

ДИСКУРС АГАСВЕРА: КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА ІНШОГО

Предметом розгляду даної статті є функціонування дискурсу Агасвера з погляду однієї із ключових для постмодерної свідомості категорій – категорії Іншого. Дослідження апокрифічних текстів та їх літературної рецепції, зокрема у романі С.Гейма “Агасвер”, у межах соціально-історичного та етноментального рівнів аналізу дозволяє стверджувати про існування юдейської концепції інтерпретації фігури Вічного Жида. Натомість вихід у загальнокультурологічний вимір дає змогу виокремити феномен єврейства як самодостатній і повноцінний, а водночас рівнозначний домінуючому – християнському – дискурсу Іншого.

In the present paper an attempt of considering Ahasver's discourse, both the initial apocryphal text and its literary reception, is realized from the perspective of Otherness, which as an attribute of postmodern consciousness emerges simultaneously with such notions as demarginalia, pluralism and tolerance. As a result of the analysis of several studies of the very Legend of the Wandering Jew and its functioning in the artistic text (S.Heym's novel “Ahasver”) it is possible to confirm that there is a formed Judaic conception of the interpretation of apocryphal protagonist. In the wider culturological context it concerns the phenomenon of Jewishness as a full-fledged and self-sufficient discourse juxtaposed to the dominant discourse of Christianity.

У контексті постмодерної свідомості поряд із властивими їй атрибутами плюралізму, толерантності, децентрації та демаргіналізації як смислової окресленість виникає категорія Іншого – “філософська рефлексія, що позначає протилежне, взаємозаперечне або взаємодоповнюване явище стосовно того, що формулюється” [6, 160].

У теоретичному дискурсі М.Фуко, який вводить у літературознавчий обіг термін “Іншого”, це поняття виконує важливу функцію: “Дискурс як “нечітка/незрозуміла система анонімних правил”, що встановлює контроль над суб'єктом, еволюціонує в інструмент влади. Тому, щоб відвернути владу і небезпеку дискурсу, кожне суспільство контролює, організовує і відбирає продукцію дискурсу шляхом системного вилучення і побудови інших форм дискурсу” [17, 129]. Цікаво, що коли європейське поняття Іншого, виокремлюючи з

нормалізованого суспільства божевільного а чи злочинця (М.Фуко) або в ключі феміністичної критики з патріархального (чоловічого) суспільства жінку (Л.Ірігерей), локалізується у рамках інтракультурної перспективи західної цивілізації, теорія інакшості американського дослідника Е.Саїда розвивається в термінах інтеркультури, зокрема зв'язків культурного домінування між Сходом і Заходом. На його переконання, орієнталізм як дисципліна, переповнена амбіціями заволодіти усім світом (не-білим, не-західним), вважає “...цілі періоди культурної, політичної та суспільної історії Сходу суцільними відгуками на західну культуру” [10, 555].

З цих позицій дуже цікава і, на мій погляд, заслуговує на увагу думка Р.Розенталя, що з перспективи Іншого розглядає власне єврея: “У домінуючому дискурсі західної культури єврей

переконливо конструюється як Інший, як елемент, чужий гегемонній християнській культурі, якого, відтак, уникають (остерігаються) і усувають від участі у дискурсі влади” [17, 127], – а в його конкретному вияві – персонажа поширеного апокрифа про Агасвера, Вічного Жида. Прикметно, що семантиці цього персонажа притаманні ознаки одночасно інтра- (за свій злочин перед Богом Агасвер є суспільним вигнанцем) та інтер- (у його особі відбувається перетин, якщо не зіткнення двох світоглядних доктрин – юдейської та християнської) культурної диференціації.

Предмет дослідження цієї статті – розгляд дискурсу Агасвера з перспективи культурологічної парадигми Іншого, здійснений на рівні вихідного тексту – власне апокрифічної оповіді та його похідного контексту – літературної рецепції.

