблійна оповідь – на відміну від Гомерової – далеко не цілісна, вона

має чимало відхилень і щоразу змушує нас приставати на іншу точку зору.

Наражаючись на небезпеку розтектися мислію по древу, хочу все ж підсумувати, до чого ми дійшли у наших міркуваннях. Якщо читати Біблію послідовно, то вона перетворюється на міф, спочатку за тавтологією (в тому значенні, що всі міфи – це *mythoi*, себто оповіді), а згодом у ще докладнішому сенсі, згідно з яким Біблія – це оповідь, збудована з винятково показового матеріалу, спільного для всіх міфологій: історій про створення світу, легендарних історій, зводів законів та ритуалів з супровідними оповідями, що пояснюють їхні витoki, і т. д. Якщо ж “заморозити” Біблію в синхронну цілість, то вона перетвориться на одну велетенську заплутану метафору, спочатку за тавтологією (в тому значенні, що всі словесні структури є метафорами-зіставленнями), а згодом – у ще точнішому сенсі, згідно з яким Біблія – це структура зі значущо повторюваних образів. Біблійну оповідь традиційно розглядали як “дослівно” історичну, а її значення – як “дослівно” доктринальне, повчальне. Власне, ця книжка розглядає міф і метафору як фундаментальні умови дослівності.

Наші міркування про міф та історію привели нас до аристотелівського розрізнення між універсальною поетичною оповіддю та конкретною історичною оповіддю. Ще ми побачили, що біблійна оповідь ближча до універсальності й поетичності. Як і багато хто, я не раз жалкував, що Аристотель не продовжив міркувань над другою частиною цього питання, а саме щодо взаємозв'язку між поетичним, або ж універсальним, значенням і значенням конкретним. Це друге значення складалося б з тверджень, котрі, як твердження історика, підпадали б під критерії істини й брехні. Отож, у ньому знайшло б собі місце, наприклад, метафізичне мислення, котре також складається з тверджень, що їх читачі оцінюють як істинні чи брехливі. І яким тоді було б універсальне, чи то пак поетичне, значення? Це питання швидше на все ввійшло б до ненаписаної (а може, втраченої) другої

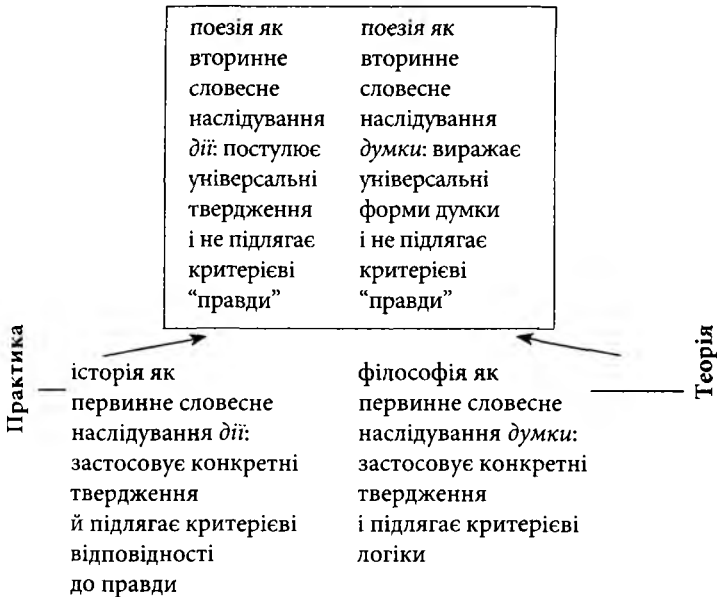
книги “Поетики”, і варто було б довідатися, як Аристотель упорався б із завданням, котре змушує детальніше замислитися над природою міфологічного мислення, що його він так презирливо здихався у “Метафізиці” (щоправда, в трохи іншому контексті). Думаю, проблему первинного і вторинного значення зазвичай оминають почасти саме через відсутність згадок про неї у Аристотеля.

Філософи часто наводять конкретні “ілюстрації” до власних міркувань: іноді приклад приймає форму діаграми (випадок лінійної шкали в “Державі”), але переважно буває образом чи історією. Коли стикаємось із таким твором, як “Sartor Resartus” Карлейля, то кажемо, що цей літературний твір вдається до образу тіла-і-шат, щоби проілюструвати німецьку романтичну філософію фіхтеанців. “Тіло” ілюструє світ як такий, бачити котрого нам не дано і котрий Фіхте виводить з Кантового ноуменального світу речей-у-собі, а “шати” символізують світ явищ, котрі водночас показують і приховують ноуменальний світ. Така конкретна ілюстрація, попри всю свою спрощену вайлуватість, досить корисна, бо полегшує сприйняття складних абстрактних концепцій для простого глузду – принаймні так виглядає поширений стереотип, що залишився від платонівської боротьби за діалектику і *проти* метафори.

Припустімо, що ми обернули це пояснення шиворіт-навиворіт. Припустімо, що метафора тіла-і-шат, яку придумав Карлейль, є поетичним, а отже – основним, чи то пак універсальним, значенням конструкції Фіхте, зародком, з якого воно виростає, і що Карлейль ближче підійшов до витоків романтичної філософії, ніж це могла зробити сама філософія своєю мовою предикатів. Припустімо, що ми подивимося на міфи Платона не як на ілюстрації до його діалогів, а як на первинне їх значення, до якого діалектичні суперечки складають хіба що коментар. Це привело б нас до твердження, що метафоричний сенс так само відноситься до дискурсивного, як міф до історії: адже універсальний, або ж поетичний, сенс може витримати чимало змінних, хоча й

## Метафора I

сумісних, інтерпретацій свого дискурсивного значення, так само, як міф може витримати чимало історичних *exempla*.  
Отож:



Ця двовимірна діаграма тим не менше може маскувати щойно сформульований принцип про те, що великі словесні структури – й історичні, і поетичні, тобто дискурсивні, – мають два аспекти: рухомий і статичний. Біблія, як ми вже сказали, – це історичний міф, який не підпадає під звичні історичні критерії (не будучи ані конкретною історією, ані суто поетичною візією, вона однак представляє історію Ізраїлю – минулу й майбутню), – таким чином, котрий дає традиційній історії змогу чинити по-своєму. Імовірно, вона має структуру універсального, тобто поетичного, значення (чи, радше, є такою структурою), яке може витримати тягар багатьох дискурсивних богословських інтерпретацій. Коли католицька церква здобула тимчасову владу, то змогла обмежити прийнятні дискурсивні тлумачення значень Біблії

до вельми вузького кола, але після Реформації стало зрозумілим, що вторинні, тобто дискурсивні, значення Біблії можуть набувати багатьох дуже різних, хоча внутрішньо сумісних форм, щоправда, не конче богословських.

Цей самий принцип уживано також щодо класичної міфології, де критики мали значно більше свободи, і тому вона проявилася значно чіткіше. Упродовж цілого метонімічного періоду ми мали справу з певною традицією коментування міфів, відповідно до якої міф-оповідь може мати чимало “значень” або ж “глуначень”. Кожен приклад ілюструє довільну кількість заповідей, так само, як і кожна заповідь може стати мораллю міфу. Великі поети античності, особливо Гомер та Вергілій, сприймалися як невичерпні скарбниці метонімічних ідей. Навіть Френсис Бекон написав трактат “Премудрість древніх”, у якому більшість відомих античних міфів стала прототипами філософських принципів самого Бекона. Питання, чому поети та інші творці міфів висловлювалися у спосіб, котрий з метонімічної точки зору виглядає довгою й окружною дорогою, знаходило типово метонімічну, тобто “ієратичну”, відповідь: вони писали так, щоби приховати глибше значення від невтаємниченого поспільства і зберегти його для втаємниченої еліти.

Міфологічний коментар такого типу з’явився у пізньоантичний період у творах Корнута, Антоніна Лібераліса та інших, зокрема у Вергілієвих критиків Сервія і Фульгенція, і протривав упродовж усього метонімічного періоду та навіть довше. Останнім його проявом в англійській літературі була, найімовірніше, “Цариця повітря” Раскіна. Такий коментар нині найчастіше сприймають як спотворення думки, однак його засаднича ідея про те, що міфічне мислення є універсальним, або ж поетичним, і що воно так відноситься до предикативного, як міф-оповідь – до історії, все ще актуальна. Мислителі, що займаються цим питанням, зазвичай обминали Біблію як джерело до міфології, щоб уникнути зудару з догматичним авторитетом, хоча й звертали увагу на численні паралелі між Біблією й античним міфом. В

описовий період ці моральні й дидактичні тлумачення міфу поступилися перед квазіантропологічними, в котрих життя Іуса, наприклад, можна пояснювати цілком довільно, починаючи від солярного міфу і закінчуючи культом грибів. Той самий принцип, що визнає за міфом здатність витримати безконечне розмаїття таких інтерпретацій, скоріш за все використовується і тут. Імовірність, що котрась із них може виявитися “істинною” інтерпретацією, послаблюється такою ж імовірністю щодо цілої копи інших.

Разом з описовою фазою на горизонті з’являється новітня наука, що користується мовою математики. Я вже пояснював, чому, на мою думку, так званий конфлікт науки й міфології, в якому наукові пояснення витісняють міфологічні, стосується тільки спорадичної міфології й не стосується справжньої, тієї, яку від-творюють поети. Поети і надалі мислять міфічно й метафорично і, поза вельми обмеженим спектром, не можуть прийняти наукової мови. Якщо хтось підійде до Біблії без зайвих застережень, то швидко переконається, що її стосунок до природничого знання такий самий, як і її стосунок до історії. Це значить, що природниче знання помилково вважають чимось неістотним. Біблія не дає прямих покликань на науку – зрештою, вони були б тут анахронізмом, – але й не стримує її розвитку, хіба що читачі самі припустяться такого блокування. У “Книзі Еноха” читаємо, що сонце й місяць мають приблизно однакову величину, хоча світло сонця у сім раз сильніше, – твердження, котре було б досить згубним, якби ця книга ввійшла до канону. Виглядає, що канонічним книгам притаманна, якщо можна так висловитись, питома тактовність, котра й не дає їм виголошувати подібні судження.

Може видатися, що в них приховані певні космологічні засади, котрих ми вже не визнаємо, як-от опис із Книги Буття та інших, що оповідає про море над небесами і про море “солодкої води” під землею. Ці вислови, однак, залишаються наскрізно метафоричними, на рівні “сходу сонця” і “заходу сонця”, які вже не можна сприймати дослівно і які

не нав'язують віри у геоцентричну систему планет. Слова Йова (26: 7) “на нічому він землю повісив” – це сильна метафора, яка не суперечить прийдешньому поступові астрономії. Поняття мудрості у Біблії ніде не ототожнено з якоюсь езотерикою. “Я світові явно казав ( ... ), а таємно нічого Я не говорив”, – відповів Ісус Каяфі (Ів. 18: 20). Тут ідеться насамперед про приховану політичну діяльність, але ця репліка може правити за епітафію для більшості “таємних евангелій” з розряду *Pistis Sophia*. Дивно (але водночас значущо), що і *гностик*, і *агностик* – це однаково паскудні слова в християнській традиції: мудрість не ототожнюється ні з пізнанням, ані з відмовою від пізнання. Це мудрість екзистенційна, що зосереджується на проблемах людини, а не на з'ясуванні природи інших світів (порівняйте у Йова, 28: 14: “Безодня говорить: «Вона не в мені!»”). Коли ж подивимося на Біблію як на міф, то з'ясуємо, що біблійний міф був свого роду *Heilsgeschichte* і мав власний тип історії. Сприймати Біблію як метафору чи комплекс метафор нам заважатиме слово “об'явлення” – слово, яке передбачає певний тип пізнання, хоча й не конче це пізнання історії чи природи.

Політеїстичні боги, як ми припускали, – це метафори, що зродилися з тісного зв'язку людини з природою і з відчуття, що природа має життя і снагу, які можна ототожнити з людськими. Місцеві боги – німфи, фавни, сатири з пізнішої міфології – це і є частина відчуття *natura naturans* “поганства”, відрухової віри того, кого називають словом *paganus*, тобто селяха, людини, найближчої власне до природи і вельми далекої від центрів суспільного поступу. Боги тут – незбагненні істоти, присутність яких відчутна і які можуть несподівано об'являтися в осяяннях. Їх тло – це природа, яка первісно є силою зросту, джерелом енергії (первинне значення грецького слова *physis*). Однак тут нема нічого такого, що замикалося б у рамках поганства, навпаки, поети наполягають на відчутті ідентичності з певною силою, що її Дилан Томас називає “тим поривом, з якого крізь зелений тигель проростають квіти”, причому ігнорування цього пориву є життєво



## Метафора I

небезпечним. Вордсворт говорить про “велетенські й могутні форми” природи, що западають нам у душу, а Бодлер так нисловлює відчуття тієї дражливої таємниці, що її навіює природа:

La Nature est un temple où de vivants piliers  
Laissent parfois sortir de confuses paroles;  
L'homme y passe à travers des forêts de symboles  
Qui l'observent avec des regards familiers.”

Попри це існує чимало прекрасних і промовистих висловів у самій Біблії, як ось на початку Проповіді на горі (Мт. 6: 28): “Погляньте на польові лілеї”, – що вказують на глибоку вразливість до сили й краси *natura naturans*. Біблія засуджує тільки те, що називає ідолопоклонством, адже відчуття духовної чи божої присутності можна винести з природи чи всупереч їй, однак не можна природу ним наділяти. Це віддало б людину на поталу зовнішній силі, а позаяк сила ця є втіленням самої людини, то це означало б потрапити в залежність від себе самої. Природа сотворена так само, як і людина, і в ній нема богів: усі боги, котрих ми можемо тут віднайти, – то демони, а людина, яка шукає Бога, повинна насамперед звернутися до світу людей і слів. Звідси походить опір до міфів, що виникли зі спостережень *natura naturans*, якщо вони перетворюються на культу божеств, що власне з цих спостережень і з'явилися.

У міфології немає правил без винятків, проте одним з часто вживаних міфічних виразників саме такого ставлення до природи є “мати-земля”, з якої все зродилося і в яку все повертається після смерті. Така “мати-земля”, що є найзрозумілішим образом *natura naturans*, з точки зору етики неоднозначна. Як лоно всіх проявів життя вона – ласкава

---

\*\* Природа — це той храм, де від колон живих  
Неясні голоси почути часом можна.  
Там гаєм символів іде людина кожна...  
Їй нікуди тепер подітися від них.  
(Переклав з фр. Всеволод Ткаченко)

годувальниця, як могила всіх форм життя вона – зловісна і страшна, нарешті, як втілення безконечного циклу життя й смерті вона – незбагненна й невловна. Ось чому її зчаста зображають як *diva triformis* (троїсту богиню); найчастіше це уособлення народження, смерті й відродження в часі, або ж раю, землі й пекла – у просторі.

У Біблії ми не раз натрапляємо на цю землю-богиню разом з підпорядкованим їй супутником чоловічої статі, який символізує циклічність життя і смерті, тоді як сама вона репрезентує нескінченний процес, що лежить у їх основі. Цей супутник може доводитись їй сином чи коханцем або ж бути “вмираючим богом”, жертвою чи то її самої, чи то якоїсь “мертвої” пори року – зими або посухи пізнього літа. Венера й Ерос (Купідон), Венера і Марс, Венера й Адоніс – ось добре відомі з античної міфології форми такого потрійного зв'язку. Перша й третя пари мають свої відповідники у християнській традиції: зображення Мадонни з дітям і П'єти. З багатьох причин, подекуди очевидних, у християнській міфології виникла потреба розрізнити материнську іпостась та іпостасі невісти. У культурах “вмираючих богів” сусідніх народів, часто згадуваних у Біблії, смерть чоловікобога оплакувано хором жінок, що втілюють матір-землю, плідність якої пригасла на “мертвий” сезон, але яка, будучи матір'ю, є водночас (на думку Роберта Грейвза) матір'ю-дівою, котра щовесни відновлює власну цноту і в очікуванні нового коханця затирає пам'ять про минуле. Артеміда у грецькій міфології була і дівою, і покровителькою породіль; ще більш явно ці іпостасі ототожнено в Артеміді Ефеській з багатьма грудьми, котру згадано в Діях апостолів (19).

У цій міфології панує ідея колообігу, а саме циклічності пір року і пов'язаного з ними тваринного та рослинного життя. Цикл, яким заправляє “мати-земля”, *natura naturans*, є, кажучи словами Платона, циклом різниць: життя, що народжується, завжди відрізняється від того життя, яке його породило. Звідси – наполягання на віднові й затирання минулого. Врешті, коли саме суспільство ускладнюється, його

міфологія переключається на ідею *natura naturata*, ідею природи, що сприймається структурно чи системно, а символіка циклічного руху посувається на небо. Так стається тому, що небо втілює майже той самий цикл: годі не бачити, що кожного ранку сходить те саме сонце і той самий місяць повертається з темряви. Такий цикл натякає радше на якусь доцільність і мудрість, ніж на незбагненну силу, і мірою того, як таке розуміння бере гору в міфології, найвищого бога щораз частіше уявляють небесним отцем. Він – отець, оскільки є тим божеством, котре не виношує і не вигодовує потомства, і саме тому є богом, який скоріше *сотворює* світ, аніж дає життя, народжуючи.

Можна подумати, що цей небесний отець мав би бути пізнішим винаходом культурного розвою, аніж мати-земля: матір здається відповіднішою для землеробського сільського господарства, а отець – для забезпеченого знаряддями патріархального життя у великих поселеннях, яке, як вважають, приходить йому на зміну. У таких питаннях немає певності, однак жоден бог ніколи не буває новим, новим може бути хіба що наголос у концепції, потенційно наявний у ній від самого початку. Сказано, що віра у трансцендентного бога в небесах – первісна і дуже архаїчна, однак, поки суспільство перебуває на відносно низькому щаблі свого розвитку, таке божество залишається належно незапотребуваним: на кшталт *dieu fainéant*, що полишає справний контроль над світом своїм підлеглим божествам. У кожному разі, Гесіод запровадив концепцію матері-землі як значно старішу для грецької міфології, ніж Зевса як отця небесного, пізнього узурпатора і третього з роду небесних богів, наступника Кроноса й Урана. В часи стоїків небесний отець-вседержитель переважив рожаницю – матір-землю, а видатні гімни до Зевса поетів-стоїків Клеанта й Арата з Солі говорять про людство як про нащадків Зевса, як про божий рід, – на відповідну фразу з Арата з повагою покликався Павло у Діях апостолів (17: 28).

Це той момент суспільного розвитку, коли підлеглі божества перетворюються з місцевих покровителів лісів, річок і піль на аналогію людської аристократії, як-от грецькі боги-олімпійці. Олімпійці обходяться з людством саме так, як з нижчими за себе поводитьься аристократія: з такою собі брутальною справедливістю, котра пильно присікає все, що могло б підважити привілеї еліти. Саме їх пробування на вершині гори символічно вивищує їх “понад” людством. На дальшому етапі вони й зовсім покидають землю й опиняються між зір, а в пізньоантичний період більшість головних богів стають зоряними божествами. “Мати-земля” також набуває рис небесної богині; цей поворот простежуємо і в Біблії. В епоху суддів у Ізраїлі поклонялися богині родючості, котру зазвичай називали Ашера, бо вона була богинею дерева, а “ашери”, тобто дерев’яні стовпи, були її символом (Суд. 6: 25 і далі). У часи Єремії Ашера стала небесною царицею (Єр. 44: 15 і далі). Коли Єремія дорікнув ерусалимським жінкам за те, що знову стали кадити небесній цариці, ті спокійно відповіли, що, відколи покинули її, від них відвернулося щастя, а відновлюючи їй вірність, вони нічим не ризикують, – обґрунтування, котре мало чим відрізняється від аргументів самого Єремії. Подібно і єгипетська Ісида перенесла свій центр тяжіння з нижчих до вищих сфер, хоча у Єгипті повсякчас були окремі богині неба. У християнстві Діва Марія перебрала певні атрибути небесної цариці – включно з блакитними шатами й зірковою емблемою *stella maris*, що їх носила також Ісида. Декотрі течії юдаїзму надавали подібних рис жіночому божеству Шехіні (Schekinah), або ж божественній присутності. Однак ні Марію, ні Шехіну ніколи не вшановували як найвищі божества, про які у всіх біблійних релігіях весь час символічно говориться у чоловічому роді.

У згаданому переході від *natura naturans* до *natura naturata* вгадується дивна подібність до якісного переходу в критичному процесі, який ми простежили: від співучасті у рухові оповіді, що розгортається в часі, до дослідження

структури, що розгортається перед нами у просторі. Коли “заморозити” міф, то отримаємо одиничний метафоричний комплекс; коли ж “заморозити” цілу міфологію, отримаємо космологію. Так “заморожене” язичництво видається на-снаженим видінням колового повторення. Природа сама по собі не пропонує якогось початку чи кінця, оскільки ми сприймаємо її в ментальних категоріях часу і простору, а початки й кінці часу і простору насправді непомисленні, хоч як би легко і багато ми про них просторікували. Разом з тим ми помічаємо у природі повторюваний взір і можемо поширити його на видива колосальних циклів, як-от дні й ночі брахми в індуїзмі чи послідовні цикли, кожен з яких закінчується вогнем (*ekpyrosis*), – у стоїцизмі. Усесвіт міг розпочатися від великого вибуху мільярди років тому, але питання, що було перед цим, все одно зависає без відповіді.

Натомість біблійний міф робить наголос на абсолютний початок і кінець часу та простору. Сотворення світу було абсолютним початком, а питати Бога, що він робив перед сотворенням, якось не личить – принаймні Августин покликається на когось (без сумніву, на себе самого), хто у відповідь на таке каже, що в цей час Бог, скоріш за все, готував некло для тих, хто ставитиме такі запитання. Але для кожного здорового глузду засторога не порушувати якогось питання робить його ще більш нагальним. Найближче підійти до відповіді вдасться, хіба що визнавши, що ми сприймаємо час у такий спосіб, у який годі уявити собі його початок; час не є остаточною дійсністю, це ясно виписано у Біблії, і саме це спонукає її постулювати абсолютний початок. Подібно до цього, Старий Заповіт передрікає кінець – кінець не зовсім часу, радше історії, як ми її знаємо, – “день Ягве” (“Господній день” у Біблії короля Якова), який мислиться як день руїни і спустошення для язичників і невірних ізраїльтян. Величне й страшне пророцтво дня Господнього, що його знаходимо у Софонії (1: 14–16), – основне джерело середньовічного гімну “Dies Irae”, який увійшов до траурної меси (Requiem). У Новому Заповіті цей “день Господній” проступає вираз-

ніше як *kairos* – час, котрий має свою межу. Переклад вірша з Об'явлення, “що вже часу не буде” (10: 6), – не зовсім точний, але відбиває загальний принцип цього пророцтва.

Така концепція двох рівнів: рівня часу і простору, а також рівня “вічності” понад ними, набирає у Новому Заповіті значення “воскресіння” як вертикального переходу зі світу смерті у світ життя. Тому воскресіння – це не відновлення, не відродження, не оживлення чи оновлення, адже всі ці слова передбачають новий часовий цикл і при остаточному розгляді виявляються протилежними воскресінню. У Старому Заповіті немає доктрини воскресіння (за винятком хіба що Книги пророка Даниїла, 12: 2), однак усі образи відновлення, такі, як Єзекїїлеве (37) видіння долини, повної кісток, де на костях напнулися жили і виросло тіло, християнські читачі ототожнювали з воскресінням. Так і Ісус у своєму навчанні не раз повертається до теми, що людське життя, незалежно від того, чи має воно певну циклічність, чи ні, є незбагненою і нероздільною сумішшю радості й страждання, добра і зла, життя і смерті, і що вічними правдами цього життя є два його полюси – світи життя і смерті поза часом. Біблія, як ми вже сказали, традиційно називається об'явленням, і “духовне” Царство Боже з Ісусової науки – ось що, з християнської точки зору, вона повинна об'явити.

Це Царство Боже – світ ідеальний, метафорично тожний (як ми це більш докладно побачимо згодом) з “духовним” Едемським садом і Обіцяним Краєм, включно з майбутнім Обіцяним Краєм відновленого Ізраїля і новозаповітного апокаліпсису. Мрія про нього наснажена двома головними джерелами. Перше – це, так би мовити, горішнє джерело природного циклу: царина молодості й весни, самої бадьорості та життєвої сили.

Традиційно рай на землі – то *ver perpetuum*: світ, у якому, як каже Мільтон, весна й осінь танцюють, узявшись за руки, де квіти сусідують з плодами і де немає зими, де мешкають люди у розповні сил, не старіючи і не хворіючи. Друге джерело – це творча, або ж продуктивна людська діяльність,

## Метафора I

велика частина якої марнується чи й навмисне спотворюється: люди воюють, годують паразитарні класи, будують пам'ятники вождям-параноїкам тощо. Істинна праця, яка впливає з людської потреби мати їжу й притулок, змагає до того, щоб перетворити природу на світ людської подоби, значення і призначення. Тваринний світ перетворюється на пастирське середовище отар і стад; рослинний світ – на зорані поля зі збіжжям, виноградники і сади; світ мінералів – на міста, будинки й дороги. У такій праці присутнє невіддільне творче начало, оскільки без нього пересічна потреба знайти їжу й притулок не вийшла б далеко за межі збирання корінців і переховування у печерах. Щобільше, світ праці виражає порівну і потреби, й бажання: те, чого людина насправді прагне, має відкриватися в її продуктивній і позитивній праці.

Література має два великі взірці для наслідування. Перший – це сама природна циклічність, а другий – остаточне розмежування ідеального щасливого світу і світу жаского й нещасного. Комедія назагал розгортається в напрямку першого і традиційно підсумовується формулами типу: “І жили вони довго й щасливо”. Трагедія розгортається у зворотному напрямі аж до кінцевої формули: “Не вважай щасливим нікого, поки той ще живий”, – яка врівноважує оптимізм попередньої. Моральний вплив літератури найчастіше асоціюється з припущенням, що ми волиємо ототожнитися зі щасливим світом і відмежуватися від нещасного. Однак історичні записи самі по собі цього не засвідчують: вони показують, що людина сприймає життя у неклі й у раю з тим самим піднесенням. Побачити в нещасті трагічне, досягнути його як поруйновану чи пошкоджену форму величі й слави – це чи не головний здобуток грецької літератури. Біблійне бачення нещастя радше іронічне, аніж трагічне, хоча й воно підкреслює те саме діалектичне розмежування двох світів.

У повсякденному досвіді нашими найвищими категоріями є час і простір, і категорії ці, як ми щойно з'ясували,

самі по собі нескінченні. Ось чому, ототожнюючи вічність із безмежним часом, а безконечність – із безмежним простором, ми не зможемо вийти поза наші звичайні категорії думки і сприйняття. Подекуди ми намагаємося дійти до розуміння “вічності”, просто віднімаючи від часу його сутність і зміну. Саме так виникають усі метафори про Бога чи найвищу правду як незмінне непорушне Буття на відміну від світу Становлення, у якому живемо. У цій побудові вічне описується як стан постійного спокою, відпочинку і розслаблення. Можна зрозуміти притягальність таких метафор після сімдесяти чи більше прожитих людиною років, але ж ці метафори пов’язані зі смертю, й вони видаються не надто доречними у концепції чогось, що справді мало б існувати поза життям.

Коли ж про “вічне” говориться як про “безмежне в часі”, далі вже просто йдеться про час, від якого годі відділити концепцію безконечності. Це залишило свій суворий і все ж помилковий слід в історії християнства. Вислів “цього з собою не забереш” став прислів’ям на позначення “життя після смерті”, але в самому цьому виразі слово “після” натякає, що ми таки забираємо з собою бодай свій повсякденний досвід часу. Для Ісуса небо і пекло, найвище щастя й найглибше страждання являли собою дві сталі правди існування. Біблія короля Якова передає Ісусовий термін *aionios* як “вічний”, що ще раз доводить обмеження нашої мови. Таким чином, для пізнішого християнства пекло стає безнадійно заплутаною метафорою, що означає: а) людське життя, породжене злом людської ж природи; б) світ вічної смерті, яка є прірвою чи дном ніщоти; в) світ завдаваних ззовні тортур, безмежних у часі. Цей останній аспект став вельми впливовим політичним знаряддям: як колись зауважив один мій приятель, добрі новини годі продати на масовому ринку, поки не переробиш їх на погані новини.

Автор ранньохристиянського “Апокаліпсису Петра”, що на власні очі побачив пекельні тортури й визнав їх, кажучи словами Ларошфуко, не цілком неприйнятними, дістав до-



силь виразний натяк, що ці тортури, може, й не потривають вічно, – разом з пересторогою в жодному разі не казати цього, щоб не заохотити людей до гріха. Завдяки таким вивертам кошмар пекла “навіки по смерті” висунувся на перший план християнського вчення. Єдине, що можна сказати на користь цієї огидної доктрини, – це те, що вона пов’язала гріх з творчістю: йдеться про те, що людство багато більше завдячує грішникам, котрі трималися гріха, не зважаючи на ці понурі видива, аніж святенникам, які намагалися загнущдати гріх залякуванням.

Із перетворюванням природи в олюднений пастирсько-орно-цивілізований світ, звичайно ж, пов’язано чимало надуживань, марнотратств і бездумного нищення. Можливо, наші релігійні традиції заохочують нас вважати природу безмежним полем отримання прибутків. І, без сумніву, до цього заохочує наростаюче відчуття відчуження від природи, що супроводжує розвиток сучасної науки. Від Коперника й надалі все більше скидається на те, що людина має лише випадковий стосунок як до світу зір у космічних просторах, де поки що не знайдено розумного життя, так і до світу еволюції в часі, де людина – це пізня і, ймовірно, небажана гілка. Оскільки сам обсяг наукового часу і простору різко розрісся, традиційний погляд на сотворення почав виглядати параноїдально – як компенсаторна безпідставна манія людини, буцімто все було створено для неї.

До модерних часів існувало відчуття відповідності чи близькості людини й природи, і, мабуть, найкрасномовнішим образом цього була доктрина мікрокосму: припущення, що людина як істота напів духовна, напів тілесна має в собі у згорненому вигляді всю вселенну. Таке розуміння відповідності було напряму пов’язане з магією, оскільки давало ґрунт для віщування і для дослідження природних явищ як імовірно взорованих на людські долі. Найважливіша серед таких практик – астрологія, а та ґрунтується на концепції ібігів, що, як каже Юнг, є синхронічною і безпричинною концепцією. Зараз навіть астрологи навряд чи змогли б

сприйняти астрологію, оперту на давній причинувій засаді “впливів”, згідно з якою від сузір’їв, розташованих на відстані мільярдів кілометрів, еманує певна фізична субстанція. Легше припустити, ніби світ був створений так, що існує якийсь взірець збіжності між розташуванням зір і людським життям, взірець, який можна системно дослідити.

Я не знаходжу в Біблії жодної стійкої астрологічної символіки, хоча є там чимало алюзій до віщувань, що їх практикували в Ізраїлі, таких, як таємничі “урім та туммім” на священних шатах у Книзі Вихід (28: 30) та інших місцях Святого Письма. Це суто технічне питання, якого не будемо зачіпати. Є й такі взірці відповідності, як акцентування сімок і дванадцятки в Об’явленні. Можливо, їх підкреслено тому, що на час, коли писалася та книга, сімка позначала число днів тижня і планет, а дванадцятка символізувала число місяців і знаків зодіаку. Таким чином, саме ці числа, більше, ніж інші, позначали б світ, у якому час і простір стали одним і тим самим. Одначе відповідність не виглядає у Біблії найважливішою, коли йдеться про взаємини людини й природи.

Натомість у нас складається сильне враження, що в цих взаєминах ми стикаємося з двома різними рівнями. Нижчий рівень визначено домовленістю між Богом і Ноем, як тільки відступив потоп (1 М. 9: 2–3):

І ляк перед вами, і страх перед вами буде між усією звіриною землі, і між усім птаством небесним, між усім, чим роїться земля, і між усіма рибами моря. У ваші руки віддані вони. Усе, що плазує, що живе воно, – буде вам на їжу. Як зелену ярину – Я віддав вам усе.

Насамперед впадає у вічі, що тут не робиться жодних обмежень, що людині їсти, – і це різюче контрастує зі складними дієтичними приписами, пізніше накладеними на сам Ізраїль. Саме до цієї загальної домовленості з Ноем вирішило повернутися християнство, відкинувши гебрійський закон як необов’язковий для християн (Дії 10: 15). По-друге, ставлення людини до природи за

## Метафора I

суттю своєю є зверхньою експлуатацією, проявом терору стосовно всіх “нижчих” створінь, ілюстрацією Шопенгаверової фрази, що звірята живуть у пеклі, де людство працює за чортів.

Вищим рівнем взаємин людини є той, що його написано Адамові й Єві в Едемському саду, де людина могла їсти тільки плоди з дерев, а всі звірі були домашніми тваринками, яким дають імена (1 М. 2: 16, 2: 20). Цей світ зник, а враз зі своїм “гріхопадінням” Адам і Єва були заслані до байдужої та чужої природи, яку ми зараз бачимо довкруг себе, де людина мусить працювати. Одначе в цій праці, як ми вже бачили, є певний елемент, який нагадує про втрачений людиною світ і спонукає його повернути. Уповні повернути його не вдасться, аж доки людина не пізнає доглибно, що таке пекло, і не зрозуміє, що задоволення, яке походить від насильства і визиску – чи свого ближнього, чи й самої природи, – це частина того некельного світу. А як тільки ми повністю відмежуємося від того світу, природний порядок набере зовсім іншого вигляду (Іс. 11: 6, 11: 9):

І замешкає вовк із вівцею,  
і буде лежати пантера з козлям,  
і будуть разом телятко й левчук,  
та теля відгодоване,  
а дитина мала їх водитиме! ( ... )  
не вчинять лихого та шкоди  
не зроблять  
на всій святій Моїй горі,  
бо земля буде повна пізнання  
Господнього *так*,  
як море вода покриває!

Питання, яке переймало нас у цьому розділі, звучить так: як виглядатиме Біблія, якщо спробувати подивитись на неї статично, як на окремих і одночасний комплекс метафор? Певно, нас уже не занадто здивує відкриття, що є у ній певний чинник, який не вкладається у цю статич-

ну візію. Зазвичай, якщо “заморозити” якусь міфологію в цілості, вона перетвориться на космологію, а ясно, що можуть бути різні космології – і християнські, і юдейські, і взагалі небіблійні. Одначе те, що пропонує нам Біблія, – це не так космологія, як візія висхідної метаморфози, відчужених взаємин людини і природи, що перетворюються на спонтанне і безтурботне життя – безтурботне не в сенсі лінивства чи бездіяльності, а в сенсі енергії без відчуження (Ос. 2: 20):

І складу їм заповіта того дня з польовою звіриною, і з птаством небесним, та плазуючим по землі, і лука й меча та війну знищу з землі, а покладу їх безпечно.

Найглибші секрети природи не вдасться відкрити, допоки людина не зупинить саморуйнівної діяльності, яка застуге світ, де людина насправді живе, і не дає їй його зрозуміти. Істинний світ перебуває поза часом, але збагнути його можемо тільки в процесі, який протікає у часі. Як каже Еліот, “тільки часом долається час”. Ми спробуємо дослідити цей чинник творчого часу в наступному розділі, але вже зараз можемо висловити загальний висновок, до якого підводить нас дослідження біблійної метафори, хоч глибше розуміння цього явища вимагало б і глибшого документального підтвердження.

Християнська Біблія – це писана книга, яка апелює до промовистої присутності в історії, присутності, ототожненої у Новому Заповіті з Христом. Вислів “Слово Боже” стосується й Біблії, і цієї присутності. Якщо ми приймаємо референтне значення Біблії як первинне і відчитуємо слова як такі, що відкривають певну суть поза ними самими, тоді достосування одного й того самого вислову до таких різних речей – це тільки сумнівний *syllipsis*. Одначе ми пересвідчилися, що Біблія свідомо підпорядковує своє референтне, чи то пак відцентрове, значення своєму первинному, синтаксичному, доцентровому значенню. Це і є наш єдиний справжній зв’язок із так званим “історичним

## *Метафора I*

Ісусом”, і з огляду на це є сенс називати “Словом Божим” також Біблію й особу Христа. Ще більше сенсу має їх метафоричне ототожнення. Це концепція ідентичності, яка виходить далеко за межі “зіставлення”, оскільки немає двох сутностей, є одна сутність у двох аспектах. Решту цієї книжки великою мірою присвячено тому, що криється за таким ототожненням.

## РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

### ТИПОЛОГІЯ І

Повернімося до зауваження про те, що поза Євангелієм немає даних про життя Ісуса, та й євангелісти не потрудилися подати відомості, які можна було б назвати історичними чи біографічними фактами. У пошуках свідчень перші християни мали читати Біблію, тобто Старий Заповіт. Тоді книга ще не набула усталеного вигляду. Тепер одну-дві алюзії з Євангелія, які, очевидно, стосувалися Старого Заповіту, вже не можна відстежити, але в цілому на процедурі читання це не позначається. Євангеліє значною мірою ґрунтується на тому, що називає вірою і правдою, але його власні заповіді виглядають вельми дивно, навіть коли зрозумілий принцип, покладений за основу. Звідки ми знаємо, що Євангеліє правдиве? Бо воно підтверджує пророцтва Старого Заповіту. Звідки ми знаємо, що старо-заповітні пророцтва правдиві? Бо вони підтверджуються в Євангелії. Так званий доказ стрибає між двома Заповідями, ніби тенісний м'ячик; при цьому жодного іншого доказу ми не маємо. Два Заповіді – наче пара дзеркал, які відображають одне одного, але не світ поза ними.

Творці Нового Заповіту розглядають Старий Заповіт як документ, у якому зафіксовано передбачення подій з Христового життя. Часто на ці пророцтва відкрито покликаються, зазначаючи джерело. Так, в описі Страстей

пробиття цвяхами рук і ніг Ісуса, глузування натовпу й те, що його гомілки не було перебито на хресті, пов'язуються з уривками з 22-го Псалма. Відомі слова Ісуса, сказані на хресті: “Боже мій, Боже мій, – нащо мене Ти покинув?” – є цитатою з першого варіанту цього псалма. Іноді такий зв'язок прихований. Тридцять срібняків і кладовище для бідняків та волоцюг з історії Юди знаходимо у Захарія (11: 12–13); воскресіння на третій день згадується в Осії (6: 2); страждання раба в Ісаї (53) близькі до Страстей Господніх; а пророцтво про народження Сина Божого (Іс. 7: 14) співвідноситься з Різдом. Навіть у більш догматичних уривках християнські поняття подаються в Євангелії не як нові догми, а як усвідомлення (втілення) старозаповітних понять. Тому-то й головне положення Павла “Праведний житиме вірою” (Рим. 1: 17) є цитатою з Авакума (2: 4).

У Євангелії таких посилань на Старий Заповіт дуже багато: ними наповнена кожна книга Нового Заповіту, якщо не кожен розділ. Деякі книги Євангелія, особливо Об'явлення св. Івана Богослова та Послання до євреїв, зіткані всуціль із таких алюзій, часто з дослівним чи недослівним цитуванням. Елементом цього взаємозв'язку буде присвячено багато наступних розділів цієї праці, як, зрештою, й наступний том. Одним словом, Євангеліє претендує бути ключем до Старого Заповіту, тлумаченням того, про що там ідеться. Ісусові учні не могли збагнути навіть воскресіння, допоки Ісус не пояснив його зв'язку з пророцтвом Старого Заповіту (Лк. 24: 44).

Головний принцип інтерпретації зазвичай формулюють так: “Новий Заповіт прихований у Старому, Старий Заповіт розкривається у Новому”. Усе, що відбувається у Старому Заповіті, є “типом” або ескізом того, що відбувається в Новому. Тому й об'єкт дослідження названо типологією, хоча це типологія особлива. Апостол Павло у Посланні до римлян (5: 14) говорить про Адама як про *typos* Христа. Вульгата перекладає *typos* у цьому випадку як “форму”, та Біблія короля Якова з її *figure* (“образ”) за-

свідчує той факт, що *figura* стала в нормативній латині відповідником до *typos*. Те, що відбувається в Євангелії, є “антитипом” – здійсненням пророцтв Старого Заповіту. У Першому соборному посланні апостола Петра (3: 21) християнське хрещення названо *antitypos*-ом порятунку людства від всесвітнього потопу, і тут знову Біблія короля Якова подає *figure*.

На необхідність такого типологічного читання Біблії дуже часто і недвозначно вказує сам Новий Заповіт, аби позбавити нас сумнівів щодо “правильності” такого читання – “правильності” в єдиному розумінні, яке визнає критика, – як такого способу читання, що відповідає задумові самої книги й умовностям, на яких вона побудована і від яких залежить. Для світської літературної критики типологічна організація Біблії своєю унікальністю становить неабиякі труднощі: наскільки мені відомо, у світі немає жодної іншої книги, яка своєю структурою бодай віддалено нагадувала б Святе Письмо християн. По аналогії мусимо звернутися до ширших структур, ніж окрема книга. Наприклад, деякі аспекти творчості Платона нагадують титанічну спробу однієї людини створити Біблію. Вважається, що Старий Заповіт – Тору – під впливом настанов найдавніших пророків уклали на основі переказів, які передавалися від покоління до покоління. Подібно Сократ у “Державі” за допомогою своєї пророчої діалектики створює образ ідеальної держави, й один із його слухачів вказує на схожість між нею та давніми легендами про Атлантиду. Слідом за “Тимеем” і “Критієм”, де викладено міфи про створення світу й потоп, Платон пише “Закони”, де – зовсім як Тора – встановлює шістсот з лишком правил. Нарешті, у більшості діалогів Сократ виступає центральною фігурою, а його передсмертні страждання, що перегукуються з євангельськими Страстями, слугують предметом багатьох дискусій. Та навіть попри це Платонова типологія не така, як біблійна.

Сьогодні можна було б сказати, що марксизм має щось на зразок власної типологічної Біблії. Це канонічні тек-



сти, у яких пророцтва Маркса й Енгельса, зроблені в XIX ст., здійснюються в ленінській тактичній організації більшовицької революції. Невдовзі ми довідаємося, чому від такого руху, як марксизм, можна сподіватися схильності до типології. Вочевидь, коли йдеться про неї як про чітко визначений і очевидний спосіб читання Біблії, а про науковців саме як про науковців, то цей спосіб відкидає навіть богослов'я, не кажучи вже про інші галузі науки, бо він пов'язаний із суворим дотриманням християнських приписів. Мене ж у цьому випадку цікавить типологія як спосіб мислення і фігура мовлення. Кажу "і", бо спосіб мислення не існує як такий, допоки не виробить власного підходу до розташування слів. Типологія є реторичною (стилістичною) фігурою, і, як будь-яку іншу фігуру, її можна критично досліджувати.

Усі три стадії розвитку мови, що їх ми розглядали у першому розділі, – метафорична, метонімічна й описова (кращого прикметника для порівняння, мабуть, не знайти) – базуються на тому, що передбачають одночасне існування двох одиниць. Типологія – реторична фігура, що рухається в часі: тип існує в минулому, антитип – у теперішньому, або ж тип існує в теперішньому, а його антитип – у майбутньому. Що насправді являє собою типологія як спосіб мислення, що вона передбачає і до чого веде – це питання теорії історії, точніше кажучи, історичного процесу: припущення, що історія має якусь мету і сенс і що рано чи пізно станеться якась подія чи події, які виявлять цю мету й сенс і, таким чином, стануть антитипами того, що відбулося раніше. Теперішня наша впевненість в історичному процесі, віра в те, що попри очевидний безлад, навіть хаос, що панує над подіями людського життя, усе-таки ці події кудись ведуть і щось означають, – це, мабуть, спадок від біблійної типології. Принаймні жодного іншого витoku цієї традиції я не знаходжу.

Існує й інший вид реторики, або спосіб розташування слів, який теж рухається в часі. Це причиновість. Вона віді-

грала головну роль і для другої, й для третьої фази писання: у роздумах із цього приводу Г'юм помічає подібність причиновості до третьої фази, де її основою стає індуктивне накопичення прикладів. Століттям пізніше у "Науці й сучасному житті" Вайтгед дивувався, чому це філософи й досі перебувають у полоні причиновості, наче Г'юм ніколи й не вказував на недосконалість людської думки. На це питання літературний критик відповів би, що вони пишуть зв'язну прозу; вона ж передбачає спосіб розташування слів, який так тісно пов'язаний з причиновістю, що годі уявити собі одне без другого. Фактично, будь-яке просте прозове висловлювання ("Чоловік відчинив вікно") показує зв'язок між підметово-присудково-додатковим порядком слів у прозі й тим, що ми називаємо рухом від причини до наслідку.

У процесі мислення, що передує причиновому писанню, часовий порядок типології зазвичай зворотний. Той, хто мислить причиново, стикається з багатьма явищами, які він може збагнути, думаючи про них тільки як про наслідки, за якими стоять певні причини. Ці причини є антитипами своїх наслідків, тобто розкривають справжнє значення наслідків. Рух у протилежному напрямку нагадає (хоч і не завжди з цим пов'язаний) платонівський погляд на знання як *anamnesis*, або пригадування, у-пізнавання нового як чогось тотожного старому. Для більшої прозорості пояснення, заснованого на причиновості, можна піти зворотним шляхом – від причини до наслідку. Отже, з точки зору реторики причиновість і типологія подібні за формою, і типологію фактично можна розглядати як аналогію до причиновості, як подальший розвиток аристотелівських формальної та остаточної причин. У типології також вдаються до зворотної процедури. Навіть найтрадиційніше християнство не наважується стверджувати, що на якомусь рівні свідомості Ісаїя чи псалмоспівець знали, що пророкують прихід Ісуса. Типи часто стають визначеними або принаймні сприймаються як такі лише після появи антитипів.

Однак причиновість базується на розумі, спостереженні та знанні, а тому тісно пов'язана з минулим, оскільки минуле – це все, що ми знаємо на рівні інтуїції чи логіки. Типологія пов'язана з майбутнім, отже, у першу чергу стосується віри, надії й видіння. Коли прагнемо того, що поховальний обряд називає втіхою розважливої релігії, можемо свідомо застосувати типологічне розуміння до певного ланцюжка причин і сказати, що подальше слугує доказом для попереднього. Трохи згодом проілюструємо це на прикладах. Але таке порівняння справедливе тільки в тому випадку, коли майбутні події справді можна передбачити, тобто якщо вони механічні за походженням чи характером, як-от астрономічне передбачення затемнення або статистичне прогнозування основних напрямків розвитку.

Невелика, але надзвичайно цікава книга К'еркегора "Повторення" є, наскільки мені відомо, єдиним дослідженням психологічних відмінностей між спрямованою в минуле причиновістю та спрямованою в майбутнє типологією. Проста спроба повторити досвід минулого призведе тільки до розчарування. Існує, проте, інакше наслідування, що є християнською антитезою (або доповненням) платонівського пригадування і виражене у біблійному запевненні: "Ось нове все творю" (Об. 21: 5). К'еркегорове "наслідування", безперечно, походить зі спрямованого вперед типологічного мислення Біблії й, на мій погляд, тотожне з ним. Можливо, книга данського філософа має такий невеликий обсяг через те, що її автор жив занадто рано, аби доглибно збагнути значення власних аргументів. Адже типологічна риторика щойно ставала на шлях до важливих відкриттів сучасності.

Існує ще одна важлива відмінність між причиновістю й типологією. Причинове мислення зазвичай не виходить за певні часові рамки. Особливо це стосується третьої фази причиновості, де причини повинні перебувати в тій самій часовій площині, що й їхні наслідки, інакше не будуть справжніми причинами. Приписувати хворобу Божій волі

або відьомським чарам не означає мислити причиново. Часто вважають, що майбутні події виходять за певні часові межі; а з погляду типології ці події містять як горизонтальний рух уперед, так і вертикальний рух угору. Суть такого бачення можна метафорично передати враженням від прокидання зі сну. Так, герой Джойса Стивен Дедал говорить про історію як про кошмар, від якого він намагається пробудитися. Коли ми прокидаємося, один світ просто поступається місцем іншому. Це допомагає зрозуміти природу типології: за своєю суттю це революційна форма мислення й реторики. Ми мислимо революційно щоразу, коли відчуття “життя – це сон” спонукає нас прокинутися.

Найважливіший історичний факт, пов'язаний зі Старим Заповітом, полягає у тому, що творцям книги ніколи не щастило в боротьбі за власну державу. Світська влада зосереджувалась у руках язичників, унаслідок чого історія набула спрямованості в майбутнє, де падіння язичницьких імперій і цілковите визнання виняткової історичної ролі євреїв стали б головними подіями; щоправда, це мало відбутися лише згодом. Типологія у Святому Письмі в жодному разі не обмежується християнською версією Біблії. Принаймні з погляду юдаїзму типологія Старого Заповіту значно правдивіша без Євангелія, ніж із ним. На першому місці стоять ті події Старого Заповіту, які є типами пізніших подій, також записаних у цій книзі. Тому ліплення Аароном золотого теляти під час виходу євреїв з Єгипту (2 М. 32: 4) є типом пізнішого еретичного культу, поширеного у царстві Північного Ізраїлю (1 Цар. 12: 28). Для юдаїзму, як і для християнства, головними антитипами у пророцтві Старого Заповіту є прихід Месії та відродження Ізраїлю, хоча ці два контексти, звісно, дуже різні.

Із точки зору типології юдаїзм має значну перевагу ще й тому, що свої найважливіші антитипи бачить у майбутньому. Для християнства перехід історії через Воскресіння не став кінцем світу у звичному розумінні, й, отже, віра у майбутнє “друге пришествя” зростала одночасно з вірою в те, що

остаточна перемога над смертю вже здобута. Очікуванням того, що стане неминучим кінцем світу, пронизане все Євангеліє; і хоч християнство як соціальний інститут пододало це очікування, сильний потяг до елементів популізму (як я це називаю) у християнстві все ж відчувається. До деяких міркувань із цього приводу повернемося трохи пізніше.

Уживання двох близьких термінів – типологічна структура і форма Біблії – у новому контексті робить міфологію Святого Письма діахронічною, на противагу синхронічній міфології, що притаманна більшості інших релігій. На цьому ґрунтується загальноприйнята думка про те, що біблійним релігіям притаманне особливе відчуття історії, а на додаток ще поняття особистості, бо ж особистість виявляється тільки в рамках історичного контексту. Христос та Адоніс – обидва ці боги “вмираючі” в тому розумінні, що стають об’єктами культів, схожих за образністю та ритуалом. Але Христос – особа, а Адоніс – ні, хоч скільки жертв йому принесено. Деякі історії про Геракла, Тесея чи Персея пов’язувалися спочатку з певними людьми, як і значно давніші історії про Гільгамеша. Але зв’язок з історичними особами поступово втрачався, коли ці перекази асимілювалися синхронною міфологією.

Причиновість розвивається з другої фази писання – метонімічної. Невід’ємна від неї перша, або метафорична, фаза – це схильність багатьох народів розглядати свої міфи як архетипні події у далекому минулому (*in illo tempore*, за Мірчею Еліаде), щодо яких події повсякденного життя, зокрема ритуальні дії, є повторенням. Те, що ми називаємо типологією, – особлива форма здатності міфу повторюватися, про яку йшлося раніше: вона продовжує первинну перспективу, але повністю змінює її сенс. У деяких первісних народів юнаки, аби стати чоловіками, проходили через обряди ініціації, яка передбачала також навчання основних міфів та звичаїв рідного народу. Таке звичаєве навчання являє собою зародкову форму того, що у юдаїзмі здійснює Тора – священні настанови у перших п’яти книгах Старо-

го Заповіту, у яких викладено закон і які часто називають “Законом”, хоч Тора містить чимало такого, що законом не є. Юдаїзм і досі вважає осердям Біблії Тору: Талмуд, у певному розумінні юдаїстський аналог Нового Заповіту, в основному виконує функцію коментаря до Тори. Для християнства Старий Заповіт був передусім книгою пророцтв, яка провіщала народження Христа і таким чином засвідчувала вищість закону.

Застереження про те, що Євангеліє не ламає і не скасовує Закону, хоч він і був написаний раніше, з'являється у Матвія (5: 18), куди ці слова вставили, напевно, для того, щоб захиститися від гностичного трактування християнства як цілком відірваного від юдаїзму, а старозаповітного Бога – як злого ества. Та християни більше не вважали себе зв'язаними величними й строгими законами Старого Заповіту, а це означало, що біблійні настанови сприймалися як алегорія божественних євангельських правд. Сам апостол Павло вживає слово “алегорія” (Гал. 4: 24) в оповіданні про двох Авраамових дружин. Те, до якої міри формальний закон алегоризується у християнстві, можна проілюструвати уривком із “Мандрівки прочанина”:

*Вірний:* Це нагадало мені Мойсея, як він описує звірину, що чистою є. Вона копита розділені має і жуйку жує; не та звірина, що в неї лиш копита розділені або що лише жуйку жує. Заець жуйку жує, та все ж нечистий, бо копит розділених не має. А це достоту нагадує Балакуна: він жуйку жує, знань шукає, пережовує слова, та копита в нього не розділені і свого шляху від дороги грішників він не відділяє; але, як заець, залишає по собі слід собачий або ведмежий, тому й нечистий він.

*Християнин:* Ти виклав, наскільки я зрозумів, правдивий євангельський зміст цих текстів.

Типологія не є алегорією: алегорія – це зазвичай оповідання-міф, “правдиве” значення якого розкривається через абстрактне або конкретне тлумачення; обидва ж Заповіти, їх підхід до історії, пов'язані з реальними людьми і подіями. Але згадана вище алегоризація закону вказує на

невну трудність, яку становило для християнства продовження історії. Оскільки століття за століттям минало без другого прищестя, церква розробила прогресивну і спрямовану в майбутнє доктрину, яка переносила типологію Біблії на історію і пристосовувала до того, що ми назвали другою, або ж метонімічною, фазою мови. Така побудова вчення ставала дедалі важливішим засобом розуміння Святого Письма; таким чином, як зауважував у XIX ст. кардинал Ньюмен, функцію Біблії церква стала вбачати не в навчанні доктрини, а в її доведенні або ілюструванні. Хоч якою правильною була б теорія, на практиці це означало, що догмати християнської теології становлять анти типи, типами яких є оповідання й сентенції Біблії, зокрема й Нового Заповіту.

Дія євангельської типології поширюється на майбутнє і на нескінченний світ – дві речі, що відповідають апокаліпсисові або Страшному Судові. Єдине, чому офіційна церква чинила б опір усіма доступними засобами, – це припущення про підвладність її авторитету історії. Тому такі вчення, як гіпотеза Йоахима Флорського про третю історичну добу Духа, яка прийде на зміну юдаїстській добі Отця і християнській церковній добі Сина, вважали еретичними. У XVI ст. ідея історичної змінності церкви реалізувалася як протестантська Реформація. Під словом “Реформація” протестанти розуміли не просто виправлення вад церкви, яких ніхто не заперечував у принципі, а й визнання Біблії зразком віри й чину, на який церква повинна рівнятися. Таким чином, роль церкви полягала в тому, аби вступити в діалог зі Словом Божим, а не розглядати його тільки як книгу об’явлення. Мільтон, котрий як поет розумів, що зміни в метафорі були значно важливіші за зміни вчення, зазначав, що це спонукало розглядати церкву не як “матір”, а як молододу наречену, якій мають розповісти про її обов’язки. Аналогія між ідеєю Реформації та розвитком описового підходу до мови доволі прозора. Зараз наслідки цієї суперечки нас не цікавлять, але протестантська Реформація була вибухом

первинної революційної енергії, закладеної в біблійній релігії, а відродження уваги до типологічної важливості Старого Заповіту було одним із наслідків. У зв'язку з великими капіталістичними революціями XVIII ст. типологічне мислення вийшло на світську арену.

Ті, хто вірить у поступ демократій, переконані, що сучасні події ведуть до їхніх антитипів у майбутньому, до форми людського буття, з погляду якої те, що відбувається зараз, виглядатиме як ряд дороговказів у цьому напрямку. Для прихильників соціалістичної та інших революцій світова революція є головною подією майбутнього, яка стане антитипом історії як цілого. Обидва ці погляди є, по суті, формами релігійного переконання, але в XIX ст. біологічну концепцію еволюції часто використовували як їх наукове й причинове підґрунтя. Типологія – однонапрявлена і незворотна концепція історії, еволюцію ж використовували для підтвердження такої концепції, з нашої позиції її розглядали як односторонній розвиток, що досягає кульмінації в нас і здатний до подальшого розвитку тільки через нас самих. Отже, за аналогією еволюція уподібнювалася до концепцій історії – позитивної, християнської, марксистської, демократичної, – які, як ми щойно дізналися, з радістю очікували кінця історії. До давнього протистояння між типологічним і циклічним баченням часу звертається Ніцше, який висунув концепцію надлюдини, що долає рівень “надто людського” буття, – ще одну діахронічну концепцію, породжену еволюцією. Та через надмірну прихильність до синхронічного бога Діоніса Ніцше був змушений помістити свою надлюдину в циклічні рамки того самого повернення – рамки, які, мушу думати, уцент зруйнували динаміку цієї концепції для більшості його читачів.

Є ще один аспект типології, над яким варто задуматися. Старий Заповіт пов'язаний з народом Ізраїля, Євангеліє – з особою Ісуса. Таким чином, ізраїльський народ є типом, щодо якого особа Ісуса є антитипом. Цей зв'язок суспільства з індивідом відповідає певним елементам повсякден-



ного життя: ми стаємо учасниками суспільного договору ще до народження. Ще в момент зачаття було визначено, що я стану, наприклад, білим англомовним канадійцем середнього класу, який житиме десь у середині ХХ ст. Та з мірою того, як індивід у суспільстві розвивається, у ньому відображаються всі суттєві особливості мислення, уяви і досвіду. Суспільна свобода, хоча й необхідна, все ж розпливчата й відносна; справжня свобода – це щось таке, що може відчути тільки індивід. Особистість виростає з суспільства, як рослина з ґрунту, та вона не виривається з нього, не пориває з ним. Процес виховання особистості передбачає глибоке усвідомлення своїх соціальних умов і контексту, а відтак повторне поглинання індивідом свого суспільства, хоч воно може супроводжуватися вбиранням багатьох впливів будь-якого іншого походження.

Ми говорили про просту метафору типу “Йосип – вітка родюча” як ототожнення А з Б й казали, що така метафора суперечить логіці. Згідно з логікою, А може бути тільки А, а не Б, а стверджувати, що А – це Б, означає ігнорувати всі відмінності між ними. Та існує інша форма ототожнення, яку ми вважаємо не так метафоричною, як основоположною для всього впорядкованого категоріального мислення. Це ототожнення “як”, рівнозначне ототожненню “з”. Ми ототожнюємо А як А, коли виділяємо одиницю з класу, до якого вона належить: отой коричнево-зелений об’єкт за вікном я розпізнаю як дерево. Коли ми поєднуємо ці дві форми ототожнення й ототожнюємо одиницю з її класом, то отримуємо надзвичайно яскраву й вишукану форму метафори, яку я часом називаю царською метафорою, бо вона лежить в основі одного з найбільш наповнених символами інститутів – монархії.

Головна функція монарха – репрезентувати перед своїми підлеглими єдність суспільства в одній особі. Де б не з’являлася, Єлизавета II ще й досі збирає натовпи, але не тому, що в її зовнішності є щось незвичайне, а тому, що вона втілює метафору суспільства як єдиного “тіла”. Інші

нації теж мають своїх представників, та якась особлива символічна реторика, навіть пафос оповивають особу монарха де-юре, який досяг свого становища цілком випадково – завдяки народженню – і який не має виконавчої влади. Водночас більшість народів відмовилися від монархів; “харизматичні” лідери, диктатори тощо майже неодмінно зловісні й звироднілі; надприродність королівської влади, яка в Шекспірових п’єсах сприймається як даність, тепер не має для нас великого значення. А богослови, які говорять про “верховенство” Бога, ризикують відштовхнути від себе читачів намаганням уподібнити духовне життя до метафор варварської й віджилої форми соціальної організації. Зрозуміло, що сучасні засоби масової інформації постійно змушені вдаватися до царської метафори, повідомляючи про те, що “робить” Франція, Японія чи Мексика, наче вони окремі особи. Та, на превеликий жаль, той самий зворот уживали в часи моєї юності, щоб підняти престиж диктаторів: “Гітлер будує дороги по всій Німеччині”, “Муссоліні осушує болота в Італії” тощо. Ті, хто послуговувався такою конструкцією, були часто демократично налаштованими людьми, які просто не могли втриматися від використання царської метафори. Схоже, що “володар” може бути або найпривабливішою іконою, або найнебезпечнішим ідолом.

Після мандрівки до пірамід Герман Мелвілл занотував у своєму щоденнику: “Здригаюся від думки про стародавніх єгиптян. Із цих пірамід зродилася ідея Єгови. Моторошна суміш підступності й величі”.

Доля правди цього твердження, мабуть, у тому, що євреї також знайшли у цих пірамідах щось таке, від чого здригнулися, хоч у Біблії про піраміди безпосередньо й не згадується. Цілком можливо, що деякі характерні риси єврейської релігії були частково зумовлені опором єгипетській релігії: за історією виходу з Єгипту немовби прихована якась культурна травма. Стародавній Єгипет пішов далі, ніж інші відомі народи, у наповненні того, що ми назвали царською мета-

форою, соціальним змістом. Фараон був не лише пастирем свого народу, верховним жерцем і правителем, а й справжнім богом, ототожнюваним із Гором при житті та з Осірісом після смерті. Увесь символізм вічного потойбічного життя пов'язувався з муміфікацією тіл, і спочатку такого вшанування удостоювали тільки фараонів. Обсяги робочої сили й коштів, затрачених на поховання фараона й на спорудження для нього гробниці, видалися б для нас неймовірними без прямих наочних доказів. Та, можливо, звичайний єгиптянин вбачав у тілі свого правителя, оповитому містикою, такий тип, якого наш розум уже не здатний збагнути.

Семітські народи Західної Азії не заходили так далеко в обожнюванні своїх правителів. Месопотамських царів уважали радше, за висловом із 2-го Псалма, “помазаними” (улюбленими або обраними) синами свого бога. Сам Ізраїль зважився на монархічну форму правління з великим страхом і тривогою, а його історики не приховують людських вад жодного свого царя, навіть Давида й Соломона. Зі свідчень Книги Царів і багатьох псалмів стає зрозуміло, що напочатку цар Ізраїлю мав виконувати низку священничих обов'язків. У цілому ж різниця між духовною і світською владою чітко визначена в Старому Заповіті; а те, що пророк Натан засудив поведінку царя Давида в епізоді з дружиною Урії, означає, що пророк теж мав право на власну думку. З іншого боку, авторитет того правителя залишався непорушним у формальному плані: для Північного Ізраїлю було очевидною помилкою поривати з Давидовим родом, незважаючи на необачні дії південного царя Рехав'ама, який був його нащадком. Упевненість у тому, що майбутній цар, який відродить міць Ізраїлю, буде нащадком Давида, проходить через усю Біблію.

Центральну постать Євангелія називають словом “Месія”, що означає “помазаник”, і грецьким його відповідником є “Христос”. У Старому Заповіті словом “Месія” називано тільки законного правителя, чие право на царювання символізував обряд помазання, дійсний або можливий. Це

слово вжите щодо відкинутого царя Саула й один раз стосовно чужинця – перського царя Кіра (Іс. 45: 1). Але до появи Ісуса серед євреїв, у чийй свідомості ще жила пам'ять про успішне повстання Маккавеїв, точилося багато дискусій навколо постаті Месії – постаті т. зв. есхатологічного типу, причетної не тільки до відродження могутності Ізраїлю, а й до кінця того, що ми називаємо історією. Загальновідомо, що ототожнення “Месії” з Ісусом Назарянином відрізняє християн від юдеїв.

