

ЧАСОПРОСТОРОВИЙ ЗБІГ РЕЛІГІЙНО- КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ВЕРСІЙ У ДРАМАТУРГІЧНОМУ ТЕКСТІ А. МЕРДОК «ВИЩЕ ЗА БОГІВ: ДІАЛОГ ПРО РЕЛІГІЮ»

Розглянуто п'єсу-діалог А. Мердок в аспекті жанрово-родової конверсії та своєрідності хронотопу в контексті платонівських діалогів. Дискусійне питання релігії у діалозі висвітлює протистояння між філософськими теоріями язичницької доби та релігійним баченням звичайної християнської людини. Головна увага приділяється структурній організації та драматургічній стратегії діалогу, специфіці його експресивної природи, питанню рецептивного потенціалу жанрової форми.

Ключові слова: А. Мердок, часопростір, п'єса-діалог, хронотоп, жанрово-родова конверсія, платонівський діалог.

Рассмотрено пьесу-диалог А. Мэрдок в аспекте жанрово-родовой конверсии и своеобразия хронотопа в контексте платоновских диалогов. Дискуссионный вопрос религии в диалоге осветил противостояние между философскими теориями языческой эпохи и религиозным видением обычного христианского человека. Главное внимание уделяется структурной организации и драматургической стратегии диалога, специфике его экспрессивной природы, вопросу рецептивного потенциала жанровой формы.

Ключевые слова: А. Мэрдок, пространство, пьеса-диалог, хронотоп, жанрово-родовая конверсия, платоновский диалог.

*The paper focuses on conversion of chronotopes and cultures in Iris Murdoch's *Above the Gods: A Dialogue about religion*. The subject of the play is opposition between pagan philosophical theories and view of religion by an ordinary Christian man. The main attention in the paper is given to structural organization and dramatic strategy of the dialogue and its expressive resources.*

Key words: I. Murdoch, chronopote, play-dialogue, genre conversion, platonic dialogue.

П'єса А. Мердок «Вище за богів: Діалог про релігію» (1986 р.) архітектонічно та композиційно нагадує діалог авторки «Мистецтво та Ерос: діалог про мистецтво», але вони різняться у предметі дискусії. Дійовими особами п'єси є служник, Антагорас – «софіст, закоханий у Тімонакса», Тімонакс – «соціально свідомий молодий чоловік», Акастос – «серйозний молодий чоловік», а також Сократ, Платон, Алквіад. Уже у цьому переліку дійових осіб вказується на статус кожного з учасників діалогу, що налаштовує рецепцію на відповідне сприйняття кожного. Ця «характеристика» персонажів збігається з читацькими враженнями у фіналі.

А. Мердок у короткому коментарі до п'єси вказала час і місце події (Афіни наприкінці V століття до Р.Х.) та вік реальних героїв релігійного діалогу: Сократу близько шістдесяти років, Алквіаду – близько сорока, Платону – близько двадцяти. Алквіад – афінський полководець, учень Сократа. Діалог А. Мердок про релігію нагадує античний діалог Платона «Алквіад II», де дійовими особами платонівського діалогу є також Алквіад та Сократ. Герої платонівських та мердоківських діалогів схожі, проте у п'єсах-

діалогах А. Мердок, окрім реальних героїв, з'являються вигадані дійові особи. Це дає можливість подати різні версії думок релігійного спрямування, тоді як у платонівському тексті діалог між Сократом та Алквіадом представляє лише одну версію.

Цікавим учасником релігійного діалогу в п'єсі англійської авторки виступає служник, що підключається до діалогу вже наприкінці дискусії. Саме його думка стосовно релігії зацікавила решту слухачів та викликала пожвавлення діалогу. На питання Акастоса, чи вірить цей служник у Бога, він твердо відповідає, що впевнений у його беззаперечному існуванні: «... він скрізь, він все знає, він створив усі речі, він – Бог, він тут, у цій кімнаті» [5, с. 511]. Від народження цей молодий хлопець знав про Бога від своєї матері, це було його першим словом [5, с. 511]. Безкорислива любов молодика до Бога навіть здивувала героїв релігійного діалогу. Саме цей фрагмент діалогу А. Мердок виділила окремо наприкінці твору фрагмент під назвою «Авторські нотатки», в якому вона висвітлює свої філософські переконання, що джерелом релігії є любов. Нижче наведемо важливий фрагмент цієї розмови:

«Акастос: Ти маєш якусь релігію? <...>

Сократ: Розкажи йому, що це.