Архетипний у світовій міфології мотив прокляття безсмертям у контексті християнської свідомості трансформується в семантичне ядро апокрифічної оповіді про передсмертні страждання Христа: образу (висміювання/удар) римським воїном (Картафілом/Буттадеєм/Лонгином) Ісуса під час Його хресної дороги на Голгофу. Зневага Боголюдини розпадається на дві частини – провину і покарання і, позбуваючись ознак епізодичності (як одна з багатьох), набуває кульмінаційного звучання. Водночас, починаючи з XV ст. (Малх), а остаточно із XVII ст., коли власне з’являється “канонічний” текст, а з ним – стале ім’я Агасвера¹, персонажем апокрифа стає тільки єврей. Отже, інваріантний для подальшої інтерпретації текст оповіді демонструє собою аспекти, найважливіші для християнського сприйняття світу: розп’яття Христа, жаль за вчинений гріх та безпосередню вину в цьому євреїв. Саме ці риси становлять інтерес для аналізу переважної більшості досліджень апокрифу. Водночас існує низка праць, у яких дошукуються першопричини заданої моделі поведінки персонажа, ставляться запитання “чому?” і “для чого?”, а не “що?” і “як?”.

Оскільки прикметною особливістю цих досліджень є єврейське походження їхніх авторів, як і спільна для них теза – своєрідне відкриття-парадокс: попри те, що об’єктом оповіді є євреї, суб’єктом її творення є християни, – маємо підстави говорити про сформований комплекс юдейської концепції

апокрифа про Агасвера, що дає вихід на ширші обрії потрактування відомої легенди.

Зокрема у рамках Фройдогового праміфу про антагоністичні стосунки поміж братами/батьком і сином образ Агасвера прочитується як зредукована фігура Батька – Бога Ягве, символу старої праведної віри юдеїв, для яких християнство залишається молодою й незнаною, а тому ворожою силою [14, 203-205]. Натомість пошуки джерел легенди про Агасвера в поганській міфосвідомості європейців, вираженої, до прикладу, в міфі про Вотана, засновуючись на психоаналітичній концепції колективного несвідомого К.Г.Юнга², приводять до обґрунтованого висновку: “...У своїй відсутності відпочинку та поштовху до руху, у своїй доброті й готовності допомогти, а водночас у своїй жорстокості та відсутності чуття Агасвер не є жодним відображенням єврейського народу чи окремого єврея... він є радше символом невідпокутуваної західнохристиянської людини, що не інтегрувала своєї тіньової сторони (природи) і ще не знайшла свого балансу” [13, 224].

Однак знаковою у заданому ракурсі проблеми – категорії інакшості – видається гіпотеза Г.Маккобі, викладена в есеї “Вічний Жид як священний кат”: вигадана фігура Вічного Жида була створена, щоб задовольнити потреби християн у прийнятті євреями ролі, відведеної їм у християнстві [16, 249]. Аналізуючи виокремлені у тексті оповіді найважливіші моменти, а саме: 1) безпосередню участь/вину у розп’ятті Христа; 2) приналежність грішника до єврейської нації; 3) каяття за скоєний злочин у поєднанні з 4) очікуванням Христового повернення, дослідник висловлює припущення, що Агасвер виконує вимушену, проте необхідну функцію “священного ката”. Граючи роль такого ката, Вічний Жид бере на себе гріх убивства Бога і через власні страждання позбується його та звільняє від відповідальності за нього інших людей, зокрібно євреїв. Отже, проводячи зрими паралелі з постаттю Ісуса Христа, чия невинна смерть (і в цьому все-таки, на мою думку, полягає відмінність між Христом та Агасвером, муки якого – справедлива кара за переступ) є прощенням гріховності людства, автор наполягає на думці, що, будучи нацією Христа, євреї радше з Божого промислу, аніж зі злої волі були обтяжені провинною розп’яття: “Ми всі винні у розп’ятті, але євреї вибрані, щоби нести цей тягар” [16, 246].