Ми вже вказували на важливість того факту, що євреї ніколи не мали сильної чи багатої держави. Біблія фіксує лише два періоди відносної незалежності й процвітання Ізраїлю. Причина в обох випадках та сама: одна світова держава вже занепала, а її наступниця ще не з'явилася. Часи Давида й Соломона припали на період між занепадом Єгипту і виникненням Ассирії; час після війн Маккавеїв – на період між занепадом Сирії та постанням Риму. Цей факт виводить на передній план у Біблії ще один аспект царської метафори. Якщо цар репрезентує єдність свого народу, він репрезентує її й у час поразки та приниження. Тому-то у плачі над Єрусалимом, який зруйнували Навуходносорові війська, про безталанного Седекію, останнього царя незалежної Юдеї, сказано:

Попа в ями живущий наш дух, Господній помазанець, що ми говорили про нього: “Ми будемо жити в тіні його серед народів” (Плач 4: 20).

Вислів “живущий наш дух” показує, що вжите раніше слово “репрезентувати” є достосуванням до особливостей сучасної мови: цар є його народом, буттям народу як “тіла”. У схожому на попередній і навіть більш відомому плачі, який датують періодом Вавилонського полону, описується жертвність, знана як “погорджений страдник”: “Він погорджений був; його люди покинули, страдник, знайомий з хобрами, і від Якого обличчя ховали, погорджений, і ми не цінували Його” (Іс. 53: 3).

Марно дошукуватися, чи це стосувалось окремої людини, чи всього ізраїльського народу. Великий пророк перебуває далеко за межами світу “або-або” – у світі царської метафори, де суспільство й індивід глибоко проникають одне в одного. Навіть у цілковитій ізоляції індивід-жертва залишається тотожним із тими, хто його відштовхнув.

Звичайно, не тільки в Ізраїлі царя вважали втіленням як бід і напастей свого народу, так і його перемог. Якщо країна потерпала від затяжної посухи, то її володар, чи то був Давид у Єрусалимі (2 Сам. 21), чи Едип у Фівах, звертався за порадою до оракула відповідного бога чи богів, щоб з'ясувати причину, і брав провину на себе, якщо був винен. Відомо, що такий вавилонський цар, як Навуходоносор, щоб продовжити своє царювання, мав би щороку проходити через обряд приниження, під час якого верховний жрець ляскав би його по обличчю. Навуходоносор був успішним монархом, а отже, ухилення від цього ритуалу могло викликати гнів його бога-охоронця. Цікаво провести паралель із Давидом. З точки зору Біблії, найбільшим досягненням його правління було перенесення Божого ковчега у відвойований Єрусалим. Цар показав своє розуміння важливості цієї події, танцюючи перед ковчегом наго – “як обнажується якийсь з пустунів!” Його дружина Мелхола, Саулова донька, побачила це і дорікнула чоловікові за те, що виставляє себе на посміх перед слугами. Давид відповів: “І коли я буду погорджений ще більш від того, і буду низький у своїх очах, то при невірних, що ти говорила, – і при них я буду шанований!” (2 Сам. 6: 22).

Неважко зрозуміти, чому саме Давидові приписують авторство щодо більшості псалмів. У гімні, виконуваному хором, слова “Хвалитиму Бога” виражають єдність хору за допомогою метафори індивіда, який у даному випадку ототожнюється з автором гімну. Така вербальна фігура є розширенням царської метафори і легко до неї зводиться. Покаянні псалми, зокрема, де “Я” – це грішник, який благає милосердя, або жертва, що просить захисту від переслі-

дувачів, набувають особливої сили і красномовності, коли під “я” розуміти також володаря, байдуже – реального чи гіпотетичного.

На цьому фоні те, що апостол Павло називає спокусою хреста (Гал. 5: 11), а Біблія короля Якова подає як *offence* (“переступ, зазіхання”), стає більш зрозумілим. Усі сходилися на тому, що Месією буде прямий нащадок Давида, тому Матвій і Лука ведуть рід Ісуса від Давида до Йосипа, хоч той і не був Ісусовим батьком. Та походження Христа не визнавали протягом усього його життя: від самого народження він протистояв іншому “цареві юдеїв” – Іродові, на суді ж його обвинувачі заявили: “Не маємо царя, крім кесаря” (Ів. 19: 15). Хоч які були б асоціації з царською гідністю, включено з терновим вінцем і написом на хресті “цар юдейський”, – усі вони перебувають у контексті глузування й тортур. При всьому цьому Ісус – індивід ізраїльського суспільства, з його неповторною духовною місією і майже непобитим рекордом ізоляції й вигнання. Ще більшого значення для нашого контексту набуває твердження Ісуса про те, що він є правдивим царем, хоч царство духа “не від світу цього”; і водночас він поводить як слуга й ототожнює себе з “найменшим” серед усіх (Мт. 25: 40), що, між іншим, має на меті заперечити діалектику “пана-раба”, від якої залежить уся історія людства. Символічний кінець історії лежить у тій точці, де пан і слуга стають однією й тією ж особою і репрезентують одне ціле.

У нашій дискусії про типи й антитипи вже зазначалося, що в метонімічний період структура християнського вчення зрештою стала антитипом Біблії. В описовий період археологія прочинила двері між біблійним і добіблійним світами. Понад століття у Біблії вбачали багато слідів добіблійної думки й ритуалу, і зрозуміло, що культури, давніші за Біблію, наявні або первинно простежувалися в таких епізодах, як принесення Їфтахом у жертву своєї доньки або закладення Яковом священного каменя в Бет-Елі. Археологічні пошуки супроводжувалися накопиченням порівняльних даних зі

сфери релігій, казок, звичаїв та ритуалів усіх часів і народів, і всі зібрані факти свідчили про певну спорідненість із Біблією. Унаслідок цього помітно поживалися компаративістичні студії, які намагалися всесторонньо дослідити Біблію. До всього, що є у Біблії, можна знайти паралель поза нею – на цьому припущенні ґрунтувалося збирання аналогів біблійних тем. Такий підхід, що його застосовували Фрейзер та інші, розкриває перед дослідником усю панораму образності й наративу, витворених людською міфологією, і передбачає, що нам нарешті вдасться зрозуміти універсальну мову символів.

Єдина проблема, що, оскільки паралелі спірні й навіть штучні, нескінченна дифузія аналогій нікуди не зникає, чим віддаляє нас від розуміння універсального символізму. Перифразуючи Воллеса Стивенса, можна сказати, що це таке постійне засліплення, після якого ніколи не настане прозріння. Ми просунулися б далі у своїх дослідженнях, якби дивилися на ситуацію з точки зору, близької самій Біблії. Звичайно, на її погляд, вона подає антитипи, щодо яких хананський та інші добіблійні культури є типами. За змістом книга претендує на визначення, що “насправді означає” символізм таких культур, зіставляючи їх з поклонінням правдивому Богові. Приймавши таке твердження за евристичне правило, наведену вище критичну аксіому можна прочитати навпаки. Якщо у Біблії так мало речей, до яких не можна знайти аналогій поза її межами, то, відповідно, небагато є у світі такого, чого не містило б у тій чи іншій формі Святе Письмо. Узявши Біблію як ключ до міфології, – замість того, аби брати міфологію загалом як ключ до Біблії, – ми принаймні матимемо визначену точку відліку, хоч куди б це нас привело.

Більшість цих до- і позабіблійних типів подані у Біблії як пародії або демонічні перевертання (детальніше такі образи розглянемо трохи згодом), та аж ніяк не всі. Наприклад, міф про змібборця, який знаходимо у багатьох міфологіях Близького Сходу, з'являється і в Біблії, але не як предмет вірування чи ритуалу, а як поетичний образ. Християнське поняття

“Ізраїля” як церкви язичників, скажімо, дозволяє античній міфології стати типом християнської. Пошук паралелей між античним і християнським міфом був звичною справою для гуманістів Відродження, що не тільки значно збагатило християнську культуру, а й підготувало освічену громадськість християнського світу до засвоєння античності.

Розглядаючи зв'язок міфу з історією, ми говорили, що у праці, яка задумувалась як історія (наприклад, “Занепад і руїна...” Гіббона), наголос може з плином часу переміститися на міф і літературу за умови, що книга добре написана, але як історія застаріла. Тоді ми не сказали, що це також вимагає нового типу історичної тотожності. Книга Гіббона, врешті-решт, стає книгою XVIII століття, пам'яткою одного з найцікавіших періодів англійської культури. Чи можна застосувати цей принцип до Біблії? Можливо, не до всієї, адже вона охоплює надто великий період, але ядро християнської Біблії – перше століття нашої ери, доба Ісуса і Павла, – могло набути якісно нового історичного значення. То була доба, коли Август заснував Римську Імперію, а історична ситуація, сучасна Новому Заповітові, може мати для нього символічне значення. Питання номер два: чи були причини в самій історії, щоб християнство почалося саме тоді? Драматичне протистояння Христа й кесаря гостріше відчувалося в часи Відродження та Реформації, ніж тепер, хоч два види зацікавленості, позначені цими словами, значно відрізняються один від одного. У цьому контексті нас найбільше цікавить ренесансне бачення епохи Августа як часу, коли витворювався особливий тип язичника, сприятливий для виникнення християнства.

У попередньому розділі зазначалося, що поганська міфологія розвивалася паралельно з суспільною організацією, для якої та міфологія була культовою. Спочатку на кожній невеликій території поклонялися власним усемогутнім богам. На зміну їм прийшли боги з визначеними функціями, відповідно до того, як суспільство розвивалося від родових до національних спільнот. Ідімо далі. З появою імперій, чий



правителі почали вважати себе володарями “всієї землі”, виникає монотеїзм. Однак це імперський монотеїзм, цілком відмінний від революційного монотеїзму Біблії. Імперський монотеїзм зазвичай виконує роль ширми і до місцевих культур ставиться толерантно, вважаючи їх проявами єдиного бога. Цей єдиний бог, який зазвичай живе на небі, є у певному розумінні покровителем світового володаря; а світовий володар, від Ехнатона у стародавньому Єгипті до римських кесарів і навіть згодом, напрочуд послідовно асоціювався з сонцем.

Біблія не вважає світового правителя обов'язково злим або підступним. Каже тільки, що він править у світі, в якому один із його наступників рано чи пізно стане таким. Фараона, який знав Йосипа і запросив ізраїльтян до Єгипту, врешті-решт змінив такий, що намагався винищити їх геноцидом. Про перського царя Кіра, а до певної міри й про Дарія, Біблія говорить з глибокою пошаною, але їхній спадкоємець Ксеркс, названий у Книзі Естер Ахашверошем, мало не допустив до антиєврейського погрому. Александрові Великому Біблія вділяє дуже мало уваги, хоча Йосиф Флавій через первосвященика запросив його до Єрусалима, засвідчуючи свою повагу найщирішими словами. Та врешті-решт його імперія породила Антіоха Епіфана, який почав жорстоко переслідувати євреїв, що призвело до повстання Маккавеїв. Павло захищає Римську Імперію, бо “влади існуючі встановлені від Бога” (Рим. 13: 1), але незабаром до влади прийшов Нерон та інші імператори, відомі своїми гоніннями християн.

Аби з'ясувати причину такого виродження світових правителів, звернімося до двох форм суспільного договору, що походять від язичницької та біблійної культур. Античний суспільний договір ілюструє сцена суду наприкінці Есхілової “Орестеї”. Це таке бачення справедливості й правосуддя, яке охоплює всіх людей, природу і богів. Боги ухвалюють вирок; якщо ж їх нема, то владнати людські взаємини спроможні тільки суто автоматичні реакції природи, здійснювані через фурій, представниць природної сили відплати. У

біблійному договорі, як ми бачили, природа не бере безпосередньої участі: договір укладений між Богом та його народом. І якщо народ дотримуватиметься його так само, як Бог, світ навколо стане цілком інакшим.

Та з мірою того, як попередній суспільний лад змінюється імперським, дедалі очевиднішим стає те, що світовий володар – єдина істотна сила, що скріплює договір. Отже, правитель починає набувати божественних якостей, як улюблений син чи, як у Єгипті, втілення бога. Саме тоді Ісусова настанова віддавати кесарю кесарево, а Богові Боже (Мр. 12: 17) вступає в суперечність з імперським ладом. Рано чи пізно з'явиться кесар, який зажадає того, що належить лише Богові, – поклоніння.

Оскверненням юдейського храму – присвяченням його Зевсові та спорудженням там жертовника, а можливо, й статуї (1 Мак. 1: 54) – Антіох Епіфан поглушився над євреями більше, ніж усіма своїми звірствами. Ця богозневага перекладена у Біблії короля Якова не дуже вдалим виразом “the abomination that maketh desolate” (“і поставлять гидоту спустошення”) (Дан. 11: 31). Про це йдеться і в Євангелії (Мт. 24: 15) у зв'язку зі злигоднями подальших переслідувань, та ці слова не конче стосуються приписуваного імператорові Калігулі бажання поставити на тому самому місці власну статую.

У всякому випадку, в Римі був утверджений культ богоподібного кесаря, якого мали обов'язково дотримуватися, бодай про людське око. Суспільство ніколи не виявляє толерантності в тому, що має для нього велике значення, а дотримання культу було важливим як символ римського способу життя. Але юдеїв і християн це, певна річ, не стосувалося. Тому, хоч християнство і не ґрунтувалося на революційних засадах, а, навпаки, наголошувало на своїй лояльності до світської влади, його змусили поводитися точнісінько як революційна організація. Існує багато пояснень перемоги християнства над усіма іншими релігіями того часу, та найочевидніше з них – блискуча революційна

тактика християн. Вони створили аналог імператорського авторитету в образі церкви, яка могла перебути часи переслідування в підпіллі, поки не прийде час вийти і перейняти мирську владу або принаймні об'єднатися з нею. Марк Аврелій говорив про паратак西斯 (військову дисципліну) християн як про найбільшу їхню перевагу.

Уже в Новому Заповіті з'являється поняття "антихриста", який бореться проти всього, що підтримує Христос, і певним чином пов'язаний з імператорами-переслідувачами. Павло, хоч наполегливо радить коритися римській владі, зображує "беззаконника, призначеного на погибіль, що противиться та несеться над усе, зване Богом чи святощами, так що в Божому храмі він сяде, як Бог, і за Бога себе видаватиме" (2 Сол. 2: 3-4).

Цей образ, безперечно, походить від Даниїлової "гідоти". У Книзі Об'явлення (13: 18) "звірові", як названо антихриста, приписаний код – число 666, – який прийнято вважати зашифрованим ім'ям Нерона, попри те, що автор, мабуть, жив за часів пізнішого імператора.

Пізніше Об'явлення розглядали як пророцтво майбутніх нещастя для церкви, що давало коментаторам волю ототожнювати власні страхи з лиховісними образами антихриста і Великої Розпусниці. У значно пізнішому тексті Велика Розпусниця ототожнюється з Вавилоном, що тримав євреїв у полоні, а також, очевидно, з Римом, криваві кесарі якого репрезентували те саме, що й у наш час. Данте ідентифікував ці образи з Філіпом Французьким та Авіньйонським папством. Один із протестантських полемістів XVI ст. вважав римську церкву продовженням Римської Імперії, ототожнюючи ту церкву з Розпусницею, а папу – з антихристом. Блейк трактував їх більш звично, ототожнюючи з новим рецидивом державної влади, появу якої він спостерігав у ті часи. Це явище автор називав "деїзмом" і передбачав, що воно призведе до кровопролиття, яке Блейк уважав звироднілою формою "друїдизму". Ми б назвали це "тоталітаризмом" – намаганням розглядати державу як єдине тіло, яке

уособлює її лідер: “Одна держава, один народ, один фірер” гітлерівської Німеччини. Можна було б навіть сказати, що з певного погляду єдиною ознакою, що справді відрізняє того іншого, доволі жалюгідного, тирана, була серйозність, із якою він сприймав свою антихристівську роль, свято вірячи, що кожен німець має дякувати йому за свій щоденний хліб.

Часи Христа були також періодом розквіту античної літератури, вершиною якої стали твори Вергілія й Овідія. Отже, як і слід було сподіватися, запанувала ідея циклічного руху, яка поширилася настільки, що охопила й такі більші ритми, як прецесія рівнодень. Було чимало теорій про новий цикл історії, подібно до того, як сьогодні існують теорії про еру Водолія. Ці теорії яскраво проявилися у четвертій еклозі Вергілія – вітальному вірші на честь народження дитини, що був написаний, як вважають, під впливом апокрифічних – чи радше криптографічних – “Книг Сивілли”. Вірш оповідає про новий золотий вік, коли світ знову стане раєм, а “змій згине”. Християнство відразу захопилося за цей твір як за не-свідоме пророцтво про християнського Месію, але разом з тим пропускало повз увагу або відкидало всі циклічні теорії історичного розвитку. Хоча “Град Божий”, де Августин критикував таку циклічну гіпотезу, було написано значно пізніше, у ньому відобразилася непохитна позиція християнства.

У “Божественній комедії” Вергілій виступає проводирем Данте крізь пекло до центра землі та на гору Чистилища по той бік земної кулі – через територію, де панує природний цикл. Звідси героя веде Беатріче, оскільки Вергілій, якому не дозволено споглядати божественне видіння, змушений покинути Данте. Хоч на землі привид Вергілія й не щезає, та воскреснути йому не дано. Зворотний рух спостерігаємо в оповіданні Д. Г. Ловренса “Людина, яка померла”, де Христос уподібнюється до циклу пір року. Ісус, уставши з гробу, стає коханцем жриці Ісиди, якій було сказано “чекати воскреслого чоловіка”, а наприкінці залишає її, пообіцявши вернутись. Інші уподібнення християнської історії до циклу відродження знаходимо у творах “Цар Ісус” Роберта Грейвза

та “Видіння” Єйтса. Автор другого твору зауважує, що вбивство Цезаря й розп’яття Христа сталися під час зближення планет, яке має символічну назву “Березнева повня”.

Сюжет “Енеїди” теж підпорядкований циклові повторення часу, а провідна тема твору – зародження нової Трої й нового історичного циклу. Суть такого бачення викладена в шостій книзі, де змальовано подорож Енея до підземного царства. Там герой бачить велике колесо історії, обертання якого принесе Римові світове панування. В основі такого образу лежить відповідне уявлення про реінкарнацію. Зрозуміло, що в розробленому Посидонієм та іншими філософами стоїчному світогляді, який мав помітний вплив на Вергілія, поганське коло уявлень починає звужуватися. За своїм походженням боги – це духи природи, та оскільки розуміння природного закону, відбитого в циклі часу, поглиблюється, деспотичні риси таких богів, зумовлені стихійністю природи, відходять на задній план. В “Енеїді” непогамовна войовничість Юнони не просто дитинна, а й безуспішна, і навіть Венера – всього-на-всього декоративний персонаж. Справжня влада – це незбагненна воля, яка виявляється тільки у божественному нагляді за спробами Енея облаштуватися на італійському узбережжі й започаткувати новий етап історії. Вергілій усе ж далекий від того, аби стверджувати, що достатньо лише одного бога – божественної волі, що об’єднає суспільний і природний закони, і що Цезар є головним виявником цієї волі. Однак в “Енеїді” така тенденція простежується, бо династія Цезаря посідає в поемі приблизно таке ж місце, що й рід Давида в Біблії.

Десь у той самий час з’являються Овідієві “Метаморфози”, що їх упродовж століть брали за язичницький аналог Біблії, починаючи від оповідей про створення світу й потоп і аж до історій про перетворення. У цих оповіданнях наділені свідомістю істоти перетворюються на різноманітні об’єкти природи, покарані або винагороджені мовчанням. Ніхто з них більше не може розмовляти чи відповідати, хіба що тужливо заспіває, якщо був обернений на пташку. Мета-

морфоza, отже, є образом біблійного гріхопадіння, яке зазвичай супроводжується відчуженням людини від природи. У Біблії немає прикладів метаморфози, окрім Лотової дружини (1 М. 19: 26), яка перетворилася на соляний стовп, бо, як і Орфей, припустилася фатальної помилки й озирнулася, втікаючи з приреченого міста (див.: Лк. 17: 32). Як бачимо, Біблія мислить радше про майбутнє перетворення природи у висхідному напрямку, коли та здобуде дар мови, замість утратити його:

Бо з радістю вийдете ви, і з миром проваджені будете. Гори й холми будуть тішитися перед вами співанням, і всі польові дерева будуть плескати в долоні (Іс. 55: 12).

У Овідія образ природи подається через невеселе споглядання мінливості, пов'язаної з циклом, доки весь природний процес урешті-решт не вироджується у свого роду ентропію. Однак наприкінці поеми автор обожнює двох великих цезарів, при тому, як і у Вергілія, постать Цезаря пролизує весь твір, подібно до того, як образ Месії в Біблії.

Прихід на світ Ісуса, отже, історично збігся з моментом однієї з діалектичних конфронтацій, коли історія раптом розширюється до міфу і виходить за рамки історичного. Поет В. Г. Оден у "Наразі" ("For the Time Being") та інших своїх творах спробував показати, як здобутки язичництва разом з його очевидними хибами витворили сприятливий ґрунт для Різдва. Там було все: покірність, визнання закону й порядку та його загальноприйнятих уявлень про владу, а також розуміння принципу зміни й мінливості, відчуття того, що усе на краще, якщо всім серцем прийняти великий і всевладний закон причиновості:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.  
(Щастя володар, причини речей хто пізнає.)

Було все, крім революційної відваги, щоб з усім тим по-рвати. Розрив супроводжувався жорстокістю, звірствами і фанатизмом з обох боків, але криваві історичні факти, як

завжди, тільки застують справжню причину конфлікту. І, звісно ж, саму відвагу, бо багато перших християн тішилося думкою, що кінець світу може наступити кожної миті. Та час минав, а драматичної події все не було, тож християнство виявило, що, як і кожна інша релігія, не може обходитися без обрядового календаря. Фактично, ми не можемо відстежити християнства аж до того часу, коли юдейський обряд не був замінений християнським, тобто до моменту появи обрядового календаря. Хоч Павло й казав: “Обрізання – ніщо” (1 Кор. 7: 19), церква говорила щось на зразок: “Хрещення – майже все” – і при тому могла покликатися на авторитет Павла. Циклічний обрядовий календар став “аналогією”, як це згодом назвав Джозеф Батлер, священним наслідуванням життя у вічному світі, в якому виконання ритуалів було типом, а вічне життя – антитипом. Воскресіння – строго кажучи, стрибок поза межі часу, можна було б відзначати тільки під час щорічних весняних святкувань, пронизаних образами оновлення й відродження, хай навіть разом з яйцями і кроликами. Хоч що б мав на увазі Павло, коли сардонічно звертався до галатів (4: 10): “Ви вважаєте пильно на дні та на місяці, і на пори та роки”, – але й він підтримав християнську церкву в цьому “пильнуванні”.

Як уже зазначалося, цей синхронічний обрядовий календар існував від початків християнства. Тож я не говорю про якесь відхилення від первісного спрямування християнства. Кажу тільки, що головна царська метафора (ми всі – частини єдиного тіла) була виражена через об’єднання та згуртованість, через єдність спільноти, що поглинає індивіда. Церква проголосила себе продовженням Тіла Христового, і вже з часу появи листів Ігнатія панує атмосфера Церкви-Войовниці з її прагненням уподібнитися до війська та строгою організацією, де нічия влада, крім єпископської, не визнається. У католицькій церкві Тіло Христове було присутнє у вигляді причастя під час літургії. Деякі протестантські церкви розуміли цю присутність інакше й робили наголос на інших елементах, таких, як проповідь Слова Божого під

час казання, проте не внесли жодних змін до головної метафори. Не дивно, що багато подібних образів знайшли своє продовження у житті світському: чимало елементів культу Діви Марії Єлизавета I запровадила у протестантській Англії, а Людовік XIV Французький став ще одним королем-сонцем після обожнюваних цезарів. Так відбувалося тому, що церковна і світська влада будувалися за однаковим метафоричним принципом: і Держава, і Церква виступали більшими соціальними утвореннями, щодо яких індивіди були тим самим, що й окремі клітини стосовно до людського тіла. Цей принцип майже беззастережно визнавався до наших днів: якщо, приміром, подивимося на релігійні перетворення у XIX ст., то помітимо, що пошуки істинної релігії та пошуки істинної церкви, тобто більшого соціального утворення, з яким ототожнює себе індивід, зазвичай не розмежовувалися.

Сьогодні, як уже говорилося, “антихристовий” соціальний лад ми називаємо словом “тоталітарний”, де особа знову-таки стає членом більшого утворення й існує передусім як його функція. Богорівних цезарів більше нема, та їм на зміну прийшли диктатори, яким приписують надприродні чи виняткові здібності. Своєю силою таке обоження завдячує звичці й традиції: вони посилюють почуття, яке ніколи нас не полишає. Лояльність, хоч і є основною та невід’ємною складовою життєвого досвіду, не має “раціонального” підґрунтя, а водночас не є й “емоцією”. Вона виникає внаслідок того, що життя, принаймні значна його частина, базується на усвідомленні метафори, зокрема певної форми царської метафори.

Більшість із нас, живучи поза межами тоталітарних держав, усвідомлює, що така форма суспільної організації аж ніяк не досконала, і надає перевагу іншій системі вартостей, пов’язаних не так з нашою релігійною традицією, як зі світським поняттям демократії. Як джерело лояльності демократія означає для нас не тільки виборчу систему, більш толерантне ставлення до віровизнання чи мис-



тецтва, послаблення контролю за дозвіллям та приватним життям або свободу діяльності, а й те, про що все це свідчить: відчуття індивідуальності закорінене в суспільстві, але незмірно більше за соціальну функцію. За допомогою егоцентричних термінів його легко визначити як право робити те, що нам до вподоби, і т. д., але ще легше довести, що поняття соціально незалежного індивіда – ілюзія. Слід зауважити, що проти тоталітарної держави релігійні громади виглядають не найкращою альтернативою лояльності, бо й самі вдаються до тих-таки метафор об'єднання й особистого служіння.

І все ж існують інші способи вираження царської метафори, кожен з яких однаковою мірою узгоджується з Новим Заповітом та іншими джерелами, та водночас цілком несумісний із тоталітаристським формулюванням метафори і її розумінням. Павло, наприклад, говорить, що він (чи його его, як тепер кажуть) мертвий і лише Христос живе у ньому (Гал. 2: 20 та ін.). Це та сама метафора, але навиворіт. Згуртованість, де індивід прагне своєї завершеності у спільноті, хай і священній, перетворюється на цілковиту роз'єднаність, у якій кожна особа – вінець усієї громади. Індивідуальність людини набуває внутрішньої ваги завдяки єдиному Логосу, і саме та єдність робить її індивідуальністю. Вираз Павла "не я" означає, що він не говорить про якусь форму власної думки чи про яке-небудь егоцентричне формулювання метафори. Власна думка полишена для мрій, де, за словами Геракліта, кожна людина є власним *logos*-ом. Звісно, те, про що тут ідеться, – ідеал і нетривка перемога навіть для Павла. І саме тому жодна перемога не є остаточною.

У наші дні Симона Вейль усвідомила, що традиційна доктрина церкви як Тіла Христового – значна, якщо не головна, перешкода на шляху до її осягнення. Дослідниця зауважує, що це твердження мало відрізняється від інших метафор об'єднання, таких, як класова солідарність у марксизмі, і говорить:

Не бути частинами тіла – ось наша справжня гідність... Це полягає в тому, що у стані досконалості, до якого кожен із нас прагне, ми більше не живемо в нас самих, у нас живе Христос. Отож, через нашу досконалість Христос ... стає кожним із нас, повністю заволодавши кожною людиною. Люди ж не є частиною його тіла.

Байдуже, чи має авторка рацію і який богословський підтекст криється за наведеною цитатою. Важливо те, що порушене тут питання посідає чільне місце в метафоричному баченні, тобто прикладанні метафор до людського досвіду. Як уже говорилося, ми приходимо на світ, який віддавна живе за певним суспільним договором, в умовах якого розвивається наша особистість, а інтереси того суспільства переважають над інтересами індивіда. З іншого боку, багато релігій від моменту виникнення намагаються побудувати нове суспільство на засадах авторитету Ісуса, Будди, Лао-Цзи, Магомета або невеличкої групи осіб. Поява таких учителів свідчить про те, що є особистості, з якими так чи інакше пов'язане нове суспільство. Однак по зміні одного-двох поколінь таке нове суспільство стає ще одним суспільним договором, тож індивіди наступних генерацій знову йому підпорядковуватимуться.

Павлове трактування Христа як істинної людської індивідуальності, якого, певно, й дотримується Симона Вейль, засвідчує трансформацію головної християнської метафори, що передбачає об'єднання без підпорядкування й однаковою мірою пов'язана і з тотожністю з, і з тотожністю як. Євхаристійний образ, до якого авторка також звертається, передбачає, що кульмінація Страсної п'ятниці – смерть Ісуса на хресті – це водночас і смерть усього, що було в минулому. Спожитий Христос – з'їдений, розділений і випитий, за висловом із “Геронтіона” Еліота, – становить одне ціле з людиною, похованою в могилі власного “я” у суботу, день спочинку, коли час та історія завмирають і нічого більше не залишається, як тільки чекати. Коли ж ми наближаємося до Воскресіння і Великодня, індивід пробуджується, і тотожне з ним суспільство вже не те ціле, частиною

якого він є, а інший прояв його самого або, якщо вдатися до звичної метонімії, інша іпостась його сутності.

Хай би яким суспільно важливим було створення в рамках християнства символічного відповідника до політичного ідеалу демократії, у даному випадку йдеться про зв'язок децентралізованого погляду на християнські метафори з наративом та образною системою Біблії. У другій частині цієї книги спробуємо розглянути цей зв'язок докладніше.

## Примітки

### Розділ перший

- С. 29, рядок 16 “Лист Аристея”. Див.: *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament* (1912), ed. R. H. Charles, II, с. 94 і наступні. (Далі: Charles, APOТ).
- С. 31, рядок 11–12 “французького розрізнення”. Див.: Maurice Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception* (англійський переклад, 1962).
- С. 32, рядок 7 “Віко”. Див.: *The New Science of Giambattista Vico* (Eng. tr. T.G. Bergin and Max Fisch, 1968), параграф 401 і далі. Я замінюю простіші терміни Віко, щоб уникнути плутанини з іншою термінологією.
- С. 33, рядок 28–29 “Енума еліш”. Див.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1950), ed. James B. Pritchard, с. 60 і наступні (Pritchard, ANET).
- С. 34, рядок 1 “монументальне дослідження Оніанса”. Див.: R. B. Onians. *The origins of European Thought* (1954). Щодо *kairos*, див. с. 343 і далі.
- С. 36, рядок 16 “Ерик Гевлок”. Див. його: Eric A. Havelock. *Preface to Plato* (1963), зокрема розділ 7, с. 115–133.
- С. 38, рядок 18 “метонімічну концепцію ланцюга буття”. Див.: Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936).

## Порядок слів

- С. 41, рядок 6 “захований”. З погляду дослідника англійської літератури найвідоміший твір цієї традиції походить з XIV ст.: *Cloud of Unknowing*, ed. Phyllis Hodgson, EETS, no. 218 (1944).
- С. 42, рядок 24 “Абрагам Ковлі”. Abraham Cowley. *To the Royal Society* // Abraham Cowley. *Poems* (1905), ed. A. R. Waller, pp. 449–450.
- С. 43, рядок 9 “скрайні форми”. Див., наприклад: Alfred Jules Ayer. *Language, Truth and Logic* (1938), розділи 1 і 6.
- С. 45, рядок 13 “Романові Якобсону”. Див.: Roman Jakobson and Morris Halle. *Fundamentals of Language* (1956), частина 2.
- С. 46, рядок 9 “Тейяра де Шардена”. Teilhard de Charden. *The Phenomenon of Man* (англійський переклад, 1959). Певні причини того, чому він є винятком, стануть зрозумілішими в обговоренні типологічного й еволюційного способів мислення (див. нижче, розділ 4).
- С. 46, рядок 29–30 “говорить Ніцше”. *Gaya Scienza*, частина 109.
- С. 47, рядок 11 “наполягав Берк”. Див. його: *Appeal from the New to the Old Whigs*. Набільш виразно це видно з його заклику: “Особливий характер цього договору полягав у тому, що його зібрано з форми, в яку дане суспільство було укладене”. // Edmund Burke. *Works*. Oxford World Classics ed. [1907]. Vol. 5, p. 96.
- С. 49, рядок 4 “Филон”. Особливо візьміть до уваги ремарку: “Світ, бачений з погляду розуму, – ніщо інше, як Слово Боже в момент, коли він був поглинений актом творення” (*The Works of Philo* (англійський переклад: F. H. Colson and G. H. Whitaker, 1962), Loeb Library ed. [1929], I, p. 21.)
- С. 49, рядок 8 “Еразм”. Див.: Roland H. Bainton. *Erasmus of Christendom* (1969), розділ 6.
- С. 49, рядок 18 “Гетевого Фавста”. J. W. von Goethe. *Faust*. Harvard Classics, Vol. 19, частина 1, с. 1224 і наступні.

## Примітки

- C. 50, рядок 7 “Гомер”. Homer. *Odyssey*, XI, вірш 601 і наступні.
- C. 51, рядок 26 “Данте”. Dante. *Inferno*, X, вірш 10 і наступні.
- C. 52, рядок 18 “Блейк”. “There is No Natural Religion (b)” // William Blake. *Poetry and Prose*, p. 2.
- C. 54, рядок 23 “критики-елизаветинці”. Див. особливо уривок із: Harrington and Chapman. *Elizabethan Critical Essay*, ed. Gregory Smith, vol. II (1904). Див. ще: Millar MacLure. *George Chapman* (1966), розділ 2.
- C. 54, рядок 32 “критики бога Тота”. Plato. *Phaedrus*, с. 274 і наступні.
- C. 58, рядок 33 “Воллес Стивенс”. Wallace Stevens. *Connoisseurs of Chaos* // Wallace Stevens. *Collected Poems* (1954), p. 215.
- C. 59, рядок 19 “Карл Барт”. Karl Barth. *Church Dogmatics*, vol. 1, *The Doctrine of the Word of God* (англійський переклад, 1975), part I, p. xiii.
- C. 61, рядок 25 “Аристотель”. Aristotle. *Rhetoric*, book 1, line 1354.
- C. 62, рядок 28 “Гегель”. Із передмови до: Hegel. *Phenomenology of Spirit* (англійський переклад: Miller and Findlay, 1977), p. 6. Гегелевий термін (*erbaulich*), без сумніву, спровокував заперечення К’єркегора у: Soren Kierkegaard. *Edifying Discourses*, edited with an introd. by Paul L. Holmer. (Англійський переклад: David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson, 1958).
- C. 64, рядок 17 “з богослов’ям Бультманна”. Див. особливо матеріали симпозіуму: *Kerygma and Myth*, ed. H. W. Bartsch (1953). Гадаю, що термін “деміфологізування” помилково приписано Рудольфові Бультманну, адже в його розумінні Нового Заповіту взагалі не йдеться про “деміфологізування”. (Див. нижче, розділ 2).

## Розділ другий

- C. 71, рядок 11 “місцева повінь”. Див.: J. G. Frazer. *Folklore in the Old Testament* (1918), I, p. 332 і наступні.

## Порядок слів

- С. 72, рядок 3 “міфи про потоп”. Див.: Geza Roheim. *The Gates of the Dream* (1952), VIII, p. iii. Я, звісно, не применшую ваги подібних праць у межах своїх дисциплін, а тільки опираюся їх редуційній тенденції описувати одну групу явищ у категоріях іншої. Сам Рогайм цього не робить.
- С. 74, рядок 1 “як це доводить Гезлітт”. William Hazlitt. *Why the Arts Are Not Progressive* // William Hazlitt. *Selected Essays*, ed. Keynes, (1938), p. 603.
- С. 74, рядок 12 “Ось чому Фрейзер...” Зі вступу до Фрейзерового перекладу і видання Аполлодорової “Бібліотеки”: Apollodorus. *The Library*. Loeb library edition (1921), p. xxvii.
- С. 78, рядок 8 “абстрактна картина”. Щодо культурних зв’язків між абстракцією (та іншими формами стилізації) в образотворчому мистецтві та літературному міфотворенні (гр. *mythopoeia*) див. мою “Анатомію критики” (1975), с. 131 і наступні.
- С. 78, рядок 25 “Ренан”. Див.: Ernest Renan. *Vie de Jésus* (1863), частина 1. “*Jésus naquit à Nazareth*”.
- С. 79, рядок 27 “ключової історичної особи”. Ця фраза важлива, бо навіть якщо, скажімо, фрагменти, присвячені Ісусові у “Юдейських старожитностях” Йосифа Флавія (*Jewish Antiquities*, XVIII, iii), не підроблені (велика поступка), самé це ще не підтверджує його автентичності.
- С. 80, рядок 20 “Гренландія і саги про Ерика”. Їх вдало згруповано у збірнику: *The Vinland Sagas: The Norse Discovery of America*, Penguin Books (англійський переклад, 1965).
- С. 82, рядок 14 “Іммануїл Великовський”. Immanuel Velikovsky. *Worlds in Collision* (1950).
- С. 82, рядок 22 “у XVII сторіччі”. Див.: Don Cameron Allen. *The Legend of Noah* (1949), розділ 5.
- С. 87, рядок 26 “своєрідне вживання”. Щоправда, треба додати, що в одному мало сподіваному місці (Carl Gustav

## Примітки

Jung. *Civilization in Transition*. Англійський переклад, 1964, § 847) Юнг так описує архетип, як це мав би зробити я: “Міфи та чарівні казки світової літератури містять визначені мотиви, які проостають скрізь”.

- C. 87, рядок 33 “Мірча Еліаде”. Див.: Mircea Eliade. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (1954), особливо розділ 2. Вислів *in illo tempore* (с. 162 і наступні) трапляється у кількох книжках Еліаде, також і в тут цитованій.
- C. 88, рядок 33 “Байрон”. Див.: George Gordon Lord Byron. *Vision of Judgment*, line lxxxvii.
- C. 91, рядок 2 “за висловом Воллеса Стивенса”. Wallace Stevens. *Description Without Place // Wallace Stevens. Collected Poems*, p. 339.

## Розділ третій

- C. 94, рядок 25 “метафор”. Щодо теорії метафори, я особливо завдячую таким працям: Paul Ricoeur. *The Rule of Metaphor* (англійський переклад, 1977); Max Black. *Models and Metaphors* (1962); Philip Wheelwright. *Metaphor and Reality* (1962); Christine Brooke-Rose. *A Grammar of Metaphor* (1958).
- C. 95, рядок 29 “«Євангеліє від Томи»”. Див.: Robert M. Grant et al., *The Secret Sayings of Jesus* (1960), p. 120.
- C. 97, рядок 24 “Павнд розвинув власну концепцію, спираючись на дослідження Фенелози”. Див.: Ernest Fenelosa. *The Chinese Written Character as Medium for Poetry*, ed. Ezra Pound (1936).
- C. 98, рядок 14 “в багатьох інших книжках”. Див. розрізнення між сенсом (*Sinn*) та значенням (*Bedeutung*) у Фреге: Gottlob Fregge. *Philosophical Writings*. Англійський переклад: P. Geach and M. Black (1960).
- C. 101, рядок 8 “як Вітгенштайн у «Філософських дослідженнях»”. Ludvig Wittgenstein. *Philosophical investigations*. Англійський переклад: Elizabeth Anscombe, 3rd ed. (1968), § 70. (Укр. переклад: Людвіг Віт-

## Порядок слів

генштайн. *Tractatus Logico-Philosophicus*; Філософські дослідження. – Київ: Основи, 1995.) Я свідомий, що це питання набагато складніше, ніж той спосіб, у який я з ним обходжуся.

- C. 102, рядок 24 “Гершом Шолем”. Див.: Gershom Sholem. *Major Trends in Jewish Mysticism* (1961), p. 51.
- C. 111, рядок 24 “у «Книзі Еноха»”. Див.: Book of Enoch. I Enoch 78 (Charles, *APOT*, II, p. 243 і далі).
- C. 112, рядок 33 “поети”. Цитований рядок з вірша Дилана Томаса править йому за назву. Цитату з Вордсворта взято з: William Wordsworth. *The Prelude*, I, p. 398 (за виданням 1850 року). Цитату з Бодлерового вірша “*Correspondances*” (“Відповідності”) у тексті наведено за оригіналом: Charles Baudelaire. *Les Fleurs du mal* (1857).
- C. 115, рядок 22–23 “первісна і дуже архаїчна”. Див.: Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion* (1958), розділ 2.
- C. 116, рядок 13 “богині родючості”. Щодо образів богинь у Старому Заповіті та в його контексті див.: Raphael Patai. *The Hebrew Goddess* (1967).
- C. 117, рядок 19 “Августин”. Див.: Augustine. *Confessions*. Book XII. (Святий Августин. Сповідь / Переклад з латини: Юрій Мушак. – Київ: Основи, 1999.)
- C. 118, рядок 32 “*ver perpetuum*”. Вічна весна була атрибутом земного раю і більшості прикладів літературного топоусу *locus amoenus*, тобто приємного місця. Пор.: E. R. Curtius. *European Literature and the Latin Middle Ages* (англійський переклад, 1953), p. 195 і наступні. (Ернст Роберт Курціус. Європейська література і латинське середньовіччя / Переклад з нім.: Анатолій Онишко. – Львів: Літопис, 2007.)
- C. 120, рядок 31 “мій приятель”. Цим приятелем був останні роки свого життя Маршалл МакЛюен; не знаю, чи він десь опублікував цю думку.
- C. 120, рядок 34 “«Апокаліпсису Петра»”. Див.: *The Apocryphal New Testament*, ed. M. R. James (1924), p. 505 і наступні.



## Примітки

- С. 121, рядок 35 “Юнг”. Див.: Carl Gustav Jung and Wolfgang Pauli. *The Interpretation of Nature and the Psyche* (1955).
- С. 124, рядок 17 “як каже Еліот”. “Бернт Нортон”, перший з “Чотирьох квартетів”. Т. S. Eliot. *Burnt Norton* // Т. S. Eliot. *Four Quartets* (1936-42), р. 89. (Укр. переклад Григорія Кочура).

## Розділ четвертий

- С. 127, рядок 28–29 “завичай формулюють так”. Див.: *Quaestiones S. Augustini in Heptateuchum* // J. P. Migne. *Patrologia Latina*. XXXIV, р. 623: “quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat”. По історичний контекст раджу звернутися до: Beryl Smaley. *The Study of the Bible in the Middle Ages* (1952).
- С. 128, рядок 1 “figura”. Див.: Erich Auerbach. *Figura* // Erich Auerbach. *Scenes from the Drama of European Literature* (1959).
- С. 130, рядок 5 “Вайтгед”. Див.: A. N. Whitehead. *Science and the Modern World* (1925), розділ 1.
- С. 135, рядок 9 “Ньюмен”. У книзі: John Henri Newman. *Apologia pro Vita Sua* (1864), частина 3.
- С. 135, рядок 30 “Мільтон”. Див.: John Milton. *Complete Prose Works* (Yale ed.), vol. I, р. 727–728, 755.
- С. 138, рядок 25 “Мелвілл”. Цитата з передмови до видання Мелвіллового роману у віршах “Кларель” за редакцією Волтера Безансона: Henri Melville. *Clarel*. Ed. and frw. Walter E. Bezanson (1960), р. xvii.
- С. 138, рядок 34–35 “культурна травма”. Див.: Sigmund Freud. *Moses and Monotheism* (англійський переклад, 1939), III, і, р. 3.
- С. 139, рядок 21 “священничих обов’язків”. Див.: Aubrey R. Jonson. *The Role of the King in the Jerusalem Cultus* // *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke (1935), р. 73 і далі.
- С. 141, рядок 13 “Навуходоносор”. Див.: Henri Frankfort. *Kingship and the Gods* (1948, rev. ed. 1978), р. 313 і далі.

## Порядок слів

- С. 141, рядок 30 “У гімні”. Скоріш за все, першим виокремив цю проблему Еміль Бала (Emil Bala. *Das ich der Psalmen* (1912)), однак її обговорює кожен стандартний коментар до Книги Псалмів.
- С. 143, рядок 15 “Воллеса Стівенса”. Wallace Stevens. *Description Without Place* // Wallace Stevens. *Collected Poems*, p. 341.
- С. 147, рядок 4 “Марк Аврелій”. Див.: Marcus Aurelius. *Meditations*. Book xi.  
(Марк Аврелій. Наодинці з собою: Роздуми / Переклад з грецької: Ростислав Паранько. – Львів: Літопис, 2007.). Чимало дослідників перекладають це слово по-різному, та в кожному разі, всі вони вважають, що воно відсилає до християнства.
- С. 148, рядок 21–22 “Августин критикував”. Augustine. *City of God*. Book XII, p.xii.
- С. 149, рядок 12 “стоїчному світогляді”. Див.: Franz Cumont. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (англійський переклад, 1912).
- С. 150, рядок 7 “майбутнє перетворення”. Не тільки природи: дієслово *metamorphoo* вжито у Новому Заповіті в описах того, що зазвичай називається Преображенням, а також в описах його відповідника у житті християнина (Мр. 9: 2, Рим. 12: 2, 2 Кор. 3: 18). Пор. з примітками до слова *metanoia* в розділі 5. Відростком цієї ідеї висхідної метаморфози є те, що “духа” можна вважати типом “душі” (див. розділ перший). Ось чому Августин у “Градї Божому” (XIII, 24) тлумачить рядок Євангелія від Івана (20: 22) (де Ісус ніби “видихає” Святого Духа на своїх учнів) як антитип до 1 М. 2: 7.
- С. 150, рядок 30 “Felix...” Вергілій. Георгіки. II, вірш 435. (Переклад наш. – Прим. перекл.) Слово *causas* охоплює більше, ніж саму тільки ідею причиновості. Шукаючи модерного відповідника дихотомії Христос–кесар, порівняйте ремарку

## Примітки

Віктора Гюго про Наполеона: “Наполеон став для нього чоловіком-народом так само, як Ісус Христос є богочоловіком” (Victor Hugo. *Les Misérables*, III, iii, p. 6).

С. 153, рядок 30 “Симона Вейль”. Див.: *The Simone Weil Reader*, ed. George A. Panichas (англійський переклад, 1977), p. 24.

ЧАСТИНА ДРУГА

**ПОРЯДОК ТИПІВ**

## РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

### ТИПОЛОГІЯ II

#### Фази об'явлення

Біблійні релігії засновані переважно на засадах моральності й добровільності та наголошують головню на спасінні – чи то окремої людини, чи то всього суспільства. Звичайно, ці дві форми спасіння взаємопов'язані, адже соціальна організація й особистий обов'язок постійно переплітаються. Обидві форми спасіння так само зберігають напругу між творінням та творцем мірою свого об'явлення і є теїстичними, бо заперечують існування будь-якої категорії буття, вищої за особистість Бога. Сьогодні багатьом людям деякі з цих поглядів видаватимуться досить примітивними на тлі індуїстських та буддистських вірувань. Тут треба долати зовнішній об'єктивний бар'єр у вигляді уособленого бога-творця, якого ці східні релігії зазвичай розглядають як проекцію “я”, і шукати натомість те, що прийнято називати просвітленням. Його можна досягти, зруйнувавши уявлення про окремого суб'єкта, для якого решта світу є об'єктивною, дзеркальною, такою, що відбиває всі його бажання й прагнення. Просвітлення, якщо вдасться його досягнути, породжує чи не таку ж покору моральному законіві (*dharmā*), що й “спасіння” у західній традиції, але без того законництва, що його християнство позбулося тільки в теорії. На Заході, як відомо, така концепція спасіння за допомогою волі відразу ж викликає тривалу суперечку про

те, чия саме воля бере участь у спасінні – людська, Божа чи певне їх співвідношення. У східних пошуках просвітлення подібні “або–або” взагалі не прийнятні.

Такі східні погляди поступово завоювали Захід, де втратили свій питомий соціальний контекст. Проте в цьому випадку марксизм, який ми раніше охарактеризували як західне Євангеліє, засноване на соціальних засадах біблійних релігій, мав помітніший вплив. І все ж варто, мабуть, з'ясувати, які елементи біблійної традиції відповідають образнішому й конкретнішому східному розумінню просвітлення. Це частина нашого головного питання: чим саме Біблія так вабить поетів та інших митців Заходу? Якщо мати на увазі цю зацікавленість, то, гадаю, децю зі сказаного нижче буде легше зрозуміти.

Зазвичай зміст Святого Письма розглядають як об'явлення. У цьому об'явленні є певна послідовність, діалектична прогресія, оскільки християнська Біблія простежує його історію від початку до кінця. На мою думку, можна говорити про послідовність семи головних фаз: творення, бунту або виходу (ізраїльтян із Єгипту), закону, мудрості, пророцтва, євангелія та апокаліпсису. Центром тяжіння для п'яти з них є Старий Заповіт, для двох інших – Новий. Кожна наступна фаза – це не вдосконалення попередньої, а розширене її бачення. Тобто такий порядок фаз є ще одним аспектом біблійної типології, де кожна фаза виступає типом наступної та антитипом попередньої.

### ***Перша фаза: творення***

Ми вже говорили про головну особливість біблійного міфу про сотворення світу: згідно з ним, усесвіт зробив небесний отець, – на відміну від сексуальних міфів, де творча роль переважно відводиться матері-землі. У Книзі Буття, однак, форми життя покликані до існування через слово, тому – хоч і зроблені, чи то пак створені, – вони постають із нічого. Християнська доктрина говорить про творення *ex*

*nihilo* (з нічого) й заперечує те, що безплідний і порожній хаос, про який читаємо на початку, такий же вічний, як і Бог. Тож не слід занадто спрощувати антитезу створення й породження. Ще важливіша інша антитеза. У сексуальних міфах про створення світу закладена циклічність, бо поняття народження веде нас до попереднього народження в минулому й оновленого народження в майбутньому. У Книзі Буття міф починається з того, що Аристотель назвав би *telos*, – із розвиненої форми, до якої прямує все живе, а цикл народження і смерті постає лише згодом.

При вивченні біблійного міфу про походження світу постає три питання. По-перше, чому божество, яке вимагає особливого поклоніння, таке нетерпимо патріархальне? Нам відомо лише про світ, де кожна людина й тварина народжується від особини жіночої статі. Але Біблія наповняє не тільки на зв'язку Бога з чоловічою статтю, а й на тому, що спочатку ролі чоловіка й жінки були протилежними до сучасних, адже перша жінка була створена з тіла першого чоловіка. По-друге, чому світотворення прийнято пов'язувати з тижнем, хоча вважають, ніби воно тривало шість днів? По-третє, що означає вислів про те, що смерть прийшла у світ разом із гріхопадінням людини? На всі ці питання можна відповісти відразу. Бог уподібнений до чоловіка, бо це раціонально пояснює звичаї патріархального суспільства, де панують чоловіки; світотворення триває шість днів, бо це пояснює закон суботи; смерть приходить у світ разом з гріхопадінням, бо це пояснює вкрай примітивне уявлення, ніби смерть, найбільш природне й невідворотне з усіх явищ, усе-таки жорстока і якщо ми вмираємо, хто-небудь або що-небудь має бути в цьому винним. Усі ці відповіді слушні тільки до певної міри, тож, аби йти далі, ми не зважатимемо на них.

У давнішому, ягвістичному описі світотворення, який починається у Книзі Буття (2: 4), збереглися деякі образи, пов'язані зі створенням перших людей. Той опис починається з поливання саду, й Адам постає з земного пилу,

*adamah*, – або матері-землі. Асоціація саду з жіночим тілом проходить через усю літературу; у Святому Письмі вона теж трапляється доволі часто, особливо в Пісні над піснями. Якщо приглянемося до образної системи “Втраченого раю”, то помітимо, як майстерно й вишукано Мільтон пов’язав Едемський сад із Євою; Адам натомість асоціюється радше з піднебессям. Чоловічість Бога зумовлена, мабуть, тим, що Біблія заперечує поняття циклу, підпорядкованого долі чи невідворотності, як найвищу категорію, яку наш розум може збагнути. Уявлення про такі цикли нав’яне природою, де вони безпосередньо виявляються. Ось чому так легко думати про природу як про Матір-Природу. Та поки залишаємось у її циклі – ми всього лиш ненароджені ембріони.

Головний висновок, який випливає зі створення Єви, полягає в тому, що відтепер чоловік має покидати батьків і жити разом зі своєю дружиною (1 М. 2: 4). Батьки – це перший образ продовження нас у часі, але він мусить поступитися місцем образів статевої єдності наречених. Це видозміна закону, з яким нам доведеться зіткнутися далі. Згідно з цим законом, тривалість у часі рано чи пізно повинна перерватися. Саме з матері, а не з батька, ми мусимо вирватися, аби народитися. Життя ембріона в лоні Матері-Природи, замкнене в механічному колі повторення, теж механічне, і з нього немає виходу. Зародок згадується у 139-му Псалмі (16); там його названо гебрейським словом *golem*. А в пізнішій юдейській легенді *golem* постає справжнісінькою механічною потворою на зразок тієї, що у романі “Франкенштайн” Мері Шеллі.

Зі сказаного можемо побачити, наскільки важливо те, що першим словом Біблії є “початок”. Сама природа не має початку: вона нескінченна у часі й просторі. Людське життя – це континуум, до якого ми долучаємось у момент народження і з якого випадаємо у хвилину смерті. Оскільки ж ми маємо початок і кінець, то стверджуємо, що початок і кінець закладені в сутності речей значно глибше, ніж про



це говорить навколишній світ, і відповідно до цього творимо свої міфи. Раніше вже зазначалося, що християнство активно послуговувалось поняттям часової та просторової обмеженості нашого світу, наголошуючи на вічності й нескінченності всесвіту. Та це, як ми переконалися, не дало бажаних наслідків; принаймні суспільне уявлення про вічність і нескінченність не вийшло за рамки безконечного часу та простору.

Ми наближаємося до цього питання, коли розуміємо, що головною метафорою, яка лежить в основі “початку”, є зовсім не народження, а радше момент пробудження зі сну, коли зникає один світ і постає інший. Знову замикається коло: ми знаємо, що наприкінці дня повернемося у світ снів, та поки що відчуваємо самотрансценденцію: свідомість ніби прокинулася з нереального в реальний чи, принаймні, реальніший світ. Це відчуття пробудження до вищого рівня дійсності Геракліт висловив у згаданому афоризмі як перехід від світу, де кожен має власний *logos*, у світ, де панує загальний *logos*. Книга Буття зображає світотворення як раптове виникнення світу через виразну мову (інший аспект *logos-у*), свідоме сприймання, – світло й твердь. Можливо, саме ця метафора пробудження спричинила наголос на “днях” і повтор фрази “І був вечір, і був ранок – день перший” ще перед тим, як було створено сонце. Сам вислів теж наслідує ритм прокидання, бо починається з вечора.

У сексуальних міфах про створення світу, де виступає матір-земля, проблема смерті вирішується просто. Смерть вмонтована в міф, у якому фігурують лише живі об’єкти, кожен із яких помирає, і смерть, по суті речі, – це єдине, що надає сенс якщо не самому процесові, то міфові про нього. Та мудрий Господь може створити тільки бездоганний світ, який бачив би “добрим” (1 М. 1: 10 і далі). Отже, спочатку у світі не було смерті, гріха й страждання. Тому такий міф мусить доповнюватись міфом про відчуження людини внаслідок “гріхопадіння”, аби пояснити контраст

між досконалим світом, що його створив Бог, і тим, у якому живемо сьогодні.

Подана в Книзі Буття історія гріхопадіння людини походить, очевидно, від однієї з сардонічних казок Близького Сходу, в яких ідеться про людину, що колись була за крок до безсмертя, та налякані чи підступні боги ошукали її. З шумерської доби до нас дійшли давніші версії, щоправда, не такі логічні, як оповідь з Книги Буття. Біблійній історії, своєю чергою, бракує переконливості, аби довести, що гріхопадіння лежить тільки на людській совісті. Адже, наприклад, у “Втраченому раї” частину провини перекладається на Бога. Книга Буття навіть містить вірш (3: 22), у якому Бог нібито говорить іншим богам, що людина тепер “одна із нас”, а це загрожує їхній могутності, якщо вони негайно цьому не зарадять. Порушений ритм вірша свідчить про непідробну занепокоєність. З іншого боку, нелегко почути у Книзі Буття те, що вчувалося Павлові й авторові “Другої книги Ездри”: моторошний брязкіт залізних воріт, які зачиняються для людини назавжди. Щоб історія “гріхопадіння” стала розумним поясненням теперішнього відчуження людини від природи, треба припустити дуже складне “гріхопадіння” в самій природі. У десятій книзі “Втраченого раю” Мільтон показує, що всяке страждання людини через недовершеність природи – чи обмороження, чи гострі колічки на трояндових кущах – є наслідком занепаду природи, доведеного людським гріхопадінням. Та все це тільки реконструкція: у Книзі Буття ніде не сказано про таке падіння, а прокляття землі, накладене у вірші 3: 17, знімається віршем 8: 21.

У результаті гріхопадіння людина набуває сексуального досвіду, а також певного знання про добро і зло, що вочевидь пов’язане зі статтю, але не має іншого пояснення. Людина починає соромитися свого тіла, кохатись потай від сторонніх очей. Деякі властивості тіла, як, приміром, те, що незалежно від місця проживання людині потрібен одяг, бо вона – єдина у світі тварина без волосяного по-

криву, свідчать про надзвичайну відчуженість від довкілля. Як стверджує Біблія (2: 24), створення жінки було викликано тим, що для статевих стосунків чоловік потребує ще когось, проте він становить “одне тіло” з жінкою. Та, як відомо, у сексі немає цілковитої тілесної єдності, тому навіть після сексу з одночасним оргазмом залишається якість недоволення. Знання, отримане в процесі розвитку статевих стосунків, – це, здається, справжня мудрість, завдяки якій людина піднялася (або принаймні може піднятися) на одну сходинку ближче до рівня правдивих богів і янголів (див.: 2 Сам. 14: 17). Та це знання, звісно, було засноване на самосвідомості, як і саме сексуальне знання, у якому людина-суб’єкт протиставляється довкіллю-об’єктові. Ця свідомість, як стверджують філософи, базується на усвідомленні смерті, частиною якої є смертність. “Лукавий” змії, сили якого оновлюються разом зі шкірою, символізує циклічність об’єктивної природи, куди людина ввійшла з гріхом за плечима. Книга Буття говорить, що саме змії є символом світу гріха: припущення про те, що під личиною змія ховався Сатана, з’явилося значно пізніше. Головні й найбільші переваги людини – це її розуміння сексу як образно-чуттєвого досвіду та її свідомість, і хоч як тісно переплетені цей досвід і ця свідомість, проте вони мають і спільну фатальну слабкість.

Саме з “гріха” розвинулася метафора, що з’являється в Мойсеєвому П’ятикнижжі й проходить через усю Біблію, – метафора людського життя як предмету слідства й суду. У цій метафорі Христос виступає адвокатом захисту, а першим обвинувачем – Сатана; *diabolos* – слово, від якого походить наше “диявол” і яке раніше означало протилежну сторону в судовому процесі. Принаймні в афективній реакції на християнство роль Бога Отця, хоч і визначена догмою, усе ж змінюється від дияволового противника й турботливого опікуна людини до істоти вкрай недоброзичливої, сповненої гніву й обурення. Міф про світотворення, чиею невід’ємною частиною є міф

про гріхопадіння, породив у людині відчуття, ніби вона є об'єктом для Бога, ніби вороже всевидюще око постійно бачить її й спостерігає за нею.

Така, сказати б, настороженість є результатом гріхопадіння, у зв'язку з яким наше бачення суттєво звузилося. Та коли повернемося від історії гріхопадіння до оповідання про світотворення у першому розділі Святого Письма, то там також помітимо дещо дивне. Створений Богом світ був такий "добрий", що Господь провів сьомий день, споглядаючи своє творіння. Це означає, що його витвори, у тому числі й людина, були вже об'єктами щодо Бога, навіть якщо припустити, що після гріхопадіння у людини з'явилося нове, сильніше відчуття "інакшості" й Бога, і природи. Згідно з Біблією, творіння проливало світло й привносило порядок у хаотичну темряву – безодню, яку символізує море смерті. І все ж процес світотворення включає відокремлення тверді від води і чергування світла з темрявою за допомогою сонця й місяця. Отже, про хаос і темряву можна думати двояко. З одного боку, їх можна трактувати як Божих ворогів з-поза його творіння; але з іншого, вони діалектично належать до творіння і так само є Божими витворами. Друга точка зору викладена у Книзі Йова, тоді як першої дотримується більшість пророків. Але разом з тим пророки вважають, що Бог вищий за ті розмежування, що їх передбачає пізнання добра і зла: "Я, що світло формую та темність творю, чиню мир і недолю творю, я – Господь, який робить це все!" (Іс. 45: 7).

Тоді, можливо, відчуженість, яку традиційно пов'язують з гріхопадінням, уже від самого початку закладена у творінні з його періодичним настанням темряви та його твердю, якій загрожує море й інші сили хаосу (Йов 38: 11). Щобільше, не відомо, чи була людина безсмертною до гріхопадіння; йдеться тільки про загрозу стати смертною після гріха. Як бачимо, згідно з традиційним християнським тлумаченням вірша "І сказав Господь: «Хай станеться світло!» І сталося світло", саме слово Боже творить, а отже, Христос,

якого Іван та інші ототожнюють зі Словом Божим, був першим творцем. Однак говорити означає підкорятися мовним законам, які є частиною людського усвідомлення смерті; тож, розвинувши цю ідею, дійдемо до висновку, що, оскільки Бог промовляє і перетворюється на Слово Боже, він уже засудив себе до страти.

Той факт, що сучасна англійська мова зберегла два вирази: “сонячне світло” й “світло денне”, – може свідчити про те, що колись між сонцем і денним світлом не вбачали жодного причинового зв'язку. Так само первісне світло у Книзі Буття (1: 3) не є світлом сонця чи місяця. Наголос на сакральності тижня, періоду місячної фази, – один із кількох виявів первісного місячного культу гебреїв, цілком природного для жителів пустелі, для яких сонце – убивця, а місяць – дружній провідник крізь темряву. Христос зображений як світло, що сяє в темряві (Ів. 1: 5). Воно нагадує сьвято місяця чи яскравої зірки, схожої на ту, що сповістила про народження Ісуса. І все ж “великий день Господній” страшний вельми, бо в день цей “заміниться сонце на темність, а місяць на кров” (Йоїл 3: 4; те саме в Діях апостолів, 2: 20). Потому нове світло, яке осяє врятованих праведників, має вийти з полум'я життя, що не буде ні сонцем, ні місяцем, а радше первовічним світлом. У Біблії короля Якова в 72-му Псалмі (7) сказано, що праведники житимуть у мирі, “аж поки світитиме місяць”, проте зміст оригіналу ближчий до перекладу “поки місяць не згине”. Виглядає так, ніби в останній фазі об'явлення перша фаза – світотворення – обернеться велетенською ілюзією, яку доведеться зруйнувати.

Одним словом, світотворення належить, напевно, до того комплексу, який ми пов'язали з метафорою об'єднання. Творити – означає з ретельністю майстра утворювати певну єдність, де кожна деталь виконує певну функцію і перебуває в особливих зв'язках із цілим. Уже

\* Англійською – відповідно sunlight і daylight. – Прим. перекл.

