

МИСТЕЦТВО НАРРАЦІЇ У БІБЛІЙНІЙ ПРОЗИ

Біблія – сакральний текст, створений в давнину за особливими літературними законами, які не збігаються з правилами античної поетики. Тому з часів панування просвітницько-класицистичної критики й секуляризованої культури Біблія взагалі опинилася наче в духовній резервації, набувши статусу якоїсь “паралітератури”. Проте інтерес до літературної специфіки Біблії серед найсерйозніших вчених ніколи не згасав, починаючи з Гердера, який висунув вимогу вивчення гебрайської поезії. Та саме як поезію Біблію, зазвичай, і не сприймали. У старовинних посібниках з теорії літератури її розглядали поза межами традиційних епосу, лірики або драми, відносячи до дидактичного роду. Варто зауважити, що лише теологічна думка Заходу виділяє у Біблії поруч з пророчими, історичними та ін. книги поетичні – на зразок Пісні над піснями. Але такі речі, як специфіка біблійної наративної структури, були об’єктом наукового дослідження лише спорадично.

На жаль, у нас в Україні вивченню Біблії як такої, її літературної специфіки, уваги приділяється дуже мало; моя книга “Біблія як форманта філологічної культури” [1] була, здається, за останні роки чи не єдиною спробою так-сяк узагальнити досягнення в цій галузі й зрушити проблему з місця. Почасти там вже було порушено питання, яким в даному тексті приділяється дещо більша й пильніша увага. Зокрема відзначено, що в біблійних книгах епічний первінь, так само, як і драматичний, репрезентований невиразно¹.

Якщо ж говорити про епічно-наративні структури в Біблії, то одразу ж слід зазначити, слідом за Е.Ауербахом, що епос тут – особливого типу: вчений, порівнявши Гомера й біблійну оповідь, робить висновок: “... важко собі уявити більшу стилістичну різницю між цими двома текстами, хоча обидва вони – древні й епічні. У одному закінчений і наочний образ рівним світлом освітлених, визначених у часі і просторі, без прірв і прогалів поєднаних між собою явищ, що існують на передньому плані: думки і почуття висловлені; події відбуваються неквапливо, мірно, без великої напруги. У іншому – із явищ вихоплюється тільки те, що важливе для кінцевих цілей дії, все інше сховано в темряві; підкреслюються тільки вирішальні кульмінаційні моменти дії, усе, що знаходиться між ними, позбавлено істотності; час і простір залишені без визначення і потребують особливого тлумачення; думки і почуття не висловлені, їх лише підказують нам мовчання й уривчасте слово; ціле перебуває в найбільшій напрузі, що не знає послаблення, усе в сукупності звернено до однієї-єдиної цілі, усе незрівнянно єдине і цільне, але залишається загадковим і темним заднім планом” [2, 32]. Й справді-бо: в Біблії людина береться оповідачем лише в моменти богоспількування, а все інше залишається за рамками розповіді. Так, наприклад, Бог уперше з’являється Авраамові, коли тому здійснилося вже 75 років. Оповідача зовсім не цікавлять ані дитинство героя, ані його портрет, ані заняття протягом життя, ані інтер’єр його шатра, ані одяг і т.п. У Гомера ж, навпаки, усяка сцена докладно деталізована, розповідь невіддільна від опису: тут навіть

¹ Діалого-драматичне начало не розвинулося тут у власне *драму*: священна *історія* не мусила інсценізуватися на зразок того, як ілюструються в сакральних діях індуїзму міфів Вед – це сприймалося б як блюзнірство. Явища ж на зразок весільних хорів, які зафіксовано в тексті Пісні над піснями, або ж бесіда Еклезіаста “зі своєю душею” – теж за жанровою природою своєю ліричні, а не драматичні дихотомії.

другорядні деталі на зразок скульптури на щиті Ахілла розростаються в якійсь самостійній розповіді. Гомер і його читач пізнають *тутешній* світ; читач історії Авраама дізнається про те, що людина може, усупереч тяжінню землі, включитися в сферу *нематеріального і невимовного*.

Біблія писалася від особи Бога, *sub specie aeternitatis*, хоча насправді людське авторство тієї чи іншої біблійної книги тут зовсім не приховувалося. Навіть у пророчих книгах Старого Завіту, в яких устами автора говорить сам Вседержитель, людська особистість пророка, його життєвий шлях, його особистий кут зору на події, про які йдеться, часто подаються достатньо розгорнуто. Більш того, слово Боже – це тягар, якого хочеться часом позбутися: “І я був сказав: Не буду Його споминати, і не буду вже Йменням Його говорити! І стало це в серці моїм як огонь той палаючий, замкнений у костях моїх, – і я змучивсь тримати його, й більш не можу!” [Єр. 20:9]. Тому не варто вважати, що біблійній наративі незмінно притаманна нульова фокалізація: “всезнаючого наративатора” тут просто немає.