Акастос: Це значить, що ти ходиш на служби, ритуали, акти поклоніння.

Служник: Я не знаю, що це таке –

<...>Акастос: Коли ти співаєш гімни, співаєш –

Служник (підбадьорений): О, так, співати гімни, так, і музика, галас, так, б'ється, твоє серце б'ється, а ноги – (він робить декілька кроків).

Акастос (в той час, як всі посміхаються): Отже, ти віриш у Бога, ти думаєш, що можливо Бог існує?

<...> Служник: Не так – я не думаю – я знаю, що Бог є.

<...> Акастос: А який він, твій Бог?

<...> Служник: Що я можу сказати? він скрізь, він все знає, він створив усі речі, він – Бог, він тут, у цій кімнаті –

Антагорас: Але я його не бачу.

(Сократ перевіряє це жестом) [5, с. 528-529].

Кидається в очі світоглядна різниця в уявленні про Бога, що її демонструє бесіда між філософами та служником, для якого Бог є деміургом, всеосяжною цілісністю, усюди присутнім Космосом. Цікаво, що усі учасники діалогу пов'язують релігійність із батьківським спадком:

«Акастос: А звідки ти знаєш про Бога?»

Служник: Я завжди це знав, пане, від самого народження, мої перші слова були про Бога. Я одразу знав про нього.

Акастос: Ти маєш на увазі, що це мама навчила тебе?

Служник: Моя мама (жест погодження), але я це вже знав, він був там, у моєму крихітному тілі, у всьому, що я бачив, коли відкривав очі, як у дитинстві, так і зараз, у серці та душі – отже Бог у всіх людях. <...> він завжди зі мною, я для нього співаю, я для нього сміюся і плачу. А коли я помру, то піду до Бога. Це робить мене щасливим. Що б не сталося, я – щасливий чоловік» [5, с. 529].

А. Мердок також піднімає питання молитовного єднання з Богом – насправді це протестантська версія розуміння онтології релігійного діалогу зі Всевишнім:

«Тімонакс: Пощастило ж тобі!

Акастос: А ти іноді молишся Богу?»

Служник (зневажливо): Не іноді, завжди! Я говорю з ним, Я розповідаю йому про своє життя, я розповідаю йому про свої проблеми, все, що хочу» [5, с. 530].

Хлопець подає приклад повного духовного підпорядкування волі Божій, приклад безумовної любові до Творця:

«Акастос: І він дає тобі те, що ти хочеш?»

Служник: Йому краще знати, так, йому краще знати. Він знає, що для мене добре. Я бідна людина, маленька людина. Але Бог благословляє мене.

Акастос: То ти його любиш, тому що він добрий?»

Служник: Не за це! Я люблю його, тому що він Бог. Навіть якщо він мене вб'є, я любитиму його. Я люблю його понад усе, нікого я не люблю більше ніж Бога» [там само].

За головний висновок у виступі цього служника може правитись відома Євангельська максима «Бог є любов»:

«Служник (думаючи, що це очевидно): Він любить мене, він дав мені життя, він оберігає моє життя. Я в Божій любові, як риба у воді! Все що я роблю – їм, сплю, працюю – все у його любові. Я існую тому, що є Бог. Без його любові я стану маленьким – як це – і просто зникну, стану нічим (жестукулює). <...> Служник: Я багатий чоловік у Божій любові, це все, що я знаю» [5, с. 531].

