

**ПРОБЛЕМА ПРОМЕТЕЇЗМУ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ
НА ОСНОВІ ПОРІВНЯЛЬНОЇ ХАРАКТЕРИСТИКИ
ПРОМЕТЕЯ У ГЕТЕ І ФАУСТА-БАРИШНИКА
В АННЕТТИ ФОН ДРОСТЕ-ГЮЛЬСГОФ**

Проблема людської сутності розглядається у світлі елементів природної теології, які є в естетичних маніфестах філософів і літераторів XIX століття: Й. В. фон Гете та А. фон Дросте-Гюльсгоф. Запропоновано нове розуміння явища прометеїзму, ключовим аспектом якого є проблема людини-Фауста. Висвітлено ставлення до цієї проблеми Івана Франка та інших українських письменників.

Ключові слова: суб'єктивізм, ідеалізм, прометеїзм, антропоцентризм, спінозизм, пантеїзм, герменевтика.

В античності панувало «трагедійне» ставлення до «прометеївської» тематики. Однак підлеглий долі й необхідності, прикутий до скелі герой Прометей цікавив не тільки Гесіода й Есхіла.¹ Гетевський «Прометей» – твір принципово важливий не лише в контексті руху *Sturm und Drang*^{*}, а й загалом у контексті Просвітництва, яке привідкрило перед людиною загадки її буття. Філософські побудови Спінози, Декарта, Мальбранша, Ляйбніца й Канта давали змогу по-новому обмірковувати ідею внутрішнього життя, висунути ще св. Августином. Перед філософами Просвітництва постало питання: чи людина потребує спасіння, чи вона в стані спасти себе сама? Як вважає італійський філософ Августо дель Ноче, саме з огляду на це питання

¹ Див.: Прикованный Прометей (стихи 1-1093) / пер. А. И. Пиотровский // Эсхил. Трагедии / пер. В. Иванов. Москва 1989, с. 234-267.

^{*} Назва цього літературного руху походить від однойменної драми «Буря і натиск» Максиміліяна Клінгера, друга Гете.

християнство стало одною з головних тем історії філософії, та й сама філософія Нового часу – це, по суті, теологія.²

У Декартовому обґрунтуванні «власного існування» крилася небезпека ототожнити себе з Богом і дійти в підсумку фюєрбахівського висновку: «Людина людині Бог». Згідно із Семеном Грузенбергом,

оскільки Бог, який перебуває в мені, – мій першообраз, то моє Я – не що інше, як образ Бога (*imago Dei*), а отже, аксіома Богопізнання – всього-на-всього парафраз аксіоми мого самопізнання, і, пізнавши себе в Бозі, я тим самим уже пізнав одночасно і Бога як свій першообраз, і самого себе як образ Бога.³

Інакше кажучи, небезпека полягає в ідеї про те, що Бога можна пізнати, пізнаючи самого себе й підстави свого існування. Отож, у Декарта за іманентністю та соліпсизмом у душі пізнішої філософії Джорджа Берклі цілком губляться контури трансцендентної реальності.

Триступеневий шлях подолання скептичного сумніву в Декарта: «я переконуюся, що я існую», «я переконуюся, що є Бог», «я переконуюся, що є світ, який мене оточує» – відомий як «Декартове коло» (третій і четвертий метафізичні розмисли). Без знання Бога неможливе жодне знання, тому що Бог не може обманути й виступає гарантом істини («аргумент про Всемогутнього Обманщика»). Як зауважив Етьєн Жільсон у творі «Дослідження ролі середньовічної думки в побудові картезіанської системи», ідея Бога – це далеко не сам Бог, так само як спогад про очевидність – це ще не сама очевидність.⁴ Тому-то в Декарта сумнів не поширюється на ідею Бога. «Всемогутній Обманщик» може обманювати мене в усьому, але тільки не в тому, що я маю сумнів. У результаті мислення розвіює сумнів, а людина, припиняючи думати, не «додумує» до кінця – втрачає Бога з обрїю свого Я. Такою є філософська суть доказів існування Бога в «Метафізичних розмислах» Рене Декарта. Сам автор подавав їх із практичною метою

примирити революційну фізичну теорію і не менш революційну епістемологію з панівним типом мислення, використовуючи для цього всі традиційні ресурси: скептицизм, авґустинівський шлях звернення всередину для віднаходження істини, схоластичне вчен-

² Див.: Rocco Buttiglione. *W mojej filozofii nowe są tylko przykłady: Doktorat honoris causa KUL* / ред. J. Merecki, SDS. Lublin 1994, с. 50.

³ С. Грузенберг. Богопонимание Декарта. Опыт критического анализа онтологического и антропологического аргумента бытия Бога // *Вопросы философии и психологии*, кн. 3 (118). Москва 1913, с. 282.

⁴ Étienne Gilson. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*. Paris 1930, с. 237.