З цим пов’язана ситуація, особливо варта на увагу. Некомпетентна свідомість пересічного секуляризованого інтелігента традиційно сприймає Біблію як “міфологію”, несумісну з реальною історією. Біблійний оповідач ставиться тим само в один ряд з індійським ріші, античним аедом та рапсодом та іншими натхненними поетами-міфологами язичницького світу. Саме такого поета пропонував уквітчати й вивести зі своєї ідеальної держави Платон.

Погляд на наратива Біблії як на “поета-міфотворця” достатньо “авторитетний”: Біблію намагалися трактувати як зібрання вимислів і взагалі “міфологію” починаючи з кінця XVIII сторіччя. Дійшло до того, що до середини XIX ст. учені вважали Вавилон або Ассирію неіснуючими, плодом фантазії авторів біблійного тексту. Лише триумфи археології дозволили зрозуміти Біблію як одне з найбільш надійних історичних джерел історії Стародавнього Сходу взагалі. Підхід у дусі Дж. Фрезера, який бачив у Біблії винятково фольклорно-міфологічний зміст, сьогодні сприймається фахівцями як застарілий (хоча дехто й сьогодні вперто трактує Біблію як “міф і легенду”). Справа в тому, що Біблія якраз і є одним з перших в історії культури текстом, який зафіксував виживання “родимок міфологізму”, ствердив тверезість, правду і реалізм як установки письменства (це не виключає непростих відносин біблійного письменника з фольклорно-літературним узагальненням, яке оперує мовою міфу).

Міфологізація реальності властива якраз “до-біблійному” рівню свідомості. Вже Старий Завіт “цілком пориває з цією філософією давнього світу. Несправедливе твердження, ніби Ізраїль запозичив міф, щоб розповісти про свою віру <...> Концепція часу в євреїв визначалася не зміною циклу, але неминучим кінцем його, тобто, була *есхатологічною*. Характер храмового ритуалу не був ані космічним, ані магічним¹, він ґрунтувався на понятті *спокути*. Їхнє уявлення про світ, що їх оточував “у просторі й часі”, не обмежувалося світом первісним, але начебто “продовжувалося” у світ майбутнього, тобто “здійснялося в історії”. Одним словом, реальність для Ізраїлю була нерозривно пов’язана з властивою саме йому історичною концепцією” [6, 13–14]. У цьому принципова відмінність Біблії як Священної історії від історичної прози античного світу: тут

¹Щоправда, М. Еліаде твердить про існування циклічного часу в давньоєврейській культурі (4, 161 – 174), але й сам зазначає, що дане явище стосується не стільки Біблії, скільки давньоєврейського фольклору, і виникає під впливом оточуючих язичницьких народів.

створилася *концепція часу як чосьь такого, що мусить скінчитися*¹. Варто процитувати думку М. Еліаде: християнство – це релігія людини *сучасної* та *історичної*, яка одночасно знайшла особисту *свободу* і *лінійний час* (замість часу циклічного) [4, 245].

Саме з цією обставиною пов'язано те, що в біблійній оповіді превалює не поетичне, а риторичне начало, установка на точний опис, часом – сухий “діловий” стиль; насичена образами словесна тканина властива радше текстам, за природою своєю ліричним, як-от вже згадувана Пісня над піснями. Адже нарратор фіксує єдину й неповторну реальність життя, даного Богом один раз, тут немає надій на реінкарнацію або нірвану як вивільнення від пут сансари, як в індійських сакральних текстах. Біблійне слово має насамперед утилітарну функцію: інформувати, напучувати, освічувати. Допомогти вловити Закон і план Божий в хитросплетіннях земного життя, показати шлях до спасіння у Вічності. Звідси й надзвичайна питома вага у Біблії корпусу книг *історичних*, які подають історію обраного народу як досвід богоспілкування.

Писана історія, звичайно ж, не є винаходом Геродота: вже при дворах шумерських царів велися хроніки (наприклад, різнилися династії “до потопу” і “після потопу”). Цю найдавнішу месопотамську традицію безпосередньо засвоює Біблія, але її історична проза – “добрім хайямім” – “книги днів”, або грецькою мовою – параліпомен (хронік), так само, як Книги Царств та ін., – відрізняється перш за все установкою на чітку моральну оцінку: історія народу і вчинки окремих видатних особистостей оцінюються крізь призму Закону. Такий, наприклад, поділ царів Юдеї на “праведних” і “неправедних”, проілюстрований декількома розгорнутими характеристиками: наприклад, історія про нечестивого Ахава та його дружину, язичницю Єзавель, що спробували зруйнувати законність і справедливість, традиційні для юдейської спільноти.