¹ Мова йде про анонімне видання лубкової книги 1602 р., де під заголовком “Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit namen Ahasverus...” було вміщено розповідь шлезвільського єпископа Пауля фон Ейцена про його зустріч на недільній проповіді в церкві м. Гамбурга 1542 (1547) за часу свого навчання у Віттенберзькому університеті зі старцем дивної зовнішності, який щоразу при згадці про Ісуса Христа скрушно зітхав і розпачливо бив себе в груди. На запитання враженого тоді ще студента, хто він такий і чому так поводить, той назвав себе Агасвером – свідком розп’яття Месії, Якому відмовив у проханні перепочити під час Його хресного шляху на Голгофу, за що був проклятий Христом на вічні мандри без можливого спочинку у смерті.

² “Мотив мандрівника, що не прийняв Христа, був спроектований на євреїв, подібно до того, як ми завжди проектуємо на інших вміст невідомих шарів нашої психіки” [11, 215].

Водночас заторкнута автором есею амбівалентність семантики Агасвера як персонажа легенди – з одного боку, Агасвер допомагає людям, з іншого – його поява неодмінно віщує біду, у дослідженні супровідних варіантів апокрифічних текстів виявляє чітке розмежування оповіді про Вічного Жида на позитивну та негативну версії, у яких знайшло своє вираження подвійне ставлення до євреїв самих християн. У легенді, яку вважаємо за інваріантну (1602), передбачене щасливе розв'язання єврейської проблеми: замирення юдео-християнського конфлікту закладене в надії на віднайдену Агасвером, а отже, і євреями віру в Ісуса Христа. Тоді як численні легенди про Вічного Жида, поширені головню в північноєвропейських країнах (Швеції, Данії, Нідерландах), страждання Агасвера подають як гідне покарання за його гріховність. Ненависть до єврея, закорінена у витвореному ще за Середньовіччя образі потворної, демонічної фігури, що викрадає християнських дітей, калічить людей чи отрує джерела і навіть має зв'язок із дияволом [16, 253], є, на думку Маккобі, ймовірним відбитком невдоволення християн внаслідок відмови євреїв від розуміння, а відтак і від прийняття ролі, відведеної їм для гри у християнському тексті – не стільки навернення до християнства, скільки, подібно до Вічного Жида, визнання своєї вини за смерть Христа і прийняття як належного страждань, нагромаджуваних на них у християнському світі [16, 251].

Якщо ж крізь призму категорії інакшості розглянути парадигму літературної рецепції Агасвера, то зацентровані розбіжності між обома світоглядними системами – християнства та юдаїзму – стануть зримішими та виразнішими.

Коли західноєвропейська традиція, головню література романтизму, почасти модернізму увібрали в себе основні риси християнської концепції – ваготу провини та безмір покарання, що вилилися в категорії, відповідно, *Weltschmerz*'у чи індивідуалістського бунту (романтизм) та філософського пошуку сенсу буття (модернізм) – англійська, німецька літератури, то східна традиція єврейської літератури (З.Геллер “Агасвер”, Р.Буханан “Вічний Жид”, Б.Ауербах “Спіноза”, Ф.Ліенгард “Агасвер”, А.Вермейлен “Мандрівний Жид” – друга половина XIX – початок XX ст.; С.Гейм “Агасвер” – кінець XX ст.) дала зразки протагоніста, що не виходить за рамки національної ідентичності. “Єврейські письменники кидають виклик усталеній у домінантному дискурсі негативності Агасвера. Зіткнувшись із негативним Іншим як дзеркальним відображенням їхньої суті, вони у своїй творчості мають справу з дилемою: чи приймати дискурс домінантної християнської культури, повертаючи його проти себе, чи відшкодувати його владу через встановлення самостверджувального

власного (анти)дискурсу” [17, 135]. Відтак спроба проаналізувати таке явище, тобто створити власний дискурс, відмінний від християнського, здійснюватиметься на основі одного з найкращих втілень юдейської концепції у літературі – роману С.Гейма “Агасвер”.