критики елизаветинської доби вказували на подібність між Богом-Творцем і поетом-віршотворцем. Тепер ми б, напевно, розглядали цю аналогію у зворотному напрямку і сказали б, що уявлення про Бога-Творця відображає здатність людини творити. Таке уподібнення мало звеличити поета, насправді ж перетворило Бога на нехитрого деміурга. Як казав Воллес Стивенс, людина вірить у те, що не приховує творця: краса, велич і багатство природи врешті-решт змарніли, бо їх часто називали доказом Божого задуму. У ХІХ ст. теорія еволюції спростувала таке їх сприймання, але припущення, що єдине альтернативне до Божого плану бачення створення світу – це щось бездумне й випадкове, само здається бездумним і випадковим. Без сумніву, міф про сотворення світу займає істотне місце у біблійній візії, однак наше розуміння цього міфу здається геть невідповідним. Коли поглянемо на творчість людини, то побачимо, що вона має в собі щось, що ліпше б називати від-творенням, трансформуванням хаосу в нашому щоденному досвідчуванні природи.

Біблійна концепція світотворення приховує в собі неоднозначність, і в часи Нового Заповіту саме гностики найзавзятіше з'ясовували це питання. Вони наполягали на тому, що створений порядок був чужим для людини, тому його творцем у жодному разі не міг бути Бог, бодай трохи зацікавлений у спокутуванні гріхів людини чи її звільненні. Окрім християнських гностиків, були ще язичницькі та юдейські, але не вони, а Плотин був опонентом християн і автором найгостріших закидів на їхню адресу. Він докоряв християнам за те, що вони прийняли закон, цілком очевидний, на нашу думку: що всі люди брати між собою, "включно з рабами", як говорить Плотин, але не браті зіркам. Краса й досконалість природного порядку були для нього осердям віри, хоч люди через своє невігластво не завжди бачать цей порядок.

Отож, християнство мусило триматися золотої середини між гностичним зневажанням природи та язич-

ницьким обожнюванням її. Павло говорить про Христову науку як про нове творіння, щодо якого старе творіння виконує роль матері при народженні дитини (Рим. 8: 20–22), хоч нове є лише проявленням, або другим Словом Божим (Рим. 1: 20). До XVIII ст. християнство дотримувалось концепції дворівневої структури природи. Вищий рівень – це “добре” Боже творіння у Книзі Буття; нижчий – це “зіпсований” порядок, що прийшов у світ після Адамового гріха. Гепер людина народжується на нижчому рівні, і головний обов'язок її життя – спробувати піднятися на вищий. Етика, закон, доброчесність, церковні таїнства – усе допомагає людині піднятися, як і кожне справжнє виховання. Проздатність мистецтва виховувати довго сперечалися, та загальний принцип залишився незмінним: Мільтон, наприклад, визначав виховання як спробу спокутувати Адамів гріх через віднайдення правдивого знання про Бога.

З цього погляду, “добре” творіння – це світ, у якому людина мала жити і який, отже, відповідав саме людській природі. Світ тварин і рослин, у якому живемо зараз, – це фізична природа, у якій перебуває людська природа, та вони не тотожні: людина від народження протистоїть діалектиці моралі й повинна або піднятися над фізичною природою, або впасти нижче за неї, у гріх. Світ навколо нас пронизаний смертю й розкладом, але можна розгледіти в ньому первісне “добре” творіння. Символом первовічної природи і всього, що від неї залишилося, є небо. За легендою, зорі випромінюють музику, чи гармонію, що виражає досконалість світобудови. Таким чином, пройшовши через два рівні природи, людина очищується і повертається до своєї “істинної природи”.

У XVIII ст. таке символічне трактування природи відійшло в минуле, і на це було дві причини. По-перше, уявлення про досконалість неба розвіялося: було доведено, що зірки зроблені не з безсмертної матерії, а орбіти планет не є правильними колами. Небеса приєдналися до всієї природи і фактично стали втілювати найвищий вияв її відчу-

женості. По-друге, крім тверджень про звичай і усталений авторитет, не було задовільних доказів, що “природне” на вищому людському рівні справді природне для людини. Леді у “Комосі” Мільтона вважає свою цнотливість природною, але її аргументи утворюють замкнене коло: вона прагне залишатись незайманою – і край. Ми й досі вважаємо, що творчість очищує людину, підносить рівень її природи. Але принцип, згідно з яким людська творчість наслідує або відтворює первовічну природу, сьогодні обстоюють уже не так завзято. Для нас головне значення історії про світотворення полягає в тому, що вона – тип, антитипом якого є нові небо й земля, обіцяні в Об’явленні (21: 1).

### *Друга фаза: революція*

У Книзі Буття Бог укладає низку угод або домовленостей з Адамом, Ноем, Авраамом, Ісаком (1 М. 26: 3) і Яковом (1 М. 35: 11). Шостою угодою з Мойсеєм розпочинається Книга Вихід і справжня історія Ізраїлю, а з сьомою, виголошеною в пустелі після виходу з єгипетської неволі, з’являється й сам закон. З багатьох поглядів було б значно простіше, якби біблійна історія починалася розмовою Мойсея з неопалимою купиною. Такий початок усунув би нудну шахову задачу “теодицеї”: як пояснити, що грішний світ походить від доброго Бога, а той зовсім не причетний до псування світу, про яке ми щойно згадували. В оповіді про неопалиму купину визиск і несправедливість уже існують, і Бог каже Мойсеєві, що відкриє своє ім’я й виступить на захист поневолених євреїв проти єгипетської держави.

Угода “неопалимої купини” вносить революційні риси в біблійну традицію; вони існують упродовж усієї історії християнства, ісламу і (з невеликими змінами) збереглися в марксизмі. Найважливіші з цих прикмет – це, по-перше, віра в особливе історичне об’явлення як точку відліку. Саме тут і саме так починається історія Ізраїлю; християнство починається від Христа, а не, приміром, від Єссея; іслам по-



чинається втечею Магомета з Мекки в Медину, комунізм – від Маркса, а не, скажімо, від Овена чи Фур'є. По-друге, це прийняття особливого канону текстів, чітко відмежованих від апокрифічних чи периферійних, поряд зі схильністю вважати еретика, що ледь-ледь відхиляється від доктрини, небезпечнішим ворогом, ніж той, хто відкидає її цілком. По-третє, діалектичний спосіб мислення, відповідно до якого світ поділяється на тих, хто з нами, і тих, хто проти нас.

Як це часто буває, ізраїльтяни зробили вагомий внесок в історію завдяки своїй найменш привабливій рисі. То була віра не в те, що їхній Бог правдивий, а в те, що всі інші боги фальшиві, яку євреї рішуче обстоювали. Я вже говорив раніше про революційний монотеїзм Біблії та імперський монотеїзм у Єгипті, Персії, Римі та інших країнах. Для тамтешнього освіченого й толерантного монотеїста поняття “фальшивого бога” було майже незбагненним – у гіршому значенні, звичайно. Коли в Японії запроваджували буддизм, між ним і місцевою релігією (синтоїзмом) виникало багато суперечностей, допоки буддистський мудрець не запропонував вважати *kami* (сукупність богів, духів природи і духів роду в синтоїзмі) еманациями Будди; після того ці релігії стали мирно співіснувати. Для юдаїзму, християнства, ісламу чи – *mutatis mutandis* – марксизму такий компроміс неможливий.

Сусіди ізраїльтян, сирійці, як і більшість стародавніх народів, гадали, коли йшли воювати з ізраїльтянами, що битимуться також із богами Ізраїля, в чиєму реальному існуванні не сумнівалися. Тому сирійці вважали, що їм слід завести ізраїльтян на рівнину, бо гірські боги – досвідчені войовники лише в горах (1 Цар. 20: 23). Це припущення виявилось для них фатальним, бо Єгова образився на думку, що в долині він воює гірше. З іншого боку, історія про тривале змагання Іллі з пророками Ваала на горі Кармел покликана показати те, що Ваал взагалі не існує, а не те, що Єгова могутніший за нього. Щоправда, давніше оповідання про суперництво між Єговою та филистимським богом Дагоном (1 Сам. 5) ніби

й не заперечує реальності Дагона. Це трохи непослідовно, адже за логікою речей “фальшивий бог” мав би бути дияволом, а розвинуті демонологічні системи належать до пізнішого періоду.

Головною історичною передумовою і юдаїзму, і християнства була не демонологія, а очікування *culbute générale*\* в майбутньому, – своєрідної сцени визнання, коли прихильники істинної віри чи переконань здобудуть перемогу, а їхні тепер могутні вороги впадуть подолані. Найпростішу версію цього *culbute* подає Книга Естер, коли задуманий єврейський погром, ватажком якого має стати Гаман, а головною жертвою – Мордехай, відвертає воєнна хитрість. У результаті Гамана вішають на шибениці, яку він спорудив для Мордехая, а всіх Гаманових прибічників убивають. Та навіть у цій безкомпромісній книзі знайшла відображення загальна схильність юдаїзму радше поступитися світській владі, ніж протистояти їй. Перський цар надалі керує державою, як Навуходносор і Дарій у Книзі Даниїла. Павло, як ми бачили, теж закликає коритися світській владі. Проте християнство, іслам, а тепер і марксизм пронизані відчуттям, що поки весь світ не об’єднає істинна віра, все відбуватиметься не так, як треба.

У Біблії чітко простежується тенденція, надзвичайно важлива з огляду на революційний аспект: книга більше наголошує на слухових метафорах, ніж на зорових. Ми вже багато сказали про Слово Боже, і жодних питань, пов’язаних із цим, не виникає. Та будь-яке припущення про видимість Бога наштовхується на купюри та інші сліди редакторської правки. Здебільшого це пояснюється тим, що людям являвся тільки ангел Господній. Неопалима диво-купина як видимий об’єкт була потрібна тільки для того, щоб привернути Мойсееву увагу, але значення мають саме слова, які долинали із середини куща. Подібно питання збентеженої Агари в Книзі Буття (16: 13),

\* Фр.: “загальне падіння”, “переворот”, “поразка”. – Прим. перекл.

котре в Біблії короля Якова передане як: “Чи й тут я дивилась на того, хто бачить мене?”, – означало, мабуть: “Чи й справді я побачила Бога і залишилась жива?” Так само Гедеон і Самсонові батьки гадають, що людина, побачивши обличчя Господа, помре (Суд. 6: 23 і 13: 22). У Книзі Вихід (33: 20 і далі) Бог, усвідомлюючи подібну загрозу для Мойсея, завбачливо обертається спиною і являється пророкові “ззаду”, що пізніші коментарі послідовно тлумачать як символ матеріального світу. Про важливість невидимої присутності Бога у Святому Письмі вже говорилося.

Ми наближаємося до дійсного бачення Бога у двох великих богоявленнях у Ісаї (6) та Єзекіїля (1). Біблія короля Якова приписує Ісаї твердження: “Бачив я Господа, що сидів на високому та піднесеному престолі”. Існує давня легенда (в якій, мабуть, є доля правди) про те, що цар Манасія замучив Ісаю, бо той присягнувся, ніби бачив Бога на власні очі. Єзекііль, однак, зображає побачене як Господню колісницю у вигляді “колеса в колесі” (звідси бере початок пізніша традиція називати окремих клас янголів “колами”) і чотирьох “живих істот”, які тягнуть ці колеса і мають подобу людини, вола, лева й орла. Християнство мало б менше клопотів із такою візією, бо її можна було б розглядати як Сина або Слово Боже, а з точки зору типології чотирьох живих істот Єзекіїля (які знову з’являються в Об’явленні, 4: 6 і далі) було б легко ідентифікувати з авторами чотирьох Євангелій – носіями божественного Слова.

Та навіть у християнстві не все так просто, як бачимо зі слів Івана (1: 18): “Ніхто Бога ніколи не бачив, – Однороджений Син, що в лоні Отця, Той Сам виявив був”. Слова Христа дбайливо записані, та його зовнішність, сам факт, що він мусив нагадувати якийсь народ більше за інших, завжди викликав тільки непорозуміння. Інша річ – друге й останнє пришествя, коли “побачить його кожне око” (Об. 1: 7). Око мало таку нагоду на початку історії, в Едемі, де Бог створив кожне дерево, “принадне на вигляд” (1 М. 2: 9), і знову матиме нагоду в останній день, коли всі таємниці відкриють-

ся. Проте сама історія – це постійне прислухання до голосу, який провадить крізь темряву.

Революційний контекст сказаного цілком зрозумілий. Слово, яке слухають і якого дотримуються, – це вихідна точка поведінки: видимий об'єкт змушує спинитися на поважній відстані від нього. Ми вже говорили про постійну асоціацію володаря світу з сонцем, точкою відліку для видимого світу; вітання ж, як вважають, розвинулося зі звичаю опускати очі перед обличчям володаря. Метафори “головне місто” і “глава держави” засвідчують, яке значне місце належить голові, точніше – обличчю, в житті нашого суспільства. Давньогрецька культура зосереджувала свою увагу на двох могутніх зорових подразниках: оголеності у скульптурі та драмі в літературі. Хай яку важливу роль відіграють у театрі слова, сам театр – це передусім видовище, на що вказує походження слова “театр” (*theasthai*, “бачити”). З іншого боку, політеїстична релігія мусить мати статуї або ікони, щоб відрізнити одного бога від іншого. Революційна традиція в юдаїзмі, християнстві та ісламі породила вдавану сором'язливість перед оголеним тілом, іконоборство та неприйняття видовищного мистецтва, особливо образотворчого.

Друга заповідь забороняє робити “різьбу” для зображення чи то істинного, чи фальшивого бога, тож у юдаїстській та ісламській традиціях це призвело до обмеження й вилучення багатьох елементів образотворчого мистецтва. У християнстві посилення первинного революційного імпульсу, як-от у лівих течіях протестантизму (“пуританство”), найчастіше пов'язане з іконоборством. Щоб уникнути звинувачень в ідолопоклонстві, християнська церква у своєму вченні захищала використання ікон. Та ліві реформатори все одно називали це ідолопоклонством і періодично трощили вітражі й спалювали ікони. Східній церкві також ві-

---

\* Англ. capital city (“столиця”) дослівно перекладається як “головне місто”. – Прим. перекл.

домі спалахи жорстокого іконоборства. Християнська кампанія проти гладіаторських боїв була викликана не стільки гуманістичними мотивами, скільки упередженістю проти видовищ. Тертуліан, наприклад, закликає вірних не ходити на такі видовища, а чекати справжнього – коли їхні вороги конатимуть від пекельних мук. Пуританське та янсеністське упередження щодо “сценічних вистав” добре відоме, тож немає потреби зупинятись на цьому докладніше. Вплив давньогрецької культури, деяких її аспектів, відіграв величезну роль у боротьбі західного світу з неврозами цієї революційної релігійної традиції.

За всім тим легко випустити з уваги справжнє почуття, на якому заснована ненависть до ідолопоклонства. Ми намагались показати, що ця ненависть ґрунтується на рішучій нетерпимості й пасивному ставленні до природи, над якою начебто панують боги. Скидається на те, що природним силам приписують надмірну могутність. Павло говорить (Гал. 4: 9) про “слабі та вбогі стихії, яким хочете знов, як давніше, служити”. У Біблії багато зорових образів, але їх треба засвоїти, вибудувати з них уявну модель трансформованого світу. Звичайно, енергія, вилучена таким чином із природи, проектується на Бога, та це не означає, що ставлення до Бога пасивне. Згідно зі Старим Заповітом, Бог може зробити те, що не до снаги ізраїльтянам, та його бажання допомогти залежить від їхнього дотримання Божого закону, а це потребує щоденних зусиль. Таку ж здатність творити дива Новий Заповіт визнає за вірою. В обох випадках Біблія протестує або передбачає протест проти будь-якого пасивного уповання на долю й закони природи.

### *Третя фаза: закон*

Хоч якими були б історичні факти, сюжетна послідовність Старого Заповіту, за якою юдеї отримують закон невдовзі після виходу з Єгипту, логічно й психологічно

виправдана. Події на горі Синай ідуть після вигублення єгиптян, як ніч після дня. Такий поворот породжує в суспільстві відчуття причетності до творення власних законів, звичаїв і соціальних інститутів, відчуття обраності. Цю рису післяреволюційного американського життя підкреслював Токвіль, а Діккенс висміяв її в “Мартині Чезлвіті”. Сама революція значною мірою спиралася на пуританські настрої в Новій Англії. Тамтешні мешканці вважали, що їхня колонія є спробою побудувати нове суспільство, так би мовити, наперекір дияволу, тому наражається на ще більшу його злість. У громадян, чия держава виникла внаслідок революції, з’являється здатність мислити дедуктивно, що часто виявляється в конституційному законі, а глибока повага американців до своєї Конституції, цього священного документа, який удосконалюють і по-різному тлумачать, але ніколи не заперечують, дає змогу провести певну паралель зі старозаповітним розумінням Ізраїлю як народу, створеного власним законом.

Радикальнішим, примітивнішим і для більшості з нас значно менш прийнятним є відчуття чистоти в народі, згуртованому спільними діями й віруваннями. Ідея чистоти передбачає безкомпромісну модель “над-я” для людських учинків, тому жодне суспільство не може жити у стані чистоти надто довго. Отже, за відчуттям чистоти приходиться розуміння необхідності очищення. Вірші в Книгах Ездри й Неемії про євреїв, змушених покинути своїх дружинчужинок, звучать гнітюче в нашому столітті расизму, однак паралель із расизмом тут не зовсім доречна. У будь-якому революційному суспільстві можуть відбуватися чистки, при тому не обов’язково расові. З очищенням тісно пов’язана ідея збереження тих, що вціліли, – надзвичайно поширена в Біблії тема: від історії Гедеонової армії у Книзі Суддів (7) до послань сімом азійським церквам в Об’явленні. Переконавання, що єдиною ефективною формою суспільної організації є чиста, однорідна – хай і невелика – група і що тільки вона здатна, так би мовити, зберегти генофонд у часи лихоліть,

аж поки не зійде зоря нового віку, – це переконання становить невід’ємну частину революційної свідомості.

Ієрархічне суспільство може бути просякнутим несправедливістю й визиском або навіть заснованим на них. Але, з іншого боку, в продажному суспільстві завжди знайдеться шпаринка, з якої зможе скористатися хитрун, ледар, а вряди-годи і чесна людина. Первісне ізраїльське суспільство за часів Мойсея та Ісуса Навина постає як суспільство, в якому процвітає теократична диктатура, де кожен бунт відомий Богові і його відразу ж придушують. В оповіданні про Ахана в Книзі Ісуса Навина (7) бачимо, як пожадливість одного чоловіка, який привласнив обіцяне Богові, накликає біду на весь ізраїльський народ. За цей гріх цілий рід Аханів поплатився життям. Тероризм некорумпованого суспільства відродився серед перших християн, про що свідчить новозаповітна історія про Ананія та Сапфіру в Діях апостолів (5).

Поняття закону в Біблії надзвичайно складне, і ми розглядаємо його лише як третю з семи фаз. Можна виділити два аспекти закону: наші обов’язки перед суспільством і спостереження людини за повторенням природних процесів. Спільного між цими аспектами мало, а недоладний збіг назв, який пов’язав і ототожнив їх, увійшов у нашу культуру як наслідок своерідної змови класичної й біблійної тенденцій. Поняття “природний закон” було введене для того, щоб зміцнити зв’язок людського закону з так званими законами природи, та належить воно радше до історії західної думки, ніж до вивчення Біблії. Згідно з нашим припущенням, таке розуміння передбачає два рівні природи: один із них Бог призначив тільки для людей, другий – для “зіпсованої”, або відчуженої, природи, яка нас оточує. Отже, те, що “природне” для людини, не природне для світу тварин, рослин і каменів, бо містить елементи культури й цивілізації. Та оскільки в людському суспільстві їх тлумачить голос визнаної офіційної влади, всі суперечки про те, що справді природне для людини на вищому рівні, не мають сенсу.

Ми говорили про давньогрецьке розуміння суспільного договору, яке найяскравіше виявилось наприкінці “Орестеї”. Там показано, що боги (принаймні богиня мудрості) підтримують справедливість, яка поширюється і на моральний порядок, і на природний. В основі цієї справедливості лежить *nemesis* – здатність природи відновлювати рівновагу після людського втручання. Через те трагізм давньогрецької драми сприймається не лише морально, а й майже фізично. *Nemesis* може відбуватися за механічним (*lex talionis*) принципом, тобто з допомогою фурій, або на засадах вищої справедливості; але в кожному випадку це веде до відновлення рівноваги. Тому терези – головна емблема правосуддя. Така рівновага глибоко вкорінена у природі. Так, на думку іонійського філософа Анаксимандра, самé народження порушує рівновагу, і смерть – це її неминучий немезис.

Біблія зовсім інакше дивиться на природу, але вважає моральний і природний порядок підпорядкованими тій самій божественній волі, а отже, по-своєму ототожнює закони моралі й природи. Політеїстична релігія допускає зіткнення божественних інтересів і бажань, як-от суперечка між Афіною й Артемідією в “Іпполіті” чи майже конфлікт між Аполлоном і Афіною в “Орестеї”, не кажучи вже про війну богів і людей, яка розгорілася через золоте яблуко богині розбрату. Такі суперечності дають підстави стверджувати, що доля панує над розмаїттям божественних бажань і дійсно є метафорою для природного “закону”. Тому на основі політеїстичної релігії наука розвивається швидше. У Гомера фатум і Зевсова воля часом виступають як одне й те саме, а часом – як зовсім різні начала, при тому фатум є сильнішим.

Незважаючи на особу всемогутнього Бога, ми все ж не можемо відрізнити чудо від природного явища – хіба за тим, що трапляється воно вкрай рідко. Навіть після виникнення науки, про яке говорилося вище, побутує думка, що в “законі природи” теж є наказ і підпорядкування, хоча, звісно, природні закони не можна “порушити”. Коли ж таке стається, то причина цього в дії інших “законів”,



яких ми ще не відкрили. Природний закон, зокрема, прийнято вважати продовженням божественного творіння в часі. Такий погляд цілком узгоджується з думкою, ніби природа має власний кодекс законів, якого автоматично дотримується. Тому не дивно, що деякі релігії завзято обстоюють право Бога припиняти дію “законів природи”, адже закон передбачає примус і необхідність, а скасувавши його, можна зазирнути у вищий “божественний” порядок, який існував до гріхопадіння, особливо якщо таке скасування нам на користь. Однак природний закон, подібно до Божого творіння, чийм продовженням він є, – це поняття, з яким не знаємо, як поведеться далі, хіба що вкажемо на складність прихованої тут метафори, і слідом за Сартром визнаємо, що проблему людської свободи не можна остаточно вирішити за допомогою категорій людини, як ми її знаємо, і природи, як ми її бачимо.

### *Четверта фаза: мудрість*

Біблійне розуміння мудрості, яке найчіткіше виявилось в деяких псалмах, починається з детального окреслення закону, згідно з яким він пронизує й визначає все особисте життя людини і в соціальному, і в моральному планах. Закон загальний, тож мудрість спочатку тлумачить, коментує закон і застосовує його до кожного окремого випадку. Така мудрість заснована на двох ширших принципах. По-перше, мудрим вважається той, хто дотримується загальноприйнятих норм, слухність яких доводять досвід і звичай. Дурень же – той, хто носить з новою ідеєю, яка завжди обертається на старий заблуд. Над такою мудрістю неподільно панує, так би мовити, прагнення до спадкоємності. Воно поєднується з авторитетом старших, які завдяки більшому досвідові мудріші за молодих. Книга Приповістей, автором якої вважають Соломона, радить карати синів тілесно у вірші 19: 18, який з усього будь-коли написаного несе чи не найбільшу відповідальність за фізичні покарання. В апокри-

фах Бен Сираха (“Екклезіастика”) цей принцип переростає в загальне захоплення биттям кожного, хто потрапить під руку, навіть дочок і слуг. За цим стоїть не садизм, а погляд на виховання молоді як на каральний процес, який дійшов аж до нашого століття. Виховати дітей означає навчити їх правильно поводитися й прищепити їм ці звички назавжди. Це як із кіньми: їх треба об’їздити.

Другий елемент мудрості нерозривно пов’язаний з першим. Відчуття послідовності, непохитності у правоті насамперед стосується минулого: мудрість, звернена в майбутнє, – це передбачливість (Пр. 8: 12), прагматичне дотримання такої лінії поведінки, яка забезпечує стабільність і рівновагу день у день. Щоб обрати наймудріший шлях, частенько доводиться звиватися й хитрувати; мабуть, тому змія стала символом мудрості. Розумна порада сформульована у вигляді прислів’я, адресованого зазвичай тим, кому не пощастило народитися знатним чи заможним, і радить, як долати всілякі життєві труднощі. Прислів’я тісно пов’язане з байкою – одним із небагатьох літературних жанрів, які завоювали популярність завдяки непідробній близькості до нижчих суспільних верств. Найвідоміші байкарі Езоп і Федр були рабами. У Старому Заповіті байка не займає помітного місця, за винятком Книги Йова, яка, по суті, є однією розширеною до велетенських розмірів байкою. Але вона стоїть окремо як художнє втілення настанов, висловлених у притчах Ісуса. З іншого боку, прислів’я – це зерно дидактичної літератури, широко представленої збірниками прислів’їв. Мабуть, щось у прислів’ї збуджує інстинкт збирача – цілком природний, коли вважати прислів’я ключем до життєвого успіху. Як уже зазначалося, мудрість – це не знання: знання часткове й досвідне, а мудрість – радше усвідомлення потенційного, вона стосується того, що може трапитися. Виразити це розуміння можливого й покликане прислів’я.

Майже всі цивілізації Близького Сходу плекали прислів’я: єгиптяни ж із їхнім чітко структурованим суспільством особливо любили цей жанр. Через кілька століть

деякі прислів'я Стародавнього Єгипту з'являються у книзі Приповістей. Там вони часто виступають у формі батькових порад синові, передаючи з покоління в покоління мудрість своєї культури подібно до того, як Полоній повчає Лаерта в "Гамлеті" чи як це пізніше робить лорд Честерфілд у низці своїх листів, намагаючись виховати з недолугого нащадка ще одного лорда Честерфілда. У решті випадків це вчитель, який наставляє учня.

Типовим зразком дидактичної літератури є історія Агікара, старого мудреця і, звісно ж, радника царя Ніневії (Ассирія). Бездітний, він усиновлює небожа, який виявляється негідником: організовує заколот проти свого наставника і влаштує так, щоб Агікара засудили до страти. У найманого вбивці прокидається сумління (поширений романтичний прийом). У результаті мудрець утікає і їде до Єгипту, де знову стає радником. Незабаром у царя Ніневії виникають труднощі, й він хоче за всяку ціну повернути свого помічника. Дізнавшись, що Агікар живий, цар посилає по нього й поновлює його серед приближених. Тоді Агікар жорстоко мститься своєму небожеві: він незворушно наводить йому прислів'я за прислів'ям, у яких ідеться про гріх невдячності, поки небіж, як стримано говорить книга, не втрачає самовладання й не вибухає риданням. Завдяки популярності казки годі забути елементи сюжету. Там показана непереможна мудрість і доброчесність старших, ненадійність тих, кому ще немає тридцяти. Текст пересипаний прислів'ями, які покликані розвивати пам'ять читача. Агікар залишив свій слід принаймні в апокрифах (Товита називають дядьком Агікара), у давньогрецькій літературі, де його ототожують з Езопом, і в Корані (сура 10), який зазвичай виявляє до світської літератури ще менше інтересу, ніж інші священні книги.

Стрижнем біблійної концепції мудрості є Книга Екклесіаста, чийого автора чи, радше, головного редактора часом називають Когелет – учитель або проповідник. Він перетворює консерватизм народної мудрості на програму постійної

розумової діяльності. Ті, хто несвідомо ототожнює релігійність з ілюзією чи з розумовою бездіяльністю, – ненадійні проводирі на шляху до цієї книги, хоч вони й представляють давню традицію. Якийсь обережний редактор, здається, додав наприкінці кілька віршів-засторог, гадаючи, що Бог довіряється тільки простодушним, але на сміливість і щирість головного автора це не вплинуло. Він “втратив ілюзії” тільки в тому, що усвідомив: ілюзія – це тюрма, збудована власноруч. Він не знуджений песиміст, утомлений життям: він – бадьорий реаліст, готовий виламати будь-які двері на шляху до звільнення свого розуму. Втома від життя – це, по правді, єдина перешкода, перед якою його розум безсилий. Як усяка мудра людина, він збирає прислів'я, але до кожного з них підходить із власним критерієм і ключовим словом, яке Біблія короля Якова перекладає як “марнота”. Метафора, що уподібнює “марноту” (*hebel*) до туману, імлі, пари, повторюється в Новому Заповіті (Як. 4: 14). Відтак, це слово набуває похідного значення “порожнеча”, яке є основним для *vanitas* у Вульгаті. Усі речі сповнені порожнечі, якщо виразити провідний настрій Когелета у формі головного парадоксу книги.

Не варто підходити упереджено до моралі слова “марнота”, надто ж пов'язувати його з зарозумілістю. Це поняття ближче до “шуньяти”, або “ніщоти”, у буддистській філософії: світ як усе посеред ніщоти. Оскільки у світі немає нічого постійного чи незмінного, реального чи нереального, секрет мудрості полягає в цілковитій відстороненості. Усі наші завдання й цілі можуть виявитися хибними, та коли тікатимемо від них, відчуємо, що вдаряємося об них. Можемо думати, що святий “ліпший” за грішника і що всі наші релігійні й моральні переконання розлетілися б на порошок, якби ми вважали інакше. Але сам святий найменше дотримується такого погляду. Когелет так само минув ту стадію, коли побачив, що мудрість “краща” за глупоту, потім стадію, коли побачив, що між ними насправді немає жодної різниці, бо на кожную з них чекає смерть, та нарешті зрозумів, що обидва

погляди однаково “марні”. Як тільки ми перестанемо сподіватися на винагороду (хай і нематеріальну) за добродіє чи мудрість, ми розпружимося і наша справжня енергія почне наповнювати душу. Навіть довга прикінцева елегія про занепад тілесних сил на схилі літ не здаватиметься “песимістичною”, коли розглядати її як елемент відстороненості, з якою мудрець дивиться на своє життя в контексті марноти.

Ми приймаємо майбутнє: по суті, у нас немає вибору, тому слова “мусимо прийняти майбутнє” позбавлені сенсу. Живучи за таким принципом, невдовзі помічаємо, що в природі існує циклічний ритм. Але, подібно до інших механізмів, природа – це машина, яку людина повинна розуміти й використовувати. Якщо сонце, пори року, води й саме людське життя справді рухаються колоподібно, то виходить, що “на все свій час”, тобто кожна стадія циклу призначена для чогось іншого. Твердження “немає нічого нового під сонцем” стосується мудрості, а не досвіду; теорії, а не практики. Тільки усвідомивши, що нічого нового немає, можемо жити з інтенсивністю, яка все робить новим.

Світотворення почалося з повітря й світла – двох символів “духа”. Повітря – перше, що спадає на гадку, коли думаємо про речі, яких не бачимо, але знаємо про їх існування. Між іншим, світла ми теж не бачимо: те, що бачимо і метафорично називаємо вогнем, насправді є джерелом або відображенням світла. Ми бачимо за допомогою світла й повітря: якби ми могли бачити повітря, ми б не бачили більше нічого й жили б у густому тумані, який є одним з образів слова “марнота”. У Біблії невидимий світ не завжди виступає як окрема й вища форма реальності: він вважається радше посередником, завдяки якому світ стає видимим (див.: Рим. 1: 20 та Євр. 11: 3). Невидимий світ, як і циклічний механізм природи, – це сприятлива можливість для людської енергії, а не гнітюча темрява чи приховане об’явлення.

У Когелетовій невичерпній скарбниці здорового глузду одним із найпроникливіших суджень є те, що Бог поклав *’olam* у серце людини (3: 11). Це слово здебільшого вжива-

ють у значенні “вічність”, але в наведеному контексті воно означає радше таємницю або невідомість. Вічність – розумова категорія, яка, за словами Кітса, дражнить нашу думку: ми не знаємо, що це означає, та поки вона є, нас ніколи не задовольняють спрощені пояснення. Від народження всі ми блукаємо в лісі: незалежно від того, віримо в існування цього лісу чи ні, ми наслідуватимемо ритм природи й без кінця ходитимемо колами. Закладена в “марноті” метафора туману чи мороку наводить на думку про те, що в житті треба знайти дорогу, і шлях мудрості – це правильний шлях.

Вчення цієї книги зосереджується на “моралі праці”: “Все, що в силі чинити рука твоя, теє роби” (9: 10). Когелет не схвалює праці заради неї самої, а говорить про вивільнення енергії, коли ми перестанемо всіляко виправдовуватись за те, що в тумані згубили дорогу: “Краще бачити очима, ніж мандрувати жаданнями”, – каже він (6: 9). Але у зв’язку з висловом “мораль праці” виникає питання: а що ж не є працею? Принаймні одну з протилежностей праці ми звикли називати словом “гра”. Робота, як прийнято вважати, – це енергія, затрачена з певною метою, а гра – енергія, затрачена заради себе самої, як у дитячій граві, або як втілення результату чи мети роботи, як у “грі” в шахи чи на піаніно. У цьому значенні гра є виконанням роботи, свідченням, для чого робота виконувалась.

Проповідник добре усвідомлює цей зв’язок і наголошує на тому, що нам слід “жити в радості” (9: 9). Ще чіткіше ця думка висловлена в Книзі Приповістей, де мудрість уособлюється як риса, що була притаманна Богові від часів створення світу і виражає, зокрема, розмаїття світу, насиченість природи життям та енергією, чим так захоплювались біблійні поети й пророки. Біблія короля Якова говорить про цю мудрість як про “радість на земнім крузі Його” (8: 31), та й вона не може дорівнятися до гучних слів Вульгати *ludens in orbe terrarum* – про гру на всій землі. Тепер ми нарешті бачимо, що справжня мудрість у людському житті – це філософія, або ж любов до мудрості, яка є творчістю, а не просто

вченістю. Бачимо також, як примітивна мудрість, що використовує минулий досвід замість жердини для рівноваги на ливні життя, зрештою переростає завдяки постійній дисципліні й практиці у повну свободу руху, коли, за словами Ейтса, вже годі відрізнити танцівника від танцю.

### **П'ята фаза: пророцтво**

Мудрість як спадкоємність, повторення, взірць для наслідування й розважливість – це найвища форма нормального функціонування суспільства. Революція відійшла далеко в минуле, стала частиною традиції; без п'ятої ж стадії – пророцтва – культура, відображена в Старому Заповіті, не була б унікальною. Адже пророцтво індивідуалізує революційний імпульс, як мудрість індивідуалізує закон, і пов'язане з майбутнім, як мудрість із минулим.

Найдавнішу історичну згадку про пророків Передньої Азії знаходимо в автобіографічних записках єгипетського посланця Вен-Амона, який зустрічався з одним із пророків при дворі Сидону в Фінікії. Уперше пророки з'являються у Старому Заповіті як групи екзальтованих осіб, які за допомогою музики вводять себе у транс і потім говорять іншим голосом, який беззастережно приписувався місцевому божеству. Самуїл каже Саулові:

(...) стрінеш громаду пророків, що сходять з пагірка, а перед ними арфа, та бубон, та сопілка, та цитра, і вони пророкують. І злине на тебе Дух Господній, і ти будеш з ними пророкувати, і станеш іншою людиною (1 Сам. 10: 5, 10: 6).

Отже, своїм існуванням пророки, як і давньогрецькі піфії, завдячують усезагальній повазі до людей з надприродними здібностями. Не дивно, що були й такі, хто помітив: якщо не втрачати голови й пам'ятати, що цар бажає почути, можна непогано жити. Як стверджує Старий Заповіт, більшість пророків добре зналася з судочинцями або церковнослужителями. Однак при цьому на перший план

висуваються деякі пророки, які виступали проти царської політики, внаслідок чого зазнали переслідувань. У чудово розказаній історії Михея (1 Цар. 22), у діалогах із царем Ахазом на початку книги Ісаї, в описі протистояння Єремії з останніми царями Юдеї постійно наголошується на тому, що істинний пророк завжди гнаний.

Багато пророків – “божественних пророків”, як їх називають наступники, – діяли при храмах і проповідували від імені церковної влади. Однак відмінність між пророками й священиками визначена вже у П’ятикнижжі. Там Мойсей названо найбільшим гебрійським пророком (5 М. 34: 10), священичі ж обов’язки, покладені на Аарона, цілком інакші. Саме Мойсей хоче, щоб увесь Господній народ став пророками (3 М. 11: 29). Зданий сам на себе, Аарон допускається гріха й робить ідола – золоте теля. Та хоч Мойсей теж не безгрішний, правдивість самого пророцтва ніколи не піддається сумніву. Ісус вважає пророків мучениками за віру Господню (Мт. 5: 12) і прямо називає їхню владу вищою за владу “первосвящеників та книжників”.

Такі пророки, хоч “покликані” Богом і постійно стверджують, що говорять іменем чи владою Господа, – уже не просто екзальтовані особи. Вони – радники правителів, хоч їхніми порадами грубо нехтують; це радше люди, для яких відкритий канал зв’язку між свідомим і несвідомим, якщо так можна сказати. Через те вони презентують владу, яку більшості суспільств дуже важко прийняти. Прикладом із небіблійної культури може слугувати історія Касандри. Авторитет пророків має визнати світська влада або церква, бо як же інакше суспільство може відрізнити справжнього провидця від самозванця? Будь-який ошуканець може оголосити себе пророком, і навіть невротики, які стверджують, ніби Господь наказав їм когось убити, наступної миті можуть виявитись цілком нормальними.

Обидва Заповіти відображають цю проблему. Навіть за часів Саула існувало чітке розмежування між визнаними пророками, до яких певний час належав сам Саул, і та-



кими екзальтованими особами, як ворожка з Ен-Дору, що спілкувалася з духами померлих і, як вважалося, бачила майбутнє. Це протиставлення можна знайти також у давньогрецькій культурі, правда, трохи видозмінене. В “Іліаді” та інших творах говориться про богів-небожителів, які з’являються серед білого дня, прибравши подобу знайомої людини, і приходять на допомогу в скрутну хвилину. Згадуються також злі боги підземного царства, які живуть разом з душами померлих і вимагають опівнічних жертвопринесень у вигляді тварин чорної масті тощо. Вони можуть зазирнути в майбутнє значно далі. Так, наприклад, тінь Тиресія розповідає Одиссеєві про його смерть. Пророків прийнято вважати людьми, здатними передбачати майбутнє; та біблійні пророки зазвичай бачать тільки найближчі події, за винятком майбутнього відродження Ізраїлю.

Новий Заповіт так само, як і Старий, часто застерігає від фальшивих пророків, та критерії розрізнення справжніх провидців і самозванців досить нечіткі. Павло, розглядаючи вияви екстатичності у Коринфській церкві, говорить: “Коряться духи пророчі пророкам” (1 Кор. 14: 32). Це, очевидно, слід розуміти так: правдиві пророки можуть контролювати свій психічний стан і не впадають у забуття. Протиставлення тих, кого надихає Святий Дух, і тих, ким заволодів диявол, знову з’являється в Першому посланні апостола Івана (4). Зі слів послання випливає, що духів, які не визнають Христа, слід вважати злими, а отже, є люди, яких боїться навіть нечистий. Тут виявився складний перехід християнства від раннього розмежування пророків та єврейських священиків до пізнішого приєднання пророків до християнської церкви.

Схоже, що у післябіблійний час і християнство, і рабинський юдаїзм прийняли завершення доби пророків з великою полегкістю. У середньовічній Європі були глава держави і глава церкви, імператор і папа; третьої сили – власне пророків – при цьому не визнавали. Винятки під-

тверджують правило. Савонарола став іще одним мучеником, як і Жанна д'Арк, приклад якої засвідчує нездатність ієрархічного суспільства відрізнити Девору від ворожки з Ен-Дору. Свободу пророкувати вважали одним зі здобутків Реформації, та навряд чи можна сказати, що протестантизм досягнув значних успіхів в утвердженні авторитету пророка, відмінного від авторитету священика: протестантські пророки недалеко втекли від кафедри. В "Ареопагітиці" Мільтон, хоч, може, й не цілком свідомо, дає нам ключ до джерел пророцтва в сучасному суспільстві. Це може бути друковане слово, особливо автори, які викликають громадське обурення й неприйняття, бо суспільство змушене визнати їхній авторитет. Звичайно, такі люди можуть помилятися, та можуть бути й провидцями. Терпимість до творчих особистостей як до потенційних пророків – навіть без якихось усталених критеріїв і, певна річ, без жодної віри в їхню непомильність – ознака найрозвиненіших суспільств. Тому сьогодні все, що співвідноситься з авторитетом пророка, є результатом того, що ми раніше назвали культурним плюралізмом, – коли, наприклад, природознавець, історик чи художник може виявити, що предмет його дослідження має власний авторитет, що його відкриття можуть суперечити суспільним інтересам і що саме завдяки цьому авторитетові до нього ставляться лояльно навіть в умовах суспільного неприйняття.

Пророцтво в Біблії – це всеохопний аналіз становища людини від сотворення світу до останнього суду; це бачення, яке визначає межі того, що за інших обставин ми б назвали творчою уявою. Пророцтво містить перспективу мудрості, але розширює її. Мудрець уявляє становище людини як горизонтальну лінію, утворену прецедентом і традицією та продовжену далекоглядністю: пророк бачить людину в стані відчуження, зумовленому її внутрішніми суперечностями, у найнижчій точці параболи. Пізніше ми розглянемо параболу (тобто притчу) як наративну одиницю Біблії. Вона передбачає початковий стан умовного щас-

тя і прямує до остаточного відновлення цього стану – принаймні до “збереження уламків”. Теперішність для мудрої людини – це момент рівноваги минулого й майбутнього, де непевність майбутнього зведена до мінімуму дотриманням закону, успадкованого з минулого. Теперішність для пророка – це зчужілий блудний син, момент, що порвав зі своєю ідентичністю в минулому, але може повернутись до неї в майбутньому. Із цього можемо зробити висновок, що Книгу Йова, хоч вона вважається твором дидактичної літератури й прославляє мудрість, не можна збагнути лише за допомогою критеріїв мудрості: до неї слід ставитись як до пророцтва.

### *Шоста фаза: євангеліє*

Євангеліє (обмежмо наш коментар ракурсом даного розділу) – це подальше поглиблення пророчої візії. Згідно з нашим припущенням, вона мала два рівні. Перший рівень нижчий і пов'язаний з теперішністю. Другий стосується і первинної тотожності, яку символізує Едемський сад (а також Обіцяний Край і Церква, як побачимо пізніше), і кінцевої, чийм символом є повернення до цих ідеалів після “судного дня” й відродження Ізраїля. В основі Ісусового вчення лежить поняття про вічне царство Духа, яке вміщує всі згадані образи вищого рівня. Христос існує одночасно там і на землі, серед нас.

Наведену концепцію можна виразити за допомогою метафор “зішестя” з вищого рівня, тобто з небес, і “знесення” туди знову. Пророцтва щодо відродження Ізраїля – наприклад, про Еммануїла в Ісаї (7) чи видіння долини, повної кісток, у Єзекіїля (37) – християнство тлумачило як типи боговтілення або воскресіння. Павло блискуче висловився про боговтілення: “Він умалив Самого Себе” (Фил. 2: 7; Біблія короля Якова подає невдалу глосу, а не переклад). Тобто Бог “зійшов із небес”, прийшов у світ марноти, цілковитої ніщоти. Повернення до царства Духа – це “воскре-

сіння”, поняття, яке не можна звести до оживання мерця, хоч воно й передбачає повернення зі світу мертвих. Своє вчення про царство небесне Ісус часом називає таємницею, секретом, який він передав своїм учням (хоч і вони часто-густо тлумачать його хибно); тим же, хто не належить до цього гурту втаємничених, він залишає притчі (Мт. 4: 11). Однак зрозуміло: справжня відмінність утаємниченого полягає в тому, що досягнення Царства Божого він вважає не просто доктриною, а способом життя.

Згідно зі Святим Письмом, таке життя бере початок у *metanoia*. У Біблії короля Якова це слово перекладено як “покаяння”, що передбачає утримання від аморальної поведінки, та спочатку воно означало зміну світогляду або духовний злам, глибше бачення сутності людського життя. Разом з тим таке бачення відокремлює людину від однієї спільноти й залучає до іншої. Зі словами: “Учиніть гідний плід покаяння” (Мт. 3: 8) Іван Хреститель вертається до євреїв; далі він говорить, що їхня первісна суспільна ідентичність (успадкована від Авраама) не має значення для Бога. Людина кається за гріх. Поза контекстом релігії й особистості це слово позбавлене змісту. Тобто гріх – це не протизаконний чи антисуспільний вчинок. В епоху Середньовіччя “смертними” або смертельними гріхами, які руйнують душу, вважали гордощі, гнів, лінивість, заздрість, пожадливість, ненажерливість і розпусту. Але, хоч над ними й тяжіє моральна заборона, вони не обов’язково призводять до злочинних чи антисуспільних дій. Гріх – це радше спроба перешкодити діяльності Бога; він завжди призводить до певного позбавлення людської свободи або самого грішника чи його ближнього.

Діалектика *metanoia* та гріха ділить світ на царство справжньої ідентичності – “дім” Христа – й пекло, яке Старий Заповіт зображає тільки як смерть або могилу. Та пекло – це також світ болю й страждання, якими людина споконвіку розплачується за свої гріхи. Ісус зображує пекло як безсмертного хробака й негасимий вогонь, подібно

до останнього вірша Книги Ісаї, де говориться про трупи людей, подоланих в останньому *culbute*. Образ *metanoia* перевертає наше уявлення про час і простір. Головними точками часу й простору є зараз і тут, жодна з яких не існує в повсякденному досвіді. У повсякденному досвіді “зараз” постійно зникає між “уже не” і “ще не”; “тут” можемо вважати уявним середовищем навколо нас, та хоч що б ми помістили у звичному просторі чи поза його межами – це “там” в окремому чужому світі. У “Царстві Божому” вічність і безмежність – це не доведені до нескінченності час і простір (вони вже є нескінченні), а “тепер” і “тут” наяву, дійсна теперішність і дійсна присутність. Час зникає в Ісусовому: “Перш ніж був Авраам, – Я є” (Ів. 8: 58); простір зникає, коли чуємо вже згадуваний вислів про те, що Царство Боже є *entos hymon* (Лк. 17: 21), тобто “серед вас” або “у вас”, та в кожному разі “тут”, а не “там”.

З огляду на наведені цитати вчення про *metanoia* робить людину “новим творінням” (2 Кор. 5: 17); при цьому первісний і зруйнований природний порядок стає матір’ю відродження, досягнутого шляхом об’єднання Бога й людини (Рим. 8: 21). У людському житті знову з’являється вища, досконаліша природа, непорочний світ, який існував до гріхопадіння. Революційний імпульс виходу з єгипетського полону при цьому зберігається, і Христос часто говорить про “віру” так, ніби вона надає людині стільки ж могутності, що й вихід – усьому ізраїльському народові. Така віра, звісно ж, включає здатність передбачати майбутнє. У Старому Заповіті закон і мудрість приходять слідом за визволенням із єгипетської неволі. Тоталітарне розуміння закону, згідно з яким того, хто порушив дану Богові обітницю, треба знищити разом із його сім’єю (Єг. 7: 24), тоді вже звільнило шлях принципів, за яким людина сама відповідає за свої вчинки (Єз. 18: 20). Один із псевдоєпіграфів у “Другій книзі Варуха” говорить про закон серед нас і про мудрість усередині нас (48: 24). Але Євангеліє – це інша форма індивідуалізації закону, заснована на понятті про-

роцтва. Раніше вже зазначалося, що християнство розглядає Старий Заповіт як книгу передусім пророчу, а не законодавчу. Така точка зору потребує детального пояснення.

Дотепер ми говорили про насильство, що криється у принципі панування права. Це явище постреволуційне, і з часу Старого Заповіту історія неодноразово засвідчувала його вияви. Тривалий досвід набув поширення: суспільство почувається згуртованим в одне ціле, а норми громадського й особистого життя засвоюються дуже швидко. У “Державі” Платон у загальних рисах змальовує ідеальне суспільство, уподібнюючи його до душі мудрої людини, де розум – це деспотичний правитель-філософ, воля – жорстокий наглядч, який придушує всяке небезпечне поривання, а природні бажання, хоч і дозволені, суворо контролюються. Наприкінці дев’ятої книги Сократ висловлює здогад, що таке суспільство, мабуть, ніколи не з’явиться, проте мудреці можуть існувати й існують; вони й житимуть за законами такої держави незалежно від свого соціального становища. Як аналогія до душі мудрої людини “Держава” вражає своєю образністю, та як ідеальний суспільний устрій це була б небачена тиранія.

Так само Проповідь на горі є почасти тлумаченням Десятьох заповідей, у якому негативні заповіді – не вбивай, не чини перелюбу, не кради – виразно сформульовані як захоплення людським життям, звичайна повага до жіночої гідності, радість від того, що ділишся своїм добром із нужденним. За словами Павла, це звільняє від закону. Та ми, звичайно, не можемо звільнитись від закону, порушивши його; так ми тільки ще більше загрузаємо в гріху. Але вимоги до високоінтегрованого індивіда значно суворіші, ніж ті, що їх висувають до суспільства загалом; тож якби засади проповіді перетворились на новий соціальний закон, це знову призвело б до найжахливішої тиранії. Отже, згідно з Мільтоном, Ісус засуджує розлучення, бо вважає “шлюб” духовним єднанням, зразком якого є Адам із Євою в Едемі: для кожного з них буквально не існувало нікого ін-

шого. Такий шлюб “закінчиться” не в першу шлюбну ніч, а тільки зі смертю когось із подружжя. Та коли припустити, що кожний статевий зв’язок чи шлюбна угода у звичайному суспільстві – це подібне духовне єднання, зміст проповіді буде спотворений і вона стане новим законом.

Має Мільтон рацію чи ні – він припускає, що євангеліє базується радше на пророцтві, ніж на законі. По приклад знову звернімось до Платона. Кожного, хто читає його твори, приваблює образ Сократа, легендарного вчителя й пророка, який “розбещував” юних афінян тим, що доводив: вони обстоюють суспільні стереотипи кохання, мужності, справедливості чи задоволення, не маючи найменшого уявлення, про що говорять. Таким Сократ постає перед нами в “Апології” та “Федоні”: він іде на смерть, не зламавшись під натиском упертих неуків-суддів. Але сам Платон був революційним мислителем, а в “Законах” він змальовує постреволуційне суспільство, в якому жив сам. У тому суспільстві за всіма вчителями слід якнайпильніше наглядати і вказувати їм, чого мають навчати: все залежить від того, наскільки вчитель дотримується загальноприйнятих поглядів. Сократа у “Законах” не згадано, та й нікому подібному до нього в такому суспільстві не було б місця. Щоб зрозуміти позицію Платона, треба приглянутись уважніше. Він і справді вважає, що ті, хто засудив Сократа, мали рацію в принципі й помилилися в одному (якщо взагалі помилилися на той час): у застосуванні цього принципу.

Християнство теж заснував пророк, якого стратили як богозневажника й суспільного злочинця, тому кожен переслідувач-християнин вважає, що Пилат і Каяфа загалом мали рацію і їм просто треба було обрати жертвою когось іншого. Часто думають, що значення Ісусового життя – бездоганного з погляду моралі, цілком узгодженого з кодексом праведності – полягає у виконанні закону. Та коли Ісуса розглядати як пророка, справжнє значення його життя полягає в тому, що в історії він був чи не єдиним, кого не прийняла жодна організована людська

спільнота. Суспільство, яке відштовхнуло Христа, представляло всі інші суспільства: відповідальними за його смерть були не римляни, євреї чи ще хтось, причетний до тогочасних подій, а все людство разом з нами і, безперечно, з нашими нащадками. “Ліпше померти людині одній за народ”, – сказав Каяфа (Ів. 18: 14), і не було ще людського суспільства, яке б із цим не погодилось.

На мій погляд, від більшості східних релігій християнство (і юдаїзм) відрізняється, насамперед, цим революційним і пророчим елементом протистояння суспільству. Цей елемент надає змісту й форми історії, ставлячи перед нею діалектичну проблему. З такого погляду корінь зла не вичерпується поняттям невідання, а його протилежність – поняттям знання. Літопис людської жорстокості й глупоти жахає, та за цим усе-таки проглядаються джерела злочинної волі. Отже, Христос був не просто милосердним богом на зразок Будди. Він хоч і навчав, як потрапити до царства небесного, та не спинився на цьому, а пройшов через муки й смерть. Для нас у даному випадку важливі два моменти. По-перше, за всяким “просвітництвом” стоять певні історичні обставини: людина повинна прокласти собі шлях в історії, а не просто вказувати його іншим. По-друге, прийняти досконали особистість наразі не здатне жодне суспільство, в тому числі й те, яке називає себе християнським.

Антисемітизм – це давня хвороба християнства, й одним із більш-менш розумних виправдань слугує переконання, ніби засуджений у Новому Заповіті легалізм треба ототожнювати з юдаїзмом. Та це пояснення виглядає вельми сумнівно навіть для найсуперечливіших місць Нового Заповіту, а в ученні Ісуса його взагалі не знайдемо. Ісус постійно виступає проти будь-якої еліти чи псевдоеліти – первосвящеників, книжників, суддів, фарисеїв, садукеев та інших “сліпих проводирів” (Мт. 23: 24), – але ніде не критикує засад релігії, в якій виховувався сам. Вади, за які Ісус докоряв фарисеям, засуджують усі інші релігії. Критика легалізму спрямована на прийняття суспільних норм, тож



рано чи пізно суспільство неодмінно приєднається до Пилата в боротьбі з пророком.

Описаний у Книзі Левит ритуал спокути, до якого ми повернемося згодом, полягав у розчленуванні туші цапа (Біблія короля Якова називає його “цапом розгрішення”), що символізувало спільний гріх усього ізраїльського народу. Антитипом цього, з точки зору християнства, є відділення Христа від людської спільноти, спокута, яка возз'єднує Бога й людину. На жаль, в англійській мові вимова *one*\* як “ван”, котра спершу видавалася кумедною, згодом поширилася, й це затемнює зв'язок цього слова з похідними від нього – такими, наприклад, як *alone*\*\* та *only*\*\*\*. Нас у даному випадку більше цікавить пряме значення слова *atonement*\*\*\*\* – “об'єднання”; це значення теж зазнало подібного затемнення. Біблія короля Якова говорить про спокуту здебільшого як про розплату за гріх, до того ж у контексті Старого Заповіту. Узявши до уваги “об'єднавчий” відтінок покаяння, можна піти ще далі. Юдеї вважали, що канал зв'язку між божеством і людиною тепер відкритий, а отже, метафоричне уявлення про стосунки людини й Бога слід переглянути. Людина стоїть не перед невидимим, а перед реальним божеством, виконуючи примирливі рухи обряду й морального обов'язку: ці рухи не виражають нічого, крім людської безпорадності.

Наведемо приклад не з Біблії. Під час римського свята сатурналій господарі на згадку про золотий вік Сатурна прислуговували своїм рабам. Цей безглуздий, безсилий жест промовисто свідчив про те, що рабовласницький лад Риму несправедливий, та його нічим не виправиш. Для Павла й автора Послання до євреїв давні ритуали жертвопринесення на зразок сатурналій були “марнотою”: безглузді дії в безглуздому світі, хоч добра воля,

\* Англ.: “один”. – Прим. перекл.

\*\* Англ.: “єдиний”; “один”; “одиночний”; “самотній”. – Прим. перекл.

\*\*\* Англ.: “тільки”; також “єдиний”. – Прим. перекл.

\*\*\*\* Англ.: “покута”. – Прим. перекл.

яку вони виражають, і мала символічне або типологічне значення. У видозміненій метафорі за людиною стоїть необмежена велетенська сила, яка тепер готова до її послуг: це Господь, який є невидимим, бо він і є зором. Ісус називає Бога Отцем, прихованим джерелом своєї енергії. За цим криється метафора Бога за спиною, сили, яка може зробити все, використовуючи людину як знаряддя. Повторюємо: в метафорі відбуваються докорінні зміни. І тут нам трапляється можливість зрозуміти давні псевдодискусії навколо метафори присутності божества перед нами, у яке можна вірити або не вірити, бо воно може бути “там” або не бути. І теїсти й атеїсти вважають людину найвищою з усіх земних істот. Досі залишається під знаком питання, чи може особистість бути пов’язаною з божеством, яке є нескінченим продовженням її самої, і бути підвладною йому; та що міцніше метафоричне підґрунтя матиме кожна зі сторін, то більша ймовірність взаємопорозуміння між ними.

Досі ми говорили про індивіда, однак Євангеліє подає також нове розуміння Ізраїля як громадян Царства Божого. Твердження, буцімто деякі групи таких громадян, як-от жінки чи раби, належать до другого сорту, абсурдне (Гал. 3: 28). Ідеться не про звичайне суспільство, в якому ми народжуємось і зростаємо, а про оновлене, що виростає з індивіда. Його типом є суспільство, успадковане від однойменного предка, адже народ ізраїльський виріс із тіла Якова. Ідея можливого суспільного відродження, перетворення, яке розділить наш світ на Царство Боже і пекло, є частиною самого євангельського вчення, хоч її часто розуміють хибно. Гадаю, ми таки помиляємось, коли вважаємо, що в часи Нового Заповіту кожен думав, ніби от-от настане кінець світу, отже, й Ісуса це мало б непокоїти. Безперечно, для багатьох “кінець світу” був просто подією в майбутньому, та ми припустили, що в Христовому вченні побутує складніше поняття часу.

### Сьома фаза: апокаліпсис

Грецьке слово *apocalypsis* (об'явлення) має переносне значення “виявлення”, “відкриття”. Слово на позначення правди – *aletheia* – також починається заперечним суфіксом. Значить, правда спочатку теж уявлялась як відкриття, розповивання забудькуватої пам'яті. Те, що застує правду й заважає її об'явленню, ми сьогодні назвали б, напевно, витісненням у підсвідомість, а не забуванням. Уже говорилося, що остання книга Біблії, яку прийнято називати Об'явленням, є мозаїкою алюзій до Старого Заповіту, тобто послідовністю антитипів. Як стверджує автор, у книзі він описав своє видіння, проте Об'явлення – це не книга-панорама у звичному розумінні, як би її назвав усякий ілюстратор, намордувавшись із її семиголовими й десятирогими чудовиськами. Відповідно до задуму автора, в основу священної книги лягло побачене на Патмосі; змії ж, вершники й руйнування світу – це образи, взяті з Єзекіїля та Захарія.

Більшість елементів видіння відомі з пророцтва: знову бачимо *culbute générale*, у якому праведники будуть звеличені, а поганські царства поглине пійма. Бачимо лиха, що відбуваються і в природі, й у світі людей: пошесті, моровиці, війни, голод, метеоритні дощі й остаточне перетворення світу на нові небо й землю, де житимуть праведники. Ми, однак, дуже спрощуємо цю візію, коли гадаємо, що написане в книзі незабаром мало здійснитись, як феєричне дійство для праведників, яке може відбутися вже наступного вівторка. Для автора Об'явлення всі ці неймовірні дива становлять внутрішній зміст, точніше – внутрішню форму всього, що відбувається зараз. Людина творить так звану історію як ширму, аби приховати від себе ж реальність апокаліпсису.

Святий Іван Богослов бачить усе це “в душі” (1: 10), своїм духовним тілом – елементом відчуття, який найглибше прихований у підсвідомості. Описаний у книзі *culbute* є по-

літичним тільки в одному аспекті. “Велику Розпусницю”, що уособлює головного ворога, “дух” називає Вавилоном, але її названо також “Таємницею” (17: 5). Слово “таємниця” часто вживається в Новому Заповіті як у хорошому, так і в поганому значенні: таємниця царства небесного (Мт. 13: 11 та в інших місцях) і таємниця беззаконня (2 Сол. 2: 7). У світі нема нічого загадковішого за маловідомі вірування перших християн і нічого очевиднішого й зрозумілішого, ніж, скажімо, влада імператора Нерона. Таємниця, проте, обертається на виявлення справжньої сутності речей, а безсумнівна влада Нерона оповита загадкою: звідки походить злочинна воля людини? Апокаліпсис уміщує в собі всю суть Святого Письма і може розпочатись будь-якої миті. Він приходить, наче злодій уночі (Об. 16: 15, пор. 1 Сол. 5: 2; цей вислів, як і деякі інші, пов’язує Об’явлення з усіма іншими частинами Нового Заповіту). Руйнування світового порядку виступає символом спростування погляду на цей порядок, який замикає людину в світі часу й історії. Саме цього спростування Біблія і прагне досягти.

Отже, образ апокаліпсису має два аспекти. Один можемо назвати панорамним апокаліпсисом – картиною небачених див, що відбуватимуться в недалекому майбутньому і перед самим кінцем світу. Оскільки це панорама, ми споглядаємо її пасивно, тобто вона об’єктивна щодо нас. Це, своєю чергою, означає, що вона за суттю є відображенням суб’єктивного “знання про добро і зло”, набутого внаслідок гріхопадіння. Як тепер бачимо, це знання жодним чином не виходить за рамки закону: його обмежує останній “суд”, коли світ розпадається на дві свої складові – вічні рай і пекло; куди саме потрапить людина, залежить від відносної сили доказів обвинувачення чи захисту. Навіть у раю, згідно зі Старим Заповітом, людина довіку залишатиметься творінням, яке безнастанно прославляє свого Творця.

Якщо глянути на Книгу Об’явлення “безсторонньо”, абстрагувавшись від контексту, то її, мабуть, можна вважати звичайнісіньким пишномовством безумця. Її розглядають

як книгу, яка або застає людину в момент безумства, або ж залишає її в такому стані. Та якби ми дослідили найпотаємніші закутки своєї свідомості, яка підтримує в нас здоровий глузд, то знайшли б там дуже подібні сни про страхіття й перемогу над ними. Як іще один приклад можна навести так звану тибетську Книгу мертвих, за якою душа відразу після смерті проходить через низку перевтілень: спочатку в миролюбних, а потім у розгніваних богів. Жрець читає книгу на вухо померлому; вважають, ніби покійник чує, як читець говорить йому про те, що ці видіння – всього-навсього образи з його підсвідомості, які після смерті вивільнилися і вийшли назовні. Якби мрець міг це збагнути, він одразу ж звільнився б від їхньої влади, адже ці химери – виплід його свідомості.

Якщо такий підхід застосуємо до Книги Об'явлення, то виявимо, що за панорамним апокаліпсисом настає інший – апокаліпсис причетності. Панорамний апокаліпсис завершується оновленням дерева й води життя – двох елементів первісної світобудови. Та це оновлення, як і будь-яке інше, є, очевидно, типом іще чогось, відродженням чи поверненням назад, щоб дати новий початок тому, що існує тепер. Не можна, однак, не помітити, що хоч Біблія і закінчується книгою Івана Богослова, це напрочуд відкритий кінець. В Об'явленні, наприклад, читаємо: “Ось нове все творю” (21: 5). Тут Бог постає як альфа й омега, початок і кінець усіх можливостей вербального вираження. Після цих слів зображується оновлення живої води й висловлюється найщиріше запрошення випити її. Урешті-решт, панорамний апокаліпсис поступається місцем другому апокаліпсисові, який розгортається в уяві читача, тількино той дочитає книгу до кінця. Це видіння, в якому після старозаповітної картини Божих присудів, лихоліть і кар настає друге життя. У цьому другому житті двосторонній конфлікт творця й творіння, Бога й людини перестає існувати, а відчуття присутності вищої істоти та прірви між суб'єктом і об'єктом більше не обмежує нашого погляду.

Після “страшного суду” рвуться останні пута закону: панування законності Старого Заповіту добігло кінця.