Біблія все ж таки є переважно не “фольклор”, до якого категорії міфу и легенди можна застосувати цілком природно, а *література*, в якій міфологічний склад мислення спростовується самою побудовою оповіді, заснованої на логіко-раціональному і моралізаторському розумінні життя.

Про історизм свідомості біблійних авторів говорять дослідження серйозних учених [3, 28–37]. Одночасно справи днів” концептуально осмислено з погляду вічності, пізніше, у християн, – з погляду прийдешнього Страшного суду. Саме це впливало в першу чергу на середньовічних хроністів, а не традиції античної історичної прози (її вплив в європейських літературах насправді починається з Ренесансу).

У людини наших днів, що звично ототожнює міфологізм із “чудесами”, може виникнути враження, що саме “чудеса Біблії” і є незаперечним свідченням її міфологічної природи. Але чудом у Біблії є швидше *наявність* законів природи, ніж їхнє *порушення*. Та й чудеса тут щонайчастіше природні явища, сприйняті і вмотивовані нарратором як чудесне піклування Бога про світ. Наприклад, “неопалима купина”, побачена Мойсеєм, є рідкісний, але відомий ученим випадок самозаймання ефірних масел, що випаровуються певною рослиною в Синайській пустелі; манна “небесна” – плоди іншого чагарнику, донині уживані в їжу місцевими кочівниками тощо [6]. Є, щоправда, чудеса, які можуть бути цілком сприйняті як літературно-стильова умовність: таке, наприклад, закляття сонцю “стояти”, поки не скінчиться бій, вимовлене Ісусом Навином – у силу літературної конвенційності даної риторичної фігури сонце начебто повинне “зупинити-

¹ На перший погляд, до такого розуміння часу подібне трактування буття в індуїзмі: доки Браhma спить, світ щезає; коли він прокидається – світ відроджується (кальпа та ін.). Але тут йдеться про безлікі цикли, тоді як у Біблії саме ц є життя – єдине і неповторне.

ся” (у старі часи бій припинявся з заходом сонця). Перебування пророка Йони у череві кита три доби – така сама літературна умовність, образ, що передає жах богозалишеності, поглинення людини гріхом (Йона опирається покликанню йти до Ніневії та проповідувати асирійцям про гнів Божий). Є й ситуації, що виразно нагадують сонно-гіпнотичний стан психіки: перетворення Мойсеєвого посоху на змія, що пожер посохи-змії єгипетських жерців, нагадує відомі в старожитності змагання магів, зокрема атмосферу давньоєгипетської чарівної казки, яка зафіксувала страх перед можливостями чарівника, типового гіпнотизера (Мойсей, до слова, мусив як названий онук фараона одержати в Єгипті жрецьке виховання; отож ситуація цілком нормально вписується в певний історико-культурний контекст). Волосся Самсона, що трактується Дж. Фрезером як незаперечне свідчення присутності *сонячного міфу* в історії “рудого” героя, є насправді безпосереднє свідчення давнього звичаю назорейства, присвяти себе Богові: у цьому випадку стародавній єврей не стригся і накладав на себе ще деякі табу; що ж до “сонячного” імені *Шеміон* – від “Шемеш” (Сонце), то що може бути природнішим для тодішнього суспільства, аніж дати рудому хлопчикові це ласкаве ім'я?

Але є також розряд чудес, які не можуть бути потрактовані у подібному історико-культурному або й науковому ключі – чудеса пророків Іллі та Єлісея, у Новому Завіті – чудеса Ісуса Христа й апостолів. Навіть деякі сучасні західні богослови складають зброю перед цими речами: так, окремі протестантські або навіть налаштовані на модернізацію католицькі мислителі схильні оголосити, скажемо, воскресіння Христа “літературним образом”, що не має підстави в реальності. Як трактувати ці ситуації, якщо ми виходимо з того, що Біблія – книга переважно історична?

Характерно, що західне богослов'я часом схильне переносити в цих ситуаціях центр уваги на літературне начало Біблії, на її “поетичні” моменти. І оповідь біблійного автора сприймається як щось однорідне з пізноантичним жанром *ареталогії* – розповіді про чудеса, які вершили в елліністичному світі боги і напівбоги, що зійшли на землю. Найбільш вражаючі сторінки Біблії, свідчення могутності Бога, творця законів природи, що являє свою владу над ними, у такий спосіб начебто набувають характеру міфологізації.