Багатий на творчі знахідки письменника-постмодерніста твір цікавий тим, що побудований на контамінаційному принципі: введений у структуру тексту літературний канон християнської інтерпретації одразу ж підривається через заперечуваність його юдейським. (До речі, будучи євреєм за походженням, С.Гейм усе ж таки належить до німецької (європейської) літератури, тому художнє розв'язання Агасврової проблеми, мабуть, зумовлене й інтегрованою свідомістю письменника).

Роман С.Гейма творить поліапокрифічного Агасвера, оскільки вміщує свого протагоніста у чотири вибудовані автором часопросторові площини: 1) творення світу у сфері Універсуму; 2) євангельський період проповідництва Христа; 3) бюргерської Німеччини XVI ст.; 4) соціалістичної Німеччини XX ст. Циклічна пов'язаність усіх рівнів оповіді, досягнута завдяки взаємодоповнюваності та взаємозамінності, алюзивним перетинам і переходам одного рівня в інший із втрачанням чітких меж створюють враження неперервності двохтисячолітньої християнської цивілізації від її зародження аж до останніх днів XX ст., а в її рамках – через повсюдну присутність Агасвера як ключової фігури-вузла – ролі та місця євреїв у тривалій та неоднозначній у своїх здобутках і втратах історії людства. У такий спосіб роман німецького письменника демонструє собою юдейську, властиво, іншу – в контексті християнства – концепцію прочитання самої легенди про Агасвера, як і осібне потрактування – з погляду євреїв – історичного розвитку суспільства загалом.

Постмодерний Агасвер у романі С.Гейма набуває чітко окреслених рис національної приналежності до єврейства. Через його спорідненість у національному характері здійснюється вихід на цілу націю, що виявляється у взаємній спрямованості руху. Тягар особистої провини Вічного Жида лягає на плечі усіх євреїв: розпорошеність і чужість по всьому світі є мовби реалізацією його страшного прокляття; водночас ненависть, яку спричинили євреї у суспільстві, робить Агасвера поодиноким невинною жертвою жорстоких переслідувань. Задана структура твору вдало охоплює повноту семантики Агасврового тексту, позаяк два перші пласти оповіді торкаються провини Вічного Жида, що реалізується у змодельованій площині тексту Святого Письма зі Старим та Новим Завітами, два наступні – наслідкового покарання, відповідно, у площині людського суспільства – Німеччини XVI та XX ст. Метатекстуальне

прочитання Геймом тексту легенди як символічного вираження страждань єврейської нації, – мабуть, єдине, що поєднує письменника із християнською традицією. У контекстуальному функціонуванні тексту наскрізь відчутна присутність єврейського світогляду автора.

Промовистим у цьому сенсі є вже саме мотивування провини Агасвера, здійснене на рівні апокрифічного Євангелія. Агасверова відмова Ісусові зумовлена не жорстокою байдужістю до Христа, продиктована не зневагою до Боголюдини (як у класичній легенді XVII ст.), а властиво гнівом, породженим смиренною впокореністю Учителя, відсутністю з Його боку будь-якого спротиву неминучій смерті. Що більше, Агасвер С.Гейма наділений нуртом бунтівництва проти закостенілості усіякої ідеї чи й суспільства загалом і, відповідно до побудови твору, чотирикраті покараний за це: 1) Агасвер постає впалим ангелом, відкинутим Богом у прірву Ніщо за бунтівну зверхність духа стосовно мізерності людського створіння (Агасвер, як і Люципер, є вічним ангелом); 2) Агасверова спроба у ролі апокрифічного євангеліста збунтувати Ісуса Христа на чин світової революції виявляється відринutoю Сином Божим; 3) намагання замаскованого Агасвера – персонажа легенди XVII ст. сіяти бунт і чинити безлад у “впорядкованому” суспільстві Німеччини XVI ст. карає рука “намісника Божого” на землі, священика Пауля фон Ейцена; 4) багатоликий Агасвер – об’єкт наукового дослідження документальних матеріалів – марксистська ідеологія НДР XX ст. визначила його небезпечним диверсантом, таємним агентом ворожого Ізраїлю, що прагне підірвати (в іронічному ключі) “політичну міць” країни. Подібна причина Агасверового вчинку – образа, зневага чи помста Ісусові за втрачені ілюзії й обмануті сподівання є спільною для усіх згаданих раніше творів, що презентують єврейську літературну традицію [15, 19-20]. Відтак зацентований у романі аспект легенди, демонструючи сутність релігійної суперечності християнства та юдаїзму, розкриває фундаментальну відмінність між східною та західною парадигмами мислення: для Сходу – дія, для Заходу – віра є вирішальним зв’язком між людиною і Богом [2, 103].