Раніше ми припустили, що Біблія свідомо уникає власного оцінювання описаного: ця книга не розповідає про історичні події, що відбуваються поза її межами, а ототожнює себе з ними. Наприкінці читачеві також пропонується ототожнитись із книгою. Останньою інстанцією в християнській релігії Мільтон називає Слово Боже в серці, яке поет ставить вище навіть за саму Біблію, бо “серце”, на його думку, належить не суб’єктивному читачеві, а Святому Духові. Тобто читач завершує образотворення Біблії, відкидаючи надмірні суб’єктивізм чи об’єктивізм. Апокаліпсис зображує, як виглядатиме світ після зникнення “я”.

У нашій дискусії про світотворення ми зіткнулися з парадоксом слова як людської діяльності. Знаємо, що Бог створив “добрий” світ; згрішивши, людина опинилась у поганому світі, а добрий пропав; у зв’язку з цим людська творчість за своїм характером *від*-творювальна, це оберіг усього людського перед відчуженою природою. Наприкінці Книги Об’явлення слова: “Ось нове все творю” (21: 5), – й обітниця нових неба й землі відкривають перед нами антитип усіх антитипів, справжнє джерело світла й звуку, типом яких є перше слово Біблії.

## РОЗДІЛ ШОСТИЙ

### МЕТАФОРА ІІ

#### *Образність*

У цьому розділі я починаю стислий виклад Біблії – як це звично для літературознавця, – виходячи з її образності. Образи природи у Біблії складають основу її поезики, і ми вже трохи простежили ту загальну структуру, з якої вони виростають. Є два рівні природи: нижчий, обумовлений угодою між Богом і Ноем, – природа, підкорена людиною й експлуатована нею; і вищий, обумовлений у ранішій домовленості з Адамом у раю, – це природа, питомою часткою якої є людина, й оповідь про Едем унааявнює спасіння, яке поверне людину до цього вищого рівня. По дорозі з нижчого до вищого рівня натрапляємо на образи світу праці: пастирську, землеробську і міську образність, – що передбачає природу, видозмінену в зрозуміліші для людини форми. Таким чином, структура образності Біблії містить, крім усього іншого, образи овець і пасовищ, образи жнив і збирання винограду, образи міст і храмів, які обрамлює і наскрізно підсвічує образністю оази – дерев і вод, – що загалом означають якийсь вищий спосіб життя.

Ці образи складають частину того, що я називаю апокаліптичним, або ж ідеальним, світом (якщо глянути на нього з якоїсь певної точки), що його породжує людська уява і намагається втілити людська енергія, і котрий Біблія подає наче різновид “об’явлення”: як візію, як модель, як

проект, що спрямовує людську енергію і дає їй мету. Тепер варто помістити цю апокаліптичну структуру в її контекст. Передусім проблема полягає в тому, що в довоколишніх державах – у Єгипті, Вавилоні, Ассирії, Фінікії – назагал живеться краще, багатше і щасливіше, ніж в Ізраїлі. Ці держави мають ту владу і міць, якою так безнадійно марять самі ізраїльтяни і яку ті певно вважали б Божим благословенням, якби її здобули. Єдина рада на це – показати здобутки язичників у контексті демонічної пародії: як короткочасний тріумф з усіма рисами реальної переваги, за винятком сталості. Звідси випливає, що повинно існувати дві форми демонічної образності: демонічно-пародійна, пов'язана з тимчасовими здобутками язичників; і явно демонічна, типу “чекай, чекай”, – руїни й пустки, по яких нипають гієни і над якими сичать сичі, руїни, у які кінець кінцем та слава неодмінно обернеться. Проміжок між демонічними й апокаліптичними образами заповнюють старозаповітні типи, що їх християнська Біблія сприймає як символи чи притчі про екзистенційну форму спасіння, показано в Новому Заповіті.

Візьмімо для прикладу такої структури групу біблійних жіночих постатей. Її можна поділити на дві підгрупи: матерів і наречених. До постатей апокаліптичних матерів можемо віднести Діву Марію і таємничу жінку у вінку з дванадцяти зір, яка з'являється на початку 12-го розділу Об'явлення і яку зображено матір'ю Месії. До постатей наречених належить головна героїня Пісні над піснями і символічна наречена (“Новий Єрусалим” з 21-го розділу Об'явлення), яка сходить із неба і приготована “як невіста, прикрашена для чоловіка свого”, і яку врешті ототожнено з християнською церквою. Проміжні материнські постаті – Єва і Рахіль; саме Рахіль вважається типом жінки Якова, тобто Ізраїля, а отже, й символічною матір'ю цілого Ізраїлю (Мт. 2: 18). Єва є ще більш усеохопною материнською постаттю (“матір'ю всіх нас”, як називає її Мільтон), що проходить увесь цикл гріха і відкуплення.



Демонічних материнських постатей ніби й немає, а це значить, що їх повинна б домислити пізніша легенда. І пізніша легенда це робить, вводячи постать Ліліт, нічного демона, – скоріш за все, шумерського походження, – що про нього згадує Ісаїя (34: 14). (Біблія короля Якова на-томість зве Ліліт “совою-пугою”, бо ж чи не головна вада цього перекладу – його надмірна раціоналізація). Легенда каже, що Ліліт була першою жінкою Адама; це більш-менш узгоджує оповідь про одночасне створення жінки й чоловіка (1 М. 1: 27) зі старшим ягвістичним переказом, що починається у другому розділі Книги Буття (2: 4) і розповідає про створення Єви з тіла Адама. Ліліт мала б доводитися матір’ю демонам і злим духам: певно, тому вона зробила блискучу кар’єру в епоху романтизму, епізодично з’явившись у “Фавсті” Гете і ставши головною героїнею однойменного роману Джорджа МакДоналда.

Демонічним відповідником невісти-Єрусалиму і нареченої Христа стає Велика Розпусниця з 17-го розділу Об’явлення – тобто Вавилон і Рим, коханка антихриста. Слово “розпуста” у Біблії вживається у значенні радше теологічного викривлення, ніж сексуального. Термін цей – не просто лайка, він віддзеркалює практику утримування культових повій, або ж блудниць, у ханаанських храмах. Книга Повторення Закону (23: 18) забороняє Ізраїлевим синам і дочкам таке робити, однаке пригода з удовою Тамарою (1 М. 38), яка перевдяглася блудницею, щоб здобути прихильність свого тестя Юди, показує, що практика ця була звичною і надалі. Пізніше з’являються й чоловіки-повії – так звані “блудодії”, згадані у Першій книзі Царів (14: 24) і далі. Царицю Єзавель, Ахавову жінку, названо блудницею не тому, що вона наставила Ахавові роги, – оповідача Книги Царів це все мало цікавило, – а тому, що відновила культ Ваала у Північному Ізраїлі, тобто ввела свою країну в гріх.

Либонь, що й сам Ізраїль (дочка Єрусалиму) – обрана наречена Бога, яка часто буває йому невірною. Невірність

## Порядок типів

ця стає темою для пророка Єзекіїла (Єз. 16), зокрема для притчі про Оголу й Оголиву (Єз. 23), а також для притчі пророка Осії (1) про його шлюб з двома невірними жінками, що втілюють Північний і Південний Ізраїль. Ось чому розкаяна грішниця, яка повертає собі милість попри свої гріхи, також є постаттю нареченої – проміжною між демонічною Великою Розпусницею й апокаліптичною невістою, – і вособлює відкуплення людини від гріха. Вона з'являється у Євангеліях як “грішниця” (Лк. 7: 37–50), і її часто ототожнюють з Марією Магдалиною, про яку йдеться в наступному розділі. Згадаймо й про жінку, спійману на перелюбі, яка стійко утвердилася в своїх правах на початку Євангелія від Івана (8), попри всі намагання стурбованих редакторів – давніх і нових – вилучити її звідти. Майже на всіх зображеннях Розп'яття під хрестом стоять Діва Марія у блакитному і Марія Магдалина в червоному. Слова “ерос” у Новому Заповіті нема, але жінка, якій прощено численні гріхи, бо “багато вона полюбила” (Лк. 7: 47), слугує тут нагадуванням, що коли є щось варте спасіння у людській природі, то воно невіддільне від еросу. І Рахав, блудниця з Єрихону, яка сховала ізраїльських вивідувачів (Єг. 6: 17), теж особлива у своїй категорії, особливо в християнстві завдяки згадці про неї у Посланні до євреїв (11: 31). Отож:

	Демонічні	Аналогічні	Апокаліптичні
<b>Матері</b>	[Ліліт]	Єва; Рахиль	Діва Марія; Невіста (Об. 12)
<b>Наречені</b>	Велика Розпусниця (Вавилон); Єзавель	Розкаяна грішниця (Єз. 23; Ос. 1; Ів. 8, Лк. 7: 37 і далі); Рахав	Наречена (Пісн.); Єрусалим

На початку Біблії людина перебуває в раю, де її ідеалізований стосунок до природи передбачає відношення тотожності на підставі рівності. Образність, пов'язана з

Едемським садом, – це образність оази з деревами й водою. Для народу, який колись заселяв пустелю, оаза стає незамінним образом господнього провидіння, саду, створеного й виплеканого самим Богом, місця, яке має людський сенс без людського втручання, видимою формою невидимого божественного творіння. Ці райські образи певною мірою накладаються (що стосується й пізнішої літератури) на ідеальний пастирський пейзаж. Автори Старого Заповіту послугоувались образністю, запозиченою з напівкочового життя пастухів (що мандрували зі своїми отарами і доглядали овець, котрі, шукаючи доброї паші, не раз губилися і блудили), щоб показати народ у стані тривалої, хоч і клопітної відданості своєму Богові. Прекрасний 23-й Псалом – найбільш відомий тому приклад, а його новозаповітним відповідником є символіка “доброго пастиря”, пов’язана з Ісусом. Пастирські метафори “пастиря” й “отари” і досі побутують, коли мовиться про Церкву.

Ми вже говорили про спадкоємність пастирської, землеробської та міської образності в історії Ізраїлю. Архетипи всіх їх укоренилися в біблійній оповіді значно раніше. Одразу після вигнання Адама і Єви з раю натрапляємо на притчу про землероба Каїна і пастуха Авеля. Суперечки між землеробами і пастухами знаходимо і в шумерських текстах, старших на декілька століть, але там землероб бере гору над пастухом, що й не дивно для країни, котра тримається на зрошенні та сівозміні. Однак біблійні автори мають тенденцію ідеалізувати пастирський етап життя Ізраїлю в порівнянні з землеробським, коли частими були впливи сусідніх хананських культур. Тому пастирську жертву Авеля, жертву ягняти “не без крові” (Євр. 9: 7), було прийнято, а безкровну жертву Каїна, жертву з перших землеробських плодів, – ні. Жертва Авеля – це тип перших святкувань гебрейської Пасхи; вбивство пастиря Авеля стало для християнства типом Христа, Страсті якого збіглися з Пасхою, а людська жертва ототожнила з пасхальним ягням, так само, як Авель у своїй загибелі ототожнився зі своєю жертвою.

Найімовірніше, жертва Каїна не прийнята, тому що вслід за гріхопадінням Адама Бог прокляв землю (1 М. 3: 17). Але після потопу це прокляття втратило силу, бо, як сказано, божество було у доброму гуморі, оскільки Ной саме вчинив величезну різанину тварин для цілопальної жертви, запах якої був любим для Бога (1 М. 8: 21). Тому згадувана вже раніше домовленість із Ноем, здається, має певний зв'язок із запровадженням землеробства. Ной дістає обітницю правильних циклів природи, без яких землеробське життя неможливе: “Надалі, по всі дні землі, сівба та жнива, і холоднеча та спека, і літо й зима, і день та ніч – не припиняться!” (1 М. 8: 22)

Так Ной зробився землеробом, а його першим землеробським досягненням – бо така вже людська натура – стає винайти вино і впитися ним.

Після патріархального пастирського періоду сини і доньки Ізраїлеві подалися до Єгипту, і там, на початку Книги Вихід, їм було обіцяно край, “що тече молоком та медом” (2 М. 3: 8), а ні одне, ні друге не є продуктом рослинного походження. Але першим символом Ханаану (назва якого – від шкарлатно-червоного барвника з середземноморських молюсків (*Murex brandaris*) – означає щось на кшталт “Червона Країна”, а Фінікія – це її грецький відповідник) виявляється велике ґроно винограду (4 М. 13: 23–24). Після перемоги Ісуса Навина ізраїльтяни хоч-не-хоч осіли, щоб далі провадити землеробське життя (Єг. 5: 11–12):

А назавтра по Пасці їли вони того самого дня з урожаю того Краю, опрісноки та пражене. І перестала падати манна з другого дня, як вони їли з урожаю того Краю, і вже більш не було Ізраїлевим синам манни, – і їли вони того року з урожаю ханаанського Краю.

До Пасхи додалися землеробські свята обжинків і збирання винограду, які згодом розвинулися відповідно у свято П'ятдесятниці й Суккот. Разом з тим контакт із ханаанськими звичаями додав до закону чимало правил, котрі можна назвати негативними ритуалами, пов'язаними з діями, яких не вільно чинити ізраїльтянам, бо саме так чинять їхні су-

## Метафора II

сіді. Ось чому заборона варити ягня у молоці його матері (2 М. 34: 26 і далі за текстом) – основа сучасного правила кошерності, яке наказує не змішувати м'ясних та молочних страв, – імовірно нав'язує до якогось ханаанського ритуалу всеплодющості, бо ідея варити дітей у молоці матерів навряд чи спала б на думку комусь при здоровому глузді. Старий Заповіт усіяко опирається вегетативній символіці “вмираючого бога”, яка стає такою важливою для християнства. Звернімо увагу, що історія про Ноя завершується прикладом, який раціонально виправдовує завоювання ханаанців ізраїльтянами (1 М. 9: 25).

Сказано, що Каїн збудував “місто” (1 М. 4: 17), хоча з контексту випливає, що на світі на той час жило щонайбільше півдюжини людей. Ще більшою загадкою для читачів була постать Каїнової жінки, аж поки не вияснили, що пригті про Каїна походять з багатьох різних джерел. Цікавим є щире переконання автора, що то міста (а не села, хати чи хутори) були найстаршою історичною формою людської осілості. Так само Авраам з Мойсеєм зображені не першими пастирями чи мешканцями пустелі, а прибульцями з міст, відповідно, з Месопотамії та Єгипту. Можливо, є навіть докази того, що слово “гебрей”, яке, здається, набирає трохи пейоративного відтінку, коли ним послуговуються інші народи, первинно взагалі не було назвою народу, а означало щось на зразок “пролетаріату”.

Перейдімо тепер до детальнішого аналізу п'яти груп біблійних образів: райської, пастирської, землеробської, міської образності й образності, пов'язаної з людським життям як таким.

У описі Едему на початку Біблії головний наголос падає на дерева і воду (1 М. 2: 9):

І зростив Господь Бог із землі кожне дерево, принадне на вигляд і на їжу смачне, і дерево життя посеред раю, і дерево Пізнання добра і зла.

Є там також чотири ріки: три з них ідентифікуємо як Ніл, Євфрат і Тигр, четверта ж – Пішон – це, як судимо з творів Йосифа Флавія, Ганг, хоча він міг мати на думці й Інд. Усі ці ріки витікають з одного джерела (*Pege*, джерело, з Септуагінти (1 М. 2: 6) перекладається у Біблії короля Якова як “пара, імла”). Спільне джерело чотирьох рік, що простягаються від центральної Африки до середньої Азії, може бути хіба що прісноводним підземним морем, відмінним від солоних морів, що пробивається на поверхню у вигляді джерел і криниць. Це “джерело” у Книзі Буття прямо не назване водою життя, але символічно скоріше за все нею і є. Отож, Адам і Єва, вигнані з Едему, втратили дерево і воду життя, натомість у самому кінці Біблії це дерево і воду життя буде спасенному людству повернено (Об. 22: 1–2). Ось чому ці два образи є найчіткішими вказівниками початку й кінця біблійної оповіді як образи світу, що його людина втратила, але врешті віднаїде.

У середині Біблії з’являється пророцтво Єзекіїля, ніби написане у вавилонському полоні в очікуванні повернення гебреїв з неволі на батьківщину, де першими їхніми здобутками мають стати відбудова Храму й віднова централізованого культу. Читаємо, що як тільки Храм буде закінчено, з-під його порога заб’є джерело води, яке стане великою рікою, що попливе на схід, а на її берегах виросте багато дерев (Єз. 47: 1–17). Про щось подібне можна прочитати і в Захарія, який провіщає відкриття “джерела” в Єрусалимі (Зах. 13: 1; Книга Захарія складається з двох досить незбіжних пророцтв, записаних одне за одним; цей образ стосується другого пророцтва). Обидва пророки говорять, крім того, про зливи і “дощі благословенні” (Єз. 34: 26), хоча дощ стосується радше землеробського контексту, аніж райського: дощ у невідповідну пору року може стати нищівним, тому про нього говориться обережно. Захарій пише (Зах. 14: 17–19), що як тільки відновиться централізований культ у Храмі, ті гебреї, котрі раз у рік не прийдуть до Єрусалиму, не матимуть дощу. Тоді йому спадає на думку, що декотрі з них мешкатимуть у

Єгипті, де й так нема дощу, але всевидючий Бог поклопочеться і про тих відступників, ударяючи їх “поразою”. Назагал, розрізнення живої й мертвої води дуже важливе у Біблії. “Джерельна вода”, яка фігурує у Біблії короля Якова в Книзі Буття (26: 19), в оригіналі названа “живою водою”. У Новому Заповіті “жива вода” ототожнена з Євангелієм (Ів. 4: 10), а майже завершальними словами Біблії (Об. 22: 17) стає запрошення спраглим напитися живої води.

Уже йшлося про те, що кожен апокаліптичний чи ідеалізований біблійний образ має свій демонічний відповідник і що існує два варіанти демонічної образності: пародійний демонізм, що співвідноситься з короткочасним успіхом поганських царств, і явний демонізм – пуста неродючої землі, якою вони стануть. Водні образи демонічної пародії поширюються на історичні ріки Ніл, Євфрат і Тигр – ріки, котрі дають життя і силу (перша – Єгипту, друга – Вавилону, а третя – Ассирії), – а також Середземне море і Перську затоку з їх язичницьким мореплавством та торгівлею. Морськими купцями були, зокрема, фінікійці, і коли Тир, фінікійська столиця, стає одною з мішеней обвинувачень у Єзекіїля, то тут можемо дізнатися чимало про невідворотний занепад цього місця і перетворення його на голу скелю (слова “Тир” і “скеля” звучать по-гебрейськи так подібно, що стають каламбуром). Так само й Велика Розпусниця з Об’явлення, себто Вавилон і Рим, посипле голову попелом, бо втратить свої кораблі на морі (Об. 18: 19).

Найдраматичніший образ явного демонізму – Мертве море, де стільки солі, що життя неможливе ані в ньому, ані довкола нього. Зауважмо: джерело, яке б’є з-під порога відбудованого Храму, у Єзекіїля сходить на схід, до Мертвого моря, таким чином приносячи йому життя (Єз. 47: 8: “і вздоровиться вода”, “і буде жити все, куди пройде той потік”; щось подібне знайдемо і в Захарія, 14: 8). Автор Об’явлення, який багатьма своїми образами завдячує Єзекіїлеві, каже, що в останній день часів “моря вже не було” (Об. 21: 1), тобто вже не було Мертвого моря, а отже – мертвої води, а від-

так і смерті. Традиційно вважається – хоча Книга Буття (19) про це прямо не говорить, – що демонічні міста Содом і Гоморру поглинуло Мертве море, а Єзекіїл пророкує, що така ж буде доля Тиру (Єз. 26: 19).

Хаос чи безодня, на які натрапляємо на початку Книги Буття, теж близько споріднені з демонічним морем. Ми пам'ятаємо, що в оповіданні про рай припускалося існування під землею прісноводного моря, з якого випливали чотири райські ріки. Над небесами, десь понад дощовими хмарами, скоріш за все, теж є прісноводне море (1 М. 1: 7; пор.: Пс. 148, 4). Тільки раз за всю історію ці два сховища прісної води стали нищівними, прибуваючи й заливаючи твердь із небес і з надр у потопі (1 М. 7: 11). Таким чином, потоп у певному сенсі скасував створення і став поверненням до хаосу. У вавилонському гімні про створення світу “Енума еліш” бога прісноводного моря Апсу було вбито, а його вдова Тіамат – богиня “гірких”, тобто солоних, вод – погрожує знищити за це богів. Мардук, що виходить навпроти неї від їхнього імені, вбив Тіамат, розрубавши надвоє, і з однієї її половини стало небо, а з другої – земля. Акт створення у Книзі Буття (1 М. 1: 6) теж починається з усталення “тверді серед води”, яка відділяє воду, що над твердю, від води, що під твердю, переймаючи світ пустий (*tohu*) і порожній, де “темрява була над безоднею” (*tehom*; 1 М. 1: 2). Вважається, що ці гебрейські слова етимологічно споріднені з Тіамат, до того ж у Старому Заповіті знайдемо чимало інших алюзій до творення, як-от убивства дракона чи чудовиська, до чого ми ще підійдемо. Тіамат не названо чудовиськом прямо, але вона народжує чудовиськ, і вони мусять від когось успадкувати свою потворність.

Сам потоп – або демонічний образ, що втілює божий гнів і кару, або образ спасіння, залежно, чи поглянути на нього разом з Ноем та його родиною, чи з погляду когось іншого. Такий самий подвійний сенс з'являється і в переході синів Ізраїлевих через Червоне море, коли єгипетське військо, що їх переслідувало, поглинають ті самі води, які перед тим роз-



ступилися і дали ізраїльтянам утекти. Цей епізод підказує додаткову глибину історії про потоп, та й навіть усієї біблійної образності, пов'язаної з водою. Є стара загадка: що сталося з рибами під час потопу? У якомусь переносному сенсі потоп ніколи не відступав, а всі ми є тими символічними рибами в підводному світі ілюзій. Тому й потоплене єгипетське військо є незмінним символічним Єгиптом темноти й смерті. Ось чому і Ноїв потоп (1 Петр. 3: 21), і перехід Червоного моря (1 Кор. 10: 2) названо у Новому Заповіті типами святої тайни хрещення, де хрещений символічно потопає у старому світі й пробуджується до життя в новому – на протилежному березі. Є ще одне значення цієї символіки – спасенні після судного дня зможуть жити у воді життя так, як ото зараз живуть у повітрі.

Для мешканців пустелі запаси води – це питання життя і смерті, тому й сорокалітні поневіряння Ізраїлю по пустелі відзначено багатьма епізодами, пов'язаними з водою; найважливіший з них оповідає про Мойсея, як той жезлом висік воду зі скелі (4 М. 20: 11), але перед тим пройнявся хвилимовим сумнівом, за що Господь не дав йому ввійти до Обіцяного Краю. Чудернацьку легенду про те, що та скеля мандрувала вслід за ізраїльтянами, зупиняючись там, де вони зупинялись, щоб напоїти їх водою, згадує Павло (1 Кор. 10: 4), якому байдуже до історичних фактів, а розходитьсь в тому, щоби зробити з цієї скелі тип тіла Христового, з якого теж витекла вода, коли на хресті йому прокололи списом бік (Ів. 19: 34). Відомий гімн з вісімнадцятого сторіччя “Скеле віків, розтріснута для мене” спирається саме на цю типологію.

Образність, пов'язана з деревом, повторює той самий загальний взірець. Книга Буття (2: 9) згадує про два дерева: дерево життя і заборонене дерево пізнання добра і зла. У метафоричному розумінні вони могли б бути одним і тим самим деревом, і до того ж як заборонене дерево, вочевидь, мусить мати щось спільне з відкриттям сексуального досвіду, як ми його знаємо, дерево життя належить до міфів, названих “втраченим фалосом” – тим, що дає життя, але так,

як ми вже не вміємо його прийняти. Від забороненого дерева відповзає плазом проклятий змій, отож, дерево життя, коли б прикласти до нього той самий образ, мало б мати випростаного змія мудрості й знання, що підіймається по гілках, як в індуській символічній системі, відомій під назвою “Кундаліні-йога”. Цих образів немає у Книзі Буття, однак слід пам’ятати, що кожен образ сам по собі ані злий, ані добрий, ні апокаліптичний, ні демонічний – його характер залежить від контексту. Через ту роль, яку йому приписано у Книзі Буття, змій у біблійній традиції зазвичай стає образом зла, хоча може втілювати і справжню мудрість (Мт. 10: 16) або оздоровлення (4 М. 21: 9), як це було у грецькій міфології. Широ кажучи, “невелика” зрада, приписана змієві, мабуть, стала наслідком боротьби царя Єзекії з культом змія (2 Цар. 18: 4).

Принципи царської метафори легше прикласти до дерев, ніж до води, адже дерево життя – це, як у Вордсворта, “дерево багатьох дерев”. Воно з’являється у Єзекіїля (47: 7) як “дуже багато дерев”, і як дванадцять дерев – чи, принаймні, як одне дерево, що родить дванадцять різних плодів, щомісяця інший (теж царська метафора), – в Об’явленні (22: 2). Виходячи з цього, воно могло б бути водночас усіма деревами Едему, за винятком свого антипода: забороненого дерева чи забороненого лісу пізнання. З огляду на його зв’язок із відомою нам формою сексу, обидва дерева імовірно уявляли собі фіговими або фініковими, або ще якимись деревами, що різняться за статтю. Однак у середньовіччі, коли в ходу була тільки латинська Біблія, заборонене дерево почали вважати яблунею, оскільки *malum* по-латинськи означає і зло, і яблуко. Яблуню зустрічаємо ще й у “Втраченому раї”. У кожному разі, це було якесь фруктове дерево, і, скоріш за все, вважалося, що до гріхопадіння Адам харчувався тільки плодами з дерев. Дерево життя, таким чином, дає їжу чи – в символічному сенсі – дає саме життя і здоров’я (Об. 22: 2).

На вислів “соки” лише раз натрапляємо у тексті Біблії короля Якова (Пс. 104, 16) у стосунку до дерев, але в образності

тваринного світу ми стикаємося з сильним акцентом на кров як на “душу” тварини (1 М. 9: 4 та ін.) Відповідним образом, пов’язаним із деревом, повинна була б бути смола, живиця, пахуча олія чи інша субстанція, що може втілити життя чи внутрішню суть дерева. Це стосується пахучої смоли бделію (1 М. 2: 12), “бальзаму в Гілеаді” (Єр. 8: 22), ще одного оздоровчого напою, а також того, що принесли маленькому Ісусикові мудреці (Мт. 2: 11), – ладану і смирни, які, скоріш за все, тоді вважалися рослинним відповідником золота, себто земних надр. Ладан і смирна – також символи Христових Страстей (Мр. 15: 23). Дуже важливий образ “намащення”, пов’язаний з Месією, тобто з Христом, найімовірніше приховує метафоричне ототожнення Христового тіла з деревом життя. (За умови, що береться якась рослина олія, наприклад, з оливи; врешті, годі собі уявити, щоб для помазання взяли нафту.) Ось чому церкві просто було символічно ототожнити дерево і воду життя (Об. 22) зі Святими Тайнами – відповідно Євхаристією й хрещенням.

Коли йдеться про демонічну пародію, то Біблія часто пародіює образи і мотиви, запозичені з інших міфологій. У міфологіях усього світу трапляється дерево – не тільки як дерево життя або символ того, що дає поживу, а й як “світове дерево”, що подекуди тотожне дереву життя, а подекуди – ні. Таке світове дерево – різновид *axis mundi*, вертикальної перспективи міфічного всесвіту, де земля часто є середньою ланкою між вищим і нижчим світами. І скандинавський Ітдрасиль, і бобове дерево з відомої дитячої казки – це родичі світового дерева, коріння якого сидить глибоко в нижчому світі, а крона виростає понад небеса (за ще вишуканішими версіями, планети – то його плоди). Єзекіїль (31) описує міць ототожненої з Єгиптом Ассирії, вдаючись до образу такого-от великого дерева, яке все ж таки зрубав потужніший супротивник, і тоді “потішилися в підземному краї всі Едемські дерева” (Єз. 31: 16). Пізніше дерево з Книги Даниїла (безсумнівно успадковане від Єзекіїля), що вишина його сягала небес, а видно його було з кожного краю землі,

ототоженне з Навуходоносором і скороминущою міццю Вавилону (Дан. 4: 10 і далі).

Хрест Христа, так само, як Червоне море, – це й демонічний образ, і образ спасіння, залежно від обраного погляду. Як образ того, що людина заподіяла Богові, він суто демонічний, бо у Повторенні Закону (21: 23) сказано, що “повішений [на дереві] – Боже прокляття”. Павло покликається на цей фрагмент (Гал. 3: 13) по-своєму, прямо пов’язуючи його не з розп’яттям, а з Христом, – утім, з Христом як зі вселенським цапом розгрішення людських провин; але про це пізніше. Можливо, зв’язок між повішанням на дереві й Божим прокляттям вказує – як натякає нам Блейк – на метафоричний розвиток образності, пов’язаної з деревами Едему. До свого падіння Адам сам був, метафорично кажучи, деревом життя – відповідно, після падіння Адама можна бачити припнутим до дерева статевого життя, яке він вибрав натомість: прив’язаним, як у Блейка, “до пня вегетації”. Може, це одна з причин, чому Ісус, як написано, проклинає неплодне фігове дерево (Мт. 21: 19). Варіацію цього ж мотиву дає нам, завдяки грецькому каламбурові між *anthropos* і *anatope*, образ людини як “переверненого дерева”, з волоссям, схожим на коріння. Цей образ походить не з Біблії, але він якось перетривав середньовіччя, незважаючи на тодішнє незнання греки, щоби вповні відновитися в поемі метафізика Ендрю Марвелла “Про дім в Еплтоні” і в “Прелюді” до “Європи” Блейка. Не виключено, що вішалник у картах таро, підвішений за стопу в такій позі, що його ноги утворюють хрест (хоч мучеником він не виглядає), теж пов’язаний з тим самим комплексом образності.

Райські образи дерев і води повторюються і в житті поокремої людини. Праведник, за словами 1-го Псалма, “буде, як дерево, над водним потоком посаджене”, а образ, пов’язаний з добрими і злими деревами, які пізнають по їхніх плодах, – один з головних у Проповіді на горі (Мт. 7: 15–20). З поширенням цього образу на тіло нареченої у Пісні над піснями, де її названо “замкненим садом”

і “джерелом запечатаним” (Пісн. 4: 12), мусимо зачекати, аж поки не збагнемо ще декілька образних категорій. Два стовпи – Яхін і Боаз, – що стоять опостінь притвору, і загадкове “лите море” у Соломоновому храмі (1 Цар. 7: 21–23) можуть правити за символи дерева й води життя у цій споруді. Ще один образ дерева життя, що лучить його з історією, – це “гілка”, епітет, присвоєний Месії як прямому нащадкові Давида. Той самий образ з’являється і в Книзі Ісаї (11: 1) як “Пагінчик із пня Єссеєвого” (Давидового батька), і через це Єссеєве дерево стало улюбленим мотивом у середньовічних будівничих соборів, особливо популярним у вітражах.

Пастирські й землеробські образи, звичайно ж, накладаються на образи раю-оази. Зелені пасовиська і “тихая вода” з 23-го Псалма рівною мірою належать до перших і до других. Череди корів не менш пастирські, ніж отари овець, і нема такого метафоричного приводу, з якого череда не могла б стати центральним образом церкви, як, скажімо, “отара”. Одначе бик був таким популярним символом плодючості в Передній Азії (у Соломоновому Храмі були зображення биків), що видима біблійна перевага на користь овець, мабуть, до якоїсь міри є наслідком витісненого ритуалу. Вже згадуване золоте теля ідолопоклонця Аарона і відступника Єровоама насправді було биком, а за часів Нового Заповіту християнський Агнець, “заколений від закладин світу” (Об. 13: 8), має конкурента в особі мітраїстського бика, жертвопринесення якого – теж повторення міфу про створення світу. На демонічному боці образності знаходимо, своєю чергою, хижаків, наприклад, вовка – ворога овечих отар. Ближче до початку Біблії зустрічаємо злого Німрода, засновника Вавилону й Ассирії, якого названо “дужим мисливцем перед Господнім лицем” (1 М. 10: 9). Звіром, на якого Німрод найімовірніше полював – радше з обов’язку, ніж з необхідності, – був лев. Наступна оповідь про мисливця Ісава, що в нього Яків відібрав спадщину, підкреслює перехід від мисливського чи збиральницького

до пастирського способу життя, а вміщені в П'ятикнижжі детальні приписи про “чисту” і “нечисту” звірину більше підходять саме до цього другого трибу життя.

Кінь – найважливіший образ войовничої аристократії, і саме тому він залишається на задвірках біблійного bestiарію. А от осел – в'ючна тварина, не раз дурна і вперта, але терпляча й покірна – стоїть в ієрархії символів значно вище. Як символ протестуючого, але врешті упокореного фізичного тіла – як-от “брат Осел” св. Франциска – він уособлює тілесний бік воплощення і тому є тією твариною, верхи на якій Ісус міг зі славою в'їхати в Єрусалим. Наказ Книги Вихід (34: 19–20), що кожний первісток чоловічої статі, включно з людським, – то потенційна жертва для Бога (до цього ще повернемося), конкретно вказує на осла, якого, як і людину, треба “викупити” ягням. Пізніші середньовічні вшанування осла (багато з них, до речі, можуть пародіювати якісь дохристиянські культу осла) – теж данина символів праці, втім, також примусової, яка випадає на долю більшості людей. Мудреці з Євангелія від Матвія (2: 1), традиційно відомі як “тріє царі”, подібно до інших царів, залежали від таких-от послуг:

*Aurum de Arabia,  
Thus et myrrham de Saba,  
Tulit in ecclesia  
Virtus asinaria.*

Явно демонічні тварини – це насамперед шакали й гієни, що асоціюються зі зруйнованими і покинутими царствами, які часто розташовані на межі світу тіней, де непросто пізнати, хто хижак, а хто – злий дух. Звідси виростає Ісаїне пророцтво про занепад Вавилону (Іс. 13: 21–22):

Але будуть барложити там звірі пустині,  
і будуть доми їхні совами повні,  
і там пробуватимуть струсі,  
і волохаті демони там танцюватимуть...  
І завують шакали в порожніх хоромах його,

## Метафора II

а гієни в веселих палацах!  
І близьке вже наступлення часу його,  
і не забаряться його дні!

Чимало слів тут перекладено тільки згрубша: “звірі” – то *tziim*, жителі *tziyuа*, тобто посушливих місць (див.: Лк. 11: 24). На задньому плані помічаємо краєвиди випаленого, висушеного світу пізнього літа, яким у добіблійній міфології правив бог смерті Мот. Було також багато драконів, як морських, так і наземних. Дракон у Біблії видається неодмінно зловісною істотою – мабуть, знову ж таки, тому, що в інших міфологіях він був символом плодючості. Ще важливіші в біблійній уяві дві великі неповороткі потвори – бегемот і левіатан, що з’являються під кінець Книги Йова (40–41), – але наразі облишимо їх.

Старозаповітна землеробська символіка, зосереджена навколо образів хліба й вина, складає основу протистояння з навколишніми ханаанськими культурами. Мислити природу (зокрема рослинну) як жінку, як матір, плідність якої є джерелом усього живого, здається в міфології символічно необхідним. Звідси походить широко відомий у стародавньому світі міф про богиню-матір та підпорядкованого їй чоловіка – її сина, коханця чи жертву, залежно від того, на якій фазі циклу розвитку і смерті зроблено наголос. Один з об’єктів критики у Біблії – це магія, що має змастити колеса циклу родючості. Магія ця, звана “симпатичною”, спирається на принцип наслідування: наприклад, щоб викликати дощ, треба вилити воду на землю. Інвективи пророків на адресу таких практик в’яжуться з їхніми намаганнями розбожнити природу, переконати слухачів, що у природі немає ані божественної присутності, ні божественної сутності, що могла б відреагувати на такі жести, а коли навіть є, то це божество зле і зрадливе.

Основні риси культів богині-матері та її “вмираючого бога” добре відомі. Народження, заручини і жертвна смерть чоловікобога уособлюють і вписуються в цикл пле-

кання і збирання збіжжя й винограду. Смерть бога оплакує жіночий хор, який втілює неперервну, хоч і приховану, родючість землі – приспану, однак присутню впродовж усієї мертвої пори року після жнив і збирання винограду. Єзекіїлеві у Вавилоні ввижаються жінки, що оплакують Таммуза, або ж Адоніса, в покинутому ерусалимському храмі (Єз. 8: 14), а Захарій говорить про подібні жалобні ритуали, пов'язані з богом родючості на ім'я Гададріммон, пов'язуючи їх з катастрофами, що супроводжують занепад язичницької моці, і протиставляючи їх духові співчуття в оновлених гебреїв, котрі, як він каже, “будуть дивитись на мене, кого прокололи” (Зах. 12: 10). Цитування цього місця в Євангелії від Івана (19: 37) показує, як добре євангелісти усвідомлювали, що ореол “умираючого бога” витає навколо Ісуса, якого теж супроводжує хор “дочок ерусалимських” (Лк. 23: 28). Первісно магічний елемент у жалобі найімовірніше означав відразу до “убивання” колосу під час жнив.

Ще сильніша магічна мотивація в обряді, відомому під назвою “садів Адоніса”: коли штучно виплекані у горщиках рослини вкидалося до води (що, знову ж таки, робилося в гурті жінок), щоб накликати дощ. Горщики, скоріш за все, символізували жіночі дітородні органи; а коли так, то вони мали б тією ж мірою стимулювати плідність жінок, що й родючість землі. Книга пророка Ісаї дає легко передбачувану оцінку цим звичаям (17: 10–11):

Бо забула ти, дочко Ізраїля, Бога спасіння свого,  
і не пам'ятала про Скелю сили своєї.  
Тому-то садиш розсадника приємного,  
і пересаджуєш туди чужу виноградину.  
Того дня, як садила, ти обгородила його,  
і про посів свій подбала, щоб рано зацвіло.  
Але жниво минулося в день слабості та невигойного болю!..

Природним розвитком магічних уявлень стає переконання, що чим болючіші чи несподіваніші обрядові дії, тим більша ймовірність привернути увагу божества, якому



## Метафора II

їх адресовано. Поранити власне тіло ножем аж до крові, щоб накликати дощ, – не просто драматичний спосіб виразити велику потребу в дощі, а й ототожнення молільникового тіла з тілом бога дощу. Ілля насміхається з жерців бога плодючості Ваала, які піддають себе таким тортурам (1 Цар. 18: 28). Осія також дорікає тим, що “точать сварку за хліб та вино” (Ос. 7: 14; переклад цього місця в Біблії короля Якова також хибний, мало б бути: “хто калічіє за ддя хліба й вина”).

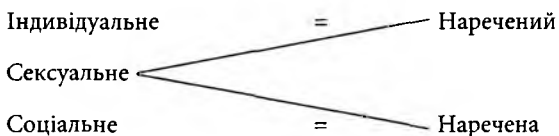
У Євангеліях жнива й збирання винограду часто є символами апокаліпсису, а ритуал Євхаристії, який ототожнює належні до рослинного світу хліб і вино з належними до тваринного світу тілом і кров'ю, а перше й друге разом узяті – з тілом Христовим, встановлено на початку Страстей (Мт. 26: 26–29 та ін.). Синопис показує Христа, який говорить про пиття “нового вина” в царстві його Отця, а образ нового вина з'являється у свідченнях про весілля у Кані Галилейській (Ів. 2). Іван не вводить запровадження Євхаристії до своєї версії про Таємну вечерю, але сам Ісус говорить там про себе як про “справжню виноградну лозу” (Ів. 15: 1). Крім усього іншого, Євхаристія становить антитип до кровного заповіту між Ізраїлем і Господом (2 М. 24: 6–8) і манни в пустелі (див.: Ів. 6: 49–50). Обоження вина і крові об'єднує тваринний світ з рослинним; ототожнення вина й води (Ів. 2: 9) чи крові й води (1 Ів. 5: 6) об'єднує обидва ці світи з райським світом.

У Старому Заповіті символічне частування з хлібом і вином (хоча й не тільки) з'являється у Мелхиседековому привітанні Авраама (1 М. 14: 18), на трапезі мудрості у Книзі Приповістей (9: 5) і на величній учті, що її зарядив Давид на честь прибуття Господнього ковчега до Єрусалиму (2 Сам. 6: 19). Типологічне значення цих подій відкривається нам трохи згодом. Демонічна образність, що уособлює нещастя, які спіткають ворогів і невірних в останній день, виражена у жнивах гніву і винозборі помсти, де людство стає, так би мовити, поживою для смерті. Найвідомі-

## Порядок типів

ший з цих образів – чавило в Едомі (Іс. 63), де повсюдно вино ототожнено з кров'ю. Новозаповітний відповідник цього образу – дивне видіння жнив і чавлення грон гніву в Об'явленні (14: 4 і далі за текстом). Паралельний демонічний образ – спільне поїдання свого калу і пиття своєї сечі – знаходимо у промові асирійського рабсака, тобто великого чашника (2 Цар. 18: 27), де таке поїдання екскрементів протиставлено чашниковій версії Обіцяного Краю “хліба та виноградників” (2 Цар. 18: 32).

Міські образи в Біблії можна буде краще пояснити, якщо для початку розглянути категорію самих людей. Ми запропонували, що пастирське, землеробське і міське життя являють собою апокаліптичне, чи ідеальне, преображення відповідного їм тваринного світу, рослинного світу чи світу земних надр у середовища людської форми і призначення. А як виглядає апокаліптичний, тобто ідеальний, образ самого людського життя? У самій постановці цього питання ми вже звернулися до царської метафори. Годі уявити собі ідеальне людське життя інакше, ніж у формі індивідуального або суспільного життя, що рівною мірою передбачає належність *до* і втечу *від*. Одначе людська уява, так само, як грецькі іменники, крім однини і множини має ще й двоїну – поруч з індивідуальною та суспільною ще й статеvu форму, яка пробує узгодити дві перші. Одиничний елемент царської метафори, невидимий цар, так відноситься до суспільного члена (царства, у якому царює), як наречений до нареченої. Сексуальна єдність чоловіка і жінки, символічно ототожнюючи два тіла як одне, стає образом повного метафоричного зв'язку Бога і людини. Таким чином:



## Метафора II

Завважмо, що з символічного погляду це робить ме-сійну постать Христа не тільки єдиним індивідом, єдиною особою, хто справді має право сказати про себе “я є”, а й єдиним чоловіком. Усі “душі” його народу, байдуже, чоловіки чи жінки, – символічно жіночого роду, вони утворюють церкву, яку в Об’явленні (21: 2) ототожнено з нареченою. “Чоловіком є Христос, а жінкою – Церква”, – каже ранньохристиянський автор (II Лист Св. Климента Римського, 14: 2), а весільні образи – це улюблені образи Ісусових притч, коли йдеться про його царство.

Любовні пісні у Пісні над піснями первісно, скоріш за все, стосувалися сільської молоді пари – на подобу Майського Князя й Княгині, як це водилося по англійських селах. Натомість приписування цієї поеми Соломонові розширює її символічне значення до весілля царя з “чорною, та гарною” нареченою, яка уособлює його всеплодуючу землю. Частини тіла нареченої прирівняно до частин цієї землі. Вираз: “в тебе ніс – немов башта ливанська, що дивиться все в бік Дамаску!” (Пісн. 4: 7) – мав би справити враження сумнівного комплімента нареченій, краса якої була б менш символічна. З типологічного погляду для християнства було нескладно відчитати цю поему як вираз любові Христа до своєї нареченої – Церкви. Головна різниця криється в тому, що християнство було міською релігією, яка розповсюджувалася від міста до міста і не мала прямого стосунку до землі й до ландшафту, що його Ізраїль уявляв як свій “Обіцяний Край”. Той самий образ країни, що її бере за жінку повелитель (справжній повелитель, тобто Бог), з’являється і в прикінцевій главі Книги Ісаї (62: 4):

Вже не скажуть на тебе “покинута”,  
а на край твій не будуть казати вже “пустиня”,  
бо тебе будуть кликати “в ній моя втіха”,  
а край твій “заміжня”,  
бо Господь пожадає тебе,  
і твій край буде взятий за жінку!

Образ нареченої, яка не пильнувала свого виноградника, бо шукала коханого (Пісн. 1: 6), перегукується з образом із 46-го Псалма, який, швидше за все, описує царське весілля: наречену з чужого краю благають покинути батьківщину і прибути до нового дому. Ще одна наречена з чужого краю – з нижчого суспільного щабля, хоча її правнуком стане цар Давид, – це Рут, прекрасна історія якої близько споріднена з образами жнив.

Демонічна пародія на постаті нареченого і нареченої – це, без сумніву, Велика Розпусниця (або ж “великий Вавилон”), що сидить на семи пагорбах Риму, – коханка антихриста. Її було б природно ототожнити з панівним класом поганських царств, але пропонуване розрізнення на тиранів і їхніх жертв не було б цілком зрозумілим поза християнськими колами. Велика Розпусниця з Об’явлення тримає в руках золоту чашу, налиту кров’ю святих і мучеників (образ, запозичений з Книги Єремії, 51: 7). Звернімо увагу на метафоричне ототожнення крові й вина, а також сексуальний образ чаші: його відповідником є чаша в руках Ісуса, який усталює Євхаристію (1 Кор. 11: 25), де також відбувається це ототожнення. Пізніша легенда зробила з цієї чаші святий Грааль, про який теж оповідають, що в нього зібрали кров, яка витекла з-під ребра Христа, проколеного списом.

Дві символічні жінки у житті Христа – непорочна діва і наречена, яка є тілом усього його народу, – близько споріднені образи. Наречена з Пісні над піснями – також діва, запліднена Святим Духом – вітром, що повіває над замкненим садком (Пісн. 4: 12–16; *hortus conclusus* у Вульгаті), себто над тілом Діви. Дуже популярна в середньовічному малярстві сцена коронування Діви її Сином також наштовхує на асоціації з матір’ю та нареченою. У той період богослов’я пояснює, що смерть Ісуса Христа повинна була втихомирити гнів Отця за людські гріхи. Якби нам спало на думку сконструювати демонічний відповідник цього образу, то вийшло б щось на зразок міфічного сю-

жету про Едипа: історія про царя, який убив свого батька і взяв за жінку матір. Залишки Едипового міфу знаходимо в апокрифі про Адама, “мати” якого (якщо він узагалі міг мати матір) була фемінна сутність *adamah* (тобто земний порох), у лоно якої він повернувся, зірвавши стосунки з батьком (1 М. 2: 7, 3: 19).

Спираючись на протиставлення Едипового і християнського міфу, Єйтс створив цілу циклічну теорію історії, однак мені вона видається оковамилюванням. То правда, що Едип підходить до трагедії, а Христос – до “божественної комедії”, але трагедія віддзеркалює людську ситуацію як вона є, тоді як комедія зазвичай доходить до щасливого кінця завдяки якимсь таємничим і несподіваним поворотам сюжету. Ось чому нескладно добачити у християнському міфі комічну (що в нашому контексті означає апокаліптичну, тобто ідеальну) версію міфу про Едипа. З християнського погляду міф про Едипа, принаймні в тому вигляді, якого надав йому Софокл, – не демонічна пародія, а світський, або ж позабіблійний тип. Старий Заповіт оповідає нам про Рувима, який, будучи найстаршим сином Якова, тобто Ізраїля, втратив свою спадщину, бо скоїв злочин, що вважався найстрашнішим у патріархальному суспільстві, – зійшовся з однією з жінок свого батька. Не з власною матір’ю, хоча едиповий обрис цієї історії й так досить чіткий (1 М. 35: 22).

Міські образи, певна річ, зосереджено навколо Єрусалима, а міста, як правило, символічно жіночого роду, про що нам нагадує слово “метрополія” (місто-мати). Відношення чоловічого до жіночого у сексуальній образності проявляється двоїсто: залежно від того, чи відштовхуватися в уяві від образу двох тіл, чи самих тільки статевих органів. У першому образі чоловіче є зверху, а жіноче – зісподу; у другому – чоловіче в центрі, а жіноче довкруги. Жодна загальна тенденція у міфології не позбавлена багатьох винятків, але в більшості середземноморських і близькосхідних держав, за винятком хіба що Єгипту, ми

спостерігали загальну тенденцію пов'язувати небо з чоловічим началом, а землю – з жіночим. Метафоричними зернинами суто чоловічої християнської Трійці – Отця, Сина і Духа, – швидше за все, були небо, сонце й повітря. Другий тип зв'язку проявляється у розміщенні храму божества сонця (зазвичай чоловічого), що стоїть у центрі міста – нареченої. Єрусалимський храм (тут мене цікавить не історична достовірність, а типологічне використання у Новому Заповіті, особливо в Посланні до євреїв) мав зовнішню шкію з ринком і внутрішню шкію, де збиралися вірні, а також розташовану на самій середині і прикриту заслоною Свята Святих – місце, що символізувало Божу присутність: там зберігався ковчег заповіту, куди раз на рік міг увійти тільки первосвященик (Євр. 9: 7). Уже згадувалося і про святотатство, яким було перебування у храмі жезла чи вівтаря язичницького бога: пришествя видимого втіленого Бога – це апокаліптичне тому протиставлення. Ось чому в момент смерті Христа заслона єрусалимської Свята Святих роздерлася надвоє (Мт. 27: 51), і ось чому Павло каже, що Ісус “зруйнував серединну перегороду, ворожнечу, Своїм тілом” (Еф. 2: 14), тому й очищення зовнішньої шкії – вигнання торговців з храму – мало таке символічне значення, що Іван умістив його на самому початку дій Христових.

Типовим уздоровленням, що його часто здійснював Христос, було вигнання “демонів” з тіл біснуватих. Якщо кожне тіло – храм Божий (1 Кор. 3: 16) і якщо з самого народження тіла нас усіх перебувають під владою демонів, то вигнання демонів символічно стає тим самим, що й вигнання торговців з храму. Розвиток цієї теми маємо в апокаліпсисі: автор Об'явлення чітко дає нам зрозуміти, що в Новому Єрусалимі немає храму і що його заступає тіло Христа (Об. 21: 22). Остаточне взаємозлиття Нареченого і Нареченої стається через остаточне єднання тіл і більше вже не вособлюється, як каже Блейк, “бундючним первосвящеником, що входить до святая святых”.

## Метафора II

У межах тієї самої метафоричної конструкції Христос – не тільки храм, а й наріжний камінь храму, а кожен член християнської спільноти – це також камінь у цьому храмі. Вірш 22 зі 118-го Псалма: “Камінь, що його будівничі відкинули, той наріжним став *каменем*”, – не раз цитовано у Новому Заповіті (між іншим, і в Діях апостолів, 4: 11), крім того, приходиться на думку, що в світі, де не буде смерті, каміння буде так само живим, як і все інше (1 Петр. 2: 4–5):

Приступайте до нього, до Каменя живого, дорогоцінного, що відкинули люди його, але вибрав Бог.  
І самі, немов *те* каміння живе, будуйтеся в дім духовий, на священство святе...

Та сама метафора, на противагу до цього стримано точного вислову, розтеклася мислію по дереву в ранньохристиянському тексті, відомому як “Пастир” Гермаса. В Об’явленні також натрапляємо на чимало образів живого каміння, що їх пізніше розвине символіка алхімії. “Білий камінь” (Об. 2: 17) метафорично може виявитися й “білою одежею” (Об. 3: 5); Анголи, що з’являються тут трохи пізніше (15: 6), описані в Біблії короля Якова одягненими у “шати льняні” (*linon*), але текстово достовірнішим вважається *lithon* (камінь), а тому це місце в перекладі може виявитися ще однією раціоналізацією.

Єрусалим розташований на горі, а тому він – символічно найвища точка світу. Є також Єрусалим, куди “сходять племена” (Пс. 122, 4), а його храм сягає аж до неба, що намагалася повторити і його демонічна пародія – Вавилонська башта (1 М. 11: 4). Будівництво Вавилону закінчилося змішанням мов – інакше кажучи, антитезою до “чистих уст”, обіцяних відродженому Ізраїлеві у пророцтві Софонії (3: 9). Взірцем для Вавилонської башти були храми зіккурату в містах Месопотамії, які теж, як гадали, з’єднували небо з землею. Декотрі з останніх псалмів названо “піснями сходження прочан” чи “ступенями”, і схоже, що вони мають зв’язок з ритуальними процесіями на узгір’я до храму. Не згадано, чи ці сходження

робилися по крутій, чи по спіральній дорозі, але якби вони справді відбувалися, це б вартісно доповнило поширений символічний сюжет, що існує в літературі від “Чистилицца” Данте аж до стрімких сходів Еліота, Єйтса і Павнда. Найбільш вартим уваги прикладом цього у Біблії є “драбина” зі сну Якова (1 М. 28: 12), яка – позаяк ангели ходили по ній і вгору, і вниз – була радше сходами, аніж драбиною.

Так розташоване місто чи будівля являли собою і певний замковий камінь для світу, зрушивши який, можна визволити сили хаосу. У псалмах часто згадують символічний зв'язок між храмом або градом Божим і пануванням над “водами” під ним. До прикладу, 24-й Псалом пов'язує образ світу, побудованого на хаосі, із процесією до храму. Ісус, який наголошує значення побудови міст на скелях, говорить, що його церкву теж буде збудовано на скелі й що “сили адові не переможуть її” (Мт. 16: 18). Цей вислів містить той самий образ опанування хаосу. Оскільки “не може сховатися місто, що стоїть на верховині гори” (Мт. 5: 14), Церква, за ідеєю, теж мала стати на горі, і згодом Августинові вдалося віднайти старозаповітний тип Церкви у Ноєвому ковчезі, що спочив на горі Арарат. Апокаліптичною протипагою до Вавилонської башти й до змішання мов є дар інших мов, що зійшов на апостолів у день П'ятдесятниці (Дії 2): Синайські скрижалі також було дано на горі і, згідно з традицією, також у П'ятдесятницю. Хоч на що б упав вогонь із небес – чи з благословенням, чи з гнівом, – усе те символічно перебуває на найвищій точці світу.

Зауважмо, що чим далі вчитуємося в Біблію, тим вужчою стає територія священного. Едемський сад, що тягнувся від Єгипту по Індію, давав удосталь простору для двох людей, щоб ним чудуватися, тож був він світом повним, світом суспільства без натовпу і світом усамітнення без самотності. Обіцяний Край Авраама вже значно менший, але все ще досить просторий для пастирського трибу життя; Обіцяний Край Ісуса Навина ще менший, а мапа Ханаану, поділена на дванадцять племен (її доточували до більшості видань Біблії



короля Якова), була радше уявною мапою того, чим сини Ізраїлеві хотіли заволодіти, аніж того, що вони на той час посідали. Поділ царства й подальші війни обмежили священний простір до Юдеї, тоді – до Єрусалиму, до Храму і, нарешті, до Святаго Святих усередині цього Храму. Ураз зі святотатством, що його вчинив Антіох і, ймовірно, повторив Калігула, зникає останній слід священного простору.

Для християнства це означало, що центрального святого місця більше вже бути не може. Сам Месія був скитальцем (Лк. 9: 58), і християнство не робило з Єрусалима символічного центру, як це робив юдаїзм, – хоч Ісус визнав його тимчасовим центром (Ів. 4: 20 і далі). Пізніше резиденцією християнства зробився Рим, але, що вкрай типово для християнства, священним і недоторканим у Римі стало правління. Поширення християнства символічно пов'язане з поступом людини назад до садів Едему, з кочівним, хоча й не диким, пасторальним світом Двадцять третього Псалма, а його типом стає часто подибуване у псалмах позначення, де храм називаний “шатром” – переносним храмом пустелі.

Ідея осквернення святого місця дуже давня: з нею, наприклад, пов'язано складну систему запобіжного захисту від мародерів гробниць єгипетських фараонів. В угаритському міфі бог родючості Ваал зажадав собі храм, з'ясувавши, що він єдиний з богів, хто ще храму не має. Верховний бог Ель урешті на це погодився, й архітектор Котар-ва-Гасісу (“винахідливий-і-вправний”) сказав, що вибудує йому незрівнянний новий храм з багатьма вікнами, – на той час це було щось нове. Старомодний Ваал відповідає, що ніяких вікон не хоче, і взагалі забороняє архітекторові їх проектувати. Якщо мій читач хоч колись працював у комісії з питань будівництва, то він знає, хто виграв у цій суперечці: палац Ваала таки мав вікна, і саме через вікно бог смерті Мот прокрався до середини, щоб витягти Ваала з його храму в підземне царство. Образ смерті, що пролазить у вікно, живе ще у пророцтві Єремії (9: 21).

Певна річ, у пародії маємо й гори, на котрих поставили свої храми богоборці. Сказано, що Соломон по сімох роках, проведених на будові храму на Сіоні, і тринадцятьох, відданих на будову власного палацу, за намовою своїх семисот жінок запопадливо збудував інші жертovníки для Молоха й Хемоша на узгір'ї навпроти Сіону (1 Цар. 11: 7). Слава Соломонової мудрості через це трохи підупала – а втім, Соломон із Книги Царів складний і багатогранний, ніби сновидіння, тоді як історичний Соломон міг узагалі не бути монотеїстом. Так чи інакше, образ демонічної глумливої гори, точнісінько як демонічного міста й храму, згадується у зв'язку з Вавилоном, Тиром та іншими осередками культу “фальшивих богів”. Саме з приводу Вавилону Ісаїя виголошує своє знамените пророцтво падіння Люцифера:

Ти ж сказав був у серці своєму:  
“Зйду я на небо,  
повище зір Божих поставлю  
престола свого,  
і сяду я на горі збору богів,  
на кінцях північних” (Іс. 14: 13).

Езекіїль надає того самого космологічного виміру князеві Тиру і каже про нього, що той був “на святій горі Божій” (Єз. 28: 14). Велика Розпусниця з Об'явлення сидить на семи горах, ототожнених з римськими (Об. 17: 9). Гора з Об'явлення має схоже, себто ідеалізоване, тлумачення і в Біблії, і в пізніших уявленнях. Едем мусив бути водночас найвищою точкою на землі; Данте розташовує його в краю антиподів, на вершині гори чистилища, а Мільтон протиставляє Едем, що витає десь високо в повітрі, “підлеглим рівнинам” унизу. Апокаліптичний відповідник до сімох пагорбів Неронового Риму з'являється в Ездрі:

...і сім гір щонайбільших, де ростуть троянди і лілії,  
де сповню синів твоїх радістю (4 Езд. 2: 19)\*.

\* 3-я й 4-а книги Ездри вважаються неканонічними, вони не перекладені українською.

Інший звід міських образів, пов'язаний зі шляхами й дорогами – кістяком імперії, антитипом якого стає “дорога” чи стежка спасіння, – так само важливий у християнстві, як і в інших релігіях (Мт. 7: 13–14). Насамперед, існує чудесна дорога – перехід, що відкрився через Червоне море, – початковий тип усіх доріг спасіння. Уривок з Ісаї (11: 16) переповідає, як розширилася ця чудесна дорога, щоб вивести загублений народ Ізраїля з Ашшуру (Ассирії). За версією Книги Вихід, після переходу через Червоне море настав час блукань лабіринтом у хибних керунках. Цей образ залишається фоновим, йому протистоїть битий шлях Господа через пустелю (Іс. 40: 3). На початку Євангелія від Івана Іван Хреститель згадує цей вірш Ісаї та пов'язує його з Христом.

Рівняння пустельних доріг і приготування битого шляху лучиться з образами родючості, з оживленням пустелі (Іс. 35: 18 і далі). Пролог до “Весілля неба й пекла” Блейка спирається на цей уривок і робить з нього образ піднесення цивілізації, яка розвивається від стежки “волаючого на пустелі” першопрохідця до широкого битого торгового шляху. Обидва Ісаї захоплені образністю доріг (можливо, тому й два їх пророцтва були зведені в одне), а той другий – автор віршів з 40-го по 55-й – виявляє (40: 4) щось, що можна назвати хіба конструкторською уявою. Демонічний лабіринт із загубленим виходом трансформується в принагідні блукання овець на паші у відновленому пастирському світі з 23-го Псалма (3), де переклад “праведні стежки” був би більш до речі, ніж “стежки справедливості” у Біблії короля Якова.

“Понад” світом людським є світ духовних істот, тобто ангелів, метафорично пов'язаних з небом. Ангели – це й божі створіння, слуги, що супроводять людину, а в Новому Заповіті з'являється чимало застережень проти “служби Анголам” (Кол. 2: 18; Об. 22: 9). Старий Заповіт конкретно згадує два види ангелів: серафимів (Іс. 6 і т. д.) та херувимів (Єз. 1 і т. д.). Пізніше богослов'я розвинуло складнішу

структуру дев'яти ангельських кіл (хорів), зберігаючи, однак, за двома щойно названими роль духів (відповідно) любові та споглядання, а середньовічні художники фарбували їх (відповідно) в червоне й блакитне. Ці барви підказують походження ангельських образів від двох рівнів неба. На вищому рівні знаходяться огнисті тіла сонця і зір; на нижчому – блакитне небо з хмарами і птахами. За принципом царської метафори всі духи є одним Духом, Святим Духом пізнішої Трійці, а Святий Дух пов'язується з обома групами образів: і з птахами, зокрема з голубкою, і з вітром, а також зі схожим на блискавку вогнем, що сходить на апостолів і зсилає їм дар мов-“язиків” (Мт. 3: 16; Ів. 3: 8; Дії 2: 3). Старозаповітним типом пломенючого язика, що сходить із неба, стає жарина вугілля з жертovníка, якою серафим доторкнувся до уст Ісаї та яка дала йому силу пророка (Іс. 6: 6–7). Демонічна пародія на нього – огнистий язик, запалений від геєнни, – з'являється в Соборному посланні Якова (3: 6). Усе вказує на прихований особливий зв'язок між ангельськими посланцями і словесним спілкуванням: у Посланні до галатів (3: 19) та в інших місцях ангелів названо посередниками, які звіщають Письмо.

Людина в своїй нинішній подобі не може жити в вогні, але, схоже (як то було з водою), існує вогонь життя і вогонь смерті. Вогонь життя палає невгасимо: є світло й тепло, але немає болю і нищення. Приклад такого вогню – полум'я тернового куща (2 М. 3: 2), котрий “горить огнем, але не згоряє”. За правом метафори всі категорії апокаліптичного буття горять у вогні життя. Птах – то образ Святого Духа, а пломенючий птах – це фенікс, оповідь про якого прийняли згодом за тип Воскресіння. У канонічній Біблії фенікса не згадано, хіба що слово “пісок” з перекладу Книги Йова (29: 18) у Біблії короля Якова насправді мало б його позначати. Натомість фенікс з'являється у псевдоепіграфах із “Третьої книги Варуха”. Староанглійська поема про фенікса, перероблена з Лактанція, починається прекрасним описом земного раю, або ж Едему, – феніксового дому. Ми

вже згадували про ймовірність, що дерево життя первісно співвідносилося саме з фініковою пальмою (по-грецьки це теж називалося *phoinix*).