Християнська позиція хлопця викликає серйозне здивування слухачів, що призвичаїлися лише «використовувати» стосунки зі своїми богами у різних життєвих справах. Протистояння між язичницьким прагматизмом та християнською самовідданістю тут вимальовується дуже яскраво, особливо у дотику до теми гріховної природи бід, що можуть спіткати будь-яку людину:

«Тімонакс: Я тобі не вірю. Хіба ти не сердишся на Бога за те, що він зробив тебе таким?»

Служник (розчаровано): Я не хороша людина, у мене багато гріхів, багато помилок, багато-багато. Мені потрібен мій Бог. Я дуже поганий, він дуже хороший, у мене бувають погані думки...» [5, с. 531].

Знаменно, що дискусія у домі Антагораса розпочалася з приходом прикрашених гірляндами героїв із релігійного фестивалю, тоді як у «Діалозі про мистецтво» – це було поверненням персонажів з театру. Таким чином, прослідковується культурологічна паралель між обома дискусіями, хоча темою першої було з'ясування поняття мистецтва, другої – релігії.

Тексти А. Мердок вимагають уважного рецептування, оскільки їх насичують не завжди очевидні інтертекстуальні вкраплення. Так, згадані у релігійному діалозі «гірлянда» (символізує святість) та «блохи» (муки сумління) є культурологічними символами, які натякають на дихотомію Добра та Зла. Таким чином, через природу символів А. Мердок демонструє хиткість людської думки: *«Акастос: Моя гірлянда кишить блохами» [5, с. 497].* Невизначеність позиції та думки цього героя проявляється під час дискусій, в яких він постійно вагається. На противагу йому Антагорас був твердим у своєму переконанні: *«Антагорас: «Це відображення людського життя: квіти повні бліх!» [5, с. 497].* Отож, тільки розуміння значень символіки діалогу розкриває його цілісний контекст, на першозначущість якого, зокрема, вказував А. Ф. Лосев, підкреслюючи, що він «може бути доволі бідним й дуже багатим, різноманітним, суперечливим і в кількісному відношенні навіть безкінечним» [3, с. 101]. Отож, слід пам'ятати, що символічний сенс діалогу А. Мердок про релігію може бути висвітлений достатньою мірою лише контекстуальними смислами твору як язичницького, так і християнського первнів.

У релігійному діалозі між Антагорасом та Сократом сам славетний філософ спирається на філософський, міфологічний і містичний аспекти релігії. Антагорас, не заперечуючи їхнього взаємовпливу та спільного історичного розвитку, розмежовує ці аспекти, ставлячи на перше місце науковий підхід до осмислення релігійності. Він засуджує тих, хто імітує

релігійність, як це відбувалося на фестивалі «Релігійні люди завжди мають вдавати, ніби їм усе це до вподоби, це найвишуканіше лицемірство з їхнього боку!» [5, с. 497]. Ця репліка відкриває дискусію між присутніми, кожен з яких прагне висловити власну позицію щодо релігійного питання. На відміну від «мистецького діалогу» у «діалозі про релігію» взяли участь усі учасники, навіть Платон.

Для Антагораса суть релігії полягає у прагненні влади над іншими: «За своєю сутністю релігія – це магія, прагнення здобути владу над ворожими силами» [5, с. 498-499]. Це *вищою мірою* забобон [5, с. 497]. Тімонакс визначає феномен релігійності як аморальність, що гальмує цивілізаційний поступ: «Релігія *аморальна*, вона заважає людям думати про те, як покращити наше суспільство. Релігія завжди була реакційною силою, через неї люди стають ледачими й тупими, вона є втіхою для них у їхньому огидному житті, вони можуть думати про небеса і не перейматися тим, як змінити світ» [5, с. 503]. Позиція Тімонакса знаходить підґрунтя в тому, що релігія може бути способом удосконалення людської природи, а не лише тим, чим можна прикрити усе, чого неможливо пояснити:

«Тімонакс: Релігія – це не просто якась уявна маячня, це політична сила, вона скоює жакливі злочини, нетерпимість, гоніння і жорстокість, вона як політична партія, вона і є політичною партією. І навіть ті люди, які не вірять в релігію, сентиментальні щодо неї. Релігійні лідери можуть бути дуже привабливими, вони мають те, що всі тепер називають «харизмою», я ненавиджу це слово, але ж погляньте, що вони *роблять*: вони втручаються у соціальні заходи, вказують, що нам робити у нашому приватному житті, і що нам *читати*, вони навіть не дають своїм мислителям мислити» [5, с. 504].