Тому і чи не найважливіше питання ідеї месіанства, що стає наріжним каменем обох релігій, розв’язується у контексті даних віри (християнство) та дії, чину (юдаїзм) [7, 39; 9, 74]. Для євреїв Месія асоціювався з визволителем ізраїльтян з фізичної неволі, тоді як Христос –

Месія, який ніс духовну волю. Тому неадекватне сприйняття Ісуса Агасвером у романі С.Гейма набуває типово єврейського тлумачення. Це актуалізує етичну проблему милосердя. Відкинення Агасвером Христової жертвовності закорінене в розбіжностях головних моральних принципів: Христової заповіді, проголошеної у Нагірній проповіді: “Не противтеся злому” (Мт, 5:39) і сповідуючої самим Ісусом у Його впокореності, та несумісного із попереднім заклицю євреїв до опору ганджеві й злу [9, 83], проповідуюваного єврейськими мудрецами: “Хто милостивий до злодіїв, той тим самим жорстокий до праведників” [7, 49].

Ракурс етичного виміру людської поведінки визначає характерну для твору дилему: свободу вибору людини та відповідальність за неї. Подолання текстуальних меж завдяки відкритості проблеми дає змогу оцінити різні вчинки та дії протягом цілого періоду існування людства під кутом зору накладання єврейського і християнського світоглядів. Характерним явищем стає домінування свідомого вибору між добром і злом, між святістю та гріхом, а також усвідомленої відповідальності, яка з цього впливає [7, 59], тобто єврейського способу мислення й бачення світу. По тому й зацентована теологічна максима “людина створена за образом і подобою Божою” знає певних змін залежно від того, з якої перспективи – християнської чи єврейської тлумачиться категорія зла у світі, що виникає з появою в ньому людини. Всесильність віри у християнстві мовби опосередковано знімає ваготу відповідальності, оскільки, на думку письменника, кожна людину перетворює в інструмент наперед визначеної волі вищих сил³. Натомість свобода волі та самостійність вибору між добром і злом, що власне й стає відповідальністю [3, 136], є квінтесенцією юдаїзму. В його розумінні подібність людини до Бога не означає, що людина є доброю: “Вона лише, як і Бог, має поняття про добро і зло і володіє свободою вибору між ними” [9, 101]. Усвідомлення своєї Богоподібності певною мірою обтяжує людину, бо зобов’язує її піднятися до Абсолюту, бути вартою Божого благословення.

Поряд із ментально-культурологічним розрізом Агасверової проблеми в романі німецького письменника прочитується соціально-історичний рівень вияву її функціонування. Побутові характеристики змінюють світоглядні, відтак феномен єврейства транспонується в дискурсивну площину суперечливих відносин змодельованого людського суспільства XVI, а через нього – XX ст.

³ Однак християнство ніде не легітимізує злочинів. Воно спрямоване на те, щоб відвернути вибір зла людиною на основі почуття любові до ближнього. Інша річ, що цей високий рівень пізнання Бога притаманний лише одиницям. Тривалий період життя має на меті досягнути дар любові Творця і гідно відповісти взаємністю. Позбавлення християнської доктрини первісної чистоти гармонійного взаємозв’язку, взаємодіалогу людини з Богом шляхом перетворення її у політичне змагання за владу лише частково пояснює, однак не виправдовує ганебної поведінки людства.

