

БИБЛЕЙСКИЕ АЛЛЮЗИИ И ГНОСТИЧЕСКИЕ ТОПОСЫ В НАРОДНОЙ КНИГЕ «ИСТОРИЯ О ДОКТОРЕ ИОГАННЕ ФАУСТЕ, ЗНАМЕНИТОМ ЧАРОДЕЕ И ЧЕРНОКНИЖНИКЕ»

Е. К. Сельченко

ст. преподаватель (Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь)
elena.selchenok@gmail.com

В статье рассматривается образ Фауста в Народной книге «История о докторе Иоганне Фаусте, знаменитом чародее и чернокнижнике» как парадоксальный и противоречивый, в котором нашли отражение религиозные искания эпохи Реформации, что выразилось в парадоксальном соединении нравоучительного пафоса с аллюзией на жертвенно познающего Христа и гностической составляющей образа избранного, получающего запретное знание в откровении.

Ключевые слова: гностицизм; гностический топос; библейские аллюзии; Фауст; Христос.

BIBLICAL ALLUSIONS AND Gnostic TOPOSES IN THE PEOPLE'S BOOK "THE STORY OF DR. JOHANN FAUST, THE FAMOUS MAGICIAN AND WARLOCK"

E. K. Selchenok

Ass. Lecturer (Belarusian State University, Minsk, Belarus)
elena.selchenok@gmail.com

The article examines the image of Faust in the people's book «The Story of Dr. Johann Faust, the famous magician and warlock» as paradoxical and contradictory image, which reflected the religious quests of the Reformation era, which was expressed in a paradoxical combination of moral pathos with an allusion to the sacrificially cognizing Christ and the gnostic component of the image of the chosen one receiving forbidden knowledge in revelation.

Key words: Gnosticism; gnostic topos; biblical allusions; Faust; Christ.

В период Реформации в ходе борьбы с Римской Церковью на фоне религиозных исканий актуализировались топосы гностицизма (подробнее см. [4]) и переосмысливались библейские образы. Именно в эпоху Реформации в лютеранской среде оформляется легенда о Фаусте, которая представляется ярчайшим проявлением германского гнозиса. Становление образа Фауста в этот период непосредственно связано с ходом развития Реформации и с образом самого Мартина Лютера.

В легенде Фауст собирает в свой послужной список все чудеса величайших магов, ученых, волшебников всей немецкой (и даже догерманской) христианской

истории – Симона-мага, Альберта Великого, Агриппы, Парацельса, Одина (Отинна). Полеты по воздуху (противоестественные для человека), вызывание умерших (преодоление смерти), создание ex nihilo чудесных замков и садов (творение фактически на уровне Бога) – все это делает самого мага богом, ведь именно Богу подвластна жизнь и смерть, изменение законов природы и творение единой волей. Столь завышенная антропология, превосходящая даже ренессансное представление о человеке, созвучна гностическому обожествлению избранного пневматика, открывшего в себе гнозис – нечто, недоступное другим. Это “нечто” в христианском сознании того времени не могло трактоваться иначе, как бесовское наваждение. Однако показательно, что даже в такой демонологической трактовке Фауст смог быть наполовину оправдан, что подтверждает весь тон заключительной части книги Иоганна Шписа.

В истории Фауста есть прямые сюжетные отсылки к гностицизму периода Поздней Античности (образ Симона Мага и образ Елены).

Свидетельство о гностическом прообразе Фауста – Симоне-маге – есть в трактате голштинского пастора Самуила Мейгеруса, вышедшем в 1587 г. Faustus – прозвище Симона-мага – означает “счастливый”, “благодатный”. Иронично, что именно такое имя носит герой легенды о Фаусте. В XVI в. в Германии появляются люди, называющие себя Фаустус, в честь мага – соперника апостолов.

Кроме прямых параллелей с признанным «отцом всех ересей» гностиком Симоном-магом, в среде современников встречаются и прямые отсылки к манихейству Фауста, которое, как известно, наследовало гностицизму. Так в 1531 году Себастиан Франк писал: *«Фауст, мистификатор, вместе с Манихеем предполагал, что Христос не мог в действительности ни родиться, ни умереть... Он говорил, что Бог Ветхого Завета – злой Бог. Он порицал закон, потому что он исходит от злого Бога; допускал двух Богов, два начала всех вещей и слышали, как он повторял это часто»* [3, с. 26]. Гностическая составляющая Фауста была воспринята уже современниками.