Тож дерево життя є водночас деревом, що горить у вогні життя: не тільки в образі неопалимої купини Мойсея, а й під видом семисвічника з Книги Вихід (25: 3 і далі). До людських істот, що горять вогнем життя, можна зарахувати трьох гебрейських юнаків у печі Навуходоносора, коли палючий вогонь чудесно перетворився на живий (Дан. 3: 25). До них належать і святі у своїх вогненних німбах на середньовічних іконах, і “пломенючі діти” з прегарного різдвяного вірша елизаветинського єзуїта Роберта Савтвелла. Вогненна колісниця, на якій Ілля піднявся на небо, хай там що собі думав про це оповідач первотвору, метафорично є його перетвореним тілом, а висхідний рух відповідає Господньому вогневі, що спадає на Божий вівтар на горі Кармел (1 Цар. 18: 38). Так само вогонь загоряється на вівтарі в храмі у відповідь вогневі, що сходить від Бога з небес (2 Хр. 7: 1). Навіть у “Літл Гіддінг” Еліота (четвертому з його “Чотирьох квартетів”) натрапляємо на той самий образ: низхідні язики вогню Святого Духа і висхідне полум’я, що займається на поховальному ложі Геракла, накладаються на демонічну пародію – вогневі бомби, що спадають на Лондон, і пожарища від їхніх вибухів на вулицях. Ще раніше Блейк також запозичує вогненну колісницю Іллі, щоб збудувати Єрусалим, який ввижається Іванові на Патмосі містом, що горить золотом і самоцвітами, – інакше кажучи, містом, що горить вогнем життя.

Духовні істоти є “богами” поганських царств із розряду демонічної пародії або ж явними демонами. Тому думка про поганських богів як про ангелів на позвах із богом цілком відповідає тій символічній мові, що нею користується Біблія, хоч якими б уривчастими були її текстові аргументи. Старий Заповіт має тенденцію зводити язичницького “бога” до світського правителя країни. Ось чому космологічного “помазаного Херувима-хоронителя” у Єзекіїля

(28: 14–16) ототожнено з князем Тиру, а планету Венеру, тобто “сина зірниці досвітньої, погромника людей [Люцифера]” в Ісаї (14: 12), як там пояснено, – з царем Вавилону. Маємо також дивацький 82-й Псалом, де Бог апелює до зібрання “богів”, божественність яких не спростовує, зате зменшує на людську міру:

Я сказав був: Ви – боги,  
і сини ви Всевишнього всі,  
та однак повмираєте ви, як людина,  
і попадаєте, як кожен з вельмож (Пс. 82, 6–7).

Ісус покликається на це місце (Ів. 10: 34), щоб показати, що ідея про божественність людини встановлена в Святому Письмі, хай навіть у негативний спосіб.

Подібно до ангелів, демони теж пов’язані з уявленнями про небо. На нижчому рівні – це демони вихорів та бур, а їх вождя названо “князем, що панує в повітрі” (Еф. 2: 2). Сатана “з неба спадає, немов блискавиця” (Лк. 10: 18), а оселя злих духів, за традицією, – темниця з жаром без світла, хоч з нею пов’язують і фальшиве світло: у Біблії – непрямо, тоді як у пізніших уявленнях (наприклад, у “Комосі” Мільтона) – неприховано. Уся ця багаторівнева община демонів та їх помічників-людей дожила до нашого часу хіба що в подобі жартівливих ряджених Гелловіну, але колись давно перверсії “дослівного” значення в руках істерії й садизму doprowadили до таких жахів, як палення відьом.

У світі божественному царська метафора знову показується у вченні про Святу Трійцю, де про три Особи сказано як про єдиного Бога. І хоча в мові Біблії є чимало логічних засновків, щоб виснувати Бога як Отця, Сина і Духа, все ж про Трійцю не згадано ніде, окрім Першого послання св. апостола Івана (5: 7): “Бо троє свідкують на небі: Отець, Слово й святий Дух, і ці Троє – Одно”.

Цього вірша у ранніх грецьких рукописах Нового Заповіту нема, його вставили до кількох латинських копій – і так він втрапив до Вульгати, а потім, дальшими зусилля-

## Метафора II

ми побожних фальшувальників, його переклали на греку, тож він опинився в Еразмовому виданні грецького Нового Заповіту, далі – у так званому *textus receptus* середини XVI ст. і в Біблії короля Якова. Сучасні перекладачі не лише пропускають цей вірш, а й навіть не вказують у нумерації віршів, що щось взагалі-то було пропущено, а це теж, зважаючи на історичне значення даного вірша, видається трохи фарисейським. Людська схильність думати, що, аби водночас визнавати авторитет Біблії й учення про Трійцю та щоб зробити Трійцю істинною, треба якось вставити її до Біблії, – занадто делікатна й підступна, щоб скромно її приховати.

Якогось демонічного Бога, певна річ, існувати не може, однак ватаг демонів, званий Сатаною (чиє ім'я значить “ворог” або “супротивник”; див.: 4 М. 22: 22), може позувати за Бога і перекидатися на розмаїтих приспівників антихриста. Цікаво, що Павло, даючи один з найдетальніших описів антихриста, виступає всупереч загальній тенденції рівняти фальшивих богів з людськими правителями. Він схиляється до думки, що найгрізніші вороги Бога й людини – це *stoicheia tou kosmou*, сили природи, коли тільки людина бере їх не за Божі створіння (а значить – братерські), а вважає наділеними надприродною і таємничою владою, від людини не залежною. Коли приписати їм таку владу, вони неминуче стають поневолюючими силами, породжують виснувані зі сталості природного порядку вірування про циклічне вмирання й таке інше. Це призводить до бездумного забобонного дотримування ритуалів або до штучного підтримування застарілих звичаїв і примарної загрози, ніби розрив із ними заподіє катастрофу:

Та тоді, не знаючи Бога, служили ви тим,  
що з істоти богами вони не були.

А тепер, як пізнали ви Бога,  
чи краще – як Бог вас пізнав, –  
як вертаєтесь знов до слабих та вбогих стихій,  
яким хочете знов, як давніше, служити?

## Порядок типів

Ви вважаєте пильно на дні та на місяці,  
і на пори та роки (Гал. 4: 8–10).

Отож, нападати на людські спільноти, хай які ворожі, – то марна трата часу, бо їх істинна влада виводиться від демонічних сил, які б не мали жодної влади, якби цю владу їм не приписало людське невігластво:

Бо ми не маємо боротьби проти крові та тіла,  
але проти початків, проти влади,  
проти світоправителів цієї темряви,  
проти піднебесних духів злоби (Еф. 6: 12).

Якщо навіть це не сам Павло, то це таки схоже на Павла.

Досить простакуваті суперечки з ідолопоклонством, на які часом натрапляємо в Біблії (приміром, в апокрифічному “Посланні Єремії”), здається, так і не досягають своєї мети. Вони зосереджені на питанні: “Як може людина свідомо поклонитися чомусь, про що знає, що сама ж вона його створила?” За словами Віко, *verum factum*: людина здатна збагнути тільки те, що сама зробила (і то не до кінця). *Stoicheia tou kosmou* – незнані сили природи, первісно місцеві, – віддалялися від людини, аж доки за часів Павла більшість їх опинилася між зірок. І саме тому, що людина їх не створила і їх не збагнула, вона має потребу вклонитися їм. Вони ж натомість існують не як об’єкти поклоніння, і коли ними стають, то наповнюються людськими проєкціями. Коли людина зробила колесо, то наклала рух колеса на рух зір і витлумачила його наче колесо долі або ж фортуни; вона спроектувала створене нею на нею не створене – й аж тоді ідолопоклонство стало на правду небезпечним, позаяк тоді людина уподібнюється власній проєкції: вона, як у Блейка, стає тим, у що вглядається, – чи, як у псалмоспівця: “Нехай стануть такі, як вони [божки], ті, хто їх виробляє, усі, хто надію на них покладає!” (Пс. 115, 8).



(Структуру біблійних образів можемо проілюструвати подвійною таблицею на наступній сторінці.)

Про першу таблицю ми схильні думати як про ієрархію буття, якою вона стає у пізнішій думці Заходу. Саме ця ієрархія править за основу великого “ланцюга буття”, котрий обійняв усе помисленне від форми до матерії і перетривав від ранньогрецьких часів принаймні до XVIII сторіччя. В апокаліптичному контексті це не ієрархія, а візія повноти, в котрій усе рівне, оскільки все тотожне з усім іншим. Цей світ, навіть теоретично, не можна охопити чи зрозуміти так званим его: ми вже окреслили його як дійсність після зникнення его. Мабуть, найскладніше тут питання про роль двох начал – води і вогню, доконечних для життя, але в яких ми не можемо жити, щоб не втонути чи не згоріти. Нам складно уявити собі життя, де всі чотири стихії – рівноначальні частини людського буття; де людина пройшла пробу водою й вогнем, як Таміно в “Чарівній флейті”. І Біблія нам тут не дуже допоможе, за винятком подиву гідного фрагменту наприкінці “Книги Мудрості”. Більша її частина – це “духовний” коментар до Книги Вихід, наприкінці якого знаходимо видіння ново створеного Ізраїлю на другому березі моря смерті:

Начала ці перемінилися в певній гармонії,  
як-то на арфі струни міняють свій лад, але звуками все ж  
зостаються;

легко це зрозуміти, кинувши оком на речі, що стались.

Бо земне стало водним, а те, що попервах плавало, вийшло на  
сушу.

Вогонь дістав силу в воді, втративши власну природу,  
а вода загубила свою здатність гасити його.

І навпаки: полум'я більше не жерло тіл тендітних живих,  
хоч би й по ньому ходили,

не розтопляло і льоду, небесної страви,  
що по природі речей легко топиться мав  
(Мудр. 19: 18–21).

Таблиця апокаліптичних образів

Категорія	Клас або група	Індивідуальне
Божественні	{Трійця}	Бог
Духовні або ангельські	Вогненні духи (серафими) Повітряні духи (херувими)	Дух наче вогонь Дух наче голуб або вітер
Райські	Едемський сад	Дерево життя Вода життя
Людські	Народ як невіста (Ізраїль)	Наречений
Тваринні	Отара, або ж паства	Пастир Агнець (тіло і кров)
Рослинні	Жнива і винозбір	Хліб і вино (перші плоди землі)
Мінерали	Місто (Єрусалим) Шлях	Храм; Камінь

Таблиця демонічних образів

Категорія	Власне демонічне	Демонічно-пародійне	
		групове	індивідуальне
Божественні	{Сатана}	<i>Stoicheia tou kosmou</i>	Антихрист
Духовні або ангельські	1) Вогненні духи 2) Демони бурі	Фальшиві боги	Молох, Ваал, Дагон та ін.
Райські	Безплідна земля і мертве море	Дерево і вода як язичницькі стихії	
Людські	Прокляті	“Велика Розпусниця” (поганські царства)	Нерон, Навуходоносор, Антіох
Тваринні	Потвори хаосу (левіатан, Рагав та ін.)	Хижакі або тварини – символи плідності	Обожнена тварина (бик, змія)
Рослинні	Жнива і грона гніву	Божества вегетації і мати-земля	
Мінерали	Руїна	Язичницьке місто (Вавилон, Рим)	Вавилонська башта

## Метафора II

Апокаліптична візія, у якій Тіло Христове – це метафора цілісності й ототожнення всіх категорій буття, показує нам світ з єдиним знавцем, для якого немає нічого поза ним, нічого об'єктивного, тож немає й нічого мертвого чи невидимого. Цей знавець – то правдива свідомість у кожному з нас. У центрі таблиці – ототожнення тіла і крові, що належать тваринному світові (а також хліба й вина, олюднених форм рослинного царства), з тілом Христа. Така тотожність основоположна для обряду Євхаристії, що його запровадив Ісус на Тайній Вечері. Твердження про це у Новому Заповіті надто очевидні, щоб історичне християнство не ставило собі запитання: що ця тотожність значить у цих категоріях і в цьому контексті? Однак знов і знов християни роблять спроби обминути чи навіть саботувати розширення цього відчуття тотожності поза означений обряд.

Ісаак Вортс у вісімнадцятому столітті написав поему про метафори, пов'язані з Христом у Писанні, і сам його поетичний вислів неприховано свідчить, що більшість цих метафор була для нього “тільки” метафорами – реторичними фразами побожного чуття, та не значень Біблії. Сам Новий Заповіт радше стриманий у своїй метафоричній мові, тож цікаво завважити, що розпорошені вислови Ісуса, записані поза Новим Заповітом, часом не такі помірковані. В одному місці він каже: “Той, хто став при мені, став при вогні”, а оксиринзький папірус змальовує Ісуса, який говорить: “Підніми камінь, і знайдеш мене, розрубай дерево, а там я”.

Скажу ще раз: я не займаюся тут самими віровченнями, мене цікавить розширення візії за допомогою мови. Особливо цікаво мені, що станеться, коли піти за припущенням, уже зробленим раніше в цій книжці, і вивернути навиворіт усталену форму метафоричної структури. Замість метафори цілісності та об'єднання одержимо метафору особливості, таке бачення, яке Блейк називав “дрібними особливостями” і висловив рядком: “І світ увесь побачити в малій піщинці”.

Це привело б нас до чогось на взірць буддистської ідеї взаємопроникнення, того типу споглядального досвіду, що

більш системно досліджуваний у східній традиції, аніж у західній. Великий буддистський філософ Д. Т. Судзукі оповідає про це у своїй розвідці “Аватамасакє, чи Гандавута Сутра” – про буддистську книгу, що вглиблюється у цю ідею. Судзукі говорить про неї як про “безконечне взаємне злиття і проникнення всіх речей, кожна з яких індивідуальна, але має щось універсальне”. Там, де далі він говорить про “прозорість і сяйво” такого бачення, про повне анулювання знаних нам часу і простору, про зникнення тіней (пор.: Пісн. 2: 17) у світі, де все сяє у своєму світлі, я ловлю себе на думці: це щораз більше нагадує мені Книгу Об’явлення та схожі візії у пророків і в Євангелії.

Торкаємося тут принципу, про який ми вже згадували раніше і до якого повернемося наприкінці цієї книги. Метафори цілісності та об’єднання не заведуть нас далеко, бо самі вони взялися від скінченного людського розуму. Коли хочемо розширити наше бачення у справді безконечне, то це бачення позбувається центру. Ми йдемо по “дорозі” чи в заданому напрямі, доки не дійдемо до стану невинності, символізованого вівцями 23-го Псалма, де ми повертаємось у блукання, – але блукання ці більше не значать, що ми згубилися. Англійське слово *imperfect* має два значення: “недовершений” (недосконалий) і “незавершений” (недоконалий). У другому сенсі – це щось не закінчене, що триває досі, як у системі дієслівних часів більшості мов. Саме в цьому сенсі “наш рай недовершений”; як каже Воллес Стивенс, той світ може змінюватися цілком як наш, але в цих його змінах нема панівного керунку до ніщоти й смерті.

## МІФ ІІ

### Оповідь

Раніше ми вже покликалися на Книгу Суддів, у якій за основу цілої низки історій про традиційних героїв племен узято повторюваний *mythos* зради й відновлення Ізраїлю. Він дає нам приклад оповідної структури, що обертається майже на 180°: за відступництвом іде прірва катастрофи й неволі, після чого, своєю чергою, настає розкаяння, а за ним – завдяки визволенню – злет до точки, з котрої, власне, й починався занепад. Цей приклад розвороту на 180° повторюється в літературі як типовий взірець комедії, де серія невезень і непорозумінь зводить дію до загрозливої межі, за котрою якийсь сприятливий поворот сюжету виводить розв'язку до щасливого кінця. Дивлячись на Біблію як на “божественну комедію”, можна побачити, що за основою їй править розворот оповіді на 180° саме такого типу, коли, як ми щойно пояснювали, людина втрачає дерево і воду життя на початку Книги Буття, щоб віднайти їх наприкінці Книги Об'явлення. Поміж тим розказано історію Ізраїлю, що раз-по-раз потрапляє в неволю до поганських царств – Єгипту, Філістимії, Вавилону, Сирії, Риму – і щоразу піднімається з руїни у пору відносної незалежності. Той самий розворот оповіді на 180° знайдемо також і поза історичними фрагментами, наприклад, у нещастях і визволенні Йова та в Ісусовій притчі про блудного сина. Власне,

ця притча – єдиний текст, де відкуплення стається зі свідомої волі протагоніста (Лк. 15: 18).

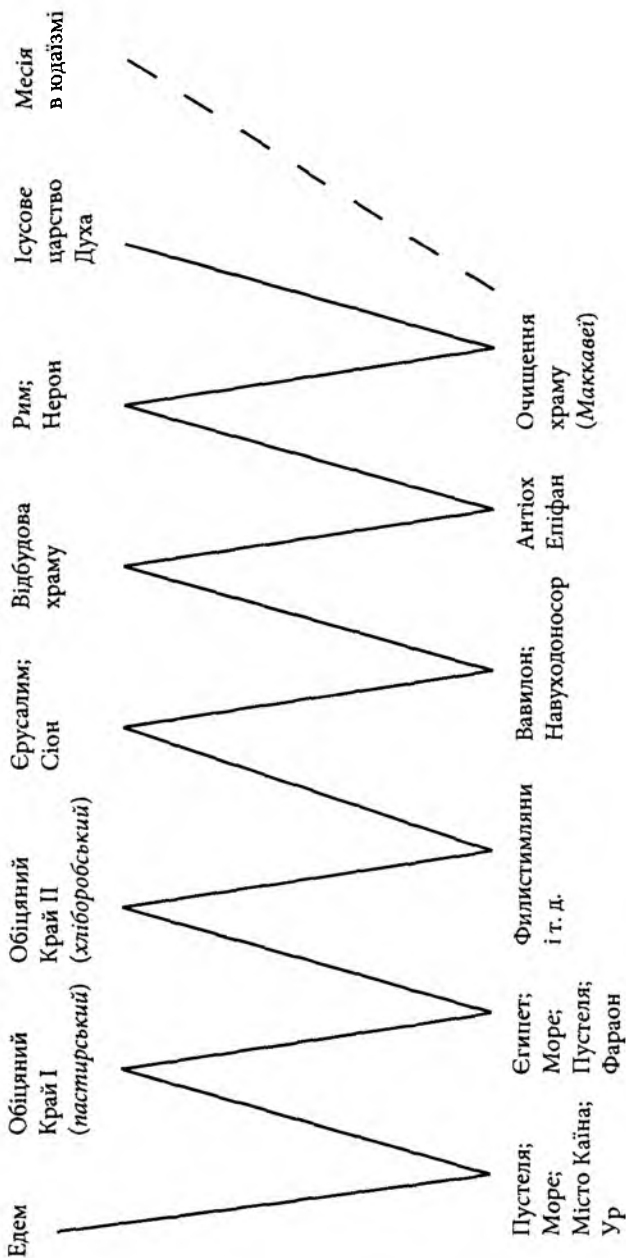
Практично неможливо нараз переповісти всі біблійні падіння і злети. Тож, на пошану днів творення, дозволимо собі вибрати шість прикладів, позаяк сьомий стане кінцем часів. Першим падінням, ясна річ, буде падіння Адама в раю, звідкіль його вигнано в пустелю, що перетворюється на поганські міста, засновані Каїновим плем'ям. Якщо не спинятись на оповіді про Ноя, котра додає образ моря до списку образів катастрофи, то першим підноситься Авраам, покликаний з міста Ур у Месопотамії до розташованого на заході Обіцяного Краю. Тут починається пастирська епоха патріархів, яка wraz із Книгою Буття закінчується прибуттям ізраїльтян до Єгипту. Тоді ситуація змінюється ще раз із переходом у деспотично жорстоке підданство, тож народ Ізраїлю знову рушає в похід через море й пустелю і під проводом Мойсея та Ісуса Навина ще раз дістається до свого обіцяного краю – невеликого терену, де переважають хліборобські пейзажі. Далі з'являються завойовники з Книги Суддів, з яких найсильніші філістимляни, – найімовірніше, грекомовний народ Криту (якщо він і є “Кафтор” із Книги пророка Амоса, 9: 7), від якого й пішла назва Палестини. Вони запанували над Ізраїлем після поразки й смерті Саула та його сина Йонатана. Третій злет починається з Давида і триває в часи Соломона, коли образи й уявлення пов'язані з містами та містобудуванням. Однак поділ царства після Соломона кладе початок наступним катастрофам. Ассирійці цілковито знищили Північне царство 772 року до Христа; Південному царству Юди повелось ліпше, але, коли своєю чергою занепала й Ассирія (Наум 2: 3 і далі), Єрусалим здобув Навуходоносор, і 586 рік до Христа став початком вавилонського полону.

Четверта щаслива переміна долі народу Ізраїлевого, тепер – євреїв, започатковується тим, що у Вавилоні перський цар Кір надав єврейським полоненим дозвіл (а можливо, й підтримку), щоб вони повернулись та відбудували

свій храм. Два повернення посідають особливе місце у Старому Заповіті, – було їх, без сумніву, куди більше, але для символічної мети нам вистачить і одного. Якісь непевні надії на відбудову Ізраїлю витали навколо чільної особи першого повернення – Зоровавеля з роду Давидового. Після неодноразової зміни правителів відбувся подальший драматичний занепад, спровокований нелюдським переслідуванням нееллінізованих євреїв з боку Антіоха Епіфана, імператора з династії Селевкідів, що призвело до повстання Маккавеїв – п'ятьох братів священничого роду, котрі врешті вибороли незалежність Юдеї та започаткували царську династію. Царство це протрималося до часу, коли 63 року до Христа до нього вдерлися римські легіони під орудою Помпея, встановивши панування Риму, що потривало впродовж усього періоду Нового Заповіту. З того моменту дві версії шостого визволення Ізраїлю (юдейська і християнська) розходяться. Згідно з християнською версією, Ісус здійснив остаточне визволення для всього людства об'явленням, що ідеальне царство Ізраїля є царством духа. Згідно з юдейською – вигнання євреїв з їхньої батьківщини декретом Адріана 135 року по Христі започаткувало нові блукання, котрі в певному розумінні тривають і досі.

Наведена послідовність – це послідовність насамперед *mythoi* й тільки опосередковано – історичних подій, тож перш за все варто усвідомити, що всі верхні та нижні її точки метафорично навзаєм пов'язані. Тобто: Едемський сад, Обіцяний Край, Єрусалим і гора Сіон – це взаємозамінні синоніми дому та душі, і в християнській уяві вони (у своїй духовній формі, що, як пам'ятаємо, має насамперед метафоричне значення) ототожнені з царством Божим, про яке мовить Ісус. Подібно Єгипет, Вавилон і Рим духовно є тим самим місцем, а Фараон із Другої книги Мойсеєвої (Вихід), Навуходоносор, Антіох Епіфан і Нерон за духом є однією особою. А визволителі Ізраїлю – Авраам, Мойсей та Ісус, судді, Давид і Соломон – усі є прототипами Месії, або ж остаточного визволителя.

## Велика Крива Історії





Первинна і взірцева форма кожного висхідного руху на нашій схемі – вихід з Єгипту й утворення народу Ізраїлю, що стало частиною цього визволення. Позаяк різні падіння Ізраїлю ставалися внаслідок зради та інших подібних не тільки дій, а й злочинної бездіяльності, то лише злетити й обнови – це справжні події, й оскільки Вихід стає взірцевим визволенням і типом усіх інших походів, то, з погляду міфу, Вихід – єдина подія Старого Заповіту. З цього самого погляду воскресіння Христа, довкола якого обертається Новий Заповіт, мусить бути (з перспективи Нового Заповіту) антитипом Виходу. Ісусове життя, зображене в Євангеліях, здається не таким загадковим, коли усвідомимо, що це саме буття, описане в такій формі.

Народження Ісуса, як і багатьох богів та героїв, – це народження під загрозою: Ірод наказує вбити всіх немовлят у Вифлеємі, і лише Ісус рятується від нього. Так само й Мойсей уникає запланованої загибелі єврейських дітей, тож вони, своєю чергою, пізніше рятуються від винищення всіх первістків Єгипту. Малого Ісуса Йосиф і Марія вивозять саме до Єгипту, а його повернення звідти, на думку Матвія (2: 15), сповнює пророцтво Осії (11: 1): “( ... ) із Єгипту покликав я сина свого”, – що зовсім прямо натякає на Ізраїль. Імена Марії та Йосипа нагадують Міріам, Мойсееву сестру, та Йосипа, котрий попровадив сім'ю Ізраїлеву до Єгипту. Схоже, що третя сура Корану ототожнює Міріам і Марію; християнські коментатори Корану, звісно ж, вважають це кумедним, але з сучасного типологічного погляду, з якого висловлюється Коран, таке ототожнення має сенс.

Мойсей збирає дванадцять племен Ізраїлю, Ісус збирає дванадцятьох апостолів. Ізраїльтяни переходять Червоне море і на його протилежному боці усвідомлюють себе народом; Ісус приймає хрещення в Йордані, і там у ньому впізнають Сина Божого. Саме з хрещення розпочинають свої оповіді Марко й Іван, а оповідки про дитинство Ісуса, наявні у Матвія і Луки, – найімовірніше, пізніший матеріал. Ізраїльтяни сорок літ блукають пустелею; Ісус

проводить у пустині сорок днів. Ізраїль отримує чудесний харч; Ісус роздає його тим, хто згуртувався довкола нього (див.: Ів. 6: 49–50). Закон був даний на горі Синай; Євангеліє проголошено у Проповіді на горі. Мойсей увінчує свій посох мідяним вужем, щоб той оберіг його народ від смертельних укусів “вужів огнистих” (4 М. 21: 9); цього мідяного вужа Ісус визнав типом свого хрещення (Ів. 3: 14), а в підтексті лежить асоціація смертоносних вужів зі змієм із раю. Мойсей помер на порозі Обіцяного Краю, що в християнській типології означає неможливість відкупити людину самим лише законом; Ісус же ввійшов в Обіцяний Край. Тут приховано покликання, адже імена Ісус [Jesus] та Ісус [Навин; Joshua] – одне й те саме слово; ось чому, коли Діва Марія чує, що має наректи своє дитя ім'ям Ісус, це типологічно значить, що верховенство закону закінчилось і розпочався наступ на Обіцяний Край (Мт. 1: 21).

Це довший варіант даної паралелі, а скорочений з типологічної перспективи видається ще важливішим. Ядро оповіді про Вихід – період від останньої моровиці до перетину Червоного моря, і складається він з трьох найважливіших подій. Перша – побиття єгипетських немовлят ангелом смерті, якого уникнули ізраїльтяни, намастивши пороги своїх домівок кров'ю ягнят. Це архетип святкування єврейської Пасхи. Друга – потоплення єгипетського війська в Червоному морі, а третя – перехід ізраїльтян через Червоне море на протилежний берег, себто в пустелю. Життя Ісуса теж має продовжену версію, так би мовити, в вищих сферах, у якій він сходить з небес, або ж з метафоричного неба (“що зійшов із небес”, як каже “Символ віри”), щоби народитися на землі, відбуває своє земне пастирство і повертається на небо через Вознесіння. Цей рух на нижчому рівні повторюється і в Страстях: Ісус умирає на хресті у Велику п'ятницю, його ховають, він сходить до підземного світу в день, котрий з християнського погляду був останнім днем творення, і

## Міф II

повертається на поверхню землі, воскресаючи на світанку Великодньої неділі.

З цього випливає, що, перетнувши Червоне море і залишивши за собою єгиптян, ізраїльтяни дали тип не тільки для Ісусового хрещення відповідно до довшої версії, а й для Воскресіння у стислій версії. Таким і є уявлення деяких великодніх гімнів, як-от гімну св. Амвросія з IV століття:

Оце бо свята пасхальні, коли забивають істинне ягня і кров його освячує пороги вірних.

Ось бо та ніч, у яку колись Ти отців наших, дітей Ізраїля, вивів, Пане, з Єгипту і перевів через Море Червоне сухою ногою.

Ось бо та ніч, у яку Христос, кайдани смерті розбивши, переможцем вийшов із пекла.

О ноче істинно благословенна, єдина, що вдостоїлася пізнати час і годину воскресіння Христа.

Євангелія навряд чи могли б зробити ще точнішу синхронізацію Розп'яття зі святом Пасхи, щоб унаочнити Страсті (так, як вони їх розуміють) як антитип пасхальної жертви.

Цікавий контраст із датою Ісусового народження. У Новому Заповіті годі шукати свідчень, що вказують на пору року, коли він народився, тож, вшановуючи Ісусове Різдво, церква, скоріш за все, задовольнилася перейнятим від інших релігій святом зимового сонцестояння. Найважливішою подією в ритуальному мітраїстському календарі було народження сонця, яке припадало на 25 грудня. У християнській типології Христос теж сходить як "Сонце Правди" (Мал. 4: 2), а Мільтонова ода "На ранок Різдва Христового" може послугувати прикладом серед сотень інших віршів, що визнають слухність вибору дати зимового сонцестояння. Певний вплив, мабуть, справила й Ханука – єврейське свято Освячення Храму, – що її Ісус бачив у Єрусалимі (Ів. 10: 22). Це свято нібито не має нічого спільного з сонцестоянням, але й у ньому істотну роль відіграє світло та святкуються народина нового очищеного храму в річни-

цю його сплюндрування Антіохом Епіфаном (2 Мак. 10: 5). Ось чому воно стає типом народження Христа у фізичному тілі Адама (Ів. 2: 19). Хануку святкували у двадцять п'ятий день місяця кіслев, не двадцять п'ятого грудня, одначе сам числовий збіг цікавий.

Міфічне й типологічне мислення не раціональне, тому нам слід призвичаїтися до концепцій поза усталеними розрізненнями категорій, так би мовити, радше плинних, ніж сталих (але й не газоподібних: вони намагаються зберігати якщо не форму, то принаймні об'єм). У пізнішому коментарі до Книги Вихід, відомому як "Книга Мудрості", читаємо (18: 14–15):

Коли всюди запалася тиша глибока, / А ніч у своєму бігу вже дійшла половини, / Слово твоє всемогутнє з небес, / Із царського стольного граду ( ... ) упало.

У такому контексті нема нічого спільного з народженням Христа, однак це єдиний тип до оповіді про народження, записаної в Луки, згідно з якою Ісус народився опівночі. Церква вшановує пам'ять про сорок днів, що їх Ісус провів у пустині, великим постом, після якого тут же надходить Страсна п'ятниця з Великоднем, хоча в Євангеліях ці події розділяє все Ісусове проповідництво. "Великопісна середа" Т. С. Еліота спирається на структуру відповідності між церковним літургійним календарем, Дантовим "Чистилищем" та різними біблійними елементами:

	Старий Заповіт	Новий Заповіт	Данте	Літургійний календар
1	Обіцяний Край	Воскресіння	Едем	Великдень
2	Мандри у пустелі	Мандри у пустелі	Чистилище	Великий піст
3	Перехід через Червоне море	Хрещення (Йордан)	Море	(Великопісна середа)

Головний герой християнської Біблії, аналізованої з погляду її оповіді, – це Месія, чий справжній ім'я й походження розкриваються, як це часто трапляється у романах, допіру під кінець. Як Слово Боже, через котре сталися всі речі, він творець із Книги Буття і невидимо присутній у старозаповітній історії – під виглядом скелі з водою, що йшла вслід за ізраїльтянами, як каже Павло у вже згаданому вище уривку (1 Кор. 10: 4). Через Воплочення він потрапляє у фізичний світ, перемагає смерть і пекло у підземеллі після власної смерті на хресті, а також, згідно з пізнішою легендою, “розбиває пекельні брами”, випроваджуючи з лімбу душі, обрані для спасіння, починаючи від Адама і Єви та закінчуючи Іваном Хрестителем. Удруге, як відомо, він з'являється у фізичному світі після Воскресіння і повертається на небо через Вознесіння. Отже:



Між першими двома проміжками значне часове стягнення (тисячі років), а “три дні й три ночі” в пеклі – це, за нашими підрахунками, дві ночі й один день. Бачимо також використання принципу, з яким стикалися й раніше: те, що заповнює схему і про що в Біблії не згадується або тільки непевно натякається, не раз є надбанням пізніших часів. Свідчення Нового Заповіту про сходження Христа до пекла непереконливе, а оповідання про “збурення пекла”, попри свою надзвичайну популярність у часи Середньовіччя, суто апокрифічне і походить з так званого “Никодимового Євангелія” або “Дій Пилата”.

Трактування буттєвого пошуку Месії як циклу може видатися невмотивованим, – адже ми стільки наголошували на антициклічній спрямованості Біблії, – а втім, це ще раз показує, що кожен апокаліптичний образ має свою демонічну пародію чи аналог, і навпаки. Життя Христа можна зобразити як цикл, бо попри величезне значення для людства воно не призвело до суттєвих змін самої божественної сутності. Найближчим здогадом про таку зміну є літургійна метафора, яка ставить Христа в центр Святої Трійці перед його приходом і праворуч – після його смерті. Існує ще й демонічний цикл, породжений не безликим фатумом, а долею, яку честолюбні завойовники заздалегідь визначили своєю пихою й глупотою. Якщо повернемося до нашого маніакально-депресивного графіка, помітимо, що послідовність парабол можна розглядати також як низку злетів і падінь поганських царств, при тому кожна обернена парабола відрізняється від циклічного руху лише тим, що на кожному відтинку імперія має іншу назву: Єгипет, Ассирія, Вавилон, Персія, Македонія, Сирія, Рим. Обернена парабола – типова схема трагедії, подібно, як її протилежність відповідає комедії: вона піднімається до точки “перипетії”, або розвороту дії на 180°, враз стрімко падаючи до “катастрофи” (слово, яке вміщує фігуру “звороту додолу”). Біблія, однак, вважає цей рух не трагічним, а просто іронічним: вона зосереджується на остаточному крахові й

зводить до мінімуму – або зовсім ігнорує – героїзм досягнень, які передували цьому занепадові.

У паралелі “Книга Вихід – Євангеліє” ми бачили, що Ісус продовжує висхідний рух Ізраїлю до звільнення, головним прототипом якого був вихід з Єгипту. Та народження Христа було добровільним зішестям Бога на землю, повторувало створення Адама, тому Павло називає Ісуса другим Адамом (1 Кор. 15: 45). У Книзі Буття маємо тип такого зішестя (щоправда, не зовсім добровільного) в історії Йосипа, чие “квітчасте вбрання” вказує на божественну плодючість і кого, як Бернсового Джона Ячменя, вкинуто до ями. На зміну ямі приходить Єгипет, де, позбувшись пут грішного світу, уособленого в Потифаровій дружині, Йосип, завдяки своєму вмінню тлумачити сни, стає першим радником фараона. Подібна доля спіткала й Даниїла, який робить таку саму послугу Навуходоносорові й теж проходить випробування на вірність. В обох випадках маємо справу з історичними циклами. Фараонів сон – про семирічний цикл чергування достатку й голоду. Він пов’язаний з вагомими для Близького Сходу семирічними циклами, що також відображають “ювілейні” приписи, запроваджені Книгою Левит (25). Сон Навуходоносора – про статую, яка втілює послідовність світових імперій, починаючи від його власної; їх руйнує камінь, який котиться згори й своєю чергою представляє царство Месії, що покладе край усім циклам влади в історії.

Чотири царства в Даниїла – це, як відомо, Вавилонське, Мідійське, Перське та Македонське. Скоріш за все, Мідійського царства не існувало, однак автор Книги Даниїла, вочевидь, думав інакше. Пізніші читачі були схильні вбачати тут послідовність Вавилонської, Перської, Грецької та Римської імперій. У часи Реформації, як ми бачили, деякі протестантські полемісти поширили алузії з Книги Об’явлення, що стосувалися Римської імперії, на римокатолицьку церкву й оголосили папу антихристом. В Англії XVII ст. секта хіліастів (“людей П’ятої монархії”) ототож-

нювала себе з каменем зі сну Навуходоносора – подобою останнього царства, що покладе кінець тиранії Риму, яка, на думку сектантів, тривала з новозаповітних часів. Хіліасти були частиною доволі впливової контркультури своєї доби, що її блискуче висміяв Бен Джонсон у п'єсі “Алхімік”, яку, однак, годі зрозуміти, бодай трохи не знаючись на біблійній типології.

Євангеліє, природно, наголошує на завершенні всіх циклів та остаточному розмежуванні апокаліптичного й демонічного світів. Одначе саме тоді розпочався був новий історичний цикл – хай навіть, згідно з самим Новим Заповітом, він мав охопити лише період між першим і другим пришествям Христа і потривати (принаймні як тоді гадали) вкрай коротко. У всякому разі, це перехідний цикл біблійної історії, який простягається, за висловом Роберта Грейвза, “від ковчега до ковчега”. Тут переклади встановлюють зв'язок, якого в гебрійському тексті нема: старогебрійські назви Ноевого ковчега (*thebah*) та сховища Тори (*aron*) цілком відмінні; але Септуагінта в обох випадках уживає слово *kibotos*, Вульгата – *arca*, Біблія короля Якова за їхнім прикладом послуговується словом *ark*. Ноїв ковчег, який плаває затопленим світом і прибивається до вершини гори, цей велетенський зародок нового світу з усім майбутнім потомством людей і тварин, завершує перший великий цикл людського буття. Інший, не такий масштабний, починається, коли схований у кошику новонароджений Мойсей уникає долі решти єврейських дітей. Ізраїльтяни проносять ковчег через пустелю, куди дістаються після того, як їхні переслідувачі потонули в морі. Урешті ковчег приносять до Єрусалима, де він, як-то колись Ноїв ковчег, розташовується на символічно найвищій вершині світу.

У Матвія й Луки подано дві версії Різдва. Традиція без особливих зусиль поєднала Матвієвих мудреців і Лукиних пастухів, та засвоїла “ясла” Луки, а не “дім” Матвія (2: 11). Якцо антитипом храму є тіло Христа, антитипом ковчега



заповіту – сховку з Торою – може бути новонароджений Христос. Ясла, символ плодючості, віддалено нагадують Ноїв ковчег із тваринами, його мешканцями. Віл і осел – незмінні персонажі картин на тему Різдва. Уперше вони з'являються ще в Ісаї (1: 3): “Віл знає свого власника, а осел – ясла пана свого, – а Ізраїль не знає Мене, не звертає уваги народ Мій на Мене...”

У Септуагінті відповідником “ясел” виступає слово *phatne* (“колиска”), у Євангелії від Луки воно ж перекладається як “ясла”. У Старому Заповіті немає нічого, що пов'язувало б ковчег заповіту з Вифлеємом, окрім цікавого псалма, який, мабуть, тримається на певному ритуалі відшукування ковчеза – ритуалі з багатьма паралелями у позабіблійних культурах. 132-й Псалом (6) містить слова: “Ось ми чули про Нього в Ефрафі (Вифлеємі)”. Ця “послідовність ковчеза” вивершується появою в Книзі Об'явлення (11: 19) ковчеза заповіту в небесах, де те, що було приховано сущим, стає явним для всіх.

Христос як герой цілої біблійної оповіді поєднує в собі всі типи влади, зокрема пророчої, священничої й царської. Цар за походженням і за визнанням мудреців, він, зокрема, виступає антитипом Соломона – легендарного царя-мудреця, що складав приповіді та пісні (1 Цар. 4: 32). Прихід мудреців до Христа – то антитип приходу цариці з Шеви до Соломона. Ці епізоди пов'язує книга Ісаї (60: 6). З довгої молитви під час освячення храму, яку приписують Соломонові, випливає, що він виконував також функції священника. Проте одна й та сама особа не могла бути нараз царем і первосвященником, аж поки Симон, третій брат зі священничої родини Маккавеїв, не був поставлений первосвященником, як його попередники Юда і Йонатан, і наділений, окрім того, деякими атрибутами царської влади (1 Мак. 14: 43), а Симонові наступники не почали успадковувати царський титул. У Біблії постать царя-священника являє собою, головним чином, загадковий Мелхиседек із Книги Буття (14: 18), де його названо священником Ель

Еліона з Салима, який приніс хліб, вино й благословення Господнє Авраамові, коли той повертався після вдалого походу. Якщо під Ель Еліоном розуміти “Бог Всевишній”, а під Салимом – Єрусалим, то цей епізод, очевидно, має утвердити спадкове право Ізраїлю на Єрусалим, а разом і на Бога, який у Єрусалимі пробуває.

Мелхиседек знову з’являється у 110-му Псалмі, який поряд із 2-м християнські читачі вважають особливо важливим для розуміння постаті Месії як царя. 2-й Псалом величає царя родженням Сином Божим (тобто помазанцем), який має правити цілим язичницьким світом. 110-й же Псалом називає його священиком на зразок Мелхиседека, що спонукало деяких учених припустити, ніби спочатку тут малося на увазі Симона Маккавея. Обидва псалми справили глибоке враження на автора Послання до євреїв з Нового Заповіту, який великою мірою уподібнює Ісуса до Мелхиседека, тлумачачи ім’я останнього як “цар праведности у місті миру” (Євр. 7: 2).

Як антитип пророків Христос особливо тісно пов’язаний з двома визначними постатями – Мойсеєм та Іллею. В часи Ісуса те, що звалося Скрижаллю, було, по суті, “законом і пророками”, де Мойсей уособлював закон, а Ілля – пророків, хоч Мойсей, як ми вже зазначали, був і пророком, і законописцем (5 М. 34: 10). У Біблії короля Якова, де старо-заповітні книги розташовано, як у Септуагінті, але апокрифічні книги виділено окремо, Старий Заповіт завершується книгою Малахії, тож останніми словами Старого Заповіту є формальний заклик Малахії (4: 4–6) згадати Мойсеїв закон і чекати другого приходу Іллі. Згідно з Євангеліями, пророцтво про пришествя Іллі здійснив Іван Хреститель (Мт. 11: 14), хоча сам Іван на питання, чи він Ілля, дає заперечну відповідь (Ів. 1: 21). Пояснити це неважко, однак мусимо зважити на приховану засторогу від буквального розуміння. Зокрема, перевтілення у буквальному значенні “знов-перед-нами-та-сама-людина” не є дієвим законом у Біблії, хоч, приміром, Навуходоносор і Нерон – та сама

людина “за духом”, яка править Вавилоном-Римом – “духовно” тим самим містом. У всякому разі, цілком відповідно, що під час Преображення Мойсей та Ілля стоять по обидва боки Христа, втілюючи суть Слова Божого, яким воно було до його приходу (Мр. 9: 2 і далі).

Тип образу Месії, обрамленого двома іншими посталями, бачимо в Захарія (4), де обабіч свічника зображено два оливкові дерева, ототоженні з духовним і дочасним вождями визволення з вавилонського полону – Зоровавелем із роду Давидового та первосвященником Ісусом Навином. Цьому образу відповідає демонічна пародія – сцена розп’яття, де Христа розпинають між двома розбійниками. В Об’явленні (11) серед нещастя останніх днів згадано катування двох “свідків” (“свідок” – це буквально значення гр. *martyr*, “мученик”), яких прирівняно до символічних оливкових дерев Захарія, а також, очевидно, з Мойсеєм та Іллею: “Вони мають владу небо замкнути, щоб за днів їхніх пророцтв не йшов дощ. І мають владу вони над водою – у кров обертати її, і вдарити землю всілякою карою, скільки разів вони схочуть” (Об. 11: 6).

У біблійній традиції сказано про двох людей, що не зазнали смерті, – Еноха (1 М. 5: 24) та Іллю, що був узятий в колісниці на небо. Вони пов’язуються, відповідно, з першою Божою карою – потопом, бо ж Енох – прямиий предок Ноя, та останньою карою – вогнем. Саме тому в часи раннього християнства книгам, приписуваним Енохові, надавали такого великого авторитету (див.: Юди 14). Втім, загадковість смерті Мойсея (5 М. 34: 6) породила псевдоєпіграфічне тлумачення, нібито його смерть була ілюзорна (див.: Юди 9) і він став третім, хто насправді не помер. Один із перших начерків “Утраченого раю” починається кількома міркуваннями на цю тему. Очевидно, автор Об’явлення розуміє, що, не зазнавши смерті, людина мусить-таки повернутись і пройти через неї, перш ніж усе смертне на світі загине, хоча тут він, здається, поєднує Еноха з Мойсеєм.

І пророк, і первосвященик, і цар наділені владою, але пророки часто гинуть мученицькою смертю, і навіть царі, як бачимо, виступають іноді в ролі цапа розгрішення – жертви. Ісус Навин був типом Христа як завойовник Обіцяного Краю. Його ворогів – п'ятьох царів – повісили на деревах і поховали в печері, вхід до якої завалили великим камінням (Єг. 10: 16 і далі). Цар Соломон, Давидів наступник, є типом Христа як будівничий Храму і мудрий учитель. Авессалом, інший син Давида, повстав проти батька і потрапив у пастку; за легендою, його золоте волосся заплуталося в гіллі, й він висів “між небом і землею”, доки не прийшов Давидів воєначальник Йоав і не вбив його з лука (2 Сам. 18: 14). Дивна безпорадність Авессалома у, здавалося б, не безвихідній ситуації свідчить про наявність ритуального елемента в історії його смерті. Євангелісти вважали, що в оповідях про Ісусове життя образи страчених царів та Авессалома такі ж необхідні, як образи слави й тріумфу. Так само тип Юдиної зради (Мт. 26: 15) – образ Бога, проданого за тридцять срібняків, який бачимо в Захарія (11: 12), – вказує на те, що ціна Бога дорівнює символічній вартості раба (2 М. 21: 32).

Із цим пов'язана передача молодшому синові права майорату, яке зазвичай належить первісткові. Перші книги Біблії часто звертаються до цієї теми. Каїн, первісток Адама, іде у вигнання, а лінію спадкоємства продовжує Сиф. Невідомо, чи Хам, якого зрікся Ной, був найстаршим сином, але й тут вірець повторюється. Авраам відмовляється від свого сина Ізмаїла, бо йому має народитися молодший син (Ісак). Ісаків найстарший син Ісав відступає первородство Якову внаслідок підступної змови молодшого брата з матір'ю. Найстарший син Якова Рувим втрачає спадкоємність з причини, викладеної у Книзі Буття (49: 4). Молодший син Йосипа Єфрем здобуває перевагу над старшим Манасією. У трохи зміненому вигляді ця тема наявна в історії про заснування царства, де першого обраного царя Саула відкинуто, а трон успадковує Давид, якого Саул,

фактично, всиновив (1 Сам. 18: 2). У пізнішій літературі ця тема значно поглиблюється: якщо, наприклад, приглянемося до п'ятої книги "Втраченого раю", то помітимо архетип заздрощів старшого сина Люцифера, тобто Сатани, до переваги, виявленої молодшому, Христові.

Біблія не надто прихильна до персонажів трагічних історій: за винятком Страстей, її ставлення до жертви майже завжди іронічне. Інша річ Йов, – та з погляду античності навіть його навряд чи можна вважати трагічною постаттю. Біблія не приймає давньогрецької ідеї героя, особи надлюдського зросту, сили, походження й промови, яка дуже часто буває за крок від того, щоб стати богом. Та співчутливий читач вбачає трагізм і в деяких уже згаданих тут біблійних образах: у збентеженні Каїна, коли його безкровну (поки що) жертву зневажено; у напівголодному житті Ізмаїла з матір'ю в пустелі та в благанні його батька: "Хоча б Ізмаїл жив перед лицем Твоїм!" (1 М. 17: 18); у гіркому зойкові Ісава, коли він дізнається, як підло його ошукали: "Поблагослови мене, – також мене, батьку мій!" (1 М. 27: 34).

Саул – ось великий трагічний герой Біблії: вищий за всіх своїх земляків (1 Сам. 9: 2), він також здібний правитель і по-своєму справедливий. Та за що б не взявся, усе робить неправильно. З людською гідністю він помилював свого ворога царя Агага – але хіба для того, щоб довідатися: не вбивши ворога і не принісши жертви, Саул, виявляється, обдурих жорстокого Самуїлового бога, а цього ніколи не пробачить божество, яке "не людина, щоб каятись" (1 Сам. 15: 29). Звичайно, при бажанні цей епізод (чи будь-який інший) можна пояснити, якщо когось цікавить раціональне пояснення. Мені ж видається, що оповідач не просто зробив елементарну – хоч і дуже поширену – помилку, ототожнивши Бога з дияволом: у натхненному засліпленні автор зумів внести один елемент, який надає історії Саула справжньої трагічності. Це – припущення про наявність зла у Божому естві, припущення, без якого велика трагедія, мабуть, неможлива. З тієї миті Саул приречений страждати від періодичних

нападів меланхолії та шалених, але марних поривань позбу-  
тися Давида. У сцені з Ен-Дорською ворожкою він нарешті  
звертається до потойбічних сил, з якими сам же заборонив  
був радитися, після чого Саула спіткає крах і смерть. Цей  
жахливий і неминучий кінець змусить сучасного читача  
припустити, що перед написанням “Макбета” Шекспір ре-  
тельно вивчав історію Саула.

Із виникненням руху романтиків повертається велико-  
душне співчуття до цих відкинутих, але принаймні квазі-  
трагічних біблійних постатей, які можуть опинитись у ви-  
гнанні, та все ж залишаються законними спадкоємцями.  
Каїн, Ізмаїл, Ісав, Саул, навіть сам Люцифер – усі вони ро-  
мантичні герої. Частково це викликане зміною міфологіч-  
них уявлень, що їх західна культура успадкувала від Біблії.  
Саме їм присвячено решту нашого дослідження. Цілком  
можливо також, що тема відкинутих законних спадкоєм-  
ців пов’язана з тугою за аристократією, точніше, не так за  
нею самою, як за її розкішшю чи блиском, що безслідно  
зникли з людського життя. Звичайно, у своєму “Видінні  
Суду” Байрон, який здобув популярність великою мірою  
завдяки поєднанню аристократичного походження з ме-  
ланхолійною вдачею, змальовує Люцифера як зневажливо-  
чемного вельможу. Молодший син, Христос, тут, звісно ж,  
не з’являється, але він править у ще більш буржуазному  
суспільстві, де такі обивателі, як Георг III, почуваяться  
ніби в себе вдома.

Тема зневаженого первістка певним чином пов’язана  
з незадоволеною фундаментальною людською потребою  
переємності, яка й зродила звичай передавати спадок най-  
старшому синові. Усі людські спільноти прагнуть чіткого й  
усталеного порядку спадкоємності. Сила цього прагнення  
описана в усіх історичних п’єсах Шекспіра, і якщо шекспі-  
рівська форма цього прагнення відійшла в минуле, то саме  
воно живе донині. На прикладі вчення про апостольське  
наступництво бачимо, що й Церква має гостру потребу  
відчувати неперервну спадкоємність. Тому розумний ви-

бір на користь молодшого сина свідчить про божественне втручання у справи людей, вертикальне сходження по драбині спадкоємності, яке порушує узвичаєний порядок, але тим самим надає людському життю нового виміру. Спорідненою зі зневаженим первістком стає тема народження сина в такому пізньому віці, що воно сприймається як чудо або принаймні як вияв Господньої ласки. Ця тема з'являється у народженні Ісаака від старої Сарри (1 М. 21), а також проглядається в народженні Самуїла від Анни. Зокрема, в останній історії привертає увагу те, що радісна пісня Анни на честь народження сина робить це народження символом революційної дії Бога, покликаної порушити й докорінно змінити засади неперервного людського суспільства: “Господь зубожує та збагачує, понижує Він та звеличує. Підіймає нужденного з пороку, підносить убогого зо смітників, щоб посадити з вельможами й престол слави їм дати на спадщину” (1 Сам. 2: 7–8).

“Величай, душе моя, Господа...” – Маріїна пісня в Євангелії від Луки – була написана під явним впливом Анниної пісні й запозичила звідти тему революційного перевороту: “Він могутніх скидає з престолів, підіймає покірливих, удовольняє голодних добром, а багатих пускає ні з чим!” (Лк. 1: 52–53).

Тема чудесного народження проходить через історії народження Івана Хрестителя, чий батько, як і Сарра, сумнівався, що таке може статися, і народження Христа від незайманої матері, що, як уже зазначалося, розриває лінію спадкоємності, ведену від Давида. Ісус став також другим Адамом, замінивши першого, і другим Ізраїлем.

Та коли б не народився і яким би способом – природним чи надприродним – не з'явився на світ найстарший син, він завжди є першим даром Божим, так би мовити, “першоплодом”, що його треба повернути Господу разом з іншими плодами першого врожаю. Це нагадає закон із Книги Вихід (34: 19), про який мовилося вище. За ним кожен первісток чоловічої статі – і тварини, і людини – нале-

жить Богіві, проте люди повинні замінити його ягнятком. Цей звичай виник після того, як Авраамові було наказано принести в жертву сина Ісака; в останній момент наказ було скасовано, а хлопчика замінено на барана (1 М. 22). Утвердила такий звичай перша Пасха, коли євреї викупили своїх дітей кров'ю ягнят. Антитипом цього є Господня офіра Сина Божого, у якій людську і тваринну жертву (ягня) ототожнено. Своєю зворушливою красномовністю сцена принесення в жертву Ісака в середньовічних міра-клях завдячує обізнаності глядачів: те, що відбувається, є типом жертвопринесення, яке Господь доводить до кінця і то без зволікання.

Справжнім мотивом жертвопринесення, без сумніву, була угода *do ut des* – “даю, щоб ти міг дати”. Уважають, що бог, як привид у Єйтса, живиться запахом офір. Тож, наситившись жертвами, він віддячить, пославши багатий урожай або великий приплід. Та спочатку бога слід нагодувати “першими плодами” овочів і худоби. Проте віддавати найдорожче врешті-решт надокучає, і незабаром його замінюють предметами меншої вартості. Це стосується не лише людських, а й тваринних жертв. Згідно з одним давньогрецьким міфом, справжня провина Прометея полягала в тому, ніби він переконав людство, що, роблячи цілопалення, м'ясо можна з'їдати самим – боги будуть цілком задоволені нутрощами і кістками. Та бо-гам цього виявилось замало. Тож рано чи пізно якесь надзвичайне лихо нагадає нам, що божество жадає свого сповна і без обману. Коли ізраїльтяни оточили моавського царя Мешу, той зробив відчайдушну спробу здобути підтримку свого бога Хемоша: “І він узяв свого первородного сина, що мав царювати замість нього, і приніс його цілопаленням на мурі. І постав великий гнів на Ізраїля, – і вони відступили від нього, і вернулися до свого краю” (2 Цар. 3: 27).

Останнє речення виглядає ніби якась неоковирна спроба редактора приховати, що насправді план спрацював: із-



раїльтяни фактично були змушені відступити. Археологи віднайшли напис того Меші, з якого випливає, що своєму Хемошеві цар служив так само ревно, як “добрий” цар Юда – Єгові.

Книга Вихід суворо забороняє приносити в жертву людей, хоча, як свідчать історії завоювань Агага та Ісуса Навина, убивство полонених, ворогів або злочинців могли вважати не тільки допустимим, а й обов'язковим жертвопринесенням. Михей же натякає, що принесення в жертву первістка як найдавніший спосіб покути за гріх (не важливо, чи скоїв його сам жертводавець) було справжньою етичною проблемою для його народу: “...Чи дам за свій гріх свого первенця, плід утроби моєї за гріх моєї душі?” (Мих. 6: 7).

Далі йде вірш, який часто вважають одним із найбільших моральних досягнень в історії людства. Принесення дітей у жертву Молохові, пов'язане, мабуть, із настанням літньої посухи, Біблія, звичайно, засуджує (напр., 2 Цар. 16: 3). Однак автори Старого Заповіту висловлюються не так категорично, коли такі жертви приносять, аби накласти прокляття, виконати обітницю чи здійснити помсту.

Коли Єрихон був зруйнований, на нього було накладено прокляття (Єг. 6: 26), за яким кожен, хто захоче відбудувати місто, повинен буде пожертвувати своїм найстаршим сином, щоб закласти фундамент, і наймолодшим, аби поставити браму. Але торгові шляхи важливіші за дітей, а Єрихон – одне з найдавніших поселень, тож відповідні жертви було принесено і місто відбудували (1 Цар. 16: 34). Коли під час Давидового правління запала посуха, кінець їй поклали, повісивши в чітко визначений час сімох Саулових синів: “( ... ) та й дав (Давид) їх у руку гів'онітян, – і вони повішали їх на горі перед Господнім лицем. І впали семеро разом, а були вони побиті в перших днях жнив, коли початок жнив ячменю” (2 Сам. 21: 9).

І, хоч закон Книги Вихід погорджує жінками та іншими істотами жіночої статі, Їфтах на виконання обітниці при-

носить у жертву свою дочку (Суд. 11: 34 і далі). При цьому Біблія наголошує на двох моментах: на незайманості дівчини, що робить її непорочною, а отже, придатною для жертвопринесення, і на тому, що вона спричинилася до зародження місцевого культу, в основу котрого, без сумніву, ліг згаданий принцип, за яким богині-дівки на зразок Артеміди часто опікуються породіллями.

Ісус був, напевно, найстаршою дитиною в сім'ї (у Новому Заповіті чітко сказано, що він мав братів: див., наприклад, Мт. 13: 55), і, подібно до інших синів-первістків, його чекали дві долі. Перша – священної жертви; друга – самотника й вигнанця. Тип цієї подвійної трагедії викладено в окремих нормах Мойсеєвих законів. Там, зокрема, зазначається, що в разі епідемії прокази священник має взяти двох птахів, убити одного над протічною водою, іншого птаха вмочити у кров зарізаного, а потім відпустити (3 М. 14: 4–7).

Значення цього обряду стає зрозумілим пізніше, з опису ритуалу, приуроченого до дня очищення (3 М. 16). Тут ідеться про двох цапів: одного вбивають, а другого, на якого під час обряду переходять усі гріхи народу, виводять і відсилають до диявола, точніше, до Азазеля, демона пустелі. Цапа, призначеного Азазелеві, перекладачі Біблії короля Якова назвали, збагативши мову важливою ідіомою, з погляду оригіналу неправильно – “цапом розгрішення”. У сцені суду над Ісусом повторюється та сама модель. Є двоє в'язнів – Христос і грабіжник Варавва, чие ім'я означає “син батька”. Одного Пилат пропонує стратити, іншого, за звичаєм, звільнити на честь свята. Все-таки цілком очевидно, що Ісус виконує обидві ролі: він є ще й цапом розгрішення, бо, як стверджує легенда, після смерті спускається до пекла. Демонічною пародією такого обряду було б жертвопринесення *демонові* – Азазелеві чи якомусь іншому, котре, можливо, і справді колись практикували (див.: 3 М. 17: 7). У деяких ранньохристиянських тлумаченнях догмату очищення також згадується про жертвопринесення дияволові.

З огляду на сказане стає зрозуміло, що Господні слова: “Син мій, мій перворідний – то Ізраїль” (2 М. 4: 22), – вельми сумнівна честь, бо відкривають перед Ізраїлем перспективу стати священною жертвою чи бути позбавленим прав і піти у вигнання, або і першу, й другу нараз. Саме цю інфернальність змальовує Павло у Посланні до галатів (4: 22 і далі). Інтерпретуючи історію двох Авраамових дружин та їхніх синів, він бачить Ізмаїла уособленням юдаїзму, а Ісака з його нащадками – втіленням християнства. З погляду юдаїзму годі придумати безглуздіше тлумачення, та воно цілком узгоджується з розумінням “нового заповіту” у Павла і в християнстві загалом. Слово “заповіт” (гебрейське *berith*, грецьке *diatheke*) означає домовленість чи угоду, зокрема угоду між Богом та Ізраїлем. Воно також означає договір, а мова стародавніх договорів з їхніми прокляттями на адресу того, хто перший порушить домовленість, нагадує численні пасажі зі Старого Заповіту. Бог, якому належить ініціатива укладення цього договору, може, але не хоче його розірвати; Ізраїль не може розірвати договору, однак довіку намагається.

Як відомо, через непослух ізраїльтян, які вийшли з Єгипту, ціле їхнє покоління повинне буде загинути, перш ніж нащадки зможуть увійти до Обіцяного Краю: “Тому заприсягся Я в гніві Своїм, що до місця Мого відпочинку не ввійдуть вони!” (Пс. 95, 11). У Посланні до євреїв (3: 11) наведена цитата – частина аргументу, яким автор Послання обґрунтовує те саме твердження про християнство як законного наступника юдаїзму, що й Павло у своїй алегорії з Послання до галатів. У часи вавилонського полону таке нищення старшого покоління й надання обітниці молодшому Єремія розуміє ширше – як новий договір чи заповіт. Цей новий договір має бути укладений з новим, вільним поколінням Ізраїлю й буде більш особистим і “духовним”, ніж старий (Єр. 31: 31–33). Християнство відразу ототожнило цей новий договір чи заповіт із власним ученням, а новий Ізраїль – зі своєю Церквою.

Як структурний елемент біблійної оповіді ця тема нагадує народні казки, де у пошуках великої мети не один старший брат зазнає поразки, перш ніж молодший здобуває перемогу. Нагадує, щоправда, за контрастом, бо тут нема героя, який досягає мети: герой – Ізраїль – тільки отримує обіцянку. І все ж ця наративна паралель важлива. У найвідоміших казках успіху досягає зазвичай третій син або герой, оскільки число три, мабуть, найкраще зрівноважує напругу й розв'язку історії. Коли ж запитаємо, що герой повинен зробити, то змусимо зробити відступ від біблійної оповіді, щоб досягнути до неї з іншого боку.

Людська енергія виявляється передусім у творчій праці, яка перетворює аморфне довкілля на пастирський, окультурений, цивілізований світ людської подоби та змісту. Зворотний бік цього зусилля – боротьба з ворогом, який має двоїсту сутність. Це, по-перше, ворог-людина, з якою воювалося зі зброєю у руках, по-друге, щось невлadne й хаотичне в природі, що символічно зображали у вигляді чудовиська або звірини й пов'язували з посухами, повеннями й усякими виявами безпліддя. Героєм більшості культурних традицій був не трудівник, а полководець у битві з ворогом людства, і в давнину жоден правитель не вважав би себе гідно увічненим, якби не був зображений зі стпоєю на горлі прохромлених, розбитих противників, переважно взятих живцем у неволю. Другий ворог був загадковішим і могутнішим; аби догодити йому, зазвичай потрібні були жертви. Та все ж лишалася надія, що якийсь богатир подужає й цього ворога. Так, афіняни мусили посилати як данину критському Мінотаврові своїх юнаків і дівчат, поки великий герой Тесеї не прибув на Крит, не спустився в лабіринт і не вразив чудовисько в саме серце.

Ми говорили про широко вживаний образ “великого мисливця” Німрода, чиї подвиги пов'язані, вочевидь, з обов'язковим ритуалом полювання на лева, як про символ героїзму, більшого за воїнський. У колекції з гробниці

Тутанхамона є прегарна золота статуя фараона, що бере участь у подібному ритуальному дійстві полювання на гіпопотама, ототожнюваного зі злим богом Сетом, ворогом Осиріса. Юний фараон має дуже рішучий вигляд, хоч насправді, може, й не відрізнив би гіпопотама від зебри. Загальну форму міфу, пов'язаного з подібними обрядами, знаходимо в знаній легенді про святого Георгія та змія (в античній міфології їй відповідає міф про Персея).

У цій легенді старий німецький цар править спустошеною країною, яку тероризує морське чудовисько, вимагаючи людських жертв. Одразу ж натрапляємо на зв'язку метафоричних ототожнень. Край пустельний, бо цар німецький, адже родючість землі симпатичною магією пов'язана з мужністю короля. Тільки-но царство й цар утратили свою міць, з моря прийшло чудовисько, бо воно є ще однією формою безпліддя. Жертви йому на обід вибирають жеребкуванням, і врешті-решт жереб падає на цареву доньку. Саме в цей момент з'являється герой, теж із-за моря. Він убиває дракона-змія, звільняє царівну й, одружившись із нею, стає наступним царем – історія доволі архаїчна, і можна припустити, що в тогочасному суспільстві панував матриархат. Як міф про відродження ця легенда доволі проста: герой символізує життєдайну весну, а чудовисько і старий цар – зиму з її старечею млявістю й безсиллям. Звідси рукою подати до міфу про створення світу. Існує чимало міфів, де створення світу зображають як убивство химерного монстра або темної сили. Вони належать до групи міфів, давніших за Біблію, і входять до Старого Заповіту у вигляді поетичних образів. Ми вже зазначали, що, подібно до аккадського переказу “Енума еліш”, оповідання про вбивство змія проглядається за створенням “тверді” з виру води у Книзі Буття. У Старому Заповіті цей змій, символ первісного хаосу, зазвичай називається Рагавом або левіатаном.