Із наростанням протистояння німецької та єврейської громад часів бюргерської Німеччини через їхню несумісність у співіснуванні спостерігається процес поступового виокремлення євреїв як соціальної групи, процес формування суспільства у суспільстві. Засновуючись на невидимих для ока психологічних процесах перенесення: “Залежно від того, які ціннісні конфлікти утворюють найважливіші вузли і структури цієї культури, на “євреїв” проектуватимуться, тобто їм приписуватимуться ті чи інші негативні ціннісні властивості” [5, 97], функціональний принцип такого субсуспільства – ворожнеча – виявляється на рівні актуальних для тогочасного суспільства (XVI ст., Німеччина) релігійних та фінансово-економічних проблем.

Релігійна нетерпимість до євреїв живиться у ненависті до юдеїв з боку церковної влади. За силою її вияву священство поділяється на поміркованих – таким, зокрема, є Меланхтон, соратник Лютера, який пропонує обмежитися наверненням “die Juden zum alleinseligmachenden Glauben” [12, 23], та фанатично налаштованих, яким власне постає Лютер, поборник свободи совісті⁴, однак у романі – жидоненависник: “...daß man ihre Synagogen und Schulen mit Feuer anstecke und ihnen nehme ihre Betbüchlein und Talmudisten und ihren Rabbinen verbiete zu lehren, und zum anderen, daß man den jungen starken Juden in die Hand gebe Flegel, Axt und Spaten und sie arbeiten lasse im Schweiß ihrer Nasen; wollen sie’s aber nicht tun, so soll man sie austreiben...” [12, 45].

Атмосферу суперечливої доби художньо відтворює традиційна на ті часи⁵ форма богословського диспуту між протестантським єпископом Паулем фон Ейценом – за легендою, єдиним “авторитетним” очевидцем Агасверової реальності, за Геймовим текстом – суперником і переслідувачем Вічного Жида, – та єврейським ученим із Португалії Єзекиїлем Перейрою у м. Альтоні (Данія, 1556 р.). За дискусійними питаннями диспуту: одно- чи триособність Бога, людська чи божественна природа Христа та ідея месіанства, затрачаючи вихідну релігійну спрямованість, настирливо проступають приховані лицемірство й облуда самих християн. Істини, які вони проповідують, перетворюються у спекуляцію Божими іменем та волею, за якими криється злочинна діяльність людини, її сваволя, що спричиняють численні страждання євреям: “...ihr Tempel zerstört und sie zerstreut worden über alle Länder, damit sie im Elend leben müssen unter

Fremden und erschlagen werden von ihren Feinden” [12, 99].

Мета диспуту – повернути юдеїв до християнської віри⁶ – містить значно глибше підґрунтя: уподібнивши євреїв до себе, уніфікувавши їх, подолати власний психологічний страх, що його викликає усе невідоме, чуже, інше. Адже за видимими причинами національного ворогування приховуються глибші чинники постійного роздратування, яке спричиняє відмінність євреїв у своїх звичаях, обрядах, віруванні, у мисленні та світогляді, і як наслідок – їхня замкнутість, непізнаваність для решти людей: “Прагнення інших народів збагнути жидів зазнавало поразки: існування такого, що не піддається визначенню і легкому зрозумінню, завжди породжувало якусь тривогу чи дискомфорт” [1, 14]. Тому первісне відокремлення євреїв як інших у подальшому історичному розвитку поступово перетворюється на гетто і супроводжується комплексом негативних емоцій: “[hatten]... eine Scheu vor ihnen (Juden – Н.П.) ... sind sie fremd und ein Ärgernis ... Fremd, zerstreut über die Länder der Welt, Gäste an fremden Tischen, doch ungeladen und ungeliebt” [12, 97].