Після кожного з виступів учасників Сократ, як наставник, підсумовує висловлені думки:

«Сократ: Отже, релігія – це магія і примітивна наука – а це примітивна моральність? Адже щойно ми відкрили, що ми є єдиним джерелом цінностей.

Служник: Я завжди це знав, пане, від самого народження, мої перші слова були про Бога. Я одразу знав про нього <...>.

Платон (*все ще швидко*): Це був лише образний вислів, звичайно ж богів не існує, це просто вигадки, релігія вища за богів, боги *не можуть* існувати, але це не значить, що *ми є* богами, зовсім *навпаки*, це вище нас, це більш реально, аніж ми, ми повинні прийти до цього й дозволити змінити нас. Релігія – це духовна переміна, *абсолютна* духовна переміна» [5, с. 514-516].

Думки учасників діалогу на предмет віри в богів, а, звідси – релігійної моралі, розходяться. На думку Антагораса, віра в богів є «казкою, марновірством в існування надприродного, міфологією, догідною дитячого примітивізму» [5, с. 500]. Він дотримується думки, що віра є вигадкою для суспільства, аби зберігати спокій. Люди самі створили уявних богів, спочатку зі страху перед природою (громом), думаючи, що це сердиться Зевс. Антагорас називає це «релігійним досвідом» – як формою заспокоєння себе,

ніби боги знають усе про нас, що в усьому є вищий смисл, боги надали значення усьому, тож нема насправді жакливих чи випадкових речей» [там само]. На завершення свого монологу він пророкує відносно того, що буде, коли моральність стане вищою за релігію: «*Ми є* джерелом моральності та раціональної оцінки. Щойно ми це осягнемо, то більше *не зможемо* вірити в богів. Ми не можемо повернутися після того, як стали раціональними та вільними, це необоротний рух» [5, с. 501]. Ця знаменна філософська репліка стверджує те, що мораль є рушійною силою релігії, моральний розвиток людини веде до іншого сприйняття релігії та віри в надприродні сили.

На зауваження Сократа, який у своїх твердженнях спирався на думки давніх філософів Фалета і Геракліта («космос – це щось на кшталт божества, а релігія перебуває у гармонії з усією природою» [5, с. 500]), Антагорас відповідає, що «моральність плутали з міфологією, як і з наукою, це було єдине ціле, а тепер ми розділили його на три частини, відкинули міфологію і маємо справжню науку і справжню моральність» [5, с. 501]. У цій репліці артикулюється давнє протистояння релігії та науки, де одні, пояснюючи світ, спиралися на людський розум, інші, містики та церковники – вірили у надприродний стан речей [1, с. 13].

Міркування А. Мердок висвітлюють сучасну версію прочитання проблеми, принаймні вони співпадають зі сказаним у книзі філософа Б. Малиновського «Магія, наука і релігія», де також підкреслюється те, що було відзначено героєм мердоківського діалогу: «Наука народжується з досвіду, а магія створюється традицією. Наука керується розумом та корегується спостереженням, магія, відкидаючи і те й інше, існує у сфері містицизму» [4, с. 21-22]. Ця думка також актуалізується твердженням Антагораса у п'єсі А. Мердок: «Бог не є мірилом для всього, людина є таким мірилом, ми винайшли богів» [5, с. 499]. Усі ці «зміни», з приводу яких полемізували герої релігійного діалогу, підкреслює й Б. Малиновський у своїй книзі. Ця тема залишається досить актуальною і для сучасної науки XXI століття.

Діалогічна форма викладення філософських думок, доказ істини в суперечці мудреця з учнями, метод зіткнення думок – усе це своїм корінням сягає часів грецької софістики, яка цікавилася природою тих речей, що не можна було пояснити чи описати. Саме інтелектуальна суперечка, емоційні вибухи учасників були стимулом народження істини. За А. Ф. Лосевим, грецькі софісти були першою сходиною самопізнання духа, що переходила від об'єктивного космологізму до суб'єктивного антропологізму. Базою для цього розвитку була афінська демократія кінця V ст., яка засновувалась не тільки на суб'єктивності, але й виявлялась у перенесенні загальновідомих об'єктивних цінностей на мову суб'єктивних відчуттів [2, с. 50].

Підкреслимо, що події «Діалогу про релігію» відбуваються в умовному часі: тут суміщаються й п'яте століття до Р. Х. з його схильністю до вільного висловлення думки, й першохристиянська доба, завдяки тому «часовому стрибку», якого надає тексту постать служника-християнина. Це відбувається у діалозі невимушено. Письменниці самій цікаво, якою б могла бути філософська реакція афінської школи на

християнську світоглядність, й вона блискуче формує свій інтелектуальний сюжет. Учасники діалогу сперечаються, але кожен поважає думку іншого, намагаючись дати суттєве обґрунтування власній точці зору. Очевидно, А. Мердок, позначаючи обставини релігійного діалогу конкретною датою, мала на увазі ту характерну ситуацію, яка склалася з середини V ст. до н. е., і знаменувала кризу філософського осмислення світу. Причиною цих протиріч стало протистояння між філософськими теоріями та пізнанням реальності, що підкреслюється у різних релігійних міркуваннях учасників діалогу, зокрема в усвідомленні саме коріння добра та зла, тоді як служник переконується в релігійній істині досвідом власного життя. Він не намагається пояснювати чи дискутувати на цю тему, а сприймає віру як даність, як дар від Бога.

Діалогічна форма дискусії оформилася як жанр ще у школі Сократа, який був наставником Платона й Алквіада. У діалогах А. Мердок основою є саме ця форма викладу думок, оскільки Сократ безпосередньо виступає майстром дискусії. Структура діалогу нагадує «спіральну композицію» (спостереження Д. Б. Прістлі),

за якою все повертається на круги своя. Початок діалогу є своєрідним питанням, а фінал – відповіддю на дискусійну проблему. У діалозі про релігію заключну відповідь на нього дає служник, який лаконічно визначив релігійну світоглядність як реальну наявність внутрішнього світу та існування Бога в людині від її народження. Ця неочікувана відповідь була малозрозумілою для учасників, але її підтримав Сократ. А це означає, що й сама авторка композиційно виокремила її як фундаментальний висновок дискусії.

Отже, А. Мердок у п'єсі-діалозі «Вище за богів: діалог про релігію» стверджує історичну релятивність питання релігійності як для суспільства в цілому, так і для кожної людини особисто. Контекст діалогу, який створила письменниця, відіграє вагомий роль у трактуванні значення символів, без розуміння цього розкрити природу авторської думки видається неможливим. Виділений наприкінці твору фрагмент діалогу (авторська нотатка, що включає постать служника як співрозмовника) вказує на важливу для самої авторки ідею: джерелом істинної релігії є любов.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кашэн М. Наука и религия / М. Кашэн ; [пер. с фр. А. Губановой]. – М. : Издательство иностранной литературы, 1958. – 61 с.
2. Лосев А. Ф. История античной эстетики : в 8 т. / Алексей Федорович Лосев. – Т. 2 : Софисты. Сократ. Платон. – М. : Фолио; АСТ, 2000. – 848 с.
3. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / Алексей Федорович Лосев. – 2-е изд., испр. – М. : Искусство, 1995. – 320 с.
4. Малиновский Б. Магия наука и религия / Бронислав Малиновский ; [пер. с англ. А. П. Хомик под редакцией О. Ю. Артемовой] – М. : «Рефл-Бук», 1998. – 304 с.
5. Murdoch I. Above the Gods : A Dialogue about religion / Iris Murdoch // Existentialists and Mystics. Writings on philosophy and literature. – Oxford–New York : Penguin Books Ltd, 1999. – P. 496–531.