Світ постає внаслідок змієвої смерті, бо змій і є смерть, а вбити смерть означає дати життя. На відміну від багатьох

інших міфологічних систем, у Біблії змії послідовно бачиться тільки як образ зла. Це зумовлено не лише його суспільно небезпечними звичками дихати вогнем та пожирати дів, а й винятковою перевагою над усіма зловорожими тваринами: його не існує, і тому він найліпше символізує парадокс зла – могутньої та “додатної” сили наших часів, де все перемішалось, хоча само собою зло – чисте заперечення, сиріч небуття. Автор Об’явлення говорить про нього: “( ... ) звірина була – і нема, і з’явиться” (17: 8; словом “з’явиться” перекладено грецьке *parestai*, яке має відтінок “досі-буття”; див. вірш 10).

Псалми прославляють Бога як творця. При цьому акт створення світу часто трактують як перемогу, так ніби існувала якась зла сила, що опиралася світотворенню:

Ти пануєш над силою моря, коли підіймаються хвилі, Ти їх втихомирюєш.

Ти стиснув Рагава, як трупа, і сильним раменом Своїм розпошив Своїх ворогів (Пс. 89, 10–11).

Між іншим, уривок цей – старозаповітний тип здібності, приписуваної Христові, а саме здатності приборкати розбурхане море (див., наприклад, Мр. 4: 41). Відчуття зловісної сили, яка хоче знову повергнути світ у безформний хаос і досі діє через чорну магію та споріднені з нею саморуйнівні потяги людини, з’являється у зверненні Йова до тих, “що день проклинають, що левітана готові збудити” (Йов 3: 8; Біблія короля Якова тут помиляється). Певною мірою цей міфічний комплекс походить від давньоєгипетського міфу про бога-сонце, який щонаочі спускається в долішній світ п’ятьми, щоб уранці переможно повернутися, проклавши собі путь між лихих почвар.

Зважаючи на потужну політичну спрямованість Біблії, зовсім не дивно, що ці темні міфічні сили порівнювали з поганськими імперіями. Так, Ісая називає Єгипет “Рагавом-неробою” (Іс. 30: 7, Біблія короля Якова знову не

## Міф II

підходить). Єгипет названо Рагавом у 87-му Псалмі (4), а фараона ототожнено з “крокодилом великим, що лежить серед своїх рік” (Єз. 29: 3). Таким чином, образність міфу про сотворення світу можна поширити на вихід з Єгипту і на майбутній Судний день, коли Ізраїль буде звільнено:

Збудися, збудись, зодягнися у силу, рамено Господне! Збудися, як у давнину, як за покоління віків! Хіба це не ти Рагава зрубало, крокодила здіравило?

Хіба це не ти море висушило, води безодні великої, що морську глибину вчинило дорогою, щоб викуплені перейшли? (Іс. 51: 9–10).

Уперше Господь показав свою владу над Рагавом, створюючи світ, удруте – коли потопив армію єгиптян у Червоному морі, а ізраїльтянам дозволив його перейти. Пророк закликає Бога втретє і востаннє явити свою силу.

Левіатана уявляли морською потворою, й остаточну перемогу над цим чудовиськом зображено як виловлення й витягнення його на берег. Ісая говорить: “У той день навідає Господь Своїм твердим, і дужим та сильним мечем левіатана, змія прудкого, і левіатана, змія звивкого, і дракона, що в морі, заб’є” (Іс. 27: 1).

Єзекіїль висловлюється ще точніше. У нього левіатан – це не тільки море, а й Ніл. А оскільки Ніл для Єгипту – це джерело життя, то пустеля, куди вкинуто впійманого левіатана, стане родючою:

І вкладу гачки в щелепи твої, і поприліплюю рибу твоїх річок до твоєї луски [...]

І вирву тебе й кину в пустиню, тебе та всі риби річок твоїх; ти впадеш на поверхні поля, не будеш згромаджений і не будеш позбираний, – для земної звірини та для птаства небесного дам Я на їжу тебе... (Єз. 29: 4–5).

Та коли символічну картину завершити, виявиться, що тіло левіатана їстимуть не лише птахи й звірі, а й народ Ізраїлю. Цей елемент пізнішого єврейського міфу про Месію фігурує у псалмах: “Розділив Ти був море своєю по-

тугою, побив голови зміям на водах, Ти левіатанові голову був потрощив, його Ти віддав був на їжу народові пустині” (Пс. 74, 13–14).

Остання фраза викликає деякі сумніви, проте її символічний зміст цілком зрозумілий: у день Страшного суду левіатан, оте ненаситне чудовисько, що поглинає все на своєму шляху, сам буде поглинутий. Перед нами обернена перспектива, з якою ми стикалися й раніше, наприклад, в образі жнив і збору винограду. Тут маємо метафору: морська потвора і є море, тож витягнення левіатана – це, фактично, те саме, що й знищення моря смерті в Об’явленні (21: 1), про що мовилося вище.

Якщо левіатан і Рагав – це також Вавилон і Єгипет, значить, євреїв, коли вони перебувають у Єгипті чи вавилонському полоні, уже поглинуло страховисько, і вони живуть у його череві: “Тим, хто знає мене, нагадаю про Рагав та про Вавилон; ось Филистея та Тир з Кушем кажуть: Отой народився був там” (Пс. 87, 4).

А що правильно для Ізраїлю в Єгипті, те буде типологічно правильним для людства в цілому. Усі ми народжуємося й проживаємо свої земні життя в череві левіатана. У політичному сенсі цього образу ми підкоряємося світській владі, яка щомиті може стати запеклим ворогом будь-чого, крім власних зазіхань, а левіатан – “цар над усім пишним звір’ям” (Йов 41: 26). З погляду космології левіатан – елемент хаосу, тобто він є космосом у сучасному розумінні, світом часу і простору, який не має ні початку, ні кінця, безмежним простором, тобто найнадійнішою і найміцнішою в’язницею.

Це перезва історії про святого Георгія – Персея, у якій героїня (у версії з Персеєм – Андромеда) перебуває вже всередині левіатана, а герой повинен спуститися горлом звіра, щоб урятувати її. Ця структурна модель лежить в основі багатьох романізованих версій, у яких герой має здійснити небезпечну подорож до місця, де ув’язнено героїню. Спускання горлом чудовиська нагадує Йону. Йому було наказа-



но проповідувати проти Ніневії, та, не бажаючи загинути мученицькою смертю, він вирушає на кораблі у протилежному напрямку. Під час шторму судно мало не тоне. Жеребкуванням моряки виявляють, що причина біди – Йона, і кидають чоловіка в море. Велетенська риба ковтає його і врешті-решт виблювує на суходіл. Ми вже достатньо натренувалися мислити метафорично і розуміємо, що море, морське чудовисько і незнайомий острів – це одне й те саме місце з одним і тим самим значенням. Ісус вважав історію Йони типом власних мук (Мт. 12: 40). На середньовічних картинах, які зображують сходження до пекла, Христос спускається горлом великої зубатої потвори, яка символізує пекло. Ще одна метафора: його звільнення (“збурення”) підземного світу тотожне звільненню наземного, щобільше, той виступає також символом долішнього світу. Роль Андромеди в євангельській історії виконує “наречена” (Єрусалим) – звільнені душі, символічно представлені в образі однієї жінки.

Наприкінці Книги Йова ми знайомимося з двома потворами – наземною та морською, бегемотом і левіатаном. Їхніми прототипами послугували, очевидно, гіпопотам і крокодил, які, згідно з примітками до багатьох видань Біблії короля Якова, водяться в Єгипті. Та це раціональне пояснення таке ж недоречне, як і будь-яке інше: було б цікаво (та навряд чи можливо) побачити крокодила, що “його чхання засвічує світло, а очі його – як повіки зорі світової!” (Йов 41: 10). Перекладачі Нової англійської Біблії з двох тварин залишили тільки левіатана, прийнявши, мабуть, слово “бегемот” за підсилену форму множини гебрейського “звір”. Та хоч про що б насправді йшлося в Книзі Йова, прийнято говорити про двох чудовиськ. У “Другій Книзі Ездри” (6: 49) бегемота і левіатана згадують як двох істот; наземна і морська звірина з’являються в Об’явленні (13), а оповідь Даниїла про Навуходоносорові перетворення на різноманітних бегемотів – це, без сумніву, паралель із давнішим ототожненням левіатана з єгипетським фараоном у Книзі Єзекіїля.

Символічно обґрунтувати важливість існування двох тварин можна так: якщо всі ми живемо в череві левіатана, середовище нашого проживання слід образно називати або підземним, або підводним, на протигагу світові оновленого Ізраїля. Загадкові печерні малюнки доби палеоліту можуть бути пов'язані з культом матері-землі, у якому печера ототожнювалася з лоном землі. В історичний період такий символізм існував, очевидно, у формі критських лабіринтів тощо. Пізніше, коли міфології, особливо біблійна, відійшли від культу матері-землі, підземний світ став асоціюватися з нутрощами зловісного чудовиська. Ця потвора належить до долішнього світу, тож, слідом за Данте, її можна назвати підземною. Коли ж повернемося до морського страховиська, що уособлює море, то згадаємо сказане раніше про історію світового потопа: у певному розумінні вода так і не спала й ми досі живемо в підводному світі.

Тепер, мабуть, зрозуміло, чому в Євангеліях стільки мовиться про рибальство і чому в пізніших легендах сам Ісус так часто асоціюється з рибою чи дельфіном. Ототожненню Христа з рибою сприяв акронім: початкові літери грецького вислову "Ісус Христос, Син Божий, Спаситель" складають слово *ichthys* ("риба"). У всякому разі, тема визволення від води стоїть в одному ряду з оповіданням про Ноїв ковчег, переходом ізраїльтян через Червоне море, символізмом хрещення, під час якого смертна частина охрещеного символічно тоне, а безсмертна спасається, а також з такими поодинокими образами, як крик до Бога з водних глибин у 69-му Псалмі. Образ риби як мудрого вчителя чи культурного героя, без сумніву, походить від вавилонського міфу про Оаннеса.

Ідімо далі. Якщо страховисько, яке поглинає нас, – це втілення смерті, то герой, що приходить визволити нас від тіла цієї смерті (вислів із Послання апостола Павла до римлян, 7: 24), має зануритись у світ смерті, тобто померти. Навіть у п'єсах про святого Георгія наголошується на цьому, бо в них святий Георгій зазвичай гине разом зі змієм, а повернути

його до життя повинен “лікар”. В історії з Ісусом має місце вже згадана тема ціла розгрішення: громада виганяє героя у світ демонів. Ми пропустили, що обряд очищення спочатку був принесенням жертви демонам. У Євангелії герой також символічно переносить гріх і смерть у демонічний світ. Отже, Воскресіння разом зі збуренням пекла у пізнішій легенді призводить до остаточного розмежування світу життя і світу смерті.

Підсумуймо. Якщо на біблійну оповідь поглянути як на послідовність подій людського життя, вона виглядатиме низкою злетів і падінь, коли Божий народ періодично потрапляє в рабство, а відтак вождь звільняє його; розквіт же і занепад великих поганських імперій відбувається в оберненому ритмі. У якийсь момент ціла перспектива розвертається на 180° і те, що ми бачимо, скидається більше на епос чи роман, чий герой спускається в пекло, щоб урятувати наречену, а в її особі – незліченну кількість чоловіків і жінок. У цій перспективі *послідовність* полонів і звільнень зникає, а на зміну їй приходить єдиний акт сходження і повернення. Та хоч цей акт неповторний, він містить багато символічних елементів.

Уважається, що людину оточують чотири стихії – земля, вода, повітря й вогонь. У християнській типології ми розглянули образ воскресіння у зв'язку з першими двома стихіями. Образ підземного світу або чогось спорідненого з ним наявний також в Єзекїєлевому видінні долини сухих кісток та в епізоді з могилами, що відкрилися в час Ісусової смерті (Мт. 27: 52). Визволення з вогню криється в називанні Єгипту “залізною піччю” (див., наприклад, 1 Цар. 8: 51) і в оповіді про вогненну піч Навуходносора. Придивившись уважніше, неважко помітити, що пісня на честь такого звільнення, за апокрифами відома як “пісня трьох юнаків”, – це хвалебний гімн Богові за створення світу. В оповіді про Вознесіння (Дії 1) буквальний опис Ісусового лету в повітрі, поки “хмара забрала Його спереди їхніх очей”, спочатку видається дивним. Але й тут насправді маємо образ не перенесення Ісуса в

так званий космічний простір, а звільнення, яке Син Божий здобуває для людства поза межами земної атмосфери, – образ, особливо доречний перед наступним розділом, де говориться про сходження істинного, божественного повітря (і вогню) – Святого Духа. Той самий образ проступає і в Павла, коли він говорить про зустріч із Богом “на повітрі” в час апокаліпсису (1 Сол. 4: 17).

Мабуть, можемо вважати Книгу Йова квінтесенцією біблійної оповіді, подібно як Книгу Об’явлення – коротким викладом суті біблійної образності. У більшості передруків Біблії короля Якова книги Старого Заповіту розташовано так, як і в Септуагінті, проте апокрифи виділено окремо. На перший погляд, такий порядок здається випадковим, але в ньому є своя логіка. Книги від Виходу до Естер стосуються історії, закону й обряду; від Йова до Малахії – поезії, пророцтва й мудрості. У цій низці Книга Йова посідає місце поетичного й пророчого аналога Книги Буття. І знову параболічна історія: Йов, як Адам, опиняється у світі мук і вигнання, “кається” (тобто проходить через *metanoia*, метаморфозу свідомості) й, винагороджений, повертається до первинного стану. На відміну від Книги Буття, тут нема порушення угоди, яке б зацікавило богословів-законознавців, а Йовові довготерпіння – не покарання, а випробування.

Друзі навідують Йова в гóрі. Може, вони й “даремні розрадники” (16: 2), та зовсім не дурні й не зловтішники. З його лиха їм немає жодної користі, і наміри у них начебто добрі (див.: 2: 13). Розмова, природно, крутиться навколо єдиного питання: що спричинило Йовові нещастя? Товариші вперто намагаються звести все до нехитрого закону й мудрості Повторення Закону (так, як вони це розуміють). Йов, мабуть, якимось порушив рівновагу божественної справедливості, й рівновага повинна відновитися. Якщо це не так, то іншої відповіді нема, і нам слід здатися на волю Божу, сподіваючись, що всі події мають глибший сенс, ніж здається. Після цього мовчанка Йова виглядає як згода (42: 3), а це озна-

чає, що товариші мали цілковиту рацію, хоча Біблія рішуче стверджує протилежне (42: 7).

Йов “справедливий в очах своїх” (32: 1) тільки на думку його друзів: він не заявляє про свою невинність, а говорить про велику невідповідність між тим, що з ним трапилося, й тим, що він, можливо, зробив. Іншими словами, ситуація не вкладається в рамки закону й мудрості, й усяке пояснення причини буде незадовільним. Усі четверо співрозмовників (чи п’ятеро, коли враховувати Елігу, якого, мабуть, увели пізніше) – глибоко побожні люди. І єдине пояснення, котре ніколи б не спало їм на гадку, вже відоме читачеві: про вірність Йова Бог побився з сатаною об заклад. Така думка видалася б їм не лише безпідставною, а й богохульною, бо передбачає, що Господь має вигоду і власний інтерес у цій справі.

Те, що наприкінці книги Бог у своїй промові не згадує про угоду з дияволом і що після другого розділу той повністю зникає з поля зору, не вносить ніякої суперечності, в чому переконаємося, придивившись до нашого списку демонічних персонажів. Бегемот і левіатан метафорично прирівняні до сатани; але думка Йова інша. Ми вже казали, що біблійний опис сотворення світу неоднозначний, оскільки темрява й хаос спершу перебувають поза межами створеного ладу, а потім, унаслідок відокремлення суходолу від моря та відділення світла від темряви, стають його діалектичними складниками. Відтак левіатана й Сатану можна трактувати або як ворогів Бога поза межами світу, або як Божі створіння у самому світі. Книга Йова (і тільки вона) послідовно дотримується другого погляду: диявол допущений на Божий суд як слухач, а левіатан – створіння, яким Господь навіть пишається.

Спочатку, однак, Сатана грає звичну роль цинічного обвинувача, а його поява в тексті встановлює правові рамки обвинувачення, захисту, слухання й вироку, що є “викривленим” або диявольським баченням становища людини. Йов упевнений, що має захисника (19: 25; Біблія

короля Якова перекладає *go'el*, мабуть, занадто християнізованим “викупитель”, але в цілому значення цих слів не дуже різняться), та, як і герой “Процесу” Кафки, написаного ніби мідраш цієї біблійної книги, він бажає, щоб обвинувач представився, – так Йов принаймні мав би докази проти нього. Він хоче, щоб обвинувач написав книгу (31: 35), – тоді, згідно з нашим припущенням, Байрон мав рацію, називаючи історію “ділом рук диявола”. Доказом проти Йова слугує лише те, що він живе у світі, де влада переважно належить сатані. Як і добрий самарянин з Ісусової притчі, Йов походить з *Erbfeind* (якщо вважати, що Уц лежить в Едомі), і попри всю свою побожність він, як народ ізраїльський у Єгипті, живе у світі, підвладному примхам природи й долі. Якщо спитати воїна чи терориста, чому він убиває людей, які не зробили йому жодної кривди, він завжди може сказати, що було оголошено війну, а під час війни у ворожій країні немає невинних людей. Ця відповідь психотична, але саме так людство відповідає на кожен акт агресії. А Йов живе на ворожій території, під язичницькою й диявольською владою, символ якої – черевко левіатана, безконечні час і простір.

Прегарне завершення Йовової заключної промови (29–31) – це кульмінація твору, і годі знайти в літературі переконливіше судження про суть людської гідності в неприязному світі, ніж те, яке чуємо від цієї жалюгідної істоти, що чуває свої виразки глиняним черепком. Одне з питань великого випробування – це проблема ідентичності чи власності: скільки людина може втратити з того, що має, перш ніж утрата почне впливати на те, чим вона є? Бог ще раніше провів нечітку межу між Йововим майном та його “душею”, себто життям (2: 6), але щойно тепер стає зрозуміло, що значить “життя” для людини: самосвідомість, яка не є ні пихатою, ні приниженою, а просто відповідальною – такою, що приймає відповідальність за всі наслідки. Господь, певна річ, виграв заклад. Перед нами постає чоловік у розквіті сил: Йов не пристаркуватий німецький цар,

чий доньок може проковтнути чудовисько. Старші друзі Йова вже висловилися, тепер черга юного Елігу. Разом їхні слова зливаються у тривкий голос закону й мудрості. Йов залишає мову Елігу без відповіді, не коментуючи, з одного боку, її зухвалості, а з іншого – щирої, хай не оригінальної, красномовності. Він чув таке й раніше: все це правда і водночас нісенітниця. Йов чекає зовсім іншого голосу. Аж раптом буря приносить його.

Спочатку нас чекає велике розчарування. Складається враження, ніби Бог просто вторує Елігу, кажучи, що це він, Господь, створив світ, а не Йов, тож не Йовові розпитувати Господа про Його наміри. Закрадається підозра, що згодом якийсь невмілий редактор надумав докласти всіх зусиль, щоб виправдати людське марновірство й рабську покірність Богові. Та навіть якщо такий редактор існував, він забагато залишив від першого варіанта, щоб можна було з ним погодитися. Словом, наша гіпотеза про редактора дуже вже правдоподібна. Бог засипає Йова реторичними питаннями, відповідь на які може бути тільки заперечною. Через те мова Господа звучить погрозливо й хвалькувато. Звісно ж, у ній нема “вирішення” Йовової “проблеми”. Та й чи думали ми коли-небудь, що проблема, поставлена в такому величному творі, має вирішення? Як було сказано на початку, відповіді на питання – значить прийняти його засновки й таким чином нейтралізувати, ставши з ним на один мисленнєвий рівень. Нагальні питання – це етапи на шляху до більших питань. Відповіді ж позбавляють нас права на цей шлях. Тож, навіть незадоволені промовою Господа, мусимо визнати: бог, готовий докладно все пояснити, виглядав би нікчемніше, ніж найреакційніший хвальковитий божок.

Пам'ятаємо: мало-помалу Йов і сам дійшов усвідомлення, що причина його напастей нез'ясовна. Певною мірою тут через свідомість Йова промовляє Господь: усякі пошуки причини приводять нас до Першопричини, тобто до створення світу. У цьому контексті реторичні запитання означатимуть: не намагайтесь простежити

ланцюг причин аж до створення світу, бо не знайдете там ні відповіді, ні підказки. Важливо не те, як Йов опинився в такому становищі, а те, як йому з нього вибратися. Звільнитися ж від хаосу й темряви світу Йов може тільки тому, що не брав участі в світотворенні. Господня промова, якщо ми правильно тлумачимо її узагальнене значення, не має сенсу без прикінцевих образів бегемота й левіатана, які є ключем до її зрозуміння. Те, що Бог може вказати Йовові на них, означає, що Йов перебуває поза ними і більше їм не підвладний.

Книгу Йова зазвичай зараховують до трагедій, але за своєю природою це комедія, бо має "геппі енд": Йов знову процвітає. Традиційна для комедії, така розв'язка рідко виглядає переконливою: тих, хто втратив доньок, навряд чи втішать нові доньки; страждання можуть минути, та рубці від них залишаються. Знову ж таки, повернення чи майбутнє оновлення найзрозуміліші як тип сучасної трансценденції. Однак трансценденція ледве чи може торкатися цілком іншого стану буття, як-от прокидання зі сну: якби оновлений світ не був пов'язаний зі світом виразок і нетямущих друзів, твір не мав би сенсу.

Закінчення наслідує звичну біблійну модель. Спочатку відновлюється єдність людської спільноти: сказано, що Бог звільнив Йова, коли той молився за своїх приятелів (42: 10), хоч їхні виступи "на захист Бога", якщо вжити вислів Елігу, викликають у Господа гнів. Слідом за возз'єднанням людської спільноти змінюється природа в її олюдненій, рільничій формі. Ім'я однієї з нових Йовових доньок означає "коробочка на фарбу для повік". Можливо, якби нам довелось побачити Йова у відновленому стані, ми уздріли б не нових вродливих доньок чи шістнадцять тисяч овець, а людину, яка бачила щось, чого ми не бачили, і знає щось, чого ми не знаємо.

Замість усіх звичних для Сходу формул самоприниження, Йов обмінюється з Богом якимись таємними зізнаннями, з яких до нас долітають лише уривки, як-от: "ненавиджу



себе” і “тільки послухом вуха я чув був про Тебе, а тепер моє око ось бачить Тебе” (42: 5). Перша фраза, напевно, означає передусім те, що Йовове, сказати б, егоцентричне сприйняття зникло разом із його об’єктивним двійником – левіатаном. Другий вислів, теж сказаний від першої особи, приголомшує заявою про зустріч із Богом віч-на-віч, хоча Біблія, навіть у Новому Заповіті, старанно уникає таких висловлювань. Попереднє речення такого змісту (19: 26–27) редактор, скоріше за все, виправив. Покликання на Йова в Новому Заповіті: “Ви чули про Йовове терпіння та бачили Господній кінець його” (Як. 5: 11), – містить ту саму фігуру перескоку від слухання до бачення, але подає її у християнському контексті: у Посланні апостола Якова читачі “побачили” пришествя Христа. Але Йов проходить майже всіма етапами біблійної оповіді – від сотворення світу й гріхопадіння через кари єгипетські, сентенції священників, де передано закон і мудрість, через спалах пророчого дару, що розриває ланцюг мудрості, й аж до остаточної візії *при-сутності* й пізнання того, що живемо серед смерті.

Ми трохи розширили ранішу заувагу, що для ліпшого розуміння Книгу Йова, хоч її й зараховують до дидактичної літератури, слід розглядати в перспективі пророцтва. Шлях Йова – не горизонтальна лінія наслідування й передбачливості, а параболічна послідовність розквіту, приниження й нового піднесення. Тож елемент пророцтва у книзі пов’язаний з формою оповіді. Це, своєю чергою, нагадує про уважне ставлення Біблії до оповіді чи *mythos*-у загалом, яка може бути художньою, як тут чи в Ісусових притчах, або наближеною до історичних реалій – таку ще називають розпливчастим словом “документальна”. Наголос на оповіді, а також наративна рамка цілої Біблії вирізняє цю священну книгу з-поміж багатьох інших. Буддистські сутри містять доволі мало оповідей, Коран складається з одкровень, зібраних після Магометової смерті й розташованих за обсягом, а не за логічною послідовністю. Наративна рамка Біблії є частиною її уваги до обрисів історії та особливого зуда-

ру з плином часу, що мав би спровокувати його [обрису] об'явлення. Тому звільнення Йова – це почасти вивільнення його з власної розповіді, рух у часі поза часові межі, коли час нам більше не потрібен. Це великою мірою стосується зв'язку Христа з оповіддю про Страсті, цього осердя Євангелія. А читач може зробити висновок, ніби янгол часу, якого людина захопилася на світанку (1 М. 32: 25–31), – то і ворог, і друг, сила, яка й освічує, і калічить, і яка зникне допіру тоді, коли все, чого можна зазнати, вже буде досвідчено.

## МОВА II

### *Реторика*

Досі головну увагу ми приділяли єдності образності й оповіді, що її знаходимо в Біблії. Певні аспекти цієї єдності цілком очевидні, як-от делікатне, але виразне позначення початку й кінця. Навряд чи можливо розпочати священну книгу більш логічно, ніж це зроблено у перших словах Книги Буття. Та й Книга Об'явлення, попри труднощі, які може справити “буквалістам”, виявляється куди простішою, коли читаємо її типологічно, як мозаїку алюзій до пророцтв Старого Заповіту. Автор Об'явлення видається значно ближчим до гебрійського тексту Старого Заповіту, ніж більшість новозаповітних авторів, і мало поінформованим про існування інших книг Нового Заповіту. Та що далі вивчаєш його книгу, то сильніше переконуєшся, що вона скомпонована саме для того, щоб стати кодою або фіналом для цілого канону. Об'явлення закінчується типовим для даного роду текстів напучуванням: нічого не забрати з “цієї книги” і нічого не додати до неї, – підкріпленням прокльонами на кожного, хто спробує таке вчинити. (Первісно слова “цієї книги” стосуються самого Об'явлення, та годі, уздрівши їх на самому кінці всієї Біблії, не надати їм ширшого значення, яке, ймовірно, і малося на увазі). Старозаповітні прототиби такого напучування знаходимо у Книзі Повторення Закону (4: 2), та й в інших місцях.

Посередині Книги Об'явлення (11: 1 і далі) ангел підхо-чує автора взяти “тростину” і зміряти храм Божий. Витоки цього образу знаходимо у Книзі Єзекіїля (40: 3; див. також: Зах. 2: 1), де тростина зветься *ganeh*, і саме від цього *ganeh* утворилося слово “канон”. Пам'ятаючи, що в християнській типології антитипний храм – це тіло Христове, тобто Слово Боже, замислимося, чи не пов'язана фігура “мірян-ня храму” зі встановленням канону письма. У всякому разі, два “свідки” – Мойсей та Ілля, два стовпи Письма, знаного авторові Об'явлення, – постають одразу далі за текстом.

Здається, ізраїльтяни не були великими умільцями, вони не залишили ні визначних архітектурних чи скульптурних пам'яток, ані бодай кераміки, а храм Соломона – їх єдине грандіозне будівниче досягнення, – мало того, що був збудований чужинцями, та ще й був вельми невеликий за розмірами, хоч натхненний хроніст, пишучи на століття пізніше, перетворив його на казковий кондитерський виріб, що міниться на сонці десь двадцятьма тоннами золота. Однак назагал, тоді як поганські царства творили вражаючі храми й палаци, ізраїльтяни створили книгу. Без сумніву, це була лише захочувальна нагорода, приз розради для народу, який мав на думці збудувати щось більш вагоме, ніж словесні конструкції, але історія вже хтозна-коли перемінила таку перспективу. Іронія, висловлена у сонеті Шеллі “Озимандія”, знайома була й античним авторам. Ніневія була найбільшим містом стародавнього світу – треба було йти три дні, як запевняє нас захоплений автор Книги Йони (3: 3), щоб її перетнути: гідне пошанування величі як не самої Ніневії, то легенди про неї. Незважаючи на це, Ніневія якось раптово зникла в пісках, де пролежала аж до середини дев'ятнадцятого сторіччя.

У Книзі Єремії (36: 20 і далі) є прегарна сцена, де пи-сець пророка сидить у царському палаці й читає цареві з сувою пророцтво, що полягає головню у спростуванні його немудрої та впертої політики опору щодо Вавилону. Раз-по-раз розлючений монарх відтинає ножем частину сувою

і вкидає її до вогню. Скоріш за все, це був сувій з папірусу: пергамент – уже не кажучи, що не досяжний пророкові по ціні, – досить міцний, щоб зіпсувати цареві увесь спектакль. За пару років царевий палац зник з лица землі, тоді як Книга Єремії, довірена найбільш тендітному і займистому матеріалові, що його знав стародавній світ, нівроку дійшла до нас. Перевага словесного над монументальним має в собі щось від переваги життя над смертю. Кожну окрему форму життя можна стерти найлегшим подихом випадковості, але життя в цілому має більшу силу самозбереження, ніж будь-яке кам'яне громаддя.

Чимало стародавніх народів не особливо переймалися тим, щоб фіксувати свої міфології на письмі. Міф про Ісиду та Осиріса мав бути відомий єгиптянам упродовж тисяч літ, – а втім, до Плутарха, скоріш за все, не було записано його зв'язної чи повної версії. Семітські народи, включно з ассирійцями, виявили значно більше турботи про документування своїх міфологічних традицій, але гебрейська відданість канонічному корпусові текстів виглядає унікальним здобутком, навіть маючи якісь часткові паралелі. Цілком можливо, що інша старозаповітна сцена схоплює момент народження канону. За правління Йосії, одного з останніх царів Юдеї, під час відновлення храму випадково знайдено документ, який принесли до царя і йому прочитали. Цар сказав:

Ідіть, зверніться до Господа про мене й про народ, та про всього Юду, про слова цієї знайденої книги. Великий бо гнів Господній, що запалився на нас за те, що батьки наші не слухали слів цієї книги, щоб робити все, що написано про нас (2 Цар. 22: 13).

Найцікавіше, що цар явно переконаний: ознайомити весь свій народ зі змістом якогось писаного документа – справа державної ваги. Той документ мав бути, певна річ, книгою законів, адже закони є найпершими началами суспільного життя, що мусять бути фіксовані на письмі. Зваживши, що сучасна демократія на ділі спирається на прин-

цип доступу до публічних документів, – тут, видно, маємо справу з вирішальним поворотом історії.

Чимало дослідників приймають за вірогідну гіпотезу, що знайдений сувій був Книгою Повторення Закону, що тоді вже існувала, або ж був з нею тісно пов'язаним. В усталеній дотепер послідовності перших п'яти книг Старого Заповіту Книгу Повторення Закону (себто повтореного, ще раз виголошеного закону) розташовано наприкінці П'ятикнижжя, де вона справляє враження підсумку чи додатку до чотирьох попередніх. Але якщо ця гіпотеза слухна, то Повторення Закону було зерням, з якого врешті розвинувся увесь канон. У ході дальшого опрацювання було відредаговано стародавні матеріали перших чотирьох книг, зібрано писання пророків, старіші за віднайдене Повторення Закону, записано історії, на які Повторення Закону зробило свій вплив, і так далі аж до усталення канону Нового Заповіту довкола першого закону християнства – любові до Бога (Мт. 22: 37), – що сам є цитатою з Повторення Закону (6: 5). Така історична теорія не вирішальна для мого підходу, а втім, вона надає вимір часу і розвитку моєму припущенню про образну єдність Біблії. Замикання канону – процес значно таємничіший, але за часів Ісуса, хоч статус кількох книг залишався невизначеним, побутовало загальне відчуття, що закон завершено, а голос пророцтва стихає. Значний корпус післяпророцьких писань, відомих як апокаліптичні, створили і єврейські, й християнські автори, але, за винятком Книги Даниїла у Старому Заповіті та Об'явлення в Новому, жоден з них не ввійшов до канону, як ми його знаємо.

У більшості галузей науки існує якийсь головний об'єм даних, настільки загальноприйнятих, що їх із суто практичного погляду сприймають за факти. Історичні студії над Біблією напружували менший об'єм таких даних, ніж можна було сподіватися, судячи з кількості й масштабів цих студій. Переважна більшість усталених даних – дані негативні, і чимало з них пов'язано з питаннями тради-

ційного авторства. Окрім апокрифів, існує корпус текстів, датованих в основному десь першим століттям до Христа, відомих як *псевдоепіграфи*, тобто “підроблені тексти”, тому що декотрі з них, як-от “Книга Еноха”, приписувані шанованим особам, які точно цих книг не писали. Більшість загальноприйнятих у біблеїстиці даних слугували доказом того, що чимало (коли не всі) книги Біблії – то також саме у цьому значенні псевдоепіграфи.

Цей факт рідко позначається на тексті Біблії, частіше хіба на заголовках, якими її традиційно оздоблюють. І все-таки ще сто років тому чимало людей були шоковані, почувши, що Мойсей не міг написати жодної частини П’ятикнижжя, що Давид і Соломон не писали ані Псалмів, ані “Книг Мудрості”, що Книга Ісаї є не твором Ісаї, а збіркою пророцтв, виголошуваних упродовж століть, що Книга Даниїла раптом на самій середині переходить на арамейську, а значить, не могла з’явитися за часів Навуходоносора (бо це те саме, якби книга часів Юлія Цезаря раптом перейшла б з латини на італійську); що вкрай мало правдоподібно, щоб хоч хтось із дванадцяти учнів, згадуваних у Євангелії, міг бути автором хоч якоїсь частини Нового Заповіту і що деякі з найтипівіших і найособистіших послань Павла цілком могли йому не належати.

Чимало зусиль, освіти й винахідливості покладено на те, аби протистояти таким висновкам, а ревізійністські доводи за формулою “як-ми-тепер-знаємо” з’являються знову. Побоювання, наявні в таких суперечках, виникають з модерних уявлень щодо книгописання, геть не доречних для Біблії. Навіть якби твердження, що улюблений Ісусовий учень Іван написав Євангеліє від Івана, три послання Івана і, ймовірно, також Об’явлення, виявилось правдою, то воно й так не довело б “автентичності” цих творів. Не зробила б цього й часто згадувана у зв’язку з цим ідея “на-тхнення”, тобто стану напівтрансу, в якому автор стає свого роду освяченим диктофоном, зразу ж записуючи під диктовку щось із, так би мовити, зовнішнього джерела. І

це, як бачимо, автороцентрична модель, яка розвинулася в пізніші часи з припущення, ніби об'явлення змовкли. Однак Біблія далека від того, що люди з відмінними від моїх смаками і поняттям про стиль назвали б “авторською” книгою: авторство має замало значення у побудові Біблії, щоб така ідея, як “натхнення”, відіграла тут якусь роль. Слово “автор” уживається тільки для зручності й, правду кажучи, повинно бути залапкованим.

Ось приклад. Традиція одногосно приписує третьому Євангелію ім'я Луки. Це значить, що Луку називають його автором, а навіть натхненим автором. Але навряд чи знайдеться хоч слово в цьому Євангелії, – може, за винятком перших чотирьох рядків, – що його автором у сучасному розумінні міг би бути Лука. Євангеліє від Луки, як і більшість біблійних книг, – це відредагована компіляція різних документів. Переважно думають, що він користувався текстом Марка і (спільно з Матвієм) збірником приповістей Ісусових, що його дослідники називають Q (від німецького *Quelle* – джерело). Довший час Q був тільки дослідницькою гіпотезою, але з моменту відкриття так званого “Євангелія від Томи” ми торкнулися доказу, що такі документи, як Q, дійсно існували. У Луки маємо також певну кількість матеріалу, включно з початковими гімнами “Величай, душе моя, Господа” і “Нині відпускаєш...”, яких Лука радше не писав. Редагування і компілювання такого кшталту – така свідома і продумана праця, що коли спробуємо поширити ідею “натхнення” також і на неї, то це мало що допоможе в дискусії.

Схожа історія з П'ятикнижжям, яке вважається наслідком редакції чотирьох чи п'яти більших документів, що істотно відрізняються і за часом виникнення, і за манерою. Навіть урахувавши труднощі дослідження її редагувань і правок, що часом нагадує шизофренічну працю з ножицями і клеєм у руках, ясно одне: якщо вже вважати Біблію в якомусь сенсі (священному чи світському) “натхненою”, то й усі процеси редагування, правок, переплітання, пере-



робок, усічень і цензури теж треба вважати натхненними. Нема як відрізнити голос Божий від голосу редактора Повторення Закону.

Так само марно пробувати визначити, що в Біблії “первинне”, відрізнити автентичні голоси великих геніїв – пророків і поетів – від пізніших нашарувань і перекручень, якими ті голоси нібито подекуди просякли. Досить уже й редакторів, які аж так переінакшили Біблію, що всяке відчуття індивідуальності зовсім у ній затерте. Щоправда, в Біблії, звісно, багато різних реторичних стилів, і то тут, то там вдається завважити проблиск особистості автора: у Екклезіяста, в Єремії, у Павла. Тим не менше, автор Книги Екклесіяста був і редактором, він “важив та досліджував, склав багато приповістей” (Екл. 12: 9), яких собі не приписує, а щодо Павла часто нема певності, де закінчується Павло і починається хтось інший. Ми настільки перейняли модерним переконанням, ніби всім тим, що цінуємо в літературі, завдячуємо індивідуальності автора, аж нам годі усвідомити, що безжальне нищення індивідуальності могло зродити щось більш, а не менш живе й оригінальне. Але, здається, саме так воно і є.

Типологія часом може спробувати пояснити, чому матеріал Біблії виглядає так, а не інакше. У “Євангелії від Томи” знаходимо більшість блаженств, хоч вони й не зібрані всі разом, як у Матвія. Усталено, що десять блаженств відповідають десятьом заповідям старого закону, спародійованим у демонічному світі теж десятьма єгипетськими карами. Проповідь на горі, у якій з’являється перелік блаженств, значною мірою є коментарем до заповідей. Можливо, сама ідея Проповіді на горі – це ідея редактора Євангелія від Матвія, задумана як християнський аналог закону, даного на горі Синай. Якщо це так, то ідея зібрати воєдино всі блаженства також зродилася разом з Євангелієм від Матвія або якогось його попередника (Лука подає не таку повну версію). Ці ідеї можуть здаватися приголомшливими для наших пересічних читацьких очікувань, адже вони керовані

ні припущеннями, що належать до модерного формалізму й до культурної ситуації, яку Матвій навряд чи зрозумів би і навряд чи сприйняв би. У кожному разі, витвір “авторів” Євангелій явно не вкладається у звичні конвенції модерного авторства, чи то йдеться про документальну прозу, чи про художню.

Хоч що б там у порівнянні виявилось старшим: писемна чи усна традиція – питання це останнім часом досить туманне, – усна традиція зазвичай анонімна, тоді як добре розвинена писемна традиція схиляється до явного авторства. Псевдонімне авторство, яке знаходимо в Біблії й поза нею, – це проміжний етап між двома полюсами, і його ще важче зрозуміти модерним глуздом. У якомусь сенсі воно простіше за ті дві традиції й походить з первісного звичаю сприймати все, що святе, як таємницю, яку можна передавати тільки з уст в уста. У цьому процесі “автор” – це перша особа, яка розкриває таємницю, легендарна постать, що губиться в сутінках часу. Окултна література тісно переплетена з цією традицією. В окултній літературі існує – або вважається, що існує, – довга усна традиція, яка їй передуює і яку не довіряли письму, аж поки сама традиція не почала занепадати. Ось чому в окултних текстах часто натрапляємо на ототожнення з якоюсь легендарною фігурою. Наприклад, дуже популярну в XV ст. “герметичну” літературу приписувано Гермесові Трисмегісту і навіть пов’язувано зі старовинною єгипетською мудрістю, яку вивчав сам Мойсей. З герметичної літератури до нас дійшли, одначе, тільки александрійські та неоплатонічні праці з перших століть християнської ери.

Урешті-решт псевдонімна тотожність вступає в конфлікт із етосом розвиненої писемної культури, який каже, що псевдонімне авторство – то або чиста вигадка, або обман. Послання Юди (14) визнає Еноха з Книги Буття автором книги, написаної від того самого імені, проте інші довели, що цього не може бути, і книга впала в неласку та зникла з західного світу аж по кінець XVIII ст. У літератур-

них творах така тотожність є чистої води вигадкою, коли, скажімо, Бравнінг ототожнює сам себе з Фра Філіппо Ліппі, а Езра Павнд – із Симоном Зилотом. Ми усвідомлюємо, що підходимо зовсім близько до сфери образності у Книзі Еклезіяста, де автор пише: “Я, Проповідник, був царем над Ізраїлем в Єрусалимі” (1: 12), – ототожнюючи сам себе з Соломоном. Є така ранньохристиянська повість – “Гомілії Климента”, де оповідач названий Климентом, відомим діячем ранньохристиянської церкви, а головним героєм виступає Петро. Цей твір близький до пізньогрецьких романів і перебуває на пограниччі між псевдонімною і художньою літературою.

Тертулліан, пишучи близько 200 року по Христі, розказує про священика, що скомпонував був підробну книжку про Павла, і твердить, що коли авторство розкрилося, творця книги позбавили сану. Мабуть, його начальство вважало так (що й нам видається досить розсудливим): навіть якщо книжка писана не від першої особи, все ж таки кожен, хто видає себе за апостола Павла, а ним не є, – то шахрай і немає в нім правди. Тим не менше, той невдах-священик думав, що робить честь для Павла, присвячуючи йому свою книжку. Я навмисно кажу “невдах”, – адже у Новому Заповіті є Друге послання апостола Петра (може, й не дуже раніше від осудженої книжки), де стверджено, ніби воно написане Симоном Петром, рабом та апостолом Ісуса Христа, проте небагато дослідників Нового Заповіту з цим погодилися. Звісно, можна різними способами представляти вірогідні зв'язки з Петром, та всі вони відгонять раціоналізаторством, а Друге послання Петра найліпше було б описати у категоріях етосу писемної культури як побожне фальшування. Одначе висновок, що через свою псевдонімність воно не повинне опинитися в каноні, засвідчив би хіба що кволість нашої історичної уяви, не кажучи, що урухомив би такий процес, який годі було б зупинити, доки більша частина Біблії не опинилася б у кошику разом із цим посланням.

Певно, що дія таких помічників у вірі, як ідея натхнення, помітніша, коли маємо конкретного автора, як, наприклад, у Корані. Джерелом для Корану, як і для більшості священних книг, були диктовані тексти і записи секретарів, але у них був тільки один посередник: до Корану не могло втрапити нічого, що не починалося від (або, з богословського погляду, не пройшло через) Магомета. Але Коран – книга значно пізніша за Біблію і значно за неї однорідніша. Біблія – це насамперед (я використаю слово, яке не стає менш точним від того, що стає щораз більш модним) мозаїка: узір із заповідей, афоризмів, прислів'їв, притч, загадок, перикоп, паралельних двовіршів, клішованих фраз, народних казок, повчань, об'явлень, *Gattungen*, наук, уривків принагідних поезій, пояснень на полях, легенд, фрагментів з історичних документів, законів, листів, проповідей, гімнів, екстатичних видінь, ритуалів, байок, генеалогічних списків – і так далі, майже без кінця. Усі ці складники, кажучи словами Мільтона з “Ареопагітики”, прилегли, але не підлегли, і мало сенсу шукати у них зв'язної послідовності того типу, що можна підмітити в поезії чи прозі, яка роїлася в одній голові.

Коли позбудемося фетиша індивідуального авторства й усвідомимо, що перебуваємо в об'єктивнішому світі, угле-димо єдності іншого типу. Подібно розвивалися студії Гомера. Спочатку взагалі не обговорювалося, чи то людина на ім'я Гомер написала як “Іліаду”, так і “Одиссею”, потім аналітичні критики розібрали обидві поеми на дрібні фрагменти, тепер наука знову повертається до концепції “Гомера”. Проте цей новий “Гомер” – це не особа, а метафора того факту, що ми знову читаємо обидві поеми як цілість. Так само й Книга Ісаї не об'єднана особою автора, але все-таки складає єдність – послідовність пророцтв, згрупованих довкола трьох головних тем, які провадять нас трьома великими оповідними стадіями через віроломство Ізраїлю,

\* В оригіналі гра слів: *contiguous but not continuous*. – Прим. перекл.

його поневолення і визволення з застереженнями. Гебрейська композиція книг Старого Заповіту, значно схематичніша від тієї, що її перейняло християнство з Септуагінти, поділяє їх на Закони, Ранніх Пророків (або Історії), Пізніх Пророків і більш розрізнену групу, названу “Писаннями”, куди входять Книга Даниїла та пізніші історії з Книг Хронік. Новий Заповіт має дуже скорочену, але на диво збіжну послідовність: Євангелія відповідають законам, Дії святих апостолів – історії, Послання – пророкам, а Об’явлення (яке стільки завдячує Книзі Даниїла і романтизованій повісті автора Книги Хронік про храм Божий) – писанням.

У гебрейському аранжуванні канон Старого Заповіту закінчується на Другій книзі Хронік, останні слова якої – це заклик перського царя Кіра, скерований до всіх євреїв, що перебувають у Вавилоні, повертатися на батьківщину. Будучи типом майбутньої віднови Ізраїлю, воно робить логічний і влучний підсумок Біблії з погляду юдаїзму. Християнство не було зацікавлене драматичним закінченням оповіді, переймаючись її продовженням, – а втім, початок Євангелія від Івана, як ми вже бачили, був навмисно задуманий як християнський антитип свідчення про світотворення з Книги Буття. Отож, скоріше за все, саме це Євангеліє мало потрапити на перше місце у каноні Нового Заповіту. Історична випадковість зробила так, що воно канонізоване останнім з Євангелій і стало четвертим, перериваючи зв’язність оповіді поміж Лукою і Діями святих апостолів, які були його продовженням.

Варто завважити, що Біблія виявляє таке велике зацікавлення уніфікувати свої матеріали і що занепокоєння юдаїзму через можливе замкнення канону законів і пророків, як і подібне занепокоєння в християнстві, пов’язане з цим зацікавленням. Однак єдність, що була основоположним принципом мистецького твору з часів Платона, вказує також на обмеженість людського глузду, *турботу*, аби перетворити щось “недоконане й недосконале” [imperfect], а значить, постійно змінне, на щось “доконане і доскона-

ле” [perfect], оформлене раз і назавжди. Біблія, хай там як з’єдинена, виявляє і брак зацікавлення єдністю – не тому, що їй не вдається цієї єдності досягнути, а тому, що пройшла через неї до іншої перспективи по другому боці. Мусимо тепер спробувати хоч раз чи два глипнути з цієї ширшої перспективи.

Самі по собі вірші та проза зазвичай зв’язні, а принаймні Старий Заповіт – це мішанина віршів і прози. Перекладачі Біблії короля Якова небагато знали про гебрейську поезію і типографічно не відрізняли вірша від прози, як це роблять сучасні переклади. Одначе більшість передруків Біблії короля Якова, які маємо у широкому обігу, роблять щось не менш цікаве: вони друкують кожен вірш окремим абзацом – так що, як правило, речення дорівнює абзацові. Це робить ритм Біблії короля Якова вкрай переривчастим – ані вірш, ані проза, середина на половину, і власне це відповідає оригіналові. Така риса пов’язана з паратактичною структурою гебрейської мови у Біблії, яка уникає підрядних конструкцій і вживає шерехаті послідовності коротких речень, поєднаних сполучником “і” (*wa*). Перекладачі Біблії короля Якова подекуди замінюють сполучник “і” квазілогічними сполучниками типу “отже”, “та й”, “відповідно”: це не завжди нівечить сенс, бо *wa* – слово багатозначне, але ясно, що на слух воно сприймається по-іншому. Можливо, жодною іншою мовою, крім старогебрейської, не вдалося б поєднати таку різнорідну масу матеріалу. Окрім того, саме гебрейський Старий Заповіт став стилістичною моделлю для Нового Заповіту, котрий хоч і користав з Септуагінти, та залишився вірним гебрейському ритмові настільки, наскільки дозволило ество грецької мови.

Окремий видрук кожного речення разом з нумерацією кожного вірша (на яку немає древнього дозволу, але яка уможлиблює точне цитування) – прийом, спричинений двома факторами. По-перше, це зроблено для зручності проповідників, які шукають за конкретним текстом; по-друге, це зроблено для привселюдного читання. Сучасні

переклади настановлені на культуру швидкого і мовчазного читання наодинці, і саме тому вони намагаються принаймні прозу по змозі перекладати у зв'язному темпі, переносячи такі нюанси, як нумерація віршів, на поля. З цього випливає, що Біблія короля Якова, можливо, аж занадто підкреслювала лише один окремих аспект біблійного ритму. Однак цей підкреслений аспект таки дуже важливий. Ключ до потужного літературного успіху Біблії короля Якова написаний на її обкладинці: “призначена для читання у церквах”. Вуха перекладачів Біблії короля Якова (попри багацько прогалин) було надчутливе до ритму мовленого слова, а думка, що переклад сприймається завдяки чуттю рідної мови, а не завдяки науковому дослідженню оригіналу, вельми твереза. Кожен перекладач, якому ведмідь став на вухо, – включно з перекладачем Біблії, – робитиме безконечні помилки, незалежно від своєї ученості. Біблія короля Якова передає *Jahweh Tzabaoth* (“Господь Саваот”) виразом *the Lord of Hosts* (“бог військ”), тоді як американська виправлена версія з 1901 року перекладає це куди гірше – *Jehovah of Hosts* (“Єгова військ”). А хто мені не вірить, хай перевірить на власних барабанних перетинках.

Щодо зручності для проповідників, давайте на хвилю замислимося, що за критичне припущення обґрунтовує вибір тексту, який стає основою для проповіді. Ідея “тексту” в такому випадку передбачає, що Біблія – це збірник авторитетних висловлювань і що центром усієї біблійної структури є довільне речення, на яке наткнувся наш погляд. З погляду проповідника безпосередній контекст цього висловлювання може бути і в попередньому чи наступному реченні, і десь за триста сторінок. В ідеалі, кожне речення – це ключ до всієї Біблії. Те, що я кажу, може, й не справджується на практиці, але помагає пояснити практику проповідників, які знали, що роблять, як-от священики в Англії XVIII ст. Наприклад, у проповідях Джона Донна можемо зауважити, як текст веде нас (наче провідник зі свічею) углиб величезного лабіринту Святого Письма, яке

було для Донна незмірно більшою конструкцією, ніж кафедральний собор, де він проповідував.

Отож, маємо два принципи критики, з якими можемо йти далі. Перший полягає у тому, що мовна конвенція Біблії значно ближча до мовленого слова й усної традиції. Другий – у тому, що кожне її речення – це своєрідна мовна монада. З одного погляду Біблія настільки ж єдина і зв'язна, як Данте (і саме так досі ми її розглядали), а з іншого – вона така ж натхненна й уривчаста, як Рембо. Саме цю децентралізовану перспективу я хотів би зараз розглянути.

В історії кожної літератури поезія за розвитком випереджає прозу. Наприклад, у староанглійській літературі тільки проза звучить геть “примітивно”, натомість поезія така ж витончена і дозріла, як кожна інша поезія. Так стається почасти тому, що формальні прийоми вірша – метрика, рима, алітерація, сталі епітети тощо – роблять вірш найпростішою і найбезпосереднішою формою конвенціоналізації слів задля спілкування. Вони готові до запам'ятовування та імпровізації, а це мало неабияку вагу в часи задовго до того, як те, що ми вважаємо “літературою”, було узвичаєне на письмі. Саме ці риси надають певним типам віршування величезного впливу і витривалості, як показує приклад Гомера. Інші типи більш медитативні: з зацикленим ритмом, повтореним у кожній строфі. Їх пізнішими прикладами можуть бути римський елегійний дистих або англійський усічений катрен. Строфа біблійного вірша – паралелізм якраз такого типу, що складається з двох (рідше трьох) членів, де другий член доповнює ритм, часто нічого (або майже нічого) не додаючи до змісту. Це захопливий ритм для передачі враження від діалогу, розпочатого Богом, у якому читач відповідає самими тільки повторами:

...той скаже до Господа:

“Охороно моя та твердине моя, Боже мій”, я надюсь на Нього!  
Бо Він тебе вирве з тенет птахолова, з моровиці згубної,



Він пером Своїм вкриє тебе, і під крильми Його заховаєшся ти!

Щит та лук – його правда.

Не будеш боятися страху нічного, *ані* стріли, що вдень пролітає, *ані* зарази, що в темряві ходить, *ані* моровиці, що нищить опівдні (Пс. 91, 2–6).

Цікаво, що цей антитетичний вірш гебрейського вірша збережено у Новому Заповіті, писаному *ані* віршем, *ані* по-гебрейськи:

Чи ж то серед вас є людина, що подасть своєму синові каменя, коли той хліба проситиме?

Або коли риби проситиме, то подасть йому гадину? (Мт. 7: 9–10)

І ще:

Коли б оком *було* ціле тіло, то де *був би* слух?

А коли б *у*се слух, то де *був би* нюх? (1 Кор. 12: 17)

Сам факт, що переважна частина Старого Заповіту написана прозою, вказує на те, що він набув своєї теперішньої форми на досить пізній стадії культурного розвитку. Окрушини старої поезії вкраплені в текст від Книги Буття до Книг Царів – їх знайдено в старіших записах, і деякі з тих записів вдалося ідентифікувати за назвою. Найважливіший з них – “Книга Яшер” (це слово значить “випростаний”, але сенс назви залишився невідомим, можливо, йдеться про “героїв”). Зазирнувши до Книги Числа (21), помітимо децицію з того розмаїття джерел, що з них черпали документи П’ятикнижжя. По-перше, цей розділ містить уривок з джерела, відомого як “Книга війн Ягве”; по-друге, невеличку трудову пісню на святкуваннях з нагоди викопаної криниці; по-третє, уривок зі збірника прикмет (Нова англійська Біблія називає їх “віщуваннями”). Декотрі з цих поетичних фрагментів на століття старші від контексту, в якому на них натрапляємо, і різниця в підходах між ранішим віршем і пізнішою оповіддю часто чітко позначена. Пізніша поезія псалмів і пророків тримається тієї ж конвенції, навіть якщо різниця між нею і попередніми віршами

така ж очевидна для гебреїстів, як для нас очевидна різниця між Вайаттом і Теннісоном. Факт, що друга половина дво-вірша, по суті, нічого не додає до першої, часом призводить до плутанини. Старозаповітним типом події, святкованої у християнстві як Вербна неділя, – в'їзду Христа в Єрусалим на ослиці – стало пророцтво з Книги Захарія (9: 9):

Радій вельми, о дочко Сіону, веселись, дочко Єрусалиму!  
Ось Цар твій до тебе гряде, справедливий і повний спасіння,  
покірний, і їде на ослі, і на молодім віслюкові, сині ослиці.

Марко, Лука та Іван, які безпомилково відчитали цей уривок як вірш, зрозуміли, що тут ідеться тільки про одну тварину. Матвій, читаючи його “дослівніше”, намагається залучити двох:

Ідїть у село, яке перед вами,  
і знайдете зараз ослицю прив'язану та з нею осля;  
відв'яжіть, і Мені приведіть їх (Мт. 21: 2).

Паралелізм – це ритмічна, а не (наскільки дослідники можуть це довести) метрична одиниця. Метрична організація теж питома для Старого Заповіту, але, скоріш за все, чимало метричних зразків було затерто в процесі редагування, де про поезію не йшлося. Зв'язна проза, як ми побачили, належить до пізнішої мовної фази, а проза, ближча до попередніх фаз, втрапляє у досить незв'язний ритм, де речення мало що відрізняється від абзацу. А позаяк ми щойно пере-свідчилися, що це стосується і біблійної прози, ми впритул підходимо до думки, що панівний ритм у Біблії без особливих змін поширюється і на прозу, і на вірші.

Простоту стилю Біблії короля Якова, наявну, без сумніву, і в оригіналі, часто підносили до небес. Проте простота буває різною. Автор сучасної демотичної, тобто описової, прози, якщо він добрий письменник, старатиметься бути простим, наскільки це дозволяє йому обрана тема, – це простота рівності, де письменник ставить себе на один рівень зі своїми читачами, звертаючись до доказів або глузду й

уникаючи тої непрозорості, яка могла б стати перепорою. Простота Біблії – це простота маєстату, а не рівності, а тим більше наївності: її простота виявляє голос найвищої влади. Найчистішим словесним виразом влади є наказ, як в армії, де визначальним стає довге вправління в автоматичному послуху. Реторика наказу настільки паратактична, наскільки взагалі можуть бути паратактичними слова: солдати не рушать в атаку на багнети у відповідь на вставне чи підрядне речення, чи речення в умовному способі. Що вища влада, то безумовніший її наказ (якщо певні умовності або поправка на обставини потрібні, їх зроблять підлегли).

Бог каже: “Хай станеться світло!” – і світло стається, і марно протестувати, що, мабуть, логічніше було б спочатку створити джерело світла, як-от сонце. У Десятьох заповідях Бог каже: “Не вбивай!” І крапка, як сказали б сьогодні, – ані слова про виконання вироку суду, про війну чи самооборону. Щоправда, все це зазначене деінде в Мойсеевому законі, адже наказ скерований людським істотам, себто невротичним приматам, які так хочуть убивати, що не в стані навіть зрозуміти безумовну заборону вбивства, не те що її дотримати. Ось чому в людському і правничому контексті “Не вбивай!” не може “дослівно” значити “Не вбивай!”, а значить хіба, що “приватне вбивство лихе, бо непередбачуване й порушує усталену суспільну владу”. Це значить, що тільки в безумовному наказі ми чітко чуємо голос влади.

Якщо голос влади передано через людського посередника, то він стає безособовим: ось ще одна причина, чому особистість автора так мало значить у Біблії. У приповідях і книгах мудрості промовляє влада традиції, а проповіді пророків найчастіше починаються словами: “Так говорить Господь”. Та сама проповідь вміщена у Книзі Ісаї (2: 4) і у Михея (4: 3) (не важливо, хто з них її виголосив). У Книзі Амоса роздратований службовець наказує пророкові йти геть зі своїми пророцтвами і припинити нападати на владу у своїй батьківщині. Амос відповідає:

А тепер послухай господнього слова:  
ти кажеш: Не будеш пророкувати на Ізраїля,  
і не будеш проповідувати на Ісаків дім.  
Тому так промовляє Господь:  
твоя жінка в місті буде блудлива,  
і сини твої та дочки попадають від меча,  
а земля твоя буде поділена шнуром,  
і ти помреш на нечистій землі,  
а Ізраїль конче піде на вигнання з своєї землі!  
(Ам. 7: 16–17)

Пророк тут може бути правим і неправим, може бути мудрим і немудрим, але він точно не дбає про власну безпеку. Лев, на відміну від мавпи чи вивірки, не вступає в переговори, і риторика влади – це риторика лева: “Заричить із Сіону Господь” (Ам. 1: 2). Тож лев ставить під удар свій авторитет царя звірів, якщо ричить без чіткого паратактичного ритму. Щось схоже каже Ісус:

А я вам кажу, що кожен, хто пускає дружину свою,  
крім провини розпусти, той доводить її до перелюбу.  
І хто з відпущеною побереться, той чинить перелюб  
(Мт. 5: 32).

Деякі дослідники вважають, що фраза “крім провини розпусти” – пізніше доповнення. Один з аргументів на користь такого твердження стильовий: обережне офіційне покашлювання в дужках не має місця у пророчому стилі, а подає знак, що хтось намагався переробити Євангеліє на нове право.

Зв’язна або описова проза говорить від імені демократії: вона заявляє, що представляє інтереси досліду, доказу або логіки. Більш традиційні форми влади висловлюються незв’язною прозою афоризмів або віщувань, де кожне речення оточене мовчанням. Грецькі філософи до Платона – Геракліт, Піфагор, Анаксимандр – висловлювалися й заговкали. Учень повинен був споглядати і розважати над сказаним, а не вступати в дискусію чи вихоплюватися

з питаннями, як можна було у більш лінійних діалогах Сократа. Припустімо, ми хотіли б довідатися щось про йогу, науку, що теж спирається на усну традицію. Є чимало книжок про йогу, написаних зв'язною прозою, однак усі вони покликаються – як на найвищий авторитет – на сутри засновника йоги Патанджалі. Звертаємось до Патанджалі – й опиняємось, з погляду стилістики, в зовсім іншому світі. Кожне речення – це покручений, кривулястий, гудзуватий афоризм, що вимагає довгого вивчення і може витримати увесь тягар коментарів. Знову ж таки, пояснення і тлумачення контексту – це для підлеглих. Філософи, часом виснажені контраргументами і критикою, завжди мали неабияку схильність до такого афористичного стилю неспростовного авторитету: знаходимо його і в Спінози, і в Ляйбніца, і навіть у Вітгенштайна. Біблія має не так багато темних місць, оскільки її принциповий інтерес полягає в етиці дії: її стиль, як ми вже спостерегли, ближчий до поля битви, ніж до монастиря, але сам принцип зберігається.

Ритм Біблії розвивається з цілої низки “зерен”, як можна їх назвати, тобто одиниць, близьких до того типу поезії й того типу прози, які використовує Біблія. У книгах мудрості таким “зерням” є прислів'я, або ж афоризм; у пророчих писаннях – пророцтво, найчастіше віршоване, як це було у давніх греків; у Торі – наказ, у Євангеліях – перикопка, поняття, про яке ми ще поговоримо згодом. У новозаповітних посланнях, зокрема Павлових, які вирізняються жвавим розмовним стилем і багатьма метафорами, запозиченими з бізнесу і комерції, сильніше вчувається зв'язність, але під сподом цієї зв'язності проступає незв'язний ритм напіннення, особливо помітний ось у цьому фрагменті:

Завжди радійте!  
Без перестанку моліться!  
Подяку складайте за все,  
бо така Божа воля  
про Вас у Христі Ісусі.  
Духа не вгашайте!

Не гордуйте пророцтвами!  
(1 Сол. 5: 16–20)

Подібний, хай і менш переривчастий, ритм знаходимо у каталогах прикладів з Письма, як-от у послідовності “вірою Авель...” – “вірою Енох...” – “вірою Ной...” з Послання до євреїв (11).

Стає зрозумілим, що явище, назване метафізикою присутності, зустрічаємо у Біблії на кожному кроці й що мовлене слово має тут перевагу над писаним або стоїть одразу ж позаду нього. Назагал великі релігійні учителі не пишуть, вони говорять, а їх слова записують писці чи учні. У Біблії писане слово, незважаючи на всю витривалість, яку я йому приписав, часто асоціюється з проминанням. Бог говорить, а його слова описано як вічні, адже письмо у порівнянні з ним – гідне жалю, бо й те, що, як сказано у Книзі Вихід (32: 16), було вирізьблено на таблицях Божою рукою, зразу ж знівечено у вірші 19. Ісус говорить, що його слова переживуть небо і землю (Мр. 13: 31), але ми тільки раз бачимо, щоб він писав, і то по землі (Ів. 8: 6), а значить, написане швидко затерлося. Багато пророків писали чи надиктовували свої пророцтва, але легендарним пророком став Ілля, котрий, хоч ким би він був, точно не був письменником.