На связь с Симоном-магом указывает и сюжет с Еленой. Жиль Куиспел предположил, что автор Народной книги был знаком с романом «Узнавания» Климента Римского, в котором «Симон описывается как еврей-гностик. Но он тоже был магом, во многом похожим на Фауста в Народной книге: он летал по воздуху, общался с духами, призывал духов мертвых, в конце романа он даже принимает облик другого человека, и – он был женат на Елене» [8].

Образ Елены непосредственно связан с гностической традицией. Так, по сообщениям Псевдо-Климентин Елена была блудницей в городе Тир. Как отмечает С. С. Аверинцев, Симон *«утверждал, что сам он предвечный верховный Бог, а Елена – его первая творческая мысль (“Энной”), его Премудрость – София»* [1, с. 73], представляя, что некогда она была Еленой Троянской. Предполагалось, что через ее освобождение освобождается страждущее духовное начало во всем мире. По мнению ученого этот миф представляет собой вариант гностического мифа о падшей Софии [1, с. 73]. В связи с этим уместна параллель с гностическим текстом, входящим в состав рукописей библиотеки из Наг-

Хаммади, – «Толкование о душе», греческий оригинал которого утерян. Это си- монианский текст, в основе которого лежит гностически интерпретированный ор- фико-пифагорейский миф о душе: *«До тех пор, пока она находилась у Отца одна, была она девой и андрогинном... а когда упала в тело и вошла в эту жизнь, тогда оказалась в руках разбойников... Одни пользовались ею насильно, другие же убеждали ее ложным даром. Она... стала блудодействовать.<...> Когда же Отец взглянет вниз на нее и увидит ее в... позоре и кающуюся в своем блуде.<...> послал ей Отец с неба ее мужа который (и) брат ее первородный... Оставила она свой прежний блуд... и обновилась для брака»* [6, с. 205–208]. Упоминание имени Елены в «Толковании о душе» позволяет считать образ Елены воплощением этой души, в том числе и в гностицизме: *«Также еще говорит Елена: “Мое сердце отвернулось от меня, и я хочу вернуться опять в мой дом”»* [6, с. 210]. Представление о Елене как о душе (психе) есть и у пифагорейцев. На гностиче- скую природу образа Елены уже в последующем переосмыслении сюжета о Фау- сте у Гёте указывал К. Г. Юнг в своей работе «Психологические типы» [7, с. 238].

В Народной книге особое внимание обращает на себя описание смерти Фа- уста. Перед смертью он выезжает из Виттенберга в другой город, где собирает всех своих студентов, учеников и друзей, организовывает с ними трапезу, рас- сказывает им о своих предстоящих муках, оставляет им свое духовное завеща- ние, затем отправляет их спать, и дьявол его убивает. Настигает его смерть в Страстную пятницу. *«Доктор Фауст... в тот самый день, когда дух ему сооб- щил, что дьявол явится за ним, отправился к своим задушевному друзьям маги- страм, бакалаврам и другим студентам, прежде часто его посещавшим, про- сить их, чтобы они отправились с ним на прогулку в село Реймлик, в полуверсте от Виттенберга, и поели там вместе с ним... И отправились они все туда и закусили там поутру...»* [3, с. 99]. Фауст говорит, что *«должен сообщить им не- что важное»*, и говорит о своем договоре с дьяволом, о своей судьбе, об отме- ренном ему сроке: *«Ну вот, срок этот приходит к концу в эту ночь, и часы, стоящие перед моими глазами, указывают, что скоро наступит мгновение, ко- гда он заберет меня в эту ночь... Поэтому я созвал вас, любезные мои друзья и милостивые господа, к себе перед кончиной, чтобы осушить вместе поминаль- ную чашу и чтобы погибель моя не осталась от вас утаенной»* [3, с. 99]. Образ близящейся смерти (страстей), образ чаши, о которой Христос в Гефсиманском саду молит Отца, духовное завешание друзьям... Даже не углубляясь можно увидеть здесь некий перевертыш евангельского повествования о Страстях Хри- стовых: Тайная вечеря, рассказ о предстоящих страданиях, молитва в Гефсиман- ском саду, сон учеников, не говоря уже о самом времени смерти – *Страстная пятница*. Упоминает Фауст и об описании его дел – своего рода «евангелии»: *«Что же касается тех удивительных дел, которые я совершал... то после вы все это найдете записанным»* [3, с. 100]. Затем ученики пошли спать, и мучени- ческую смерть Фауст принял без их участия. Есть и специфическая версия вос- кресения: *«Когда же настал день и студенты, которые всю ночь не могли за- снуть, вошли в комнату, где находился Фауст, они не увидели его больше»* [3,