ня про ступені буття й досконалости, онтологічний доказ Божого буття тощо.⁵

Декарт розуміє «Бога» як безконечну субстанцію, незалежну, найвищою мірою розумну, всемогутню, яка створила людину й усе, що існує, – якщо воно існує.⁶ Сам суб'єкт не міг вигадати ідеї Бога.⁷ Згідно з Жаном-Люком Маріоном, Декарт мав три відмінні ідеї Божества.⁸ Перша – це ідея Бога, що пізнається як безконечність і дається суб'єктові як умова мислення, – Бога, що з волі своєї створив вічні істини. Друга – це ідея Бога як абсолютно досконалого Суцього (у третьому розмислі). Якби не було Бога, то скінченне суще не мало б уявлення про Божу досконалість і власні недосконалості. Третя – це ідея Бога як причини себе самого (у відповідях на заперечення Йогана де Катера й Антуана Арно, які відкидали онтологічний аргумент).

Якщо Арістотель і схоласти в пізнанні відштовхувалися від чуттєвої реальности, то Декарт, як і Платон та неоплатоніки, будував знання на вроджених ідеях, самодостовірній очевидності. У Юма й Канта «ідея Бога» вже не сприймається як «чітка й виразна», – так сприймаються тільки істини математики, ідея мислячого суб'єкта й ідея безконечного, яке нам не дано пізнати. Щоправда, у сучасній філософії Бернард Вільямс заперечить сам декартівський проєкт суто раціонального дослідження і відштовхуватиметься від того, як пізнання виникає з непізнаного.⁹

Інший мислитель, о. Ніколя Мальбранш, розробив своє містичне вчення в часи, коли запанував крайній раціоналізм, що не визнавав ні істини, ні добра, ні краси (за приклад тут може правити Ніколя Буало). То була епоха класицизму, коли вважалося, що без розуму не може бути нічого вартісного. Гаслом її було «Від ідеї до істини»; будь-який зовнішній емпіричний досвід, зокрема й експериментальний, філософи нехтували. Саме довіра до пізнавальної сили розуму привела Мальбранша до його догматичного раціоналізму, для якого характерні метафізичний доказ *ad hominem* (особистий) і раціональна теорія містичного Богопізнання, що не претендує на розуміння з боку широкого загалу. Отже, французький ораторіянець теж причинився до тріумфу розуму, хай і з благочесних міркувань. Добре хоч, що він уник пантеїзації Божества і світу, до якої схилився Бенедикт Спіноза.

⁵ М. Секацкая. Есть ли выход из «картезианского круга»? Комментарий к «Размышлениям о первой философии» // *Вопросы философии* (2010/9) 173.

⁶ Рене Декарт. *Сочинения*: У 2-х томах, т. 2 / пер. з лат. і фр. Москва 1994, с. 38.

⁷ Там само, с. 43.

⁸ J.-M. Marion. The Essential Incoherence of Descartes Definition of Divinity // *Essays on Descartes' «Meditations»* / ред. А. Oksenberg Rorty. Berkeley – Los Angeles 1986, с. 297-338.

⁹ М. Секацкая. Есть ли выход, с. 176.

Для іншого філософа, Іммануїла Канта, 90-ті роки XVIII століття були періодом «теодицейних» розмислів про Бога. В невеликій статті «Про марність усіх філософських спроб теодицеї» (1791) він, здавалося, раз і назавжди поклав край усім спробам довести існування «доброго» Бога. Багато-страждальний Йов як чесний чоловік зізнавався, що не знає, чому його спіткало стільки лиха. Значить, Бог усе робить так, як вважає за потрібне. А чому ж тоді у світі є зло, якщо Бог добрий? Епікур, Юм і Ляйбніц порушували це питання, але поставити його так гостро, як Кант, їм не вдавалося. Доба тріумфу Мінерви потребувала жертв, і суд над ними чинив розум. Світ досвіду був на боці філософа, бо Йов уникав зла й робив добро. Його біблійні друзі у своїх теодицейних розмірковуваннях схилилися до думки, що Йов чимось таки провинився перед Богом, бо ж той не карає невинних.

Кантові лишалося обдумати цю тему до кінця й задатися питанням: невже в людині живе «радикальне зло»? Але навіщо це зло? Невже для того, щоб спонукати її до вдумливого життя за розумом, сповненого моральних учинків? У такому разі неможлива й побудова теодицеї, адже воля Божа непізнавана, а значить – трансцендентна й не впливає на рішення людини. Це, втім, не заважає людині бути чистою серцем перед Богом і ґрунтувати свою віру на моральності. Таке кантівське формулювання, хай як парадоксально воно звучить для ортодоксального розуму, мало епохальне значення для «релігії доброго способу життя» – «релігії моралі» («практичного розуму»), основаної на філософії моралі. За Кантом, людина сама робить себе доброю або злою.¹⁰ З цього погляду показова Кантова поезія з промовистою назвою «Віра і діло» (*Glaube und Tat*):

За чим в житті ми йдем – це вкриє глиб пільми;
Що нам робити слід, свідомі тільки ми.
Ніяка напасть, смерть не викраде надію,
Як віриш у добро і радо добродієш.¹¹

Тут мислитель, мабуть, мав на думці слова з Євангелія: «Віра без діл мертва». Якщо так, то моральна позиція Канта має і новозавітні корені. У працях Канта богослов'я протестантизму знайшло етичні аргументи проти догматичної позиції Католицької Церкви.

Варто розглянути теодицейні вподобання Канта крізь призму іншого його твору, «Релігія в межах тільки розуму» (1793), написаного після трьох «Критик» як продовження згаданої вище статті «Про марність усіх

¹⁰ Пор.: Манфред Гаєр. *Світ Канта. Біографія* / пер. з нім. Л. Харченко. Київ 2007, с. 254-263.

¹¹ *Der ewige Brunnen. Ein Volksbuch deutscher Dichtung* / упор. і ред. Ludwig Reiners. München 1955, с. 903.

філософських спроб теодицеї». ¹² У цій «четвертій критиці» Кант констатує, що людський розум – і це очевидний факт – обмежений, звужений до фрагментарного бачення речей. Цю обмеженість видно навіть у тому, що розум відмовляється приймати за правду таке явище, як диво, а отже не сприймає очевидности релігійного досвіду. Справді, світська наука йде своїм, незалежним від релігії шляхом, і цей шлях є одним із чинників несприйняття Бога (хоча таке розрізнення між науковцями і віруючими цілком уявне, адже є й віруючі вчені, і їх таки більше). ¹³ Отже, філософія відкриває факт обмежености теоретичної істини, яка виступає тільки певним фрагментом цілості. Кант вивищує Бога понад усяким раціональним пізнанням як ноумен, граничне поняття. Як зауважує Валентин Лазарев,

цим утверджуються права віри (у Канта – права «практичного розуму») і негативним чином торується шлях для містики. Такий погляд ставить Канта на голову вище від раціоналістичного богослов'я, у якому все піддається доказу, все бачиться у світлі розуму й сам Бог за допомогою «доказів» Його буття виявляється поміщеним у межах розуму. ¹⁴

Проте, як вважає Лазарев, насправді Кант мав інший задум, адже він сам раціоналізує віру, не приймає віри нераціональної, змушує віру шукати собі пристанок біля порога богині Мінерви – того ж таки розуму. Таким чином богослов'я як наука само потрапляло в межі релігії розуму, а віра ставала її заручницею.

Це правда, що людина як вільна істота має право йти назустріч Богові філософським шляхом, має право знайти Його – або ні. Для Канта Бог – це «наділений владою моральний законодавець поза людиною». ¹⁵ Моральний порядок і моральний закон – це і є сам Бог, тож, згідно з Кантом, у межах розуму міститься мораль, етика, а не релігія.

¹² На думку о. Сергія Булгакова, Кант помістив цей твір після «Критик» тому, що «не вбачав у релігії самостійної сфери духа й не вважав релігійну свідомість особливою, самобутньою стихією свідомости загалом, а розглядав релігію виключно в площині етики, вважаючи її немовби музикою моралі та, мабуть, її сповненням» (С. Н. Булгаков. *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*. Санкт-Петербург 2008, с. 15).

¹³ «Якщо б було правдиве твердження атеїстів, що наука противиться вірі, то тоді великою загадкою був би факт, що між великими умами атеїсти не тільки творять меншість, але й квалітативно не дорівнюють віруючим» (Гавриїл Костельник. *Справжнє джерело атеїзму*. Львів 1935, с. 5).

¹⁴ В. Лазарев. *Религия в свете разума и – в Свете невечернем // Иммануил Кант: Наследие и проект* / ред. В. Степин, Н. Мотрошилова. Москва 2007, с. 596.

¹⁵ Иммануил Кант. *Религия в пределах только разума* / пер. з нім. Н. М. Соколов. Санкт-Петербург 1908, с. 6.

Але ж Бог – над законом. Є Любов, яка підноситься над етичною свідомістю. Як можна любити закон та обов'язок більше, ніж Бога? У Святому Письмі ми знаходимо підтвердження фактові, що Бог дивиться в серце людини й велить робити назустріч Собі кроки, котрі годі пояснити у світлі самих тільки моральних приписів. Розважмо: праведний Йов страждає уже в зрілому віці. Ніхто не безгрішний, це правда. А отже, «випробовуванням», які спіткали Йова, можна знайти пояснення в площині цієї «небездоганности» будь-якої людини. Та як пояснити те, що інколи страждають зовсім маленькі діти, які не мали ще змоги випробувати свою моральну свободу? Хіба кантівська мораль врятує їх від тої чи іншої природної вади?

Тут, знову ж таки, онтологічна сутність людини полягає в обмеженості її тілесної природи, залежної від природних чинників. Поряд із духовним світом у людині існує також світ матеріальних елементів та природних феноменів, і розуміти під ними дух Божий не можна, бо це «суперечність у терміні». Уповання на власні сили в протистоянні силам природи справді властиве героїчному характерові людини. Діяльність великих медиків багата на такі приклади. Однак який лікар не визнає своєї безсилости перед «професійною» помилкою та не зізнається у своєму серці, що існує вища сила, котра не чекає збігу обставин, а приходиться на допомогу людині, що поєднана з нею в молитві? Ініціатива тут має походити від людини, адже Бог не нав'язує своєї волі, а виступає гарантом морального закону – і тому не діє з власного почину, а відгукується на людську біду. Та хіба розважливо було би, мавши змогу прохати у вищих сил допомоги в біді, стоїчно відмовитися від цієї можливости, як це сталося у випадку з теодицейним нігілізмом у Канта? Бог як найвища сила чинить добре, коли не втручається в ті справи, з якими людина може сама дати раду, бо інакше свобода людини була б ущемлена й переросла б у бунт проти Божої «сваволі». Проте коли наша свобода призводить до нещастя, завжди є можливість порятунку – можливість вручити свою свободу Богові, здавшись на Його волю.