Поезія, декламована вголос перед слухачами, вимагає багатьох повторень, яких читач не потребує. Староанглійська поема “Беовульф” має довгі повтори з попередніх розділів, тому що вона народжена з конвенції усної літератури і її віддзеркалює. Також у Шекспіра де-не-де надibuємо під кінець твору свого роду промову-резюме, саме таку, яка могла б знадобитися театральній публіці. Так само й музика, адресована насамперед слухацькій аудиторії, допускає більше повторів, ніж міг би витримати читач. Ми навряд чи схочемо, щоб співак, який виконує арію *da capo*, просто сказав: “А тепер я повернуся до початку і заспіваю це все ще раз”, хоча саме так записано в нотах. Коли ми слухаємо, то потребуємо дотримання певного ритмічного малюнку, без огляду на пов’язані з цим повтори.

У Біблії є цікавий епізод, який це ілюструє. У Книзі Вихід (25 і далі) Бог дає детальні вказівки щодо побудови ковчега заповіту та інших священних об'єктів, а ремісникові на ім'я Бецал'їл загадують виконати ці роботи. У простій писаній прозі можна сподіватися речення про те, що Бецал'їл виконав усе так, як було наказано. Тим часом Книга Вихід (36 і далі) повторює кожну деталь, замінюючи вираз "І зробиш" виразом "І зробив він". Таке повторення має на меті насамперед розтлумачити читачеві вагу того, що відбувається; а втім, застосована конвенція ближча до усної літератури.

Згідно з традицією, Біблія говорить голосом Божим через людину. Отож, її реторика поляризується між віщувальним, владним і повторюваним з одного боку та більш безпосереднім і знайомим з другого. Що більш поетична, повторювана і метафорична її канва, то більша харизма всевишньої влади навколо неї. Що канва ближча до зв'язної прози, то більше відчуття чогось людського і знайомого. Цей принцип справджується навіть тоді, коли не йдеться про прямі накази. Візьмімо оповідь про вбивство Сисери з тріумфальної пісні Девори:

*Ліву руку свою до кілка простягає,  
а правицю свою – до молотка робітничого.  
І вгатила Сісеру, і розбила вона йому голову,  
і скроню розбила й пробила йому.  
Між ноги її він схилився, упав і лежав,  
між ноги її він схилився, упав, –  
де схилився, там забитий упав  
(Суд. 5: 26–27).*

Якщо порівняти її з пізнішим прозовим свідченням вище за текстом (Суд. 4), зможемо побачити, як прозовий оповідач – тільки тому, що пише прозою, – мусить узяти до уваги обставини, описати деталі й дати пояснення, коротко кажучи, мусить припустити, що "так воно й мусило бути". У цьому прикладі маємо напoxваті поетичний ори-

гінал, тож знаємо, що свідчення Книги Суддів (4) – лише один з багатьох способів пояснити те, що сталося. В інших випадках нам пощастило менше.

Я вже натякав, що Біблія короля Якова аж занадто підкреслює пророчі й уривчасті ритми Святого Письма, а це саме той аспект її реторики, який вказує радше на Божу волю, ніж на людські чини. Здається, кожен переклад має можливість (щодо Біблії це не підлягає сумніву) стати одноріднішим за оригінал, а Біблія короля Якова найменш влучна в тих частинах, де найліпше чуємо людський голос. Вона, наприклад, передає початок Книги Екклесіаста (2: 3) як “задумав я в серці своєму скуштувати вина, але запізнав своє серце з мудрістю”. Це значить, що Проповідник старався бути розважливим епікурейцем, шукав задоволення, а не похмілля, пив так, щоб не впитись. Якщо перекласти це місце у стилі типу *oraison funèbre* Боссюе, то в читача складеться хибне уявлення про емоційну тональність оригіналу, за яким криється проникливий гумор і тверезий глузд. Своєю чергою, мова Біблії короля Якова, хай там яка консервативна, була попри все мовою свого часу, а зараз застарілі форми типу *thou hast* чи дієслівні закінчення *-eth*, як у південноанглійських говірках, тільки посилюють враження чогось пророчого і далекого. Тональність значної частини Нового Заповіту, зокрема Павлових текстів, часом ліпше схоплено в сучасних перекладах – тільки тому, що вони сучасні. І все-таки ми часто переконаємося, що навіть найбільш по-світськи налаштовані читачі бувають неприємно вражені й збиті з пантелику, коли Біблію підганяють під конвенцію зв’язної прози. Реторична проблема, яку становить Біблія при перекладі, не має розв’язку, і перекладач може тільки постаратися обмежити втрати. Мабуть, декотрі аспекти цієї проблеми були такі ж нерозв’язні й для авторів та редакторів оригіналу.

\* У Огієнка: “Задумав я в серці своєму вином оживляти своє тіло, і провадити мудрістю серце своє”. – Прим. перекл.



Ісус говорить до Никодима (Ів. 3: 8), що ті, хто від Духа народжений, схожі на вітер, бо годі сказати, звідкіля вони приходять і куди зникають. Тож як представлено життя людини, що так явно належить до тих, хто від Духа народжений? Зв'язна біографія, яка б пасувала для когось, хто жив би щоденним життям на нашому рівні, навіть не береться до уваги, рівно ж, як і серія таємничих з'яв якогось безтілесного фантома. Євангелісти розв'язали цю проблему завдяки прийомові, часом званому "перикопа". Це короткі незв'язні одиниці тексту, виділені в більшості видань Біблії короля Якова абзацом. Ісус з'являється у певних контекстах чи ситуаціях, які ведуть до вирішального чину – наприклад, такого, як чудесне uzдоровлення, – або до ключового висловлювання, як-от притча чи моральне повчання. Ось чому Євангелія – це, як один дослідник каже про Євангеліє від Марка, низка не пов'язаних між собою богоявлень. У перикопі можна виокремити те, що ми назвали зерням, – чудо, притчу, афоризм, – і "полову" (антураж, у якому відбувається дія). Схожу "полову" можна знайти і в Старому Заповіті, де віщування пророків входять у контекст їх життя і дій. Імовірно, весь історичний аспект Біблії можна вважати половиною, себто контекстом, певних законів, а історії більшою мірою показують, що стається, коли дотримуватись закону або його переступити.

У першому розділі ми спостерегли, що реторичний стиль Біблії ораторський: він був своєрідною комбінацією поетичних фігур і елементів, зумисне націлених на співпрацю уяви і життєвого досвіду. Наче Орфей, він поєднує поетичний вплив з магією, про що невдовзі буде мова. Кажуть, що гуру ХХ ст. Гурджієв навчав своїх послідовників, начеб фактично все, що вважається мистецтвом, – це мистецтво "суб'єктивне", де митець підпорядкований конвенціям і умовностям і де його вплив на аудиторію й обмежений, і непередбачуваний. Однак існує ще й "об'єктивне" мистецтво, де – це звучить, як здійснення мрій агітатора-пропагандиста, – митець точно знає, якого впливу він хоче

досягти, і може його досягти, як тільки захоче, впливаючи на аудиторію за своїм власним бажанням. Прикладами об'єктивного мистецтва названо Сфінкса, якусь статую в Індії, яку тільки Гурджієв і бачив, об'єктивну музику, що зруйнувала ерихонські стіни, а у словесній сфері – тільки Євангелія. Я маю стійке – хоч, може, й образливе – враження, що Гурджієв не зовсім знав, про що говорить, а запозичив цю ідею від когось, хто знав. Тим не менше, питання про роль “об'єктивного” начала в мистецтві, про ступені авторитетності й переконливості у творах будь-якої культурної спадщини, питання про точку дотику священної книги й літературного твору, яке постає з їх розрізненням, варті, щоб над ним замислитись, хоча б дуже побіжно.

Я часто повертаюся до розбіжності у досвідчуванні мистецтв, яка мені особисто здається вирішальною. Слухаючи музику рівня, скажімо, Шумана чи Чайковського, ми слухаємо високу майстерність виконання видатного й оригінального композитора. Слухаючи ж, скажімо, “Кіріє” зі “Служби бемоль” Баха чи “Реквієм” Моцарта, ми вчуємо і якийсь безособовий елемент. Те, що чуємо, все ще “суб'єктивне” в тім сенсі, що це справді Бах чи Моцарт, і ніхто інший. Разом з тим на нас знаходить відчуття, що чуємо голос самої музики. Чуємо, що саме про це і йдеться в музиці, саме заради цього вона й існує. Твір, який слухаємо, наче приходить до нас у власному контексті, у всепроникності музичного досвіду; і авторитет цього всепроникного контексту зміцнює індивідуальний авторитет композитора. Щось схоже стається і в літературі. Як літературознавець, я присвятив більшу частину свого життя спробам відповісти на питання, до якого загальнолітературного контексту належать окремі літературні твори. У Шекспіра чи Софокла ми чуємо голос самої драми, але за ними криється відчуття всепроникного драматичного досвіду, задля передання якого й існує драма.

Що довше займатися “класиками” літератури, то більше певні деталі починають втрачати прив'язку до рідного

тексту. Персонажі Шекспіра чи Діккенса живуть життям, незалежним від функцій, які мають у драмі чи в романі, де вони з'являються. Окремі цитати не просто стають відомими, а набувають істотного значення для сотень ситуацій поза оригіналом. У часи Шекспіра вивчення літератури в школі надавало більшого значення *sententiae* – епіграмам-коментарям до людських ситуацій, наприклад, із Теренцієвих комедій. Їх часто переписували до зошитів-цитатників і вивчали напам'ять. Таким чином, літературний твір набував екзистенційних рис, входячи в буття людини і стаючи його приватною власністю. Годі передбачити потенційну здатність окремих творів стати цитатниками на всі випадки життя: те, що “Алісу в Країні Див” частіше цитують, ніж Теккерея чи Бравнінга, не має нічого спільного з поцінуванням самих цих творів. Але це показує, що література може набувати такої ж децентрації, яку ми вже обумовлювали на прикладі Біблії. Чоловік, якому не подобався “Гамлет”, бо в “Гамлеті” забагато цитат, зреагував, хай і не вельми елегантно, саме на цю рису Шекспірових творів.

Повернувшись до Біблії, ми вмить зможемо збагнути вагомість принципу, який можна назвати принципом *резонансу*. Завдяки йому конкретне висловлювання у конкретному контексті набирає універсального значення. Ось чому вражаюче видовище заллятого кров'ю Бога, який сам топче грона в чавилі (з Книги Ісаї, 63), завжди переслідувало нас своєю страхітливою красою. Через “Бойовий гімн Республіки” цей образ увійшов у свідомість американців, і назва “Грона гніву” засвідчує тривання його могутності. Однак в контексті першоджерела відчувається не більш, ніж жаска радість від очікування різні едомітів, яких гірко ненавиділи за те, що в часи, описані наприкінці Старого Заповіту, вони почали зазіхати на землі Юдеї. В історії про Іллю, що тікає від Ваалових пророків, розказано, як він чує гуркіт землетрусу, бачить блискавку й вогонь, після чого йому об'являється “тихий пагідний голос” (1 Цар. 19: 12). І знов-таки, в оригіналі цей тихий і лагідний голос каже

не хвилюватися, бо всі прихильники Ваала у Північному Ізраїлі будуть вирізані впень, як на це прийде час. Однак ця “подиву гідна” фраза давно вже випала зі свого контексту і потрапила в нові, які напускають на неї людської гідності замість того, щоб безпосередньо віддзеркалити її фанатизм. Принцип резонансу не зводиться до окремих речень. Найдрібніші географічні деталі двох маленьких роздрібнених держав, Греції та Ізраїлю, так укорінилися в наших головах, що стали частиною на нашій уявній карті світу, бували ми колись у тих краях чи ні.

Такий резонанс був би неможливим, по-перше, без контексту першоджерела і, по-друге, без здатності розростатися за межі цього контексту. Отож, єдність контексту, над яким ми роздумували на прикладі Біблії, є основоположною для дійсної її структури. Біблія вміщує величезне розмаїття матеріалу, а об'єднавчі сили, які його утримують в цілості, не можуть бути зв'язними силами типу доктрини або штивної логіки, що невдовзі розпадуться під натиском культури: це більш еластичні сили єдності уяви, ґрунтовані на метафорі. Метафора, як ми бачили, – це єдність неоднорідного, а не вдавана єдність одноманіття, в якій усі деталі схожі одна на іншу. Ми завважували це раніше у зв'язку з авторитетом пророків Старого Заповіту та апостолів Нового. Пророки часто приносять такі вісті, за які їх сучасники звинувачують їх у зраді, глупоті чи безумстві. Єзекіїль може дорікати фальшивим пророкам, що “*провіщають* із власного серця” (Єз. 13: 2), та сам він справляє враження посланця геть невротичного Бога, котрий розпачливо знов і знов карає свій народ тільки задля того, щоб самому пересвідчитись у реальності свого існування. Припустімо, він говорить, що навмисне занечистив устами й обряди Ізраїлю, підштовхуючи ізраїльтян приносити людські жертви, “щоб спустошити їх, щоб пізнали вони, що Я – Господь” (Єз. 20: 26). У цьому місці навіть Єзекіїль не витримує і протестує, бо слухачі закидають йому: “чи він не говорить самі тільки притчі?” (Єз. 21: 5) Слово “притча” важливе,

воно підказує нам пошукати ширших критеріїв, ніж тільки зв'язність доктрини.

У Новому Заповіті Павло часто звертає увагу на те, як Євангелія не вкладаються в рамки здорового глузду. Для конвенціоналістськи освічених євреїв чи греків вони виглядають безумством чи дивакуватою ерессю (1 Кор. 1: 23). Схожа ситуація з, так би мовити, приватними гарантіями, які пов'язуємо з тим, хто промовляє від імені влади. “Не дурію”, – мусить сказати Павло до Феста (Дії 26: 25); “не п'яні вони, – каже Петро (Дії 2: 15), – бо третя година дня”. Ці рішучі заперечення можуть мати щось спільне з фактом, що ранньохристиянські сходи відзначалися квазіісторичними проявами, як-от “говоріння мовами” тощо, а Павло відводить їм досить уваги. Не засуджуючи їх, він твердо зауважує, що воліє п'ять слів зрозумілих сказати, “щоб і інших навчити”, аніж десять тисяч беззмистовних (1 Кор. 14: 19), і стверджує, що відповідна “міра віри” (Рим. 12: 6) – це критерій пророцтва. Єдність, або ж зв'язність, Євангелій здається Павлові попереднім захистом від відцентрового розвитку, що геть відривається від власного першопочатку. Прикладом цього може стати хаос із “доказовими текстами”: окремими сентенціями, що набувають, так скажу, ракової живучості, знищуючи цілісність контексту, з якого походять. Ось та межа, до якої нас може запровадити ідея єдності (або ж зв'язності) чи інші форми міфу об'єднання.

Збірка Блейка під назвою “Пророцтва невинності” майже вся складається з такого типу афоризмів:

А хто гнівить вола в своїй упряжці,  
Того ніколи Панна не полюбить.

Одразу ж скажемо, що це нісенітниця. Можливо, жорстоке поводження чоловіка з тваринами і може відштовхнути від нього жінок, але на це нема прямих доказів. Блейк сказав би, що не взурував своїх віршів на щоденний досвід. Вони і є тим, про що попереджає заголовок, – пророцтвами невинності, висловлюваннями про ідеальний, тобто

райський, світ, де й справді люди, що знущатимуться з тварин, не матимуть ні любові, ні відданості. Ідея пророцтва невинності добра як відголос на незв'язний афористичний стиль Біблії. Вище вже сказано, що хоч закон Старого Заповіту передбачає поправки на екзекуції та війни, та все ж у прямому наказі: “Не вбивай!” – щонайчіткіше чуємо голос влади. Це місце в тексті важливе не стільки як закон, скільки як візія ідеального світу, де люди не вбивають, а, може, навіть не спроможні убити. Так само й численні напівнення Ісуса – це заклики до світу геть іншого, ніж той, у якому живемо, так що можемо назвати їх надто непрактичними або гіпертрофованими, щоб могли керуватись ними на практиці. Хоч вони самі не є прямим керівництвом до дії, вони є елементами візії “невинного” світу, і саме ця візія є керівництвом до дії. Ця візія спирається на наказах любити Бога і ближнього; і якщо скажемо, що не можна примусити любити, це прозвучить як фраза з якогось іншого порядку існування.

Наприклад, децентруюче начало у Шекспіра, яке робить поета частиною нашого життя, нашої уяви, передбачає, що цінність *турботи* про літературне ремесло – зведення проекту в цілість, що й робить мистецтво привабливим, але разом оприявнює людську скінченність, – у якийсь момент може бути подолана. Мабуть, К'еркегор мав рацію, протиставляючи апостола і генія; і ясно, що добре вишколені навички великого поета чи композитора, мабуть, належать до зовсім іншого світу, ніж писання Матвія чи Івана. А втім, хоч якими б далекими були Матвій чи Іван від традиційних міркувань літературознавства, вони все-таки були глибоко перейняті тим, щоб поширити звістку, а досвід невдовзі мав би їм підказати (якщо вони й раніше цього не знали), що точність pomoже їм донести послання, а неясність та недбальство – ні. Годі повернутися до ідеї переданого послання як простого мовного сигналу, що його можна прийняти на тому самому рівні, на якому він був переданий. Якщо ми наполягаємо, що Біблія – це “щось більше”, ніж

літературний твір, мусимо принаймні триматися цього “чогось більшого” й побачити, що воно означає.

Я думаю, це означає, що слід звернутися до традиційної, але й призабутої теорії “полісемійного” значення. Один з найбільш повселюдних досвідів читання – передчуття щораз більших відкриттів, які можна зробити, перерахувавши ту саму словесну структуру. Це передчуття можна приблизно описати словами: “Там можна знайти набагато більше”; можемо теж сказати про щось, перед чим схиляємося, що з кожним перерахуванням знаходимо там щось нове. Це “щось нове” – не обов’язково щось, чого ми перед тим не зауважили, воно може радше впливати з нового контексту в нашому досвіді. А значить, коли ми починаємо читати, разом з тим починається якийсь діалектичний процес, так що кожне дане розуміння читаного стає частиною серії фаз чи етапів осягання.

У середньовіччі ці фази були покласифіковані в детальні схеми, починаючи з дослівного, себто прямого значення, через серію дальших значень, здебільшого трьох, так що в сумі, разом з дослівним, існувало чотири значення. Данте передає нам стисле і корисне резюме найвідомішої версії цієї схеми:

А отже, щоб було ясно, про що нам ішлося, треба знати, що значення цього твору не одне, а навіть можемо говорити про полісемію, тобто про “більш, ніж одне”; бо ж одне значення знаходимо у слові, а інше знаходимо почерез річ, яку слово означає; і перше називається дослівним, а друге – алегоричним або містичним. Цей спосіб розуміння речей стане більш зрозумілим, коли пригадатися над цим віршем: “Як виходив Ізраїль з Єгипту, від народу чужого дім Яковів, – Юда став за святину йому, а Ізраїль – Його пануванням!”

Коли розглянемо саме тільки слово, речення це значитиме для нас вихід синів Ізраїля з Єгипту за Мойсеевих часів; коли розглянемо алегорію – нам показано наше спасіння через Христа; коли розглянемо моральне значення – нам показано перемену душі від жалю і животіння в гріху до ласки; коли аналогічне значення – нам показано вихід святої душі з рабства такої порчі на свободу вічної слави.

І хоч ці містичні значення описують по-різному, загалом можна назвати їх алегоричними, позаяк вони відрізняються від дослівного чи історичного. Бо алегорія походить від грецького *alleon*, що значить те саме, що латинське *alienum* або *diversum*.

Данте наводить вірш зі 114-го Псалма (1–2) як приклад того, про що йому йдеться, а йдеться йому про власну “Комедію”. Інакше кажучи, полісемійне значення є в кожному глибоко серйозному письмі, а Біблія – модель серйозного письма. Пізніша реакція на таке прочитання Біблії, що її Мільтон виразив формулою: “жоден уступ Письма не слід тлумачити у більш ніж одному значенні”, – вказує на джерело можливих непорозумінь, пов’язаних з метафорою, що криється у слові “полісемійне”. Для Данте “полісемійне” не значить справді різних значень, він не припускає, що значення для даного фрагменту можна обирати умовно, не йдеться теж про накладання різних сенсів один на другий, де б ми переходили з рівня на рівень, як із класу в клас. Йдеться лише про єдиний процес приросту тонкощів і розуміння; не про різні значення, а про різну потужність або ширші контексти одного зв’язного значення, що проростає, ніби рослина з насінини.

Вислів “глибоко серйозний”, який я щойно вжив, можна списати на те, що певні мовні структури в нашому критичному досвіді неспинно реагують на даліші критичні розправи, тоді як інші вичерпуються швидше, у кожному разі – в межах того категоріального апарату, яким ми послуговуємося. Приміром, нам може не хотітися глибше студіювати кримінальний детектив, якщо вже з одного прочитання дізнаємося, хто вбивця. У такий момент нас може так заманити відьомський замок оціночних суджень, що піддамося спокусі й припинимо будь-який пошук. Оціночне судження – це можливий, та не обов’язковий висновок з досвіду зв’язної реакції й відчуття, ніби сам твір насправді поглиблюється разом з нашим його осяганням. Проте ієрархія оціночних суджень – це всього лишень ілю-



зія, оперта на тому, що (як нам здається) ми вже знаємо; примарна форма крутої стежки відкриттів, на котру ми ступили.

Таким чином, полісемійне значення – то розвиток єдиного діалектичного процесу, як той, що його описує Гегель у “Феноменології духу”. Я згадав про “Феноменологію”, бо мені видається, що драбина, по якій спинається Гегель у своїй книжці, теж включає теорію полісемії та що у ній можна розпізнати нове формулювання старої середньовічної схеми. Героєм гегелівської філософської мандрівки стає поняття (*Begriff*), котре, як Улісс в “Одиссеї”, з’являється спершу нерозпізнаним і ледь помітним посередником між суб’єктом і об’єктом, щоб під кінець перейняти головну роль і стати незаперечним володарем дому буття. А втім, це “поняття” навряд чи може існувати незалежно від свого словесного вираження, себто тим, що поширюється, є певна словесна структура, а тому “Феноменологія”, крім усього іншого, – ще й загальна теорія кшталтування мовних значень. Навіть стара метафора “рівнів” збережена у терміні *Aufhebung*. Діалектика у Гегеля не зводиться до запатентованої формули, – як-от часто пов’язуваного з ним алгоритму “тези – антитези – синтезу”, – чи до чогось передбачуваного. Це куди складніша операція, де форма розуміння так поєднана зі своєю іншістю, тобто протилежністю, що суперечить сама собі, але долає цю суперечність і переходить на новий етап, зберігаючи у ширшому контексті власну суть і залишаючи позаду ту форму, яка йому допіру відповідала, як метелик лялечку або ракоподібний мушлю, яку він переріс.

Процес, що його описав Данте, теж діалектичний і теж має значення послідовного руху вглиб себе самого, так би мовити, на кожному етапі й виринання з власних надр у нову фазу. Ось чому зацитований вірш із псалма відсилає, на думку Данте, до історичного виходу, що стався за Мойсеєвих часів. А втім, для Данте старозаповітна історія тим не схожа на будь-яку іншу історію, що Бог зробив її типом,

себто символом того, що стало прямим об'явленням з приходом Христа. Тож наше осягання історичної події завдяки такому контекстові ширшає до усвідомлення цієї події як типу спасіння світу через Христа, що вивів людство з неволі, як Мойсей вивів Ізраїль з неволі в Єгипті. Однак мало розуміти, який стосунок має Вихід до чину Христа, якщо не прикладати його до власного життя, якщо не досягати умов, за яких це життя можна обернути на аналогію чи наслідування Христа, зване християнським життям. Так ми підіймаємося на моральний рівень, на рівень дій і вчинків, зумовлених вірою. Але таке життя, хоч як омріяне, не стане цілком зрозумілим, поки не збагнемо його контексту, поки не поглянемо на нього сакраментально, як на модель життя, яким житимемо у вічності, після теперішнього.

На кожному щаблі Дантової схеми розуміння Біблії становить осердя всієї людської діяльності. Дослівний рівень – слухання Слова і бачення тексту – є осердям досвіду, даного нам у відчуттях, основоположного для всякого пізнання. Алегоричний рівень опиняється в центрі споглядального розуму, що бачить навколишній світ як об'єктивний, себто як тип чи образ того, що розум може інтерпретувати. Моральний, тобто третій, рівень – це рівень віри, яка виходить за межі розумного, але тим самим задовольняє його причину, тоді як аналогічний рівень – це осердя тієї благословляючої візії, яка задовольняє віру.

Ця логічна і витримана схема все-таки має дві риси, які можуть нас зупинити й не дати взяти її за основу сучасної літературознавчої студії Біблії чи якоїсь іншої книги. По-перше, Дантова схема передбачає, наче існує одна єдино істинна інтерпретація Біблії – та, яка присвоює Біблію середньовічному католицькому християнству. При таких засновках годі навіть думати про зв'язний діалог з людьми суттєво відмінних світоглядів, а це робить її надто обмеженою як на наші часи. У Дантових історичних обставинах, звісно, годі було уникнути саме такого бачення Біблії і годі було його не розуміти. А втім, саме таке бачення спри-

чинилося до того, що біблієзнавство поглинула обрядова система, керована церквою, система, яка поширилася на цю та всі інші можливі форми людського життя. За таких умов не могло бути й мови про якусь там безсторонність. У християнстві, ясна річ, існує традиційне упередження щодо безсторонності й сильна тенденція вважати, що в певний момент безсторонність треба відкинути заради відданості ідеї, як у К'єркегоровій дилемі "або-або". Однак не виключено, що й тут може статися *Aufhebung* і що К'єркегорову дилему "або-або" теж буде подолано (і тим самим, по суті, збережено) на вищому рівні.

По-друге, бачимо, як на кожному з чотирьох Дантових щаблів досліджувані слова реальної мовної структури, себто самої Біблії, підпорядковуються чомусь іншому, що за визначенням є ще реальнішим. А втім, ще реальніше завжди виявляється чимось зовнішнім щодо слів і сприймається як щось вище за них. Тож дослівне значення для Данте – те саме, що ми назвали демотичним значенням, – це "істинне" відображення в словах справжніх подій або речей поза словами. Дантові формулювання, і зойно цитоване, і подібне до нього в "Бенкеті", свідчать, що в глибині душі він не задоволений таким ужитком слова "дослівне". Як він сам про це каже, дослівне значення його "Комедії" – представити стан душ після смерті, а таке представлення навряд чи може бути *дослівним* в описовому значенні. Однак, перечитуючи Біблію в ті часи, не було б второпно, – а може, й не було можливо, – відкинути саме таку основу дослівного значення. У кожному разі, проектування або конкретне втілювання дослівного значення надростає у Дантовій схемі на всіх рівнях. На рівні алегорії слова підпорядковані історичному свідченню земної праці Христа; на моральному рівні – нашим діям, виконуваним у наших життєвих ролях; на аналогічному рівні – істинному життю, яким насолоджуватимемось на небі. На кожному рівні слова – це знаряддя, це програмне забезпечення дійсності, думання, діяльності й буття. Хай навіть це само собою зрозуміле, але повторимо ще раз: книга, яка

говорить про “Слово Боже” так, як це робить Біблія, скоріш за все апіорі має інший підхід до того, як слова стосуються до речей.

Такий філософ, як Гегель, розпочав би цю полісемійну експансію з поняття, а закінчив би абсолютним знанням. Дослідник літератури міг би з успіхом зробити щось на зразок того, що я сам у скороченому вигляді намагався вчинити в “Анатомії критики”: розпочати від “символу”, тобто від одиниці поетичного вираження, а закінчити словесним універсумом, де символ стає монадою, але такою, що взаємопроникна з усіма іншими монадами. Данте починає з вірша, досить випадково вибраного з Біблії, а закінчує цілою середньовічною структурою віри і візії. У підсумку й висновку цієї частини нашого дослідження дана процедура буде ближча до Данте, хоча спиратиметься на інший засновок щодо дослівного значення та уникатиме підпорядкування слів несловесним “реаліям”. Така елементарна вступна книжка, як ця, навряд чи може претендувати на висновки, та все одно мусить мати певне закінчення, а короткий шкіц теорії полісемії, що вплинула на літературознавчий підхід до Біблії, якраз підведе нас до цього закінчення.

Два перші рівні ми досить детально розглянули у першій частині даної книги. У дослівному значенні Біблія – це гігантський міф, оповідь, що охоплює весь час від сотворення світу до апокаліпсису, об’єднана корпусом повторюваних образів, “вмерзлих” в окрему зв’язку метафор; оповідь, яка, своєю чергою, ототожнюється з тілом Месії, людини, яка є всіма людьми, тотальністю *logoi*, яка є єдиним Логосом, піщинкою, яка є цілим світом. Ми простежили також послідовність проявів цієї дійсності, кожен з яких на порядок очевидніший, ніж перед тим. На початку маємо творення – не природне середовище з його відлюдненим хаосом, а впорядковану структуру, яку вбачає в ньому розум. Далі йде революційна візія людського життя як вигнання у світ тиранії й визиску. Далі йде обрядовий, моральний і судовий код, на якому тримається суспіль-

ство. Далі – мудрість, тобто чуття єдності й зв'язності життя, яке з цього всього виростає, а ще далі – пророцтво, або ж образне бачення людини десь помежи своєю первісною й остаточною тотожністю. Євангелія та апокаліпсис говорять про теперішнє, що більше не зважає на своє майбутнє як на новозаповітну версію Старого Заповіту, а є тим *саме зараз*, навколо якого обертається й минуле і майбутнє.

Ця послідовність пов'язана з однією з предивних прикмет Біблії – з її здатністю до *само-від-творення*. Спосіб, у який вибудовано П'ятикнижжя, з його різними лініями і сюжетами, сплетеними в одно, генерує, поміж іншим, високосвідому ретроспективу ранньої історії культури ізраїльтян. Особливо чітко бачимо це на прикладі використаних цитат із раніших віршів. Ті самі риси має *від-творення*, яке здійснює укладач Книги Хронік, запозичуючи з Книги Самуїла та Книги Царів, *від-творення* досвіду Виходу в багатьох псалмах (як-от у 78-му і 106-му за нумерацією Біблії короля Якова) та в “Книзі Мудрості”, порівняння пізніших періодів поневолення і вигнання з попередніми; кульмінацією ж цього всього для читача християнської Біблії стає цілковите *від-творення* Старого Заповіту в Новому, певні риси якого ми намагалися зачепити. Діалектичний стрибок з одного “рівня” розуміння на наступний здається вбудованим у саму структуру Біблії, усвідомлення якої надростає у читача з часом, мірою читання, до меж, що їм годі знайти якусь паралель. Так само годі повернутися до часів, коли це було не так. Новозаповітне “Слово Боже” – це, поза будь-яким сумнівом, особливе вживання “слова”, але, як ми постійно підкреслювали, воно пов'язане з повсякденнішими вживаннями і сприймається як потужна діалектика (Євр. 4: 12), доконче потрібна, щоб подолати труднощі досвідчування й перемінити структуру бачення в нашій уяві.

Книга Приповістей (9) показує різницю між мудрою і нерозумною жінкою. Обидві починають свій переторг за одною формулою: “Хто бідний на розум, хай прийде

сюди” (9: 4). А втім, мудра жінка несе причастя з хліба і вина, а також сопричастя храму з “сімома стовпами” мудрості, коли ж нерозумна каже: “Вода крадена – солодка і приємний прихований хліб” (9: 17). Я підозрюю, що ці метафоричні жінки, – радше уособлення мудрості й глупоти, ніж одна з поширених осторог перед блудницями, – мають теж чимало спільного з уживанням мови і зловживанням нею. Не можна нічим володіти таємно, хіба чимось краденим, і та простота, до якої взиває нерозумна жінка, – це простацький жаргон паніки, переполоху, репресій, пересудів і назагал тих суспільних умов, які руйнують мовну спільноту. Таке обходження з мовою виробляє готові мовні структури, що обертають кожну спробу стати на прою з реальністю на пусті теревені про цю боротьбу. Схильність мови до окомилювання стала поштовхом деяким релігійним традиціям брак слів зробити предметом поклоніння, аж до написання цілої низки книг про доглибну непридатність слів для передачі справжнього досвіду. Все це до певної міри справедливо, але марно навіть силуватися перейти від слів на тілесну мову жестів чи інших форм скритого розуміння без слів. Мудра жінка взиває до первісного імпульсу свідомості єднатися з дійсністю, що часто виходить на яв у найпростіших мовних тропях, як-от у метафорі. Але, будучи мудрою, вона добре знає, що переміна свідомості й переміна мови нероздільні.

Отож, ми починаємо з “дослівної” Біблії міфу й метафори, доцентрового корпусу слів, які просто приймаємо за вихідні дані. Два принципи, пов’язані з фактом, що Біблія – це писана книга, здаються мені вкрай важливими. По-перше, у теорії літератури, особливо в останні двадцять років, робиться помітний наголос на онтологічному статусі тексту, на його відношенні до себе самого й до читацької свідомості, на його значенні щодо авторської інтенції, на експліцитних висловлюваннях, на імпліцитних висловлюваннях, на читацьких інтерпретаціях. Якщо дозволите вибрати з усіх перелічених принципів найвідповідніший до

цієї нашої дискусії, певно, можемо сказати, що кожен текст є типом свого читання. Антитип цього читання починається в читацькій свідомості; він є не простим засвоєнням, а розгортанням тривалого і складного діалектичного процесу, за образом Блейка, прив'язування кінчика шнура до м'яча-путівника. Я говорю про "окремого" читача, але, ясна річ, читачі формують спільноту, в якій критики та дослідники, що працюють на другому рівні значення, становлять меншість.

Вище вже йшлося про те, що великі доктринальні структури минулого, які ототожнюємо з католицизмом, протестантизмом тощо, завше були схильні вважати себе антитипами біблійної оповіді та образності. Їх спроектовано так, щоб виправдати такі претензії: ось у чому правда нашого головного об'явлення й ось як треба його розуміти. Схожі системи віри, без огляду на виконувані ними функції та створюване враження, не можуть бути нині для нас визначальними, бо вони міцно вкорінені у мовних фазах, панівних для їхніх епох, – метонімічній чи описовій. Перегляд Біблії може відбутися тільки в парі з переглядом мови, а також усіх структур, які мова породжує (включно з літературними), і може відбутися лише як частина цього більшого процесу. Можна сподіватися, що в такому контексті мета цього перегляду мала б бути більш експериментальною, скерованою не до кінцевої станції віри, а до відкритої спільноти візії, а також до благодійності, яка стає визначальним принципом для куди більшої громади, ніж спільнота віри. Маю надію, що сказане нижче дозволить нам усе це ліпше зрозуміти.

Перегляд мови кишить пастками, і недавно видана теоретична праця – "В'язниця мови" – містить засторогу перед кількома з них уже в самій назві. А назва ця запозичена з уступу з Ніцше, який продовжує свою думку так: "Сумнів, що ставить питання, межа, яку ми визнаємо, є справжнім обмеженням". Це різновид того творчого сумніву, що може вивести нас (незалежно від намірів самого Ніцше) за межі

власне діалектики до необмеженої тотожності слова і духу, який, як сказано, постає з тіла смерті.

По-друге, ми часто спостерігали, – і в цій і в інших книжках, – глибокий і давній зв'язок між писаною книгою, мистецтвом магії й тим, як поетичний імпульс, здається, виникає з відмови від магії або принаймні від її практичного застосування. Каліббан каже, що без своїх книг Просперо був би таким самим п'яничкою, як і він. Раніше ми покликалися на критиків бога Тота – як пише Платон у своєму “Федрі”, винахідника письма – з їхніми острахами, що його мистецтво вельми послабить функцію пам'яті в суспільстві. Ці критики не збагнули, що писане слово значно потужніше, ніж просто напімнення: воно від-творює минуле у теперішньому і пропонує не щось уже знане з пам'яті, а мерехтливу інтенсивність викликаного галюцинації. Вислів, який критики-елизаветинці перейняли у Горація, – *ut pictura poesis* (“поезія – то картина, яка говорить”), – насамперед стосується саме цієї риси спонтанної фантазії у письмі й читанні.

Головне завдання магії – нагляд за духами, що приймає форму контролю над їхнім часом і простором. Їх можна тримати під контролем у часі, повторюючи закляття, що змушують духів діяти в певний спосіб і не дають їм чинити якось інакше; у просторі їх можна контролювати за допомогою зачарованих кіл, які утримують їх звіддала. Якщо відкинути практичний бік такої процедури, побачимо, що магія ця намагається більш інтенсивно досягнути два центри – часу і простору, “тут” і “тепер”. І якщо ту саму процедуру прикласти до читацького від-творення тексту, опановані духи стають його власними спонуканими.

Ось як ця “дослівна” Біблія міфу й метафори поєднується з власною протилежністю, себто зі світським знанням, зі світом історії та понять, що перебувають поза Біблією, але на котрі Біблія постійно вказує. Вона на них вказує, тому що з них виростає, а не тому, що вважає їх правомірними критеріями для себе самої. І все-таки Біблія приходить



до нас, як книга, схожа до інших книг, точно не вільна від людських пристрастей і упереджень і точно не позбавлена текстових кривотлумачень; можна навіть сказати, що ледь не все, що тільки може статися злого з якоюсь книгою, з Біблією вже так чи інак сталося. “Не просто відгадати, – каже Мільтон, – яку мету переслідувало Провидіння, коли довірило тексти Нового Заповіту таким непевним і змінним хранителям”. Це твердження навряд чи менш правдиве й щодо Старого Заповіту.

На цьому рівні значення організуючим принципом є, – назвім його так, – принцип Фюєрбаха: людина творить богів за власним образом і подобою. Цей принцип релігії закидають одна одній: усе, що може сказати вірянин якоїсь одної віри, це тільки те, що всі *інші* релігії сконструйовані людиною. Ось чому “Скеля” Т. С. Еліота каже, що людина вигала всі вищі релігії, хоча весь контекст “Скелі” – спектаклю, складеного на okazію збору коштів на церковні потреби, – ясно вказує, що тут треба мати на увазі якийсь запобіжний вентиль, на зразок “не враховуючи присутніх”. Структура світського знання, тією мірою, якою воно спирається на Біблію, не тільки вкорінює Біблію в її людському контексті, а й проявляє людську боротьбу за водноріднення світу. Потреба водноріднення, як ми припускали, вказує на скінченність людської уяви, адже єдність і скінченність – два боки чогось одного.

У наступному витку діалектики вертаємось до того, що ми називали царською метафорою і що тепер, мабуть, час розуміти як щось справді універсальне в тому сенсі, що одиниці кожного класу (і люди також) складають одне тіло – не так поняття, як аксіому поведінки. У реальному житті мало важить, чи істинна ця метафора для нас, чи ні: важливе саме рішення втілити цю істину в життя, живучи *так, ніби* одиниця і клас самі собі тотожні.

Отож, стосунок чийогось “дослівного” розуміння Біблії як книги до решти його знань, а конкретно до знання про історичне й культурне “тло” Біблії, творить синтез, що вмить

переходить з рівня знання й розуміння на екзистенційний рівень, від Дантового “алегоричного” значення до (у його ж розумінні) “тропологічного”, від одного К’еркегорового “або” до іншого. Така інтенсифікація, – чи то має щось спільне з Біблією, чи ні, – переводить нас від пізнання до принципів дії, від естетичної насолоди досліджувати світ прецікавих предметів і фактів до того, що К’еркегор називає етичною свободою. Ця зміна перспективи виводить нас на слово “віра”.

У цьому слові привертають увагу дві речі. По-перше (думка, до якої я часто повертався): здається, є два рівні віри – рівень віровизнання (те, про що ми кажемо, що у нього віримо, думаємо, що у нього віримо, віримо, що у нього віримо) та рівень, на якому наші дії показують, у що ми віримо. По суті, віровизнання – це засвідчення лояльності чи належності до якоїсь конкретної спільноти. Віровизнання ідентифікує нас як унітаріїв, троцькістів, таоїстів, шиїтів – кого завгодно. Крім того, існує принцип, що всі позитивні вчинки людини виражають її істинну віру. Наприклад, у праведників віровизнання й істинна віра будуть великою мірою одним і тим самим, а факт, що зазвичай вони не є цілком тим самим, не обов’язково викриває дводушність, радше – людську слабкість або невідповідність теорії. Навіть Павло каже, що його дії не завжди співзвучні з його ж таки напучуванням.

По-друге, віровизнання само по собі мимоволі агресивне. Я вже колись деінде брав за приклад іспанця й турка, що зійшлися очі в очі у битві під Лепанто. Жоден з обох не має поняття про релігію іншого, але кожен переконаний, що вона доглибно і триклято фальшива, та готовий боротися і загинути за це переконання. Можемо визнати це ще одним прикладом на підтвердження зауваги Свіфта, що люди досить релігійні, аби ненавидіти один одного, але не аж такі релігійні, щоби любити. Але й на високому етичному рівні, де теорія збігається з практикою, віра все ще войовнича, її далі символізують, як у Павла, обладун-

ки та зброя. Її центральна аксіома – Лютерові слова “Hier stehe ich” (“На цім стою”) – прийняти певну поставу в часі та просторі й утримати її перед лицем смерті.

Войовнича віра такого роду намагається позбутися сумніву так, як солдат на полі бою викидає з голови всілякі питання про те, чи його країна б’ється за добру справу. Як правило, структури віри – це структури єдності та інтеграції: ось чому вони відбивають скінченність людської уяви. Людська богословська система, яка відсилає до пекла незчисленно багато люду, тільки щоб утримати логічну послідовність Божих дій, радше не дасть ради з Богом, який може з витонченою іронією нагадати Йоні, що часом ліпшим принципом може бути непослідовність:

А Я не змилювався б над Ніневією – цим великим містом,  
що в ньому більше дванадцяти десятисячок люда,  
які не вмiють розрізняти правиці своєї від своєї лівиці,  
та численна худоба? (Йона 4: 11)

Ми знов опиняємося тут біля різниці між Вавилонською баштою, на будівництві якої сталося змішання мов, і чистою мовою (Соф. 3: 9) або даром мов (Дії 2: 4), обіцяним новій епосі. У цей момент структура віри немовби стає частиною Вавилонської башти, одним з багатьох конкуруючих і взаємно незрозумілих тверджень з сумнівними фактографічними підвалинами. Це справджується незалежно від того, чи ця структура оперта на вірі, чи на зневірі у всеможливі асертивні структури, перейняті непізнаваним або патологічним. Здається, уява прагне ширшати, вибратися з замкнених фортець віруючого та скептика до спільного бачення.

При цій нагоді осягаємо, що віра також має свою діалектичну протилежність, з якою повинна якимось з’єднатися. Тоді сумнів перестає бути ворогом віри, а стає її доповненням, а ми завважуємо, що істинний ворог віри – не сумнів, а радше ментальна черствість, якій годі збагнути таке сум’яття. Засновком сумніву є цілковита ніщота смерті.

Смерть зрівнює не тому, що всі смертні, а тому, що ніхто не розуміє, що значить смерть. Ось чому, переходячи на останній – анагогічний – рівень значення, мусимо наразитися на питання: “Що промовляє до нас із-поза смерті?” На це не вдається відповісти просто, з погляду культури: “Ціла наша культурна спадщина, створена мертвими нині людьми”, – тому що це відповідь допіру другого рівня. На третьому, екзистенційному, рівні це питання стає таким: “Що промовляє до нас із-поза нашої власної смерті?”

Усі ці питання зазвичай показуються простим продовженням віри, у таких-от формах: “А що потому?” або “А що за межею?” Ці метафори пов’язані відповідно з часом і простором: мова все ще тримається метафор, до яких звикла, хай навіть неприпустимих. Тим, що промовляє з-поза смерті в такому розумінні, як правило, стає обіцянка чи загроза життя-після-смерті у небі чи в пеклі, де щось на кшталт его виживає в чомусь на кшталт безконечного часу і в чомусь на подобу місця. Через віки ритуального перероблення сама проблема виглядає такою ж нерозробленою, як завжди й була: мене ж вона цікавить тільки в тій частині, що стосується дослідження людської яви.

Павло говорить про момент просвітлення (2 Кор. 12), де варті уваги дві речі. По-перше – відчуття, ніби постійне его розчиняється так остаточно, що вже годі сказати, чи досвідчене сталося з ним, чи з кимось іншим: “*Je est un autre*” (“Я був не я”), як каже Рембо. Павло навіть просить вибачення, що “хвалився” своїм досвідом, нібито він його власний. По-друге, він геть не впевнений, чи був “у” своєму тілі, чи “поза” ним, і чи таке розрізнення взагалі сюди пасує. Апостол чує якусь нехіть, щоб зайве не виділяти цей досвід, здебільша з огляду на свій виразно революційний ухил: він прагне, щоб світ прокинувся як цілість, а особисте просвітлення важливе йому головню тому, що може стати заразним, а це неможливо, коли воно непередаване. Почув Павло, як каже Біблія короля Якова, *unspeakable words* (“невимовні слова”, гр. *arreta rhemata*), “що не можна

людині їх висловити” (2 Кор. 12: 4). Цей досвід, скоріш за все, стосується нової мови, що Павло її чув і певною мірою розумів, але не вмів перекласти на категорії повсякденної мови. Здається, наголос падає на його неспроможність зробити їх зрозумілими, а не на заборону спроб таке вчинити.

І все-таки можемо углядіти невиразний абрис умов, за яких можна промовляти такою мовою, тож підсумуємо наші роздуми двома здогадами на цю тему. Насамперед, хоча “Слово Боже” й назване у Новому Заповіті мечем обособленим, який розтинає і розділяє (Євр. 4: 12 і далі), це ще не значить гегелівської діалектики, з якою ми власне мали справу й у якій кожне висловлювання приховує свою протилежність. Тим, що остаточно розділяє, є світ життя і світ смерті, і поділу цього вдається досягнути тільки завдяки мові, яка не дискутує і не відмовляє. Мова, до якої вдається Біблія, – це, стисло кажучи, мова любові, яка (як пригадає нам Павло в уступі, ще прозорішому, ніж наведений вище) виходить за межі більшості форм спілкування (1 Кор. 13: 8).

Там, де панує любов, можемо вдатися до символіки статей. Біблійний керигмат, тобто риторика благовісту, – це риторика прихильності й зближення, скерована символічно чоловічим Богом до символічно жіночої спільноти читачів. З іншого боку, маємо справу з корпусом людських уявлень, що їх можна знайти в літературі й мистецтвах, мова яких суто образна й тому гіпотетична. Витвір уяви малюється символічно жіночим, донькою Музи. Ймовірно, тільки вивчаючи твори людської уяви, зможемо дійсно торкнутися рівня візії з-поза віри. Адже ця візія, крім усього іншого, – питома риса всіх поважних релігій, що пов’язує їх з людськими витворами культури та уяви, де межею є те, що можна помислити, а не те, що існує на ділі.

По-друге, тут ще раз підходимо до грані вже названої перспективи права, з її антитезою божого і людського, творця і творіння. Як тільки поставимо собі питання (знову повторивши його за Ніцше), чи межа, яку ми визнаємо, є справжнім обмеженням, виявиться, що ми знову споти-

каємось об традиційну християнську доктрину “прабатьківського гріха”. Ця доктрина обстоює, що від Адамового гріхопадіння людське життя було прокляте вродженою інертністю, яка не дає людині сповнити власне призначення без божої допомоги, і що цю допомогу можна описати лише в зовнішніх об’єктивних категоріях. З нашого теперішнього погляду можемо точніше визначити ідею прабатьківського гріха як страх людини перед свободою і нехтіть до дисципліни й відповідальності, які вона несе.

Для Мільтона, якого ми не раз цитували як один з найбільш вдячних в історії Заходу прикладів поєднання біблійної культури зі світською, свобода – це головний дар, який Євангеліє має дати людині. Одначе людина у Мільтона не хоче і “з природи” не може хотіти свободи: вона отримує її тільки тому, що Бог хоче, щоб людина її мала. Чого людина хоче з природи – це знову впасти у дуалізм пана-і-раба, проекцією якого може бути дуалізм творця-і-творіння. “Втрачений рай” ще раз оповідає історію про падіння Адама, щоб поміж іншим представити, як Мільтон бачить поразку революції пуритан. Відтоді чимало інших революцій так само зазнали поразки і знайшлося чимало історичних доказів Мільтонової правоти. Та, мабуть, історія впливу Біблії на західну культуру ліпше за все може розказати нам, де починається справжнє падіння.

Людина без упину споруджує, наче геодезичні куполи, структури страху довкола своїх суспільних і релігійних інституцій. І коли Мільтонове бачення Біблії як маніфесту людської свободи має в собі децицію істини, то слід сподіватись, що Біблія написана мовою, яка доценту спопелєє всілякі структури страху, даючи доступ істинного повітря і світла. Але ясно, що страх вельми вправно спотворює мови. Є така сардонічна староанглійська загадка (і сумніваюся, що послідовність образів тут суто випадкова); ось її початок:

Ворог позбавив мене життя, відібрав мені силу, занурих мене у воду, витягнув з неї й поклав на сонці, де скоро втратив я все волосся.

## Примітки

Правильна відповідь – “книга”, а саме звід текстів Біблії. Загадка завуальовано описує сучасний для її творця спосіб опрацювання зводів і начебто відсилає до обстригання Самсона із Книги Суддів (16: 17–22). Пересічна людська реакція на великі здобутки культури, як-от Біблія, нагадує те, що филистимляни вчинили з Самсоном: відібрати силу, а далі вкинути до млина, щоб перемолоти власну агресію й упередження. А все ж можливо, що навіть там її сила, як Самсонові кучері, зможе рости.

## Примітки

### Розділ п'ятий

- С. 170, рядок 4–5 “Втрачений Рай”. Див. мій есей “Об’явлення для Єви” (*The Revelation to Eve*) у книзі: Northrop Frye. *The Stubborn Structure* (1970), р. 135 і наступні.
- С. 170, рядок 27 “golem”. Див.: Chayim Bloch. *The Golem* (1919; англійський переклад, 1972).
- С. 171, рядок 17 “Геракліт”. Див.: Philip Wheelwright. *Heraklitus* (1959), р. 19.  
Це один із двох афоризмів, що складають епіграф до Еліотових “Чотирьох квартетів”.
- С. 175, рядок 10 “не вбачали жодного причинового зв’язку”. Див.: Allen Upward. *The Divine Mystery* (1909), розділ 6.
- С. 175, рядок 29 “велетенською ілюзією”. Погляд на творення як на фазу об’явлення, а тому бачення його радше пробудженням свідомості, ніж початком природного порядку, здається, походить із Каббали. Див.: Gershom Scholem. *On the Kabbalah and Its Symbolism* (1965), розділ 2.
- С. 176, рядок 7 “Воллес Стивенс”. Wallace Stevens. “So-and-So Reclining on Her Couch” // Wallace Stevens. *Collected Poems* (1954), р. 206.

## Порядок тинів

- С. 176, рядок 27 “Плотин”. “Проти гностиків”. “Еннеади”, II, розділ 9. Я користаю з англійського перекладу Маккени (MacKenna). Див. також: Hans Jonas. *The Gnostic Religion* (1958).
- С. 179, рядок 17 “в Японії”. Див.: G. B. Sansom. *Japan: A Short Cultural History* (1931), розділ 4.
- С. 180, рядок 29 “сліди редакторської правки”. Той факт, що одне з найуживаніших слів на позначення Бога у Старому Заповіті – це *Elohim*, емфатична множина, уможливорює перекладачам заміняти його подекуди на “ангелів” (тобто *правдивих “богів”*). Біблія короля Якова робить це у 8-му Псалмі (5).
- С. 181, рядок 14 “давня легенда”. Charles, *АПОТ*, II, р. 159 і наступні.
- С. 181, рядок 25 “з авторами чотирьох Євангелій”. Таке ототожнення (Матвія – з людиною, Марка – з левом, Луки – з волон, а Івана – з орлом) – сталий топос середньовічного іконопису.
- С. 183, рядок 4 “Тертулліан”. Див.: Tertullian. *De Spectaculis* (англійський переклад: R. Abresmann) // *Fathers of the Church* (1959), XL, р. 47.
- С. 183, рядок 10 “у боротьбі з неврозами”. Ідучи за Метью Арнолдом, я трактую “еллінізм” та “гебраїзм” як опозицію, оскільки саме так вони впливали на західну культуру, починаючи з XVI ст. Однак це аж ніяк не значить, що вони були опозицією від самих початків. Див.: Cyrus H. Gordon. *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* (1963).
- С. 184, рядок 5 “американського життя”. Про роль біблійної типології у кшталтуванні американської свідомості див.: Sacvan Berkovitch. *The Puritan Origins of the American Self* (1975) та його ж: *The American Jeremiad* (1978).
- С. 184, рядок 31 “ідея збереження тих, що вціліли”. Про значення цього мотиву для біблійної уяви див.: Karl Löwith. *Meaning in History* (англійський переклад, 1949), р. 182 і наступні.



## Примітки

- С. 186, рядок 14 “Анаксимандра”. Див.: Philip Wheelwright: *The Presocratics* (1966), р. 54.
- С. 187, рядок 13 “за Сартром”. Jean-Paul Sartre. *Being and Nothingness* (англійський переклад, 1956), особливо частина III.
- С. 189, рядок 9 “історія Агікара”. Див.: Charles, *APOT*, II, р. 724 і наступні.
- С. 193, рядок 16 “Вен-Амона”. Див.: Pritchard, *ANET*, р. 25 і наступні.
- С. 204, рядок 22 “абсурдне”. Складається враження, наче глузд Павла послідовно функціонує на двох рівнях: на рівні власне *kerugma* (благовісту) і на рівні тактичної організації церкви. Часом він каже про відсутність проводиря на цьому другому рівні (1 Кор. 7: 25) і саме у цьому посланні так негативно відгукується про роль жінки у церкві (1 Кор. 14: 34–35).

## Розділ шостий

- С. 211, рядок 6 “Ліліт”. Див.: Raphael Patai. *The Hebrew Goddess* (1967), розділ 7.
- С. 215, рядок 21 “докази”. Свідчення це спирається головню на етимологічному зв'язку між *Hebrew* та *apiru*, про яких згадано в єгипетських інскрипціях, – слово, що мало б означати щось на кшталт “бандитів”. Для науковців слушність цього покликання вельми спірна. Див.: Jack Finegan. *Lights from the Ancient Past* (1951), р. 56 і наступні.
- С. 219, рядок 36 “втраченим фалосом”. Див.: Jacques Lacan. *Écrits: A Selection* (англійський переклад, 1977), р. 281 і наступні. Лакан узвичаїв цю фразу, але я думаю: те, що насправді втрачено у цьому контексті, – це рівновага чоловічого й жіночого начал, як про це згадує Блейк у першій же примітці свого вступу до “Пророцтв досвіду”. Див. підсумок інтерпретацій Пісні над піснями у: *Song of Songs*, Marvin H. Pope / Anchor Bible

Commentary Series, 1977, особливо с. 153 і наступні.

- С. 222, рядок 17 “як у Блейка”. Фразу “припнутого до пня вегетації” взято із Блейкової ілюстрованої поеми “Єрусалим”, гравюра 60.
- С. 222, рядок 20 “завдяки грецькому каламбурові”. Див.: Ranulf Higden. *Polychronicon* / Ed. by Churchill Babington (Rolls Series 1865–1886), vol. II, lib. ii, cap. 1, 183–185. У староанглійському перекладі Ранульфа Гідгена, що його зробив Тревіза (1387), цей уривок читається так: “...and hatte homo in Latin and antropos in Grewe, that is as hit where the tree i-torned up so down”.
- С. 223, рядок 26–27 “мітраїстського бика”. Див. книгу Франца Кюмона: Franz Cumont. *The Mysteries of Mithra* (1903, англійський переклад: 1956).
- С. 224, рядок 22 “Augur...” Це рядки поезії XIII ст. П’єра де Корбі, архієпископа Санса, якими починається латинський церковний гімн “*Orientis Partibus*” (“Зі Східних країв”).  
Наведена строфа означає: “Золото з Аравії, ладан і миро зі Сави до церкви довезла сила осляча” (див.: Мт. 2: 11).
- С. 226, рядок 1 “оплакує”. Щодо пережитків ритуальних плачів (наприклад, Мих. 7: 1) у текстах Старого Заповіту див.:  
Theodor H. Gaster. *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East* (1950), розділ 1.
- С. 232, рядок 35 “як каже Блейк”. “Єрусалим”, гравюра 69.
- С. 233, рядок 32 “храмах зіккурату”. Покликання на “Великопісну середу” Еліота, “Кров і місяць” (та чимало пов’язаних з цим віршів) Єйтса, а також “*Canto 74*” (1: 10) Езри Павнда. Еліотова образність походить від Данте; Єйтсова – від окультних традицій, пов’язаних з колами і спіралями; Павндова – від Геродотових описів Екбатанської та Вавилонської башт у першій книзі його

## Примітки

“Історії”. Щодо символіки зіккурату див. також: Gertrude Rachel Levy. *The Gate of Horn: A study of the religious conceptions of the Stone Age, and their influence upon European thought* (1948).

- C. 234, рядок 10 “замковий камінь для світу”. Див. статтю: Eric Burrows. *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion // The Labyrinth. Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*. Ed. S. H. Hooke (1935), p. 45 і наступні.
- C. 234, рядок 20 “Августинові вдалося”. Див.: Augustine. *City of God*. Book XV, xxvi. (Див. також книгу X “Граду Божого”, xvii щодо інших аспектів образу “ковчега”).
- C. 235, рядок 8 “Калігула”. Див. у “Юдейських старожитностях” Йосифа Флавія: Josephus, *Jewish Antiquities*, XVIII, viii.
- C. 235, рядок 24 “в угаритському міфі”. Див.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1950), ed. James B. Pritchard, p. 129 і наступні, а також статтю: Cyrus H. Gordon. *Canaanite Mythology // Mythologies of the Ancient World*. Ed. S. N. Kramer (1961), p. 207.
- C. 238, рядок 24 “вогонь життя”. У деяких спекулятивних працях вогонь життя асоціювався з температурою тіла теплокровних тварин. Див.: George Berkeley. *Siris, a chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtue of tar water...* (1744), § 220 і наступні.
- C. 238, рядок 35 “Староанглійська поема...”. Переклад Роберта Кея Гордона у книзі: *Anglo-Saxon Poetry* (1926), p. 265. Щодо можливого зв'язку між феніксом і фініковою пальмою див.: Robert Graves. *The White Goddess* (1948), розділ 11.
- C. 245, рядок 16 “Ісаак Воттс”. Див. вірш: Isaac Watts. Hymn 1: 146. *Characters of Christ, borrowed from inanimate things, in scripture // Isaac Watts. Hymns and Spiritual Songs* (1715).

## Порядок тунів

- C. 245, рядок 22–23 “записані поза Новим Заповітом”. Див.: *The Apocryphal New Testament*. Ed. M. R. James (1924), p. 27, 35. Я цитую другий уривок з гімну, опертого на цих фрагментах.
- C. 246, рядок 20 “Д. Т. Судзукі”. Див. його: D. T. Suzuki. *Essays in Zen Buddhism*, 3<sup>rd</sup> Series (1953), p. 78 і наступні.
- C. 246, рядок 26 “Воллес Стивенс”. Wallace Stevens. *Sunday Morning* // Wallace Stevens. *Collected Poems* (1954), p. 70.

## Розділ сьомий

- C. 257, рядок 35–36 “в Англії XVII ст.”. Див.: Christopher Hill. *The World Turned Upside Down* (1972).
- C. 261, рядок 31 “Один із перших начерків”. Див.: *Works of John Milton*. Columbia edition (1938), XVIII, p. 229.
- C. 265, рядок 15 “як привид у Єйтса”. Див. вірш: William Butler Yeats. *All Soul's Night* // William Butler Yeats. *Collected Poems* (1950), p. 256.
- C. 276, рядок 30 “Оаннеса”. Йдеться про бога-рибу та культурного героя Месопотамії. Див. докладніше: S. H. Langdon. *Semitic Mythology* // *Mythology of All Races* (1931), IV, p. 103–105.  
Наша єдина інформація про нього походить з пізнього джерела, однак дослідники назагал ототожнюють Оаннеса з шумерським богом Еа чи Енкі.
- C. 283, рядок 27 “уважне ставлення Біблії до оповіді”. Щодо певних паралелей з таким моїм розумінням у Германа Гессе див.: Hermann Hesse. *Ein Stückchen Theologie* // Hermann Hesse. *Gesammelte Schriften* (1957), VIII, s. 388–402.

## Розділ восьмий

- C. 286, рядок 11 “не були великими умільцями”. Див. у Йосифа Флавія: Josephus, *Contra Apion*, ii, 15.
- C. 290, рядок 15 “компіляція різних документів”. Кожне з цих тверджень про Луку може бути підтвержене

## Примітки

чи заперечене науковцями, та годі спростувати той факт, що Євангеліє від Луки – це одне з трьох “синоптичних” Євангелій, які явно й пов’язані одне з одним, і відрізняються одне від одного. Ось це, власне, я й мав на увазі.

- С. 292, рядок 24 “герметичну» літературу”. Див.: Frances Yates. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1965), розділ I.
- С. 293, рядок 13 “Тертулліан”. Див.: *The Apocryphal New Testament*, ed. M. R. James (1924), хх, 270.
- С. 300, рядок 20 “Метрична організація теж питома для Старого Заповіту”. Див. обговорення цього питання у: Otto Eissfeldt. *The Old Testament: An Introduction* (англійський переклад, 1965), частина I, розділ ii.
- С. 307, рядок 11 “перикопа”. Це слово не широко вживане у такому осяжному значенні (хіба що в Ів. 8: 1–11), але “парадигма” в англійській надто багатозначне слово, і було б корисно мати якийсь загальний термін, не вплутаний у підрозділи. Я сподіваюсь, що ідея про перикопу як розв’язок технічної проблеми з оповіддю може зберегти основні положення *Formgeschichte* (“історії форм”), відвертаючи при тому деякі її труднощі.
- С. 307, рядок 17 “один дослідник”. Ідеться про Мартина Дибеліуса: Martin Dibelius. *From Tradition to Gospel* (англійський переклад, 1934), розділ 8.
- С. 307, рядок 32 “Гурджієв”. Див.: Kenneth Walker. *A Study of Gurdjieff's Teaching* (1957), розділ 7.
- С. 313, рядок 23 “Данте”. Див.: Dante. *Epistola X*, до Кана Гранде; пор. зі схожим уступом у “Бенкеті”: Dante. *Convivio*, II, i. Вірш із псалма, що його цитує Данте, використано у “Чистилищі”: *Purgatorio*, ii, 46.
- С. 314, рядок 12 “Мільтон”. Див. Мільтонів латинський трактат: Milton. *De Doctrina Christiana*, I, ххх.
- С. 321, рядок 6 “за образом Блейка”. Див.: “Єрусалим”, гравюра 77.

## Порядок типів

- С. 321, рядок 31–32 “недавно видана теоретична праця”. Див.: Frederic Jameson. *The Prison-House of Language* (1972).
- С. 323, рядок 7 “Мільтон”. Milton. *De Doctrina Christiana*, I, xxx.
- С. 328, рядок 26 “наче геодезичні куполи”. Ця моя фраза – суто реторична і не має жодного стосунку до пропозицій пана Бакмінстера Фуллера (Buckminster Fuller) щодо дизайну таких споруд.