Контекстуально виразна і фінансова основа ворожнечі між євреями та німцями. Гострота повторюваної теми грошей, якою просякла доба німецького суспільства XVI ст., нерозривно пов’язується із євреями, що для останніх має радше негативні наслідки. Необмежена, хоч непомітна ззовні через масові гоніння влада євреїв поширюється на всю структуровану ієрархію суспільства, охоплюючи як вищі (спогад Пауля про фінансування євреями цілих князівств і навіть імператора і, відповідно, зайняття ними місця знатного роду Фуггерів – [12, 9]), так і проміжні середні (брат Пауля, Дітрих, який по батьковій смерті успадкував комерційний дім, при самій лише думці про звернення за кредитом до євреїв сповнюється гнівом до одного з них – Агасвера, – який був “einem ganz gewöhnlichem Juden mit seinem speckigen Kaftans” [12, 74]) щаблі суспільної драбини. Усвідомлення бюргерами власної фінансової залежності породжує ненависть до євреїв-“власників”, яка підживлюється усталеним з часів Середньовіччя образом міфологічного жида – торговця, лихваря, хитрого і спритного ділка, облудника, чужинця і ворога християнської общини [5, 94].

⁴ Пор., до прикладу, твердження Лютера про вільний для людини вибір віри: “Думки і сподівання душі не можуть нікому бути підвладними, окрім Бога; тому нерозумно і неможливо наказами примусити когось вірити так, а не інакше...” [4, 259].

⁵ Зокрема показовий диспут д-ра М.Лютера з католицьким богословом д-ром Екком, що відбувся у Лейпцігу 1519 р. [4, 204].

⁶ Джерелом подібних спроб можна вважати започаткований у XIII ст. вихрещеним євреем Паблом Крістіані публічний виступ на користь справжньої месійності Ісуса Христа, який мав на меті переконати євреїв в істинності нової віри; присутність на таких диспутах євреїв була обов’язковою [8, 114]. Актуальність такого методу навернення до християнства підтверджує тяглість дискусійної традиції аж до XX ст.: аналогічну мету мав диспут між протестантським богословом К.Л.Шмідтом та єврейським філософом М.Бубером [7, 21].

Відтак допустимість, толерантність до іншого стає своєрідним детектором суспільства на наявність у ньому свободи і демократії; у рамках текстуального відрізка XVI ст. функцію детектора-викривача аморальності, підступу та інтриги духовенства виконує власне Агасвер.

Означена часовими характеристиками неприязнь чи навіть ворожість до євреїв, долаючи рамки XVI ст., проводить містки у XX ст. – з погляду юдеїв добу терору і смерті.

На прикладі вмілої маніпуляції сліпим потоком думок простого люду, через беззастережний вплив авторитету священика (лютеранина Пауля фон Ейцена) на маси показана легкість у пробудженні людино-ненависницьких почуттів, за допомогою яких, спрямувавши (їх) у потрібне русло, можна досягти бажаного результату. Такої легкості було цілковито достатньо, аби переслідування чи вигнання євреїв з окремих територій (Іспанії, Голландії, Німеччини⁷) у XVI ст. із цивілізаційними здобутками удосконалених засобів XX ст. переросло в тотальне фізичне винищення іншої категорії людей, а для цілої нації обернулося великою катастрофою. Перегук часових вимірів ідеологічної несумісності двох спільнот – німецької та єврейської – дає змогу простежити джерела фашизму: “Es war ihnen unmöglich, sich vorzustellen, daß Wesen, die ihnen nach Körperstruktur und Fortbewegungsweise ähnelten, es sich vorgenommen haben Sollten, sie total auszurotten, sie verhungern zu lassen und, wo das in Kombination mit Typhus und Cholera nicht schnell genug ging, sie zu erschlagen oder ins Gas

zu deportieren” [12, 78], а по тому спонукає до роздумів над трагічною долею людства – окремої людини а чи цілої нації – невинної жертви страшного в будь-якій формі вияву тоталітарного суспільства, в основі якого лежить почуття нетерпимості та ворожнечі, породжене відмінністю, інакшістю у сприйнятті та відчутті світу.