с. 101]. Правда, согласно цели повествования, они вскоре нашли его тело в навозной куче и похоронили. Это сочетание возвышенного и низменного, ожидание и разочарование отражает общую противоречивость образа Фауста в книге. После все возвращаются в Виттенберг, где ученик Фауста Вагнер составляет полное жизнеописание героя, включая кончину, после чего *Фауст является Вагнеру*: «...доктор Фауст явился своему фамулусу ночью, как при жизни, и открыл ему много тайностей» [3, с. 101].

Двойственность и противоречивость Фауста заложена уже в Народной книге. Несмотря на изначальную установку создать «*поучение тем, у кого спесивые, гордые, высокомерные и упрямые мысли и голова*» [3, с. 101], сам автор показывает Фауста как натуру мятушуюся, ищущую, противоречивую, в равной мере сочетающую в себе и свет и тьму, и добро, и зло, склонную и к ошибкам, и к раскаянию. В уста Фауста он вкладывает слова: «*Ибо я умираю как дурной и как добрый христианин...*» [3, с. 101]. Это сочетание, немыслимое для церковного мировоззрения. Как дурной христианин Фауст погибнет, как добрый христианин – спасется. На наш взгляд, это отражение гностической оппозиции обреченного гибели мира плоти и бессмертия мира духа, спроецированное на индивидуальную судьбу. Герой раскаивается и хочет спасти свою душу. Смерть Фауста выглядит не как заслуженное наказание, но как трагедия, постигшая ищущего человека. Это не осуждение Фауста, а фактически описание его прощания – это *гимн сильной личности*. Именно поэтому друзьям о своей участи и ошибках Фауст рассказывает «с душевной твердостью, чтобы они не оробели и не пали духом», и принимает мученическую смерть [3, с. 101].

По наблюдению А. И. Белецкого, в процессе складывания единой легенды о Фаусте из разрозненных сведений в книге оказались несогласованно сосуществующими сразу несколько версий прочтения его истории – нижнерейнская, виртенбергская и эрфуртская [2, с. 14]. Согласно эрфуртской версии Фауст является ученым, гуманистом и волшебником в духе Агриппы Неттесгеймского, а по виртенбергской – он “шарлатан низшего разряда” и союзник черта. При всей противоречивости получившегося текста, непосредственно из глубин самой германской культуры он вобрал в себя особый потенциал, стремление к возвеличиванию личности, подобной Фаусту. История Фауста – это не самостоятельный сюжет об очередном колдуне, а квинтэссенция германского восприятия сверхчеловека, выходящего за рамки законов церкви, законов морали, законов природы, устрашающего могуществом и дерзостью и при этом вызывающего восхищение, который «*положил себе исследовать первопричины всех вещей*» [3, с. 43]. «*Во всех чудесах Фауст предстает перед нами с величественными чертами древних чудотворцев, преодолевающих смерть, пространство, время и природу своей сверхчеловеческой силой*» [2, с. 147]. По сути, он «преодолеывает человека в себе». В этом презрении к установленным физическим и моральным законам Фауст проявляет гностическую, пневматическую природу.

Если говорить о смерти Фауста, то по мнению Ж. Куиспела, «*неизвестный автор считает, что тело Фауста принадлежит дьяволу, но его душа может*

обрести прощение и благодать. Его Фауст не осужден, но оправдан. И это философия Лютера». «Лютер был обеспокоен не человеческой природой, а проблемой испорченности христиан. Он спрашивал: есть ли там хоть какая-то надежда для такого плохого христианина как я? И он отвечал: *simul Justus et peccator* – я одновременно и грешник, и праведник, поскольку я оправдан верой. И для автора Народной книги, Фауст, будучи безбожником, тем не менее, оправдан» [8]. Еще раз отметим: этот антагонизм бессмертия духа и тленности тела, вдобавок достающегося дьяволу, с нашей точки зрения, представляет собой проекцию гностических идей на индивидуальную судьбу.

Образ Фауста – стремящегося, неутомимо ищущего, ошибающегося – был создан, оправдан и санкционирован, по сути, самим Лютером. До него церковь активно продвигала идею дара, вдохновения, озарения, как благодати, дарованной свыше, как дара, исходящего от Бога. Но творцы и гуманисты Ренессанса знали совсем иной процесс вдохновения, иное состояние творческого поиска, порой мучительного и болезненного. Это входило в противоречие с церковным представлением о вдохновении и заставляло сомневаться в источнике озарения: если легко – то от Бога, если мучительно – то от дьявола, т.е. «трагическая мучительность его обнаружения свидетельствует о его «темной природе». Переживание вдохновения больше соответствовало языческому (сократовскому) учению о личном демоне, что, несомненно, вступало в противоречие с христианским мировоззрением. Лютер же в своих ранних работах переосмысливает концепцию благодати: «Своим учением о воскрешающем страдании молодой реформатор санкционировал мирские муки творчества» [5]. Получается, что в идее Лютера возрождается, актуализируется образ страдающего ради получения знания Бога. Идея выстраданного откровения, ярко воплощенная в девятидневном самораспятии Одина ради получения тайного знания – рун, вновь раскрывается в эпоху Реформации и трансформируется в образ Фауста, приносящего себя в жертву дьяволу ради выхода за пределы дозволенного и возможного – ради тайного знания (в случае с Фаустом выраженного в алхимии, астрологии, магии – чернокнижии в целом).

По справедливому замечанию А. И. Белецкого, «Фауст ищет и не находит в себе способностей не на обычные знания, а на недозволенные, запретные. Он хочет стать выше не своего ума, но и ума человеческого» [2, с. 156]. Это тайное знание (ГП) – нерациональное, недоступное простому разуму – Фауст и получает: о причинах падения Люцифера, об иерархии демонов и их управлении, о внешнем образе падших ангелов, их жилище, о могуществе злых духов и т. д. То, что речь идет не об обычном знании и могуществе, – очевидно. Откровение Фауста схоже с откровением об истинном устройстве вселенной под властью архонтов, по приказу Злого Бога закабаливших душу человека. В этих описаниях «классики, талмудисты, каббалисты, Лютер» перемешались вместе. Автор «Народной книги» несомненно вдохновлялся ренессансными образами и, конечно же, в первую очередь образом самого реформатора Лютера: «Духовная атмосфера немецкого гуманизма, типы Парацельса, Лютера, Гуттена, Агриппы, Рейхлина нашли себе символический образ в Фаусте, смелом исследователе, в своем преступном высокомерии забывшем о спасении души» [2, с. 76].

Нечто, противоречащее общепринятой церковной морали (аллюзии на Лютера, завышенный антропологизм, аллюзии на Христа, сочувствие трагической участи Фауста, что противоречило дидактической функции истории) почувствовали сами современники. Поэтому уже к концу века издание Шписа исчезает с книжного рынка и уступает место более скучному, но более «правильному» тексту Видмана, в котором отсутствует многое, имеющее гностические корни, в том числе и эпизод с Еленой. Возможно, именно поэтому впоследствии И. В. Гёте при создании «Фауста» ориентировался не на книгу Видмана, но на Шписа, у которого Фауст несет тот гностический заряд, который был заложен в нем изначально. О выборе издания Шписа свидетельствует и эпизод с Еленой, и имя ученика Фауста (Вагнер), которого у Видмана зовут Иоганн Вейгер (Weiher), возможно