В історії людства було чимало яскравих прикладів того, як релігійна людина жертвує Богові себе і свою волю. «Зроби мене вільним від мене самого!» – ось прохання людини, що усвідомила свавільність своїх вчинків, бо була неспроможна чинити так, як велить совість, і мусила вдавати, наче ця совість мовчить. Ми захоплюємося духом таких святих людей, бо вони йдуть не за своєю волею, а за волею Божою. Проте, звісно, не всі люди здатні стати на таку духовну позицію; багато кому бракує сили волі, твердого переконання в Божій правоті й віри в Його заступництво. Боготілення і зближення Бога з людиною – це євангельська мораль, і дивно, чому кенігсберзький мислитель обминає увагою страждання й жертву «новозавітного» Ісуса Христа, обґрунтовуючи свою позицію в непереконливому світлі релігійного протистояння і людської логіки. Саме у світлі

цього протистояння розуміють Кантову позицію його біографи, але таке розуміння продиктоване, мабуть, бажанням вигородити її слабшу сторону. Сімдесятилітній філософ, що наважився без адвокатів постати перед вічним Суддею, вчинив необачно, заручившись тільки власними переконаннями, але така була епоха: «доба Мінерви» дихала й у його вікно.

Потепління в стосунках людства з Богом настане нескоро. Богиня розуму надовго підкорила собі людську волю. Тут напрошується очевидна відповідь на кантівську теодицею: видавати бажане за дійсне, навіть з апологічною метою, – це нітрохи не красить ум філософа. Бог філософів, незважаючи на весь їхній пафос, перестає бути справжнім Богом. Натомість Його завжди звеличували в іманентному богослов'ї, починаючи ще від «Ареопагітик», де Він вищий за будь-яке добро. Лише у світлі цього богословського методу можна спростувати не тільки кантівські апорії, а й інші раціональні шаради філософів Нового часу.

Бог філософів має право на існування й завжди виявляє себе в правдивій філософії, яка усвідомлює своє релігійне покликання. Кант довів, що філософія не може існувати поза релігією і незалежно від релігії. Пакт із наукою підриває авторитет філософії та цілковито її знищує.

Хай там як, а гносеологічні корені прометеїзму вирости саме з філософії й дали паростки *grau Theorie* («сірої теорії») ¹⁶ не тільки в Гете, одному з літературних героїв якого ми й присвятили ці роздуми. Сам Гете добре знав, що поезія стоїть вище за філософію, – про це він пише в творі «Поезія і правда».

Треба сказати, що «Прометей» Гете набув широкого розголосу в літературних колах. Схвальна реакція Лессінґа на цей твір Гете зумовила ще більшу пошану до людини-Прометей та прометеїзму (як відомо, сам Лессінґ не сприймав гетевського варіанту спінозизму, хоча теж належав до прихильників спінозівського вчення) ¹⁷.

¹⁶ «Grau, alle Theorie» – фраза Мефістофеля з «Фуста» Гете: «Grau, theurer Freund, ist alle Theorie, / Und grün des Lebens goldner Baum» («Сірою є, мій друже, всяка теорія, / А зелене – золоте дерево Життя»).

¹⁷ «П'ять років опісля Якобі показав “Прометей” великому німецькому просвітителю Г.-Е. Лессінґу, який не схвалював крайнощів руху “Буря і натиск”. Але “Прометей” йому сподобався: “Вірш написаний з точки зору, що відповідає моїй: ортодоксальне розуміння божества не для мене, я його не сприймаю”» (И. В. Гете. *Собрание сочинений в десяти томах*, т. 1: *Стихотворения*. Москва 1975, с. 478 (прим. до с. 89, коментар А. Анікста). Щоправда, Лессінґ поділяв спінозизм як такий. Як зазначають італійські автори Д. Антисері й Дж. Реале, покликаючись на думку Ф. Г. Якобі (1743-1819), Лессінґ був «спінозист і пантеїст», до того ж, він «не уникнув фаталізму і атеїзму» (Джованні Реале, Дарио Антисері. *Западная философия от истоков до наших дней*, т. 4: *От романтизма до наших дней* / пер. з іт. С. Мальцева. Санкт-Петербург 1997, с. 25). На їхню думку, Гете захистив Спінозу як християнина, а це лише додало популярності спінозівському вченню (там само).