## ПОКАЖЧИК БІБЛІЙНИХ ЦИТАТ

### Старий Заповіт

#### Книга Буття:

- 1: 3 – 48, 175  
1: 2 – 218  
1: 6 – 218  
1: 7 – 218  
1: 10 – 171  
1: 27 – 211  
2: 4 – 169, 170, 211  
2: 6 – 216  
2: 7 – 231  
2: 9 – 181, 215, 219  
2: 12 – 221  
2: 16 – 123  
2: 20 – 129  
2: 24 – 172  
3: 17 – 172, 214  
3: 19 – 231  
3: 22 – 172  
4: 17 – 215  
5: 24 – 261  
7: 11 – 218  
8: 21 – 172, 214  
8: 22 – 214  
9: 2-3 – 122  
9: 4 – 221  
9: 25 – 215  
10: 9 – 223  
11: 4 – 233  
14: 18 – 259  
16: 13 – 180  
17: 18 – 263  
19 – 218  
19: 26 – 150  
21 – 265  
22 – 266  
26: 3 – 178

26: 19 – 217

27: 34 – 263

28: 12 – 234

32: 25-31 – 284

35: 11 – 178

35: 22 – 231

38 – 211

49 – 95, 99

49: 4 – 262

#### Книга Вихід:

3: 2 – 238

3: 8 – 214

3: 14 – 48

4: 22 – 269

21: 32 – 262

25: 3 і далі – 239

25 і далі – 305

28: 30 – 122

32: 4 – 132

32: 16 – 304

32: 19 – 304

33: 20 і далі

34: 19 – 265

34: 26 – 215

36 і далі – 305

#### Книга Левит:

14: 4-7 – 268

16 – 268

17: 7 – 268

25 – 257

#### Книга Числа:

11: 29 – 194

13: 23 – 214

## Покажчик біблійних цитат

- 13: 24 – 214  
20: 11 – 219  
21 – 299  
21: 9 – 220, 252  
22: 22 – 241
- Книга Повторення Закону:**  
4: 2 – 285  
6: 5 – 288  
21: 23 – 222  
23: 18 – 211  
30: 19 – 92  
34: 6 – 261  
34: 10 – 194, 260
- Книга Ісуса Навина:**  
5: 11-12 – 214  
6: 17 – 212  
6: 26 – 267  
7 – 185  
7: 24 – 199  
10: 16 і далі – 262
- Книга Суддів:**  
4 – 305, 306  
5: 26-27 – 305  
6: 23 – 181  
6: 25 – 116  
7 – 184  
11: 34 і далі – 268  
11: 35 – 33  
13: 22 – 181  
15: 17 – 76  
16: 17-22 – 329
- Перша книга Самуїла:**  
2: 7-8 – 265  
5 – 179  
9: 2 – 263  
10: 5-6 – 193  
15: 29 – 263  
18: 2 – 263
- Друга книга Самуїла:**  
6: 19 – 227  
6: 22 – 141  
14: 17 – 173  
18: 14 – 262  
21 – 141  
21: 9 – 267  
24: 1 – 38
- Перша книга Царів:**  
4: 32 – 259  
7: 21-23 – 223  
8: 51 – 8, 277  
11: 7 – 236  
12: 28 – 132  
14: 24 – 211  
16: 34 – 267  
18: 28 – 227  
18: 38 – 239  
19: 12 – 310  
20: 23 – 179  
22 – 194  
29: 1-34 – 77
- Друга книга Царів:**  
3: 27 – 266  
16: 3 – 267  
18: 4 – 220  
18: 27 – 228  
18: 32 – 228  
20 – 82  
22: 13 – 287
- Перша книга Хронік:**  
21: 1 – 38
- Друга книга Хронік:**  
7: 1 – 239
- Книга Йова:**  
2: 6 – 280  
2: 13 – 278



## Покажчик біблійних цитат

3: 8 – 272	115, 8 – 243
16: 2 – 278	118, 22 – 232
19: 25 – 279	122, 4 – 233
19: 26-27 – 283	132, 6 – 255
26: 7 – 112	139, 16 – 170
28: 14 – 112	148, 4 – 218
29-31 – 280	
29: 18 – 238	Книга Приповістей:
31: 35 – 280	8: 12 – 188
32: 1 – 279	8: 31 – 192
38: 11 – 174	9 – 320
40-41 – 225	9: 4 – 320
41: 10 – 275	9: 17 – 320
41: 26 – 274	19: 18 – 187
42: 3 – 278	
42: 5-6 – 283	Книга Екклесіяста:
42: 7 – 279	1: 12 – 293
42: 10 – 282	2: 3 – 306
	3: 11 – 191
Книга Псалмів:	6: 9 – 192
1 – 222	9: 9 – 192
2 – 260	9: 10 – 192
18, 1 – 57	12: 9 – 291
19 – 56	
22 – 127	Пісня над піснями:
23 – 213, 223, 235, 246	1: 6 – 230
23, 3 – 237	2: 17 – 246
24 – 234	4: 12-16 – 230
46 – 230	4: 7 – 229
69 – 276	4: 12 – 223
72, 7 – 175	
74, 13-14 – 274	Книга Ісаї:
78 – 319	1: 3 – 259
82, 6-7 – 240	2: 4 – 301
87, 4 – 272, 274	6 – 181, 237
89, 10-11 – 272	6: 7 – 237
91, 2-6 – 299	7 – 197
95, 11 – 269	7: 14 – 127
104, 16 – 220	11: 1 – 223
106 – 319	11: 6 – 123
110 – 260	11: 9 – 123
114, 1-2 – 314	11: 16 – 237

- 13: 21-22 – 224  
14: 12 – 240  
14: 13 – 236  
17: 10-11 – 226  
27: 1 – 273  
30: 7 – 272  
34: 14 – 211  
35: 18 і далі – 237  
40-55 – 237  
40: 3 – 237  
40: 4 – 237  
45: 1 – 140  
45: 7 – 174  
51: 1 – 103  
51: 9-10 – 273  
53 – 127  
53: 3 – 141  
55: 12 – 150  
60: 6 – 259  
62: 4 – 229  
63 – 228, 309
- Книга Єремії:  
2: 27 – 103  
8: 22 – 221  
9: 21 – 235  
31: 31-33 – 269  
36: 20 і далі – 286  
44: 15 і далі – 116  
51: 7 – 230
- Плач Єремії:  
4: 20 – 140
- Книга Єзекіїля:  
1 – 181, 237  
1: 16 – 82  
8: 14 – 226  
13: 2 – 310  
16 – 212  
18: 20 – 199
- 20: 26 – 311  
23 – 212  
26: 19 – 218  
28: 14 – 236, 240  
29: 3 – 273  
29: 4-5 – 273  
31: 16 – 221  
34: 26 – 216  
37 – 118, 197  
40: 3 – 286  
47: 1-17 – 216  
47: 7 – 220  
47: 8 – 217
- Книга Даниїла:  
3: 25 – 239  
4: 10 і далі – 222  
11: 31 – 146  
12: 2 – 118
- Книга Осії:  
1 – 212  
2: 20 – 124  
6: 2 – 127  
7: 14 – 227  
11: 1 – 251
- Книга Йоїла:  
3: 4 – 175
- Книга Амоса:  
1: 2 – 302  
7: 16-17 – 302  
9: 7 – 248
- Книга Йони:  
2: 1 – 103  
3: 3 – 286  
4: 11 – 325

## Показчик біблійних цитат

### Книга Михея:

4: 3 – 301

5: 2 – 78

6: 7 – 267

### Книга Наума:

2: 3 і далі – 248

### Книга Авакума:

2: 4 – 127

### Книга Софонії:

1: 14-16 – 117

3: 9 – 233, 325

### Книга Захарія:

2: 1 – 286

4 – 261

9: 9 – 300

11: 12 – 262

11: 12-13 – 127

12: 10 – 226

13: 1 – 216

14: 8 – 217

14: 17-19 – 216

### Книга Малахії:

4: 2 – 253

4: 4-6 – 260

## Апокрифи

### “Друга книга Ездри”:

6: 49 – 275

### “Друга книга Варуха”:

48: 24 – 199

### “Четверта книга Ездри”:

2: 19 – 236

### “Перша книга Маккавеїв”:

1: 54 – 146

14: 43 – 259

### “Книга Мудрості”:

18: 14 і далі – 254

19: 18-21 – 243

### “Друга книга Маккавеїв”:

10: 5 – 253

## Новий Заповіт

### Євангеліє від Матвія:

1: 21 – 252

2: 11 – 221, 258

2: 15 – 251

2: 18 – 210

3: 8 – 198

3: 9 – 94

3: 16 – 238

4: 11 – 198

5: 12 – 194

5: 14 – 234

5: 32 – 302

6: 28 – 113

7: 13-14 – 237

7: 15-20 – 222

10: 16 – 220

11: 14 – 260

12: 40 – 275

13: 11 – 206

13: 55 – 268

16: 18 – 93, 234

21: 2 – 300

21: 19 – 222

22: 37 – 288

23: 24 – 202

24: 15 – 146

## Показчик біблійних цитат

25: 40 – 142	18: 20 – 112
26: 15 – 262	19: 15 – 142
27: 51 – 232	19: 34 – 219
27: 52 – 277	
<b>Євангеліє від Марка:</b>	<b>Дії святих апостолів:</b>
4: 41 – 272	1 – 277
9: 2 і далі – 261	2 – 234
12: 17 – 146	2: 3 – 238
13: 31 – 304	2: 4 – 325
15: 23 – 221	2: 15 – 311
	2: 20 – 175
	4: 11 – 233
<b>Євангеліє від Луки:</b>	5 – 185
1: 52-53 – 265	10: 15 – 122
7: 37-50 – 212	17: 28 – 115
7: 47 – 212	19 – 114
9: 58 – 235	26: 25 – 311
10: 18 – 240	
10: 37 – 88	<b>Послання апостола Павла</b>
13: 32 – 95	<b>до римлян:</b>
15: 18 – 248	1: 17 – 127
17: 21 – 95, 199	1: 20 – 177, 191
17: 32 – 150	5: 14 – 127
24: 44 – 127	7: 24 – 276
	8: 20-22 – 177
<b>Євангеліє від Івана:</b>	8: 21 – 199
1: 5 – 175	12: 6 – 104, 311
1: 18 – 181	13: 1 – 145
1: 21 – 260	
2: 19 – 254	<b>Перше послання апостола Павла</b>
3: 8 – 39, 238, 307	<b>до коринтян:</b>
3: 14 – 252	1: 23 – 311
4: 10 – 217	2: 14 – 52, 103
4: 20 і далі – 235	3: 16 – 232
6: 49-50 – 252	7: 19 – 151
8 – 212	10: 2 – 219
8: 6 – 304	10: 4 – 219, 255
8: 58 – 199	11: 25 – 230
10: 9 – 103	12: 17 – 299
10: 22 – 253	13: 8 – 327
10: 34 – 240	13: 12 – 53
18: 14 – 202	14: 19 – 311

## Покажчик біблійних цитат

14: 32 – 195	Друге послання апостола Павла
15: 44 – 51	до солунян:
15: 45 – 257	2: 3-4 – 147
	2: 7 – 206
Друге послання апостола Павла	
до коринтян:	Послання до євреїв:
5: 17 – 199	3: 11 – 269
12 – 326	4: 12 і далі – 327
12: 4 – 327	7: 2 – 260
	9: 7 – 213, 232
Послання апостола Павла	11 – 304
до Галатів:	11: 3 – 191
2: 20 – 153	11: 31 – 212
3: 13 – 222	
3: 19 – 238	Соборне послання апостола Якова:
3: 28 – 204	3: 6 – 238
4: 8-10 – 242	4: 14 – 190
4: 10 – 151	5: 11 – 283
4: 22 і далі – 269	
5: 11 – 142	Перше соборне послання
	апостола Петра:
Послання апостола Павла	2: 4-5 – 233
до ефесян:	3: 21 – 219
2: 2 – 240	
2: 14 – 232	Перше соборне послання
6: 12 – 242	апостола Івана:
	4 – 195
Послання апостола Павла	5: 7 – 240
до филип'ян:	
2: 7 – 197	Соборне послання апостола
	Юди:
Послання апостола Павла	9 – 261
до колос'ян:	14 – 261, 292
2: 18 – 237	
	Книга Об'явлення:
Перше послання апостола Павла	1: 7 – 181
до солунян:	1: 10 – 205
4: 17 – 278	2: 17 – 233
5: 2 – 206	3: 5 – 233
5: 16-20 – 304	4: 6 і далі – 181
5: 23 – 51	10: 6 – 118
	11: 1 і далі – 286

*Показчик біблійних цитат*

11: 6 – 261	17: 9 – 236
11: 19 – 259	18: 19 – 217
12 – 210, 212	21 – 210
13 – 275	21: 1 – 178, 217, 274
13: 8 – 223	21: 2 – 229
13: 18 – 147	21: 5 – 207, 208
14: 4 – 228	22 – 221
15: 6 – 233	22: 1-2 – 216
16: 15 – 206	22: 2 – 220
17 – 211	22: 9 – 237
17: 5 – 206	22: 17 – 217
17: 8 – 272	

## ІМЕННИЙ ТА ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

- Аарон, 132, 194, 223  
і золоте теля, 132, 194, 223
- Авакума, Книга, 127
- Август, 76, 144
- Августин, св., 59, 117, 148, 234  
“Град Божий”, 148  
“Сповідь”, 59
- Авель, 213, 304
- Авессалом, 262
- Авіньйонське папство, 147
- Авраам, 76, 94, 134, 178, 198,  
199, 215, 227, 234, 248, 249,  
260, 262, 266, 269
- авторство у біблійній традиції,  
141, 289, 290, 291, 292, 293,  
294, 301, 308
- Агасвер (Ахашверош), 145
- Агікар, 189
- Агаг, цар, 263, 267
- Агара, 180
- Адам, 11, 75, 123, 127, 169, 170,  
178, 200, 209, 211, 214, 220, 222,  
231, 248, 257, 262, 278, 328  
і Єва, 123, 170, 200, 211, 213,  
216, 255
- Адріан, імператор, 249
- Азазель, 268
- Айнштайн Альберт, 44
- алегорія, 39, 57, 68, 134, 269,  
314, 316, 317
- Александр Великий, 37, 245
- “Аліса в Країні Див”, 102, 309
- алхімія, 233
- Амвросій, св., 253
- Американська виправлена вер-  
сія Біблії, 297
- Амос (також Амоса, Книга), 248,  
301, 302
- Анаксагор, 37
- Анаксимандр, 186, 302
- аналогія, 35, 38, 39, 40, 41, 45, 57,  
59, 63, 70, 76, 104, 130, 135, 136,  
143, 151, 176, 200, 316
- Ананій, 185
- “Анатомія критики”, 9, 13, 18, 32,  
98, 318
- ангели (янголи), 51, 173, 180, 181,  
233, 234, 237, 238, 240, 252, 286
- Англосаксонські хроніки, 80
- Анна, 265
- антихрист, 147, 148, 152, 211, 230,  
241, 257
- Антіох Епіфан, 145, 146, 235, 249,  
253
- Антонін Лібераліс, 40
- “Апокаліпсис Петра”, 120
- апокаліпсис як фаза об’явлення,  
11, 118, 135, 168, 205-208, 227,  
232, 243, 278, 288, 318
- апокрифи, 12, 23, 179, 189, 231,  
256, 260, 277, 278, 289
- Апсу, 218
- Арарат, гора, 83, 234
- Арат із Солі, 115
- Аристотель, 37, 38, 43, 50, 61, 102,  
107, 108, 169  
“Метафізика”, 108  
“Поетика”, 108  
“Про душу”, 50
- Аристофан, 87
- Артур, король, 91
- архетип, 87, 213

- Ассирія, 140, 189, 210, 217, 221, 223, 237, 248, 256
- астрологія, 52, 121, 122
- астрономія, 112
- Атлантида, 71, 72, 128
- Ахав, цар, 76, 77, 211
- Ахаз, цар, 194
- Ахан (із Книги Ісуса Навина), 185
- Ашера, 116
- байка, 188, 294
- Байрон Джордж Гордон, лорд, 88, 280
- “Видіння Суду”, 264
- Барт Карл, 59
- Бартон Боберт (“Анатомія меланхолії”), 22
- Батлер Джозеф, 151
- Бах Йоганн Себастьян, 308
- бегемот, 225, 275, 279, 282
- Бекон Френсис, 42
- “Премудрість древніх”, 110
- “Беовульф”, 304
- Берк Едмунд, 47
- Берк Кеннет, 22
- Бернс Роберт, 257
- Бецалїл, 305
- біблійна образність, 9, 11, 23, 105, 133, 143, 155, 183, 209-246, 278, 285, 293
- апокаліптична, 216
- землеробська, 209, 213, 216, 223, 225
- демонічна (дерева), 210, 217, 219, 220, 222, 256, 291
- власне демонічна, 227, 237, 239
- тварини, 223, 224
- жнива й винозбір, 214, 226, 227, 228, 229, 274
- духовне й янгольське, 238, 239
- вода, 221, 222, 223
- райська, 207, 213, 216, 222
- дерева й вода, 207, 209, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 247
- демонічно-пародійна, 143, 210, 217, 221, 230, 231, 236, 238, 238, 256, 261, 268
- духовне й янгольське, 238, 239
- дерева, 219, 220, 221
- вода, 218, 219
- жнива й винозбір, 209
- людина, 230, 231
- тварини, 227, 228
- місто і храм, 218, 232, 233, 236
- духовна і янгольська, 237, 238, 239
- міська, 209, 213, 215, 228, 231, 237
- місто і храм, 209, 232, 233, 234, 235, 286, 320
- пастирська (тварини), 209, 213, 221, 223, 224
- Біблія короля Якова, 10, 11, 31, 39, 48, 52, 56, 98, 104, 117, 120, 127, 128, 142, 146, 180, 181, 190, 192, 196, 198, 203, 211, 216, 217, 220, 227, 233, 234, 237, 238, 238, 241, 258, 260, 268, 272, 275, 278, 279, 296, 297, 300, 306, 307, 319, 327
- Біблія,
- літературний аспект, 10, 15, 16, 20, 22, 86, 93, 102, 104, 105, 209, 290, 296, 297, 301, 303, 309
- єдність, 11, 12, 15, 105, 285, 294, 296, 298, 310, 311, 323
- революційний аспект біблійної традиції, 178, 180, 181, 193, 199, 265, 319, 326
- Блейк Вільям, 10, 13, 16, 21, 22, 47, 52, 57, 147, 222, 232, 239, 242, 245, 311, 312, 321
- “Весілля неба й пекла”, 237



## *Іменний та предметний покажчик*

- “Прелюд” до “Європи”, 222  
“Пророцтва невинності”, 311, 312  
Близький Схід, 10, 32, 69, 89, 90, 143, 172, 188, 231, 257  
бог (Бог),  
бог як головний виразник метафори, 34, 38, 46, 47, 48, 56, 77, 78, 94, 139  
бог як демонічний образ, 222, 241, 263  
істинний, 179  
невидимий, 180, 181, 204, 213  
словесне вираження Бога, 50, 52, 207  
у зв’язку з чоловічою статтю, 116, 169, 170, 173, 204, 229, 232, 327  
у Книзі Йова, 278-283  
як метонімічне вираження, 38, 39, 40, 46, 47, 48, 50, 56, 57, 59  
як творець, 167, 168, 172, 176, 206, 207, 255, 272, 277, 328  
боги, 50, 52, 56, 57, 67-69, 72, 112, 113, 115, 116, 141, 144, 145, 172, 173, 179, 186, 206, 232, 235, 239, 240, 266  
у Гомера, 39, 116, 195  
як духи природи, 45, 72, 112, 113, 145, 149, 183  
Бодлер Шарль, 113  
“Бойовий гімн Республіки”, 309  
Босское, 306  
Бравнінг Роберт, 293, 309  
бриколаж, 21-22  
Бруно Джордано, 24, 92  
Будда, 154, 179  
Бульгманн Рудольф, 64  
Буття, Книга, 17, 48, 71, 83, 94, 95, 111, 168, 169, 173, 177, 178, 180, 216, 217, 218, 219, 220, 247, 248, 255, 257, 259, 262, 271, 278, 285, 292, 299  
ягвістичний переказ, 169, 170, 210, 255, 271, 279, 295  
біблійна оповідь, 172, 210  
Ваал, 179, 211, 227, 235, 310  
Вавилон, 140, 141, 147, 206, 210, 211, 217, 222, 223, 224, 226, 230, 233, 236, 240, 247, 248, 249, 256, 259, 261, 274, 286, 295  
Вавилонська башта, 233, 234, 325  
Вайатт Томас, 300  
Вайтгед Альфред Норт, 48, 130  
“Наука й сучасне життя”, 130  
Варавва, 268  
“Варуха, Книги”, 199, 238  
Вейль Симона, 153, 154  
Велика Розпусниця, 147, 206, 211, 212, 217, 230, 236  
Великдень, 154, 253, 254  
Великовський Іммануїл, 82  
“Величай, душе моя, Господа”, 265, 290  
Вен-Амон (стосовно пророків Передньої Азії), 193  
Вербна неділя, 300  
Вергілій, 110, 148, 149, 150  
“Енеїда”, 149  
Четверта еклога, 148  
взаємопроникнення, 234  
визволення, 247, 249, 251, 257, 261, 284, 295  
Вифлеєм, 78, 251, 259  
вихід із єгипетської неволі, 23, 76, 80, 89, 132, 138, 178, 183, 199, 251, 252, 257, 269, 273, 313, 316, 319  
як фаза об’явлення, 23, 168, 178-183  
Вихід, Книга, 48, 122, 178, 181, 214, 224, 237, 239, 243, 249, 254, 258, 265, 267, 278, 304, 305

## Показчик біблійних цитат

- від-творення, 55, 58, 69, 73, 74, 87, 88, 106, 111, 208, 283, 319, 322
- Віко Джамбаттиста, 19, 32, 36, 41, 43, 54, 97, 242
- віра, 20-22, 37, 58, 71, 96, 104, 105, 112, 126, 127, 129, 131, 132, 135, 176, 194, 199, 311, 316, 318, 321, 323-327
- Вітгенштайн Людвіг, 101, 303  
“Філософські дослідження”, 101
- вічність, 120, 171, 192, 199
- “вмираючий бог”, 114, 133, 215, 225, 226
- Вознесіння, 252, 255, 277
- воплочення, 133, 149, 151, 197, 224, 255, 260
- Вордсворт Вільям, 113, 220
- ворожка з Ен-Дору, 195, 196, 264
- Воскресіння, 84, 118, 127, 132, 151, 154, 197, 238, 251, 253, 255, 277
- Воттс Ісаак, 245
- Вульгата, 12, 29, 127, 190, 192, 220, 230, 240, 258
- “В’язниця мови”, 321
- Гададріммон, бог плодючості, 226
- Гаман (із Книги Естер), 180
- гебрейська мова, 13, 29, 51, 60, 93, 258, 285, 295, 296, 299
- Гевлок Ерик (“Передмова до Платона”), 36
- Гегель Г. В. Ф., 9, 20, 41, 58, 59, 62, 315, 318  
“Феноменологія духу”, 315
- Гедеон, 181, 184
- Гезлітт Вільям, 74
- Гельдерлін Фридрих, 57
- Георгій, св., 271, 274, 276
- Геракліт, 34, 36, 48, 153, 171, 302
- герменевтика, 19, 101
- Гермес Трисмегіст, 54, 292
- Геродот, 75
- Гесіод, 94, 115
- Гільгамеш, 133  
епос про Гільгамеша, 69, 71, 85, 86, 133
- Гітлер Адольф, 84, 138, 148
- гностицизм, 112, 134, 176
- Гомер, 32, 34, 35, 38, 39, 44, 50, 52, 54, 55, 68, 69, 80, 85, 106, 186, 294, 298  
“Іліада”, 38, 68, 195, 294  
“Одиссея”, 294, 315  
“Гомілії Климента”, 293
- Горацій, 322
- гра, її біблійне бачення, 21, 192
- грецька мова, 13, 51, 94, 222, 228, 240, 296
- гріх, природа гріха, 171, 173, 176, 198, 200, 210, 211, 212, 267, 277, 313
- гріхопадіння людини, 123, 169, 171, 172, 174, 187, 199, 206, 214, 220, 248, 283, 328
- Г’юм Давид, 130
- Гадамер Ганс-Георг, 20
- Галілей, 92
- Георг III, король Англії, 264
- Гете (“Фавст”), 49, 103, 211
- Гіббон Едвард, 66, 67, 85, 86, 144  
“Занепад і руїна Римської імперії”, 66, 85, 144
- Грааль св., 230
- Грейвз Роберт, 114, 148, 258  
“Цар Ісус”, 148  
“Грона гніву”, 309
- Гурджієв, 307, 308
- Давид, 139, 140, 141, 142, 149, 223, 227, 229, 248, 249, 262, 264, 265, 267, 289
- Дагон, бог филистимлян, 179, 180

- Даниїл, 147, 257, 275  
 Даниїла, Книга, 118, 147, 180, 221, 257, 288, 289, 295  
 Данте, 22, 51, 57, 74, 86, 147, 148, 234, 236, 254, 276, 298, 313-318, 324  
 “Бенкет”, 317  
 “Божественна комедія”, 51, 86, 148, 234, 254, 314, 317  
 Дарвін Чарлз, 44, 74  
 Дарій, цар Персії, 145, 180  
 Девкаліон, 71, 94  
 Девора, 196, 305  
 тріумфальна пісня Девори, 305  
 Дедал Стивен (герой “Улісса” Джойса), 133  
 Декарт Рене, 40  
 Демокрит, 37  
 Деррида Жак, 23  
 Десять заповідей, 200, 291, 301  
 Джойс Джеймс, 132  
 Джонсон Бен (“Алхімік”), 258  
 Джонсон Семюел, 13, 19, 22  
 диявол (демон), 173, 180, 184, 195, 239-242, 268, 277, 279  
 Діва (див. також: Діва Марія), 114, 116, 230, 268  
 Діва Марія, 114, 152, 210, 212, 251, 265  
 Дії апостолів, 30, 114, 115, 185, 233, 295  
 “Дії Пилата”, 256  
 Діккенс Чарлз, 184, 309  
 “Мартин Чезлвіг”, 184  
 Донн Джон, 297, 298  
 дракон, 225, 271, 273  
 дракон як стрижевий демонічний образ, 225  
 дух, 39, 40, 50, 51, 77, 84, 97, 135, 142, 193, 205, 206, 249, 260, 322  
 вогонь і повітря як символи духу (Святого Духа), 191, 232, 238, 278, 307  
 душа, 34, 50, 51  
 як виразник метонімії, 34  
 Евклід, 36  
 его, 153, 243, 326  
 Едем, 181, 200, 209, 215, 216, 220, 235, 236, 238, 249  
 Едемський сад, 118, 123, 169, 197, 213, 221, 234, 249  
 чотири ріки Едему, 216, 218  
 Едип, 75, 141, 231  
 Ездри, Книга, 184  
 Четверта, 236  
 Езоп, 188, 189  
 екзегеза, 101  
 Екклезіаст (Когелет, Проповідник), 189, 190, 192, 291, 293, 306  
 Екклезіаста, Книга, 189, 291, 293, 306  
 “Екклезіастика” (книга Бен Си-раха), 187  
 Еліаде Мірча, 87, 133  
 Елігу, 279, 281, 282  
 Еліот Т. С., 15, 21, 22, 124, 154, 234, 239, 254, 323  
 “Великопісна середа”, 254  
 “Геронтіон”, 154  
 “Літл Гіддінг”, 239  
 “Скеля”, 323  
 Ель Еліон, 259, 260  
 Еммануїл, 197  
 Енгельс Фридрих, 129  
 Еней, 149  
 Енох, 261, 292, 304  
 “Еноха, Книга”, 111, 261, 289  
 “Енума еліш”, 33, 218, 271  
 Еразм Роттердамський, 49, 241  
 Ерігена Йоанн Скотт, 41  
 ерос, 212

*Покажчик біблійних цитат*

- Естер, Книга, 145, 180, 278  
Есхіл, 87, 145  
    “Орестея”, 145, 186  
    “Перси”, 87  
Ехнатон, 145  
Єва як материнська постать, 210  
євангеліє як фаза об’явлення,  
    23, 168, 197-204  
Євангеліє, 63, 64, 78, 79, 83, 84,  
    87, 94, 112, 126, 127, 128, 132,  
    133, 134, 136, 139, 146, 168,  
    181, 199, 204, 212, 217, 227,  
    246, 251, 252, 253, 254, 257, 258,  
    260, 276, 277, 284, 289, 292, 295,  
    302, 303, 308, 311, 319, 328  
    історична правдивість Єван-  
    гелій, 79, 83, 84, 87, 94, 126,  
    307  
Євхаристія, 96, 154, 221, 227,  
    230, 245  
Єгипет, 50, 76, 89, 97, 116, 138,  
    140, 145, 146, 179, 210, 214,  
    215, 217, 219, 221, 231, 234,  
    247, 248, 249, 251, 253, 256,  
    257, 272, 273, 274, 275, 277,  
    280, 287, 316  
Егу, 76, 77  
Єзавель, 211  
Єзекііль, 82, 181, 197, 212, 216,  
    217, 218, 221, 226, 236, 239,  
    273, 277, 310, 311  
Єзекііля, Книга, 82, 118, 205,  
    212, 220, 275, 285  
Єзекія, цар, 82, 200  
Ейтс Вільям Батлер, 149, 193,  
    231, 234, 266  
    “Березнева повня”, 149  
    “Видіння”, 149  
Єлизавета I, королева, 152  
Єлизавета II, 137  
єлизаветинці, 54, 176, 322  
Елисей, 76  
Еремія, 103, 116, 194, 235, 269, 291  
    Єремії, Книга, 230, 286, 287  
Еровоам, 223  
Єрусалим, 97, 140, 141, 145, 216,  
    224, 227, 231, 233, 235, 248, 249,  
    253, 258, 260, 293, 300  
    як символічна наречена, 210,  
    211, 231, 232, 275  
Єссеї (батько Давида), 178, 223  
    Єссеєве дерево, 223  
Єфрем, 262  
Жанна д’Арк, 196  
закон, 134, 149, 150, 167, 170, 177,  
    183, 186, 200, 201, 208, 252, 265,  
    268, 287, 288, 291, 294, 295, 301,  
    312  
    як фаза об’явлення, 23, 168, 178,  
    183-187, 193, 199, 206, 278, 279,  
    281, 283  
    у стосунку до євангелія, 265, 268  
    у стосунку до мудрості, 278,  
    279, 281, 283  
Захарія, Книга, 127, 205, 216, 217,  
    226, 261, 262, 300  
змій (вуж), 173, 188, 220, 252, 271,  
    272, 276  
Золя, Еміль, 57  
Зоровавель, 249, 261  
Іван Богослов, св., 49, 103, 127,  
    181, 205, 207, 227, 239, 251, 289,  
    300, 312  
    Євангеліє від Івана, 48, 49, 99,  
    212, 226, 237, 289, 295  
Іван Хреститель, 94, 198, 237, 255,  
    260, 265  
Ігдрасиль, 221  
Іді Амін, 84  
Ієронім, св., 29, 49  
Ізмаїл, 262, 263, 264, 269  
Ізраїль, 11, 72, 89, 109, 116, 118,  
    122, 132, 136, 178, 179, 184, 213,  
    219, 227, 229, 233, 237, 248, 249,

- 251, 252, 253, 257, 260, 269, 270, 274, 294, 302, 316
- евангелійна концепція Ізраїлю, 204, 227
- Північне царство Ізраїлю, 132, 139, 211, 212, 248, 310
- оновлений Ізраїль, 195, 197, 204, 233, 243, 247, 273, 276, 295
- християнська концепція Ізраїля, 142, 144
- царство Ізраїлю, 139-142, 145, 235, 262, 293
- як імперія, 140
- як символічна наречена Господа, 211
- як Яків, 204, 210, 214, 218, 231, 251, 265, 269, 313
- іконоборство, 182, 183
- Ілля, пророк, 179, 227, 239, 260, 261, 286, 304, 310
- “Іпполит”, 186
- Ірод Агриппа, 94
- Ірод, 78, 142, 251
- іронія в Біблії, 256, 263, 325
- Ісак, 178, 262, 265, 266, 269, 302
- Ісав, 223, 262, 263, 264
- Ісая, 103, 127, 181, 197, 211, 224, 226, 229, 236, 238, 240, 272, 273, 289, 301
- Ісаї, Книга, 78, 194, 199, 223, 237, 259, 289, 294
- Ісида, 116, 148, 287
- іслам, 12, 178, 179, 180, 182
- Ісус (див. також: Христос), 39, 51, 78, 79, 82, 84, 94, 95, 100, 103, 111, 112, 118, 120, 125, 126, 127, 136, 142, 144, 146, 150, 154, 178, 185, 194, 197, 198, 200, 204, 221, 224, 230, 235, 240, 245, 249, 252, 253, 254, 257, 265, 275, 288, 289, 302, 307, 312
- життя Ісуса, 11, 201, 251, 252, 256, 262, 307, 316
- притчі Ісусові, 10, 14, 68, 86, 88, 188, 198, 229, 247, 280, 283, 290
- у порівнянні з Буддою, 202
- як “умираючий бог”, 133, 148, 226
- як втілена в індивіді спільнота Ізраїля, 136-137
- як добрий пастир, 213
- як історична особа, 76, 78, 79, 125, 126, 127
- як Месія, 78, 139, 140, 142, 221, 229
- як тип Мелхиседека, 260
- Ісус Навин, 81, 214, 234, 248, 261, 262, 267
- Ісус Навин як тип Христа, 262
- Ісуса Навина, Книга, 82
- Їфтах, 33, 76, 142, 267
- Йоав, 262
- Йоахим Флорський, 135
- Йов, 112, 247, 263, 272, 280-284
- Йова, Книга, 10, 77, 112, 188, 197, 225, 238, 275, 278, 282, 283
- Йона, 84, 274, 275, 325
- Йони, Книга, 103, 286
- Йонатан, 248, 259
- Йосип (син Якова), 137, 145, 251, 257, 262
- Йосип (чоловік Марії), 142, 251
- Йосиф Флавій, 145, 216
- Йосія, юдейський цар, 287
- Каїн, 213, 215, 248, 262, 263, 264
- каламбур, 54
- Калігула, імператор, 146, 235
- канон Біблії, 179, 285-288, 293, 295
- Кант Іммануїл, 41, 59, 108
- Карлейль Томас (“Sartor Resartus”), 108
- Кассандра, 194

Покажчик біблійних цитат

- Кафка Франц (“Процес”), 280  
Каяфа, 112, 201, 202  
Квіріній, 78  
К’еркегор Серен, 15, 58, 59, 131, 312, 317, 324  
    “Повторення”, 131  
Кір, цар Персії, 140, 145, 248, 295  
Кітс Джон, 192  
Клеант, 115  
Климент II, 229, 293  
Клодель Поль, 17  
    “Книга війн Ягве”, 299  
    “Книга Яшер”, 299  
    “Книги Сивілли”, 148  
Ковлі Абрагам, 42  
ковчег заповіту, 141, 227, 232, 258, 259, 305  
ковчег, Ноїв, 83, 258, 259, 276  
Колридж Семюел Тейлор, 19  
комедія, 87, 119, 231, 247, 256, 282  
Коперник, 44, 74, 121  
Коран, 29, 189, 251, 283, 294  
Корнут, 110  
космологія, 117, 124, 274  
Ксеркс, цар Персії, 145  
Лактанцій, 238  
ланцюг буття (причин), 38, 131, 243, 282  
Лао-Цзи, 154  
Ларошфуко, 120  
латинська мова, 41, 51, 128, 289  
Левит, Книга, 11, 203, 257  
Леві-Стросс Клод, 21, 69  
левіатан, 225, 271, 272-276, 279, 280, 282, 283  
    “Лист Аристєя”, 29  
    “Листи св. Ігнатія”, 151  
Ліліт, 211  
Лінкольн Авраам, 62  
літературна критика у стосунку до вивчення Біблії, 9, 13, 15-18, 99, 104, 128, 130, 209, 291, 293, 298, 308, 309, 312, 313, 316, 317, 318  
Ловренс Д. Г. (“Людина, яка померла”), 148  
Локк Джон, 42, 43  
Лотова дружина, 150  
Лука, 142, 251, 258, 290, 291, 300  
    Євангеліє від Луки, 254, 259, 265, 290, 295  
Людовік XIV, король, 152  
Лютер Мартин, 20, 31, 58, 325  
Люцифер, 236, 240, 263, 264  
Ляйбніц Готтфрід Вільгельм, 38, 303  
магія, 33, 40, 58, 82, 121, 225, 226, 271, 272, 307, 322  
Магомет, 154, 179, 283, 294  
Майстер Екгарт, 41  
МакДоналд Джордж, 211  
Макиавеллі Нікколо, 47  
Маккавеїв повстання, 140, 145, 249  
Маккавеїв родина, 259, 260  
Малахії, Книга, 260, 278  
Манасія (син Йосипа), 262  
Манасія, цар, 181  
    “Мандрівка прочанина”, 134  
Марвелл Ендрю (“Про дім в Еплтоні”), 222  
Мардук, 218  
Марія Магдалина, 212  
Марк Аврелій, 197  
Марко, 251, 290, 300  
    Євангеліє від Марка, 307  
Маркс Карл, 20, 47, 129, 179  
марксизм, 20, 91, 128, 129, 136, 153, 168, 178, 179, 180  
Матвій, 142, 251, 258, 290, 292, 300, 312  
    Євангеліє від Матвія, 93, 134, 224, 291

## Іменний та предметний покажчик

- мати-земля, 113-116, 168, 170, 226, 276
- мати-богиня, 113, 225
- Мелвілл Герман, 138
- Мелхиседек, 227, 259, 260
- Мелхола (дочка Саула), 141
- Мертве море, 97, 217, 218
- Месія, 79, 132, 139, 140, 142, 148, 150, 210, 221, 223, 235, 249, 255, 257, 260, 261, 273, 318
- буттєвий пошук Месії, 256
- пророцтва про Месію, 78, 249, 261
- як *logos*, 318
- як образ визволення, 78, 249, 261
- метаморфоза (перетворення), 124, 149, 150
- біблійне бачення, 124, 150, 275, 278
- у античній міфології, 149, 150
- метафора, 13, 20, 23, 34, 35, 36, 38, 44, 45, 46, 50, 55, 56, 58, 60, 61, 65, 72, 82, 88, 93-125, 135, 137, 138, 141, 152, 153, 154, 155, 171, 173, 180, 182, 186, 187, 190, 192, 197, 204, 209-246, 256, 274, 275, 294, 303, 310, 314, 315, 318, 320, 322, 326
- апокаліптична, 209, 210, 212, 213, 217, 220, 228, 231, 232, 234, 238, 256
- як зіставлення, 97, 98, 107
- царська, 34, 137, 138, 140, 141, 151, 152, 153, 220, 228, 238, 240, 323
- метафоричне (поетичне) значення, 103-106
- метонімія, 60, 155
- Меша, моавський цар, 266, 267
- Михей (також Михея, Книга), 78, 194, 267, 301
- Мільтон Джон, 10, 13, 24, 74, 75, 118, 135, 170, 172, 177, 178, 196, 200, 201, 208, 210, 236, 253, 294, 314, 323, 328
- “Ареопагітика”, 196, 294
- “Втрачений рай”, 170, 172, 220, 261, 263, 328
- “Комос”, 178, 240
- “На ранок Різдва Христового”, 253
- “Тетраходон”, 13
- Міріам (сестра Мойсея), 251
- мітраїзм, 223, 253
- міф, 21, 23, 33, 55, 65-76, 80, 82, 85-88, 90, 91, 99, 102, 103, 105, 107-113, 117, 128, 133, 134, 143, 150, 168, 169, 170, 173, 176, 219, 223, 231, 251, 266, 271, 272, 273, 276, 287, 311, 318, 320, 322
- міфологічний універсум, 9, 18, 90, 91, 221
- міфологія, 13, 19, 68-70, 72-74, 85, 90, 91, 107, 111, 113-115, 117, 124, 133, 143, 144, 220, 221, 225, 231, 264, 271, 272, 276, 287
- мова, 18, 22, 29, 30, 31, 32, 34, 38, 39, 40, 42, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 61-64, 68, 69, 83, 87, 93, 95, 98, 100, 102, 103, 120, 135, 140, 245, 246, 311, 320, 325-328
- словесні структури мови, 31, 33, 39, 42, 43, 65, 98-102, 104, 105, 245, 286, 313, 314, 317, 320, 321
- теорія мови, 40-43, 61, 83, 325-328
- три фази мови, 32, 40-43, 45-50, 52, 55, 57-59, 62, 63, 65, 66, 73, 83, 111, 129, 130, 133, 135, 300, 321
- Мойсей, 42, 82, 89, 93, 134, 173, 178, 180, 181, 185, 194, 215, 219,

## Показчик біблійних цитат

- 239, 248, 249, 251, 252, 258, 260, 261, 268, 286, 289, 292, 301, 313, 316
- Мольєр Жан-Баттист, 36, 71
- монотеїзм, 36, 38, 50, 145, 236
- імперський, 145, 179
- революційний, 145, 179
- Мордехай, 180
- море,
- символ хаосу й смерті, 174, 176, 248, 274, 279
- як демонічний образ, 258, 272, 276
- Моцарт, 308
- “Чарівна флейта”, 243
- мудрість, 112, 173, 197, 199, 220, 227, 236, 292, 301, 303
- у Книзі Приповістей, 187-189, 192, 227
- як фаза об'явлення, 23, 168, 187-193, 199, 278, 279, 281, 319
- “Мудрості, Книга”, 243, 254, 289, 319
- Муссоліні Беніто, 138
- Навуходоносор, 140, 141, 180, 222, 239, 248, 249, 257, 258, 260, 275, 277, 289
- Назарет, 78, 79
- Наполеон, 70
- нареченого й нареченої біблійні образи, 11, 210-212, 222, 228-230, 232, 277, 327
- Натан, 139
- наука, її стосунок до Біблії, 14-15, 43, 44, 53, 72, 80, 86, 91, 92, 111, 121, 129, 186, 288, 294, 297
- небесний отець, 115, 135, 168
- невіста, 114, 210, 212
- Неемії, Книга, 184
- неопалима купина, 178, 180, 239
- Нерон, імператор, 145, 147, 206, 236, 249, 260
- Никодим, 39, 40, 307
- “Никодимове Євангеліє”, 256
- “Нині відпускаєш...”, 290
- Німрод, 223, 270
- Ніцше Фридрих, 46, 136, 321, 322, 328
- Нова англійська Біблія, 95, 275, 299
- Новий Заповіт, 126, 127, 128, 134, 135, 144, 147, 153, 168, 176, 183, 190, 195, 202, 204, 206, 210, 212, 217, 219, 223, 232, 237, 240, 241, 245, 249, 251, 253, 256, 258, 260, 268, 269, 283, 288, 289, 293, 295, 296, 299, 306, 310, 311, 319, 323, 327
- Ной, 71, 72, 122, 178, 209, 214, 215, 218, 248, 261, 262, 304
- Ньюмен Джон Генрі, 135
- об'явлення, 23, 40, 52, 60, 64, 67, 72, 112, 118, 122, 135, 168, 178, 191, 209, 249, 284, 289, 316, 321
- Об'явлення, Книга, 97, 118, 127, 147, 178, 181, 184, 205-208, 210, 211, 217, 220, 228-230, 232, 233, 236, 246, 247, 257, 259, 261, 272, 275, 278, 285, 286, 288, 289, 295, 319
- Обіцяний Край, 119, 197, 219, 228, 229, 234, 248, 249, 252, 262, 269
- Овен, 179
- Овідій, 148, 149, 150
- “Метаморфози”, 149
- Огола й Оголива (із Книги Єзекіїля), 212
- Оден В. Г. (“Наразі”), 150
- Одиссей, 68, 195
- оксиринзький папірус, 245
- Омрі дім, 77
- Онґ Волтер, 20



- Оніанс Р. Б. (“Джерела європейського мислення”), 30  
 оповідь (наратив), 9, 23, 36, 57, 65-68, 70, 72, 74-76, 78, 81-85, 88, 99-102, 105, 106, 107, 110, 116, 143, 155, 216, 247-285, 299, 318  
 оповідка, 33, 39, 65, 67, 68, 149  
 Орфей, 54, 150, 307  
 Осії, Книга, 127, 212, 227, 251  
 осяяння, 112, 131, 294  
 Павло, св., 51, 52, 97, 103, 104, 115, 127, 134, 142, 144, 145, 147, 151, 153, 154, 172, 180, 183, 195, 197, 200, 203, 219, 221, 241, 242, 255, 269, 278, 289, 291, 293, 303, 306, 311, 324-327  
 Павлова концепція Ісуса, 153, 154, 197  
 Павнд Езра, 97, 239  
 паратакис, 147, 296, 301, 302  
 Паскаль Блез, 58  
 “Пастир” Гермаса, 233  
 Пасха, 213, 214, 252, 253, 256  
 Патанджалі-йога, сутри, 303  
 Патрик, св., 96  
 Пейн Томас, 47  
 пекло, 117, 120, 121, 123, 198, 253, 255, 256, 268, 275, 277, 325, 326  
 первородний (прабатьківський) гріх, 172, 177, 318  
 переклад (біблійний), 12, 29, 30, 31, 40, 95, 296, 297, 306  
 жарти і народна етимологія в перекладі, 33, 96  
 перикопа, 294, 303, 307  
 Петро, св., 293, 311  
 Пилат Понтій, 78, 83, 201, 203, 268  
 Пікассо Пабло, 74  
 Пікок Томас Лав, 55, 73  
 “Чотири доби поезії”, 55  
 Пісня над піснями, 23, 170, 210, 222, 229, 230  
 “Пісня трьох юнаків”, 277  
 Піфагор, 34, 302  
 Платон, 14, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 54, 59, 61, 68, 72, 108, 114, 128, 200, 201, 295, 302, 322  
 “Апологія”, 201  
 “Держава”, 108, 128, 200  
 “Закони”, 128, 201  
 “Критій”, 128  
 “Менон”, 14  
 “Тимей”, 37, 128  
 “Федон”, 37, 59, 201  
 “Федр”, 54, 322  
 Плотин, 176  
 Плутарх, 287  
 Повторення Закону, Книга, 17, 92, 211, 222, 278, 285, 288, 291  
 поганські царства, 208, 217, 230, 239, 247, 256, 272, 277, 286  
 поезія, 29, 30, 31, 41, 54, 56, 61, 73, 75, 85, 86, 96, 102, 104, 109, 298, 304  
 біблійна, 271, 278, 294, 296, 299, 303  
 відтворення метафоричної фази мови в поезії, 54, 56, 61, 73, 96  
 гебрейська, 296, 299  
 християнський бог у поезії, 56, 86  
 покута, 203, 267  
 полісемійний сенс (значення), 13, 23, 313-315, 318, 324, 326  
 політеїзм (багатобожжя), 50, 182, 186  
 Помпей, 249  
 Посидоній, 149  
 Послання апостола Івана, 195, 240, 289

## Показчик біблійних цитат

- Послання апостола Павла до галатів, 238, 269
- Послання апостола Павла до римлян, 127, 276
- Послання апостола Петра, 128 (1), 293 (2)
- Послання апостола Юди, 292
- Послання апостола Якова, 238, 283
- Послання до євреїв, 127, 203, 212, 232, 260, 269, 304
- “Послання Єремії”, 242
- Потифарова жінка, 257
- потоп, Ноїв, 71, 72, 76, 82, 122, 127, 149, 214, 218, 219, 261, 276
- праця, 119, 123, 192, 209
- біблійний погляд на працю, 192, 317
- як перетворення природного на людське, 119, 121, 123, 270, 282
- Приповістей, Книга, 98, 187, 189, 192, 320
- природа, 34, 37, 42, 44, 46, 49, 50, 52, 60, 73, 74, 112, 113, 115, 117, 121, 123, 124, 145, 146, 150, 170, 172, 173, 183, 192, 208, 209, 241, 242, 270, 280, 318
- два рівні природи в християнстві, 177, 178, 185, 209
- докази творення в природі, 176
- оновлення природи, 148-151, 199, 271, 282
- порядок у природі, 42, 46, 74, 123, 149, 150, 170, 176, 183, 185, 186, 187, 199, 206, 241
- сили природи, 241, 242
- циклічний ритм у природі, 148, 173, 191, 214, 241
- як жінка, 170, 225
- прислів'я (приповісті), 10, 188, 189, 190, 259, 283, 291, 294, 301, 303
- прислів'я стародавнього Єгипту, 188, 189
- притча, 64, 84, 196, 210, 212, 215, 248, 294, 307, 311
- причиновість, 129, 130, 131, 133, 150
- проблема “дослівного” значення, 13, 23, 55, 56, 64, 83, 84, 93, 97, 101, 103-105, 107, 111, 240, 285, 300, 301, 313, 315, 316, 318, 320, 322, 324
- проза, 56, 82, 292, 299, 303, 305
- зв'язна, 36, 39, 49, 130, 294-298, 300, 302, 303, 305, 306, 307, 310
- незв'язна, 32, 300, 302, 307, 312
- стосунок до причиновості, 130
- Проповідь на горі, 113, 200, 222, 252, 291
- пророцтво як фаза об'явлення, 23, 168, 193-197, 200, 201, 205, 278, 283, 288, 303, 311, 319
- псалми (також Псалмів, Книга), 56, 127, 139, 141, 170, 187, 213, 222, 223, 230, 233, 234, 235, 240, 246, 259, 260, 272, 276, 289, 299, 314, 315, 319
- псалмоспівець, 130, 242
- Псевдо-Діонісій, 41
- псевдоепіграфи, 199, 238, 261, 289
- пуританство, 182, 183, 184
- П'ятдесятниця, 30, 88, 214, 234
- П'ятикнижжя, 88, 173, 194, 224, 288, 289, 290, 299, 319
- рабсак (великий чашник), 228
- Рагав (змій), 271-274
- Раскін Джон, 20, 110
- “Цариця повітря”, 110
- Рафаель, 37

## Іменний та предметний покажчик

- Рахав (блудниця з Єрихону), Сапфіра, 185  
212 Сарра, 265  
Рахіль, 210 Сартр Жан-Поль, 187  
Рембо Артюр, 298, 326 Сатана, 24, 88, 240, 241, 263, 279  
Ренан Ернест, 78, 79 як обвинувач, 88, 173, 279  
Ренесанс (Відродження), 41, 61, у Книзі Йова, 279, 280  
144 сатурналії, 203  
реторика, 22, 23, 61-64, 88, 100, Саул, 141, 193, 194, 248, 262, 267  
129, 130-132, 281, 285-329 як трагічна фігура, 263, 264  
ораторська, 61-64, 307 світове дерево (*axis mundi*), 221,  
типологія як форма ретори- 222, 223, 239  
ки, 130-132 Свіфт Джонатан, 324  
Реформація, 17, 30, 41, 110, 135, Святий Дух, 39, 40, 135, 195, 147,  
144, 196, 257 208, 230, 238, 239, 278  
Рехав'ам, 139 Седекія, цар, 140  
Рим, 66, 85, 140, 144-147, 149, Сендберг Карл, 99  
179, 203, 211, 217, 230, 235, 236, Септуагінта, 29, 216, 258, 259, 260,  
247, 249, 256, 257, 258, 261 278, 295, 296  
ригуал, 79, 87, 88, 91, 107, 133, Сервій, 110  
141, 142, 143, 151, 203, 214, Середньовіччя, 30, 91, 198, 22,  
219, 223, 226, 227, 233, 241, 222, 256, 313  
259, 268, 270, 294 Симон Зилот, 293  
Різдво Христове, 127, 150, 253, Синай, гора, 184, 252, 291  
258, 259 Сисера, 305  
Рікер Поль, 20 Сиф, 262  
Рогайм Геза ("Брама сну"), 72 Сідні Філіп, сер ("Захист поезії"),  
розкаяна грішниця, 212 61  
розп'яття, 127, 212, 222, 253, Содом і Гоморра, 97, 218  
261 Сократ, 14, 35, 36, 59, 128, 200,  
романтизм, 19, 20, 55, 108, 211, 201, 303  
264 Соломон, 139, 140, 187, 229, 236,  
Рувим, 231, 262 248, 249, 259, 262, 289, 293  
Руссо Еміль, 47 Софокл, 75, 231, 308  
Рут, 230 Софонія (також Софонії, Книга),  
Рут, Книга, 23 117, 233  
Савонарола, 196 Спіноза Барух, 303  
Савтвелл Роберт, 239 Старий Заповіт, 126, 127, 128,  
саги ісландські, 80, 81 132, 134, 136, 139, 168, 183, 188,  
Салим, 260 193, 195, 198, 199, 200, 203, 205,  
Самсон, 68, 70, 76, 79, 181, 329 206, 208, 213, 215, 218, 227, 231,  
Самуїл (також Самуїла, Кни- 237, 239, 249, 251, 259, 260, 267,  
ги), 38, 70, 193, 263, 265, 319 269, 271, 278, 285, 288, 295, 296,

- 299, 300, 307, 309, 310, 312, 319, 323
- Стивенс Воллес, 58, 91, 143, 176, 246
- стоїцизм, 37, 115, 117, 149
- стосунок Біблії до історичної правди, 65-67, 69-81, 83-88, 96, 97, 102, 103, 105-107, 109, 126-154, 307, 319
- Страсті, 126, 127, 128, 213, 221, 227, 253, 263, 284
- Страсна п'ятниця, 154, 252, 254
- суб'єкта і об'єкта проблема, 32, 34, 35, 37, 42, 44, 45, 47, 48, 53, 63, 167, 173, 206, 207, 208, 307, 308, 315
- Суддів, Книга, 68, 70, 77, 81, 88, 116, 184, 247, 248, 306, 329
- Судзукі Д. Т. ("Аватамасаке, або ж Гандавуга Сутра"), 246, 247
- "Судний день" (день Господній), 117, 135, 197, 208, 219, 273, 274
- Суккот, 214
- суспільний договір, 53, 145, 154, 186
- сфінкс (у "Пер Гюнті"), 19
- східна релігія, 20, 41, 167, 202, 246
- буддизм, 20, 167, 179, 245, 246, 283
- шуньята (ніщота) в буддизмі, 190
- даосизм, 20, 41
- дзен-буддизм, 41, 96
- індуїзм, 20, 117, 167, 220
- "Кундаліні-йога", 220
- синтоїзм, 179
- Тайна Вечера, 7, 245
- Талмуд, 134
- Тамара, 211
- творення, ягвістична концепція творення, 169, 279, 295
- як фаза об'явлення, 11, 23, 88, 107, 117, 168, 218, 281, 283, 318
- теодицея, 178
- Теккерей Вільям Мейкпіс, 309
- Теннісон Альфред, 300
- Теренцій, 309
- Тертулліан, 183, 293
- тибетська Книга мертвих, 207
- типологія, 17, 19, 20, 21, 23, 127-208, 277, 286, 291, 320, 321
- типологічний матеріал Біблії, 19, 20, 135, 219, 229, 232, 251, 253, 258, 285, 286, 320, 321
- як теорія історичного процесу, 129, 132, 136
- Тир, 217, 218, 235, 240, 274
- Тиресій, 195
- Тит, імператор, 97
- Тіамат, 218
- Товит, 189
- Токвіль Алексис де, 184
- Тома, апостол, 84
- "Євангеліє від Томи", 95, 290, 291
- Тома, св. (Аквінський), 39, 58
- Томас Дилан, 112
- Тора, 28, 133, 134, 258, 259, 303
- традиція писемна й усна, 292-299, 304, 305, 320
- трагедія, 118, 231, 256, 263, 268, 282
- Трійця, 51, 96, 232, 238, 240, 241, 256
- Тутанхамон, 271
- Улісс (див.: Одиссей), 315
- "урім і туммім", 122
- Урія, 139
- Утнапіштим, 71, 72
- Федр, 188

## Іменний та предметний покажчик

- Феноллоза Ернест, 97  
Фест, 311  
Филон, 49  
Філіпп Французький, 147  
Фінікія, 193, 210  
    як грецький відповідник Ханаану, 214  
Фіхте Й. Г., 108  
Фоєрбах, 323  
Фра Філіппо Ліппі, 293  
Франциск Ассизький, св., 224  
Фрейзер Джеймс, сер, 70, 74, 143  
    “Фольклор у Старому Заповіті”, 71  
Фройд Зигмунт, 47, 51, 72  
Фульгенцій, 110  
Фур'є, 179  
Хам, 262  
Ханаан, 234  
    як “Червона земля”, 214  
Ханука, 253, 254, 259  
хіліасти, 257, 258  
храм Соломона, 146, 216, 217,  
    223, 226, 232, 233, 235, 249,  
    253, 259, 262, 286, 287, 295  
хрещення, 128, 151, 219, 221,  
    251, 252, 253, 276  
християнство, 29, 37, 51, 57, 75,  
    79, 96, 114, 116, 118, 120, 121,  
    122, 130, 132-135, 152, 148,  
    151, 155, 167, 171, 173, 176,  
    177, 179-181, 197, 293, 229,  
    235, 237, 245, 261, 269, 283,  
    288, 295, 300, 316, 317  
    виникнення, 41, 79, 144  
    головна метафора християнства, 152, 154  
    концепція Старого Заповіту в християнстві, 122, 130, 134, 200, 201  
    символіка “вмираючого бога” в християнстві, 215  
трагування пророків у християнстві, 193-196, 200, 201  
як революційна спільнота, 146, 147, 178, 182, 202  
як суспільна інституція, 133, 146, 152  
Христос (див. також: Ісус), 49, 76, 86, 94, 96, 124-127, 133, 134, 139, 142, 144, 147, 148, 153, 154, 173, 177, 181, 195, 199, 202, 211, 230, 232, 237, 256, 258, 261, 263, 264, 272, 283, 284, 293, 300, 304, 313, 316, 317  
тіло Христове, 151, 153, 219, 221, 227, 232, 245, 258, 286, 318  
    як дерево життя, 221, 223  
риба як символ Христа, 276  
скеля (камінь) як символ Христа, 219, 233, 234, 255, 257, 258  
фізична присутність Христа, 154, 204, 304  
Христос як друга особа Трійці, 96, 256  
Христос як другий Адам, 254, 257, 265  
Христос як Слово Боже, 49, 124, 125, 135, 151, 177, 180, 181, 208, 255, 261, 286, 318, 319, 327  
Христос як цап розгрішення, 203, 222, 268, 277  
Хронік, Книги, 38, 77, 295, 319  
цап розгрішення, 203, 262, 268  
    у ритуалі на День покути, 203, 268  
цариця з Шеби (Савська), 259  
Царів, Книги, 139, 211, 236, 299, 319  
Цезар Гай Юлій, 149, 150, 289  
Цицерон, 61  
Чайковський Петро Ілліч, 308  
час, 34, 46, 87, 92, 96, 116, 117, 118-121, 124, 129, 136, 284, 288, 322

- біблійне бачення часу, 117-119, 129, 136, 199, 204, 206, 280, 318, 326
- погляд науковців, 120, 121
- язичницьке циклічне бачення часу, 114, 115, 117, 118, 119, 136, 148, 149, 169, 170, 231, 256-258
- Червоне море, 97, 218, 219, 222, 237, 251, 252, 253, 273, 276
- Черчилль Вінстон, 62
- Честерфілд, лорд, 189
- Чимабуе, 86
- Числа, Книга, 81, 299
- Чосер Джеффри, 74
- Шарден Тейяр де, 46
- Шекспір Вільям, 16, 74, 87, 106, 138, 264, 304, 308, 309, 312
- “Гамлет”, 189, 309
- “Макбет”, 87, 264
- Шеллі Мері (“Франкенштайн”), 170
- Шеллі Персі Біші, 54, 55, 73, 286
- “Захист поезії”, 55
- “Озимандія”, 286
- Шехіна, 116
- Шолем Гершом, 102
- Шопенгавер Артур, 123
- Шуман, 308
- Юда Іскаріот, 127, 262
- Юда (тесть Тамари), 211, 259, 266
- юдаїзм, 12, 116, 132, 179, 180, 182, 195, 202, 235, 269, 295
- Юдея (царство Юди), 76, 78, 140, 194, 235, 248, 249, 287, 309, 313
- Юнг Карл, 72, 87, 121
- Яків, 142, 178, 204, 223, 231, 262
- видіння Якова, 234
- Якобсон Роман, 45
- яненісти, 183
- Яхін і Боаз, священні стовпи храму Соломона, 223
- babel*, “ворота бога”, 93
- culbute générale*, 180, 199, 205
- “Dies Irae”, гімн, 117
- golem*, 170
- Heilsgeschichte*, 86, 87, 88, 90, 92, 112
- kairos*, 34, 118
- kerygma* (керигмат), 60, 63, 64, 327
- langage*, 31, 32, 57, 58, 90, 91
- langue*, 31
- logos*, 20, 37, 48, 49, 153, 171, 318
- Месія як *logos*, 318
- у Геракліта, 37, 153, 171
- у Євангелії від Івана, 48, 49
- у Книзі Буття, 171
- mana*, 33, 34, 48
- metanoia*, 198, 199, 278
- Pistis Sophia*, 112
- Q-документ, 290
- “Summa contra Gentiles”, 39
- Weltgeschichte*, 86-90

Нортроп Фрай  
**Великий код:**  
**Біблія і література**

*переклад з англійської*  
Ірини Старовойт

Редактор  
*Ірина Новіцька*

Макет обкладинки:  
*Романи Романишин,*  
*Андрія Лесіва*

Верстка  
*Андрія Василюва*

Коректор  
*Ірина Новіцька*

Видавництво «Літопис»  
вул. Костюшка, 2,  
79000 м. Львів  
тел./факс (0322) 721571  
litopys@ukr.net  
www.litopys.lviv.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію:  
серія ДК №426 від 19.04.2001

Здано на складання 02.08.10  
Підп. до друку 30.09.10  
Формат 84x108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>  
Гарнітура Minion Pro  
Папір офсетний  
Офсетний друк

Видруковано з готових діалозитивів  
у книжковій друкарні „Коло”  
(Свідоцтво серії ДК № 498 від 20.06.2001 року)  
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич, Україна, 82100,  
тел. +380 3244 29060, 3-87-32; ел. пошта: kolodruk@gmail.com  
Замовлення № кл 116

Коли мені було сім,  
я марив тим, щоб жити в печері,  
це бажання не минало  
напрочуд довго, і, якби  
я народився в Тибеті  
чи ранньохристиянському Єгипті,  
думаю, я став би анахоретом.  
В одинадцять я так само сильно  
марив тим, щоб мати власний  
робочий кабінет (це триває  
і досі). Може, то така підземна  
течія, що виходить на яв у формі  
моєї періодичної агорафобії.  
Психоаналітик сказав би про  
утроби і зародки, і матерів,  
і, звичайно, про вічного Едипа –  
я ж бачу це як потребу  
Обіцяного Краю або місце  
інтелектуального насіння.

*Нортроп Фрай.  
Записна книжка 34,  
нотатка 45*





**Герман Нортроп Фрай** (1912–1991) – канадський мислитель, освітянин, знавець і теоретик літератури, історик ідей, соціальний критик, пастор, професор коледжу Вікторія університету Торонто, один з найвпливовіших інтелектуалів минулого століття, автор понад 30-ти наукових книг та 2-х книг інтерв'ю. Фраєві славетні чотири есе, відомі як *«Анатомія критики»* (1957), досі мають найвищий серед його праць індекс цитування, а за останню чверть ХХ ст. ім'я Н. Фрая не виходило з десятки найчастіших покликань в гуманітарних науках.

Друга резонансна книжка Фрая – цикл лекцій *«Освічена уява»* (1964), а його opus magnum стала диалогія: *«Великий код: Біблія і література»* (1982) та *«Слова, що мають силу»* (1990). Його життя та ідеї справили глибинний вплив не лише на літературознавців й антропологів, зокрема Гарольда Блума та Джефрі Гартмана, а й на саму літературу. Осердя відомої міфічної школи в канадській поезії склали його студенти – Джей Макферсон, Джеймс Ріні та Маргарет Етвуд. У Канаді щороку відбувається літературний фестиваль його імені. Зібрані твори Фрая виходять у видавництві університету Торонто в 12-ти томах.

*«Великий код: Біблія і література»* – перша книга Нортропа Фрая перекладена українською.