Отже, багатшарова побудова оповіді Геймового тексту про Агасвера, демонструючи поліфункціональність апокрифічної легенди, виокремлює аспекти, значущі для власне єврейської світоглядної концепції. Знімаючи проблему Агасверової вини через мотивування його вчинку, а відтак позбавляючи християн їхнього головного аргументу – вини євреїв у розп'ятті Ісуса Христа, що, як закономірне покарання, виправдовує їхні подальші дії, автор роману викриває злочинний характер християнського суспільства у його ставленні до єврейського народу на прикладі заторкнених у художньому тексті кульмінаційних для нього (єврейського народу) періодів історії: масових переслідувань XVI та фізичного винищення XX сторіч.

Вихід за межі соціально-історичного та етноментального рівнів аналізу легенди про Вічного Жида, засвідчених романом С.Гейма, у загальнокультурологічний вимір дає підстави виокремити феномен єврейства як самодостатній і повноцінний, рівнозначний домінантному християнському дискурсу Іншого, актуалізований у низці розглянутих у статті досліджень власне тексту легенди та його літературної інтерпретації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бубер М. Гебреї у світі // *І.* – 1996. – № 8. – С. 13-19.
2. Бубер Н. Обновление еврейства // *Евреи и еврейство: Сб. историко-философ. эссе.* – Иерусалим, 1991. – С. 92-117.
3. Воронель А. О национальном характере // *Евреи и еврейство: Сб. историко-философ. эссе.* – Иерусалим, 1991. – С. 131-148.
4. Гарин И.И. Лютер // *Гарин И.И. Лютер.* – Харьков, 1994. – С. 136-286.
5. Гудков Л.Д., Левинсон А.Г. Евреи в России – свои и чужие // *Одиссей. Человек в истории.* 1993. – М., 1994. – С. 85-107.
6. Гундорова Т. Проявления Слова. Дискурсія раннього українського модернізму. Постмодерна інтерпретація. – Львів, 1997.
7. Евреи и христианство: несовместимость двух подходов к миру / Сост. П.Полонский. – Иерусалим; Москва, 5755 (1995).
8. Евреи: по страницам истории (От золотого века к гетто) / Сост. С.Асиновский, Э.Йоффе. – Мн., 1997. – С. 97-129.
9. Прейгер Д., Телушкин Дж. Чем иудаизм отличается от христианства, марксизма и гуманизма // *Прейгер Д., Телушкин Дж. Восемь вопросов об иудаизме.* – СПб., 1992. – С. 73-113.
10. Саїд Е. Орієнталізм (фрагменти) // *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* – Львів, 1996. – С. 544-559.
11. Юнг К.Г. Психология нацизма. Вотан // *Юнг К.Г. О современных мифах: Сб. трудов / Пер. с нем.* – М., 1994. – С. 213-231.
12. Heym S. Ahasver. Die Roman-Zeitung. Berlin, 1990. (482). № 5.
13. Hurwitz S. Ahasver, the Eternal Wanderer // *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend / Ed. by G.Hasan-Rockem & A.Dundes.* Bloomington, 1986. – P. 211-226.
14. Isaac-Edersheim E. Ahasver: A Mythic Image of the Jew // *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend / Ed. by G.Hasan-Rockem & A.Dundes.* Bloomington, 1986. – P. 196-210.
15. König E. The Wandering Jew. Legend or Myth? // *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend / Ed. by G.Hasan-Rockem & A.Dundes.* Bloomington, 1986. – P. 11-27.
16. Maccoby H. The Wandering Jew as Sacred Executioner // *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend / Ed. by G.Hasan-Rockem & A.Dundes.* Bloomington, 1986. – P. 236-261.
17. Rosenthal R. Reinscribing the Other: Transformation of the Wandering Jew in Heym, Kafka and Werfel // *Carleton Germanic Papers.* Ottawa; ON; Canada, 1996. – Vol. 24. – P. 127-149.

⁷ Йдеться про поширену в католицьких країнах XV-XVI ст. політичну ситуацію “вибору без вибору”, коли євреям загрожувало або вихрещення, або вигнання чи навіть смерть: Іспанія, 1492 р.; Португалія, 1497 р. [8, 116-120].