Поезія «Прометей» – як і «Фауст», ця «світська біблія» – була серед перших творів, що їх переклав Іван Франко (1874). У 50-томовому виданні Франкових творів серед перекладів із Гете «Прометей» стоїть на першому місці,¹⁸ і це не дивно. Прометей – символ атеїстичної пропаганди, і 10-томове російськомовне видання Гете саме так прокоментувало цю його поезію: «Вірш проникнутий духом сміливого відкинення догматичної релігії»¹⁹. Як відомо, Франко зробив два варіанти перекладу «Прометея»: перший – ще в юнацькі роки, а другий, суттєво перероблений – наприкінці життя. Але тут нас цікавитиме не ця віршована ода, що викликала захоплення в багатьох перекладачів. Гете працював також над драматичним твором «Прометей» (1773-1830), до третьої дії якого була включена й згадана ода.²⁰

Зіставлення гетевського Прометея з Фаустом як характерним образом німецької літератури напрошується ось із яких причин. Справді, тема Фауста має в німецькій літературі давню історію,²¹ і ця історія, як віддавна стверджують критики, знайшла певне відображення в «Прометейі» Гете. Який же зв'язок між Фаустом-чорнокнижником із видання Йогана Шпіса 1587 року і таким дорогим для Гете Прометеєм-вогненосцем? Людина, наділена надзвичайними здібностями, завжди перебувала в розбраті з богами. В епоху Просвітництва таких винахідників і дослідників значно побільшало, і вони добре підходили під образ Прометея, який у міфології стародавніх греків уособлював нескорену силу: бунтар-Прометей викрав для людей вогонь із неба й поніс за це кару. У незавершеному драматичному уривку з Гете Прометей веде з Меркурієм діалог. Меркурій здивовано питає: «Нещасний, це про богів безсмертних?!», а у відповідь чує:

Прометей:

Хоч я й не Бог, / Та все ж не ставлю себе нижче. / Безсмертні? Всемогутні? / Але в чому ж? / Чи в силі помістити ви / Всю ширину землі і неба / В моєму кулаці? / Чи ж розлучити / Мене з собою? / Чи ж можете мене зробити ширшим / І вкласти в мене цілий світ?²²

¹⁸ Див.: Іван Франко. *Зібрання творів у п'ятдесяти томах*, т. 13. Київ 1978, с. 104-105, 628-629.

¹⁹ І. В. Гете. *Собрание сочинений в десяти томах*, т. 1. Москва 1975, с. 477.

²⁰ Див.: Гете. Прометей. Драматичний уривок. Дія I-III / пер. М. Славінського // *Терновий вінок: Літ.-артистичний альманах за ред. Ол. Коваленка*. Київ 1908, с. 31-48; Д. Ревуцький. *Робітня Прометея*. Київ 1929, с. 9.

²¹ Див. трагедію Крістофера Марлоу «Трагічна історія доктора Фауста» (1592) у вид.: *Легенда о докторе Фаусте* / ред. В. М. Жирмунский. Москва – Ленинград 1958, 1978.

²² Goethe. Prometheus // *Goethes Sämtliche Werke in 36 Bänden* / передм. Kark Goedeke, т. 6. Stuttgart 1893, с. 197. Пор. також: І. В. Гете. *Собрание сочинений в десяти томах*, т. 5. Москва 1977, с. 73.

Під час перекладу можна згубити дуже важливу деталь: замінити кулак на руку, як це сталося в російському перекладі Олександра Дейча («в одной моей руке»). Адже в оригіналі ці слова звучать відповідніше до переконань Гете:

Könnt ihr den weiten Raum / Des Himmels und der Erde / Mir ballen in meine Faust?²³

Саме людський кулак, у якому міцно затиснуто цілий всесвіт, був для атеїстичних інтерпретаторів гетевського «Фауста» символом замаху на Божество. З-під пера одного філолога-марксиста вийшла навіть ґрунтовна монографія, в якій детально проаналізовано тему «прометеїзму» у світовій літературі та філософії.²⁴

Фауст переконаний:

Вже час на справах доказать, що перед / богами вистойть людська рішучість!²⁵

Hier ist es Zeit, durch Taten zu beweisen, / Dass Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht...²⁶

Ще слухна хвиля – доказать ділами, / Що честь людська і Божій до-рівна.²⁷

Проте сам Гете вже відчував можливі наслідки «прометеїзму» і 2 травня 1820 року в листі до Карла Цельтера двозначно застерігав:

Цікаво, що відомий, мною ж відкинений і пущений у непам'ять «Прометей» саме тепер вириває з небуття. Не давайте рукописові надто великого розголосу, щоб він не потрапив до друку. Він міг би бути євангелієм для нашої революційної молоді... Чудово, однак, що цей непокірний вогонь, який уже пів століття тліє під поетичним попелом, раптом охопив справді легкозаймисту матерію і загрожує вивратися згубним полум'ям...²⁸

²³ Goethe. Prometheus, с. 197.

²⁴ Див.: Edith Braemer. *Goethes Prometheus und die Grundpositionen des Sturm und Drang* [=Beiträge zur Deutschen Klassik, т. 8]. Berlin – Weimar 1968, с. 209.

²⁵ Goethe. Faust // *Goethes Sämtliche Werke in 36 Bänden*, т. 10. Stuttgart 1893, с. 28.

²⁶ Там само, с. 28.

²⁷ Й. В. фон Гете. *Фауст: Трагедія. Перша частина* / пер. Д. Загула. Київ – Відень 1919, с. 34.

²⁸ З листа до Цельтера, див.: Й. В. Гете. *Собрание сочинений в десяти томах*, т. 3. Москва 1976, с. 708. Пор. також: «Die Fabel des Prometheus ward in mir lebendig. Das alte Titanengewand schnitt ich mir nach meinem Wuchse zu und sing, ohne weiter nachgedacht zu haben, ein Stück zu schreiben an, worin das Missverhältnis dargestellt ist, in welches Prometheus zu dem Zeus und den neuen Göttern gerat, indem er auf eigne Hand Menschen bildet, sie durch Gunst der Minerva belebt und eine dritte Dynastie stiftet» – «У мені ожив міф про Прометей.

Та все ж у Гете Прометей зображується в площині художньої творчості, високого мистецтва, чисто по-людськи, цивілізаційно, а не з погляду космогонічного міфу.²⁹

Як же відреагувала Муза визначної німецької поетеси Аннети Дросте-Гюльсгоф (1797-1848) на засилля «прометеїзму» в добу після Французької революції? «Не мани, горній промене, ще живе орел Прометей...» – пише вона,³⁰ протиставляючи «ідеологічній зброї» людини Прометей-Фауста не тільки вірність традиції, консервативній релігії, а й чітку позицію апологета Христової віри. Авторка великого релігійного циклу «Духовний рік» (1851), Аннета Дросте здобула славу найбільшої релігійної поетеси XIX століття.

Я перешив старе вбрання титана на свій зріст і, не довго думаючи, заходився писати п'єсу про конфлікт між Прометеем і Зевсом та іншими новими богами, який виник через те, що Прометей власноруч створював людей, за допомогою Мінерви оживлював їх і, зрештою, заснував третю династію» (Goethe. *Dichtung und Wahrheit* / іл. і комент. J. Vogel, J. Zeitler. Leipzig 1903, с. 442 – або: И. В. Гете. *Собрание сочинений*, т. 3, с. 541). Ідею про можливість створення людини Прометеем Гете відобразив також у «Фаусті» (кн. 2, «Лабораторія в середньовічному дусі»), де учень Вагнер у колбі виводить на світ Гомункула – людиноподібну істоту, яка спілкується з Мефістофелем. Укотре простежується зв'язок між Прометеем і Фаустом.

У «Барішнику» Аннети Дросте (1842) у багатьох місцях ведеться «прихований» діалог-коментар із «Фаустом» Гете: чаша-фіял, шупальця таємничого світла, звуки дзвону, пакт із «темною силою» тощо – все це, без сумніву, свідчить про уважне ставлення поетеси до твору Гете. Автор його вважав, що кожна людина має створити власного Фауста. Як відомо, «Доктор Фауст» Гайнріха Гайне побачив світ того самого 1851 року, що й «Духовний рік» Дросте. Гайне іронічно зауважував, що Гете «привів Фауста до благочесно-католицького спасіння» (Александр Дейч. *Судьбы поэтов: Гельдерлин, Клейст, Гейне*. Москва 1968, с. 558).

Отож, не тільки Аннета Дросте не сприйняла «прометеївських» гасел Французької революції. Не прийняли революції й такі великі письменники, як Вільям Вордсворт чи Фрідріх Шіллер. Гете «протиставив зухвалим політичним пристрастям, що кипіли в революційній країні, впорядкованість бюргерського існування, поміркованого й обмеженого, ідеалізувавши його та оспівавши солодким гекзаметром у «Германі і Доротей»» (Борис Сучков. *Исторические судьбы реализма. Размышления о творческом методе*. Москва 1967, с. 49). Та все ж у поетів-романтиків, особливо Шеллі, «прометеїзм» був джерелом надії на скоре падіння тиранії та зміну несправедливого порядку речей, «побудованого на користюлюбному, продажному, панівному началі» (Е. М. Пульхридова. *О жанровой дифференциации романтической поэмы 30-х годов XIX века // Европейский романтизм*. Москва 1973, с. 275).

²⁹ У філософській літературі існує чудове дослідження «світового образу Прометей», яке належить перу Олексія Лосева: А. Лосев. *Проблема символа и реалистическое искусство*. Москва 1976, с. 226-306. Російський філософ подає справді масштабну ретроспективу цього образу, і є велика спокуса скористатися його висновками. Та все ж Лосев віддає перевагу збірному образу міфологічного персонажа, а нас цікавить зв'язок Прометей з Фаустом – не так антагонізм, як тотожність; не історія «перевтілення» героя, а його глибокий портрет; духовна еволюція його драми, а не «примирення» Зевса з Прометеем чи Прометей з образом Христа (пор. там само, с. 234).

³⁰ «Locke nicht, du strahl aus der Höh!» (Annette von Droste-Hülshoff. *Sämtliche Gedichte*. Frankfurt am Main 1988, с. 693).

Слід зауважити, що все-таки є певна відмінність між класичним Фаустусом і фаустіяною в цілому, з одного боку, і тим героєм, якого зобразив Гете, з іншого. Література про образ Фауста просто величезна (тільки про гетевського «Фауста» є понад 25 тисяч книг), але в ній багато суперечностей. Як підкреслює Олександр Анікст, «Пра-Фауст» і «Фрагмент» були творами про титана Фауста, що невдоволений життям, яке його сковувало». ³¹ І в цьому є велика частка правди. У «Пролозі на небі» Гете налаштовує нас на сприйняття того, що Фауст – це його світоглядна концепція людини, його антропологія (хоч і розглянута крізь призму кантівського вчення), «його особистий витвір, що виник з його переживання і життєвого досвіду». ³² В листі до свого приятеля, вченого Вільгельма Гумбольдта, Гете зазначав: «Минуло вже понад шістьдесят років відтоді, як у мої юні роки концепція “Фауста” склалася в мене від самого початку виразно». ³³ Слід також зазначити, що «Фауст» і «Прометей» – не єдині твори «протестного» характеру, що їх породила письменницька уява Гете. Сюди треба додати і драму «Гец фон Берліхінген», і роман «Страждання молодого Вертера». Натомість у незавершеному творі «Пандора» (1808) Прометей не виявляє бунтарського духу.

Сформувавши в стані творчого запалу й натхнення фабулу трагедії, Гете-поет поступово йшов до того, щоб динамічно й міфологічно поєднати в одному образі двох «титанів» – Фауста і Прометея як «носія вищої ідеї добра для світу». Творча уява Гете не зупинилася ні перед тим, щоб витворити власну концепцію божества, у якій мало подібного з тим Богом, що його пошановує традиційна релігія, ні перед побудовою парадоксальної теодицеї з «насмішок» над Мефістофелем. Якщо й шукати для гетевського Фауста якихось інших прототипів, то це багатостраждальний Йов, який у Святому Письмі після низки випробовувань здобуває любов і ласку Божу. ³⁴

Натомість Аннета фон Дросте-Гюльсгоф у відомій баладі *Der Spiritus familiaris des Rosstäuschers* («Баришників домовик», 1842) ³⁵ малює образ

³¹ Александр Аникст. «Фауст» Гете: Литературный комментарий. Москва 1979, с. 12. Прототипом гетевського Фауста, на думку дослідників, міг бути керманіч літературного руху «Бура і натиск» Гердер (про це див.: Арсеній Гульга. *Путиами Фауста*. Москва 1987, с. 11).

³² А. Аникст. «Фауст» Гете, с. 42.

³³ Там само, с. 13.

³⁴ Одним із чинників, що підштовхнули Гете до створення образу Фауста, були й роздуми над біблійною книгою Йова. У кінцевій частині «Прологу на небі» Бог визнає стійкість людини у випробовуваннях: «Das Werdende, das ewig wirkt und lebt, / Umfass euch mit der Liebe holden Schranken» («І той, хто вічно бореться й живе, / Любов хай викличе у вас з безмежну») (Goethe. Faust, с. 15).

³⁵ Переклад балади опубліковано в збірці: Богдан Завідняк. *Калинове вікно: Друга книга лірики та перекладів*. Дрогобич 2007, с. 100-114.

Фауста-баришника цілком інакше. Зауважмо, що критики зазвичай порівнюють цей шедевр Дросте саме з гетевським «Фаустом». Сюжет для балади, присвяченої темі провини і відкуплення, потеса знайшла в німецьких сагах братів Грімм, однією з яких вона й починає свою розповідь. Фабула твору така. Зненацька розорившись, торговець кіньми – баришник – підписав умову із силами зла й отримав домовика («спіритус фамільяріс») – замкнену в плящині жакливу павукоподібну істоту, яка приносить успіх і багатство своєму власникові. Проте згодом, під впливом страху й каяття, чоловікові вдається позбутися цього пекельного духа, пробивши запечатану пляшку, в якій той сидів, цвяхом із розп'яття Христового. Чи це перемога Божої ласки? Відповідь знаходимо в завершальній частині твору, де поетеса описує, як герой, тепер уже «хворий, чахлий дідуган», після довгих мандрів закінчує своє життя і в агонії бачить явлене йому свідчення милости Божої.

У Дросте над усім панує Природа (у ляйбніцівському розумінні її гармонії), ця цариця романтизму, але прослідковується також лінія навернення до Бога: жалкування про «пакт» із «всеможними» силами-добродіями, уповання на Богоматір з Ісусом після тривожного розкриття назустріч «темній силі»³⁶, запевнення в спасінні з боку (вже не абстрактної) Божественої Сили.

Насправді різниця між концепцією пакту зі злими силами в Гете і в Дросте проявляється в замкнутості й вузькоглядності баришника, що контрастує з гетевським образом Фауста як шукача істини, що свідомий свого вічного стремління й свого прагнення знайти Бога. У Гете виведені на європейську арену Фауст і Мефістофель уособлюють відмову від будь-яких теорій метафізичного знання в дусі кантівського вчення про ноумен, «рiч у собі», недосяжний для нас «Ікс», про який ми не в змозі сказати нічого позитивного. Як писав Олександр Шахов,

у туманному, не цілком виразному образі Мефістофеля-«духа» проглядаються риси майбутнього періоду, що звільнився від метафізичних кайданів і схоластичних упереджень... Як загальний заперечувач будь-яких теоретичних прагнень, будь-якої науки, будь-якої філософії, зрештою, будь-якої суспільної практики, гетевський Мефістофель не знайде собі місця, не знайде собі adeptів у століття позитивної думки й суспільної солідарності.³⁷

³⁶ Як і в Гете, у Дросте багато місця відводиться «кружлянню вином» у пивницях і травестійності Мефістофеля (mephistes – грец. п'яничка); у неї також бачимо ті самі, що й у Гете, ознаки «темної сили» в сцені з товариством гультяїв. Проте найвиразнішим спільним атрибутом «темної сили» в обох авторів є «фіял» (з грец.: чаша, посудина).

³⁷ Александр Шахов. *Гёте и его время: Лекции по истории немецкой литературы XVIII века, читанные на Высших Женских курсах в Москве*. Санкт-Петербург 1908, с. 178.

Отож баришник Анетти Дросте повторив долю Фауста: він теж уклав спілку з дияволом, щоб отримати «добропомічного духа». Інакший, ніж у «Фаусті» Гете, пакт із химерами зла було розірвано ще за життя героя; після даремних зусиль утопити «спіритуса» в калюжі – за прикладом вояка в братів Грімм, що викидає злого духа в Дунай – баришнику вдається пробити «загадковий фіял» за допомогою цвяха з Христових ран. Вирішальним і новаторським ходом Дросте є ідея спасіння завдяки реліквії. Баришник, хоч позбувся «чести, влади, майна» («Ehre, Kräfte, Hab»), відзмагав назад свою душу, не закінчивши, як Фауст, у сумнівах. Коли він уже бився в агонії, йому явився образ Богородиці й маленький Ісус своєю ручкою написав ті самі «кров'ю литі літери», які Фауст-баришник вписав колись у спілці-пакті із силами зла.

У Дросте образ домовика описовий, цілком інакший, ніж у братів Грімм. Письменниця надає сюжетові теологічного забарвлення, звільняючи свого героя від оптичного обману («phosphorische Licht») у темноті. Як підкреслює Клеменс Гезельгауз,

тут ви не побачите жодної іронії. Забобони сприймаються так само серйозно, як і віра в чудесне. Між авторкою і її героєм ледь прочувається дистанція: Дросте йде, як тінь, услід за баришником, схиляється разом із ним над задубілою конякою, навпомацки входить із ним у дім лихваря, євангельським левітом замерзає в снігу, долає зі своїм героєм ожинові зарості аж до самої багнистої калюжі й клякає перед святим образом. В апогеї твору вона така близька з баришником, що виклад іде в невласне-прямій мові [у «пережитій» мові – нім. «erlebte Rede»], як це є, зокрема, в епізоді явлення Божої ласки та в сцені смерті баришника.³⁸

Тут, як і у «Фаусті», вагомим залишається прагнення безсмертя – запевнення вічного життя для «скінченної» природи людини, тож бачимо правдиву, типову теодицейно-теологічну парадигму філософії Нового часу. Проте розв'язок цієї проблеми в Дросте кардинально відмінний. Епоха «релігії людства» облюбувала собі кантівсько-гетевський варіант відповіді на питання про безсмертя. Герман Гессе з легкістю зіставлятиме гетевського Фауста із Заратустрою Ніцше (черговий доказ того, що герой живе й поза межами твору та що післягетевська Європа ще довго плекала культ Фауста-Надлюдини). Людина-Фауст не надіється на Спасителя з небес, а покладається тільки на власні сили, сподіваючись самотужки зробити життя кращим. Головною рушійною силою тут виступає кантівський обов'язок («Життя – це обов'язок, навіть коли воно триває

³⁸ Clemens Heselhaus. *Annette von Droste-Hülshoff. Werk und Leben*. Düsseldorf 1971, с. 260.

лиш мить»). Те прагнення, що знайшло вираз у творчості Аннетти Дросте, як і в багатьох інших письменників з аристократичних кіл, могло сприйматися тільки як щось ретроградне. Однак це ще не значить, що воно втратило свою літературно-аксіологічну цінність. Суд історії триває, і вердикту ще не винесено.

Bohdan Zavidnyak

**The Problem of Prometheism in the European Culture
(A Comparative Study of Prometheus in Goethe
and Faust in Annette von Droste-Hülshoff)**

The article analyzes the problem of human essence in the context of some elements of natural theology that can be found in the aesthetic manifests of the 19th century thinkers Johann Wolfgang von Goethe and Annette von Droste-Hülshoff. It also suggests a new understanding of prometheism centered on the problem of the man as Faust and discusses the relevant views of Ivan Franko and other prominent writers.

Keywords: subjectivism, idealism, prometheism, anthropocentrism, spinozism, pantheism, hermeneutics.