Ми не будемо тут заглиблюватися в суто релігійну проблему – вірити чи не вірити в цей рід чудес. Наша задача більш скромна: літературознавцеві варто розібратися, поперше, у функції таких чудес в плінні біблійного сюжету, а по-друге, оцінити, наскільки вони “міфологічні” у безпосередньому, споконвічному змісті слова. І тут виявляється, що даний розряд чудес Біблії виникає значною мірою *на ґрунті літературної культури й традиції*. Якщо Ілля не перевершить пророків Ваала – віра, що проповідується ним, не істинна. Якщо Христос не чудотворець, що виправляє ушкоджену дияволом природу, то він і не Син Божий; якщо він не воскрес, “то і віра наша марна” (1 Кор. 15:14). Якщо не буде Страшного суду, то й скінченість часу не сигніфікована з належною ясністю. В усьому цьому просліджується зовсім не міфологічна, а цілком “культурна”, інтелектуальна логіка, обов'язкова для розвитку біблійного метасюжету повернення людини до втраченого раю. Не будемо вже говорити і про ту обставину, що однієї інтелектуальної енергії тут мало, що чудеса ці “говорять серцю” читача навіть більше, ніж його допитливій думці. Фройд, Юнг або Фромм чітко показали, що ірраціональні моменти нашого сердечного життя не менш цінні і життєподайні, ніж суха логіка, традиційний позитивістський емпіризм. Пізнання може здійснюватися не тільки у формі статистичного опису реалій світу, але й у формі міфо-поетичній. Проте варто відрізнити “дологічне” мислення дикуна від використання міфологічної моделі в літературі. А Біблія саме і являє приклад другого, а не першого підходу.

Коли Біблію відносять до розряду міфології, у цьому в першу чергу позначається інерція атеїстичної пропаганди недавніх років. Але чи можна розглядати Біблію як аналог грецького міфу, що посмертно приніс свої плоди у вигляді вільного, індивідуалістичного літературного мистецтва? Адже Біблія зберігає прикмети міфологізму переважно в самих ранніх, найдавніших своїх частинах, що являють собою пізніший побожний запис тих історій про створення світу та буття патріархів, які нащадки Авраама розповідали друг другу “біля вогнища”. А з Авраама (прибл. XVIII в. до н.е.), про якого свідчать як про цілком історичну особу архіви аморрейських царів, починається смуга чіткої історичної перспективи, що, у свою чергу, фіксується в письмовому вигляді з IX ст. до н.е. (принаймні) як безупинна хроніка, як Священна історія (чудесні явища, що дають ґрунт для розмов про біблійний “міфологізм”, тут лише епізоди). Інша справа, що жанри біблійних книг – переважно не художні, а утилітарні (хроніка, дидактика і т.п.). Але це вже зовсім і не “міфологія” у тому змісті, у якому застосовується категорія міфу до характеристики релігій Стародавнього світу. Це – література, у якій міфу належить не більше місця, ніж у нашій повсякденній духовній діяльності взагалі. У Біблії практично немає прикмет “дологічного мислення”, властивого доісторичній людині, що сприймає світ як “чарівну гру”. Отож і можливості *міфологічного методу*, який можна вільно вживати при аналізі міфу як такого чи його літературної рецепції, у даному випадку виразно обмежені.

Поширився у нас в останні роки і погляд на Біблію як виключно джерело сюжетів для більш пізніх письменників. Такий позитивістський (компаративістичний) підхід, дітище XIX ст., однозначно відводить Біблії роль архаїчного “міфологічного” мотлоху, який, подібно до скрині з мізерією, годен лише для того, аби висмикувати з нього нитки для нового мережива; особливо цінуються тут критичні інтерпретації та пародіювання оригіналу. Але не слід вважати, як отой професор у Чехова, що важливий не Шекспір, а примітки до Шекспіра.

Ігнорування аксіології та літературної структури Біблії як такої – не новина; гіркий досвід XX ст. свідчить, що таке ігнорування здатне привести лише до нових деформацій та перекручень Вічної Книги, до нового витка духовного здичавіння.

Біблія складається саме як *література*, що виростає з одежинок фольклору, складається як вираз допитливого розуму людини, що пізнає світ, не задовольняючись ані філософськими абстракціями, ані поетичними фантазіями, ані міфологізацією сил природи. Її наратор чи не вперше в світовій літературі намагався підкреслити цінність і святість реального й неповторного людського життя, значимість людської особистості, роль морального закону й совісті як регулятора культури. І нам здається, що аналіз цих речей ще не відбувся належною мірою.

Література:

1. Абрамович С. Біблія як форманта філологічної культури. – Київ – Чернівці, 2002.
2. Ауэрбах Э. Мимезис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. – М., 1976.
3. Библиейская энциклопедия. – Oxford, 1995.
4. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – СПб, 1998.
5. Косидовский З. Библиейские сказания. Сказания евангелистов. – М., 1990.
6. Толкование Ветхозаветных книг от книги Бытия по книгу Руфь. – Б .м. [Gospel Assotiation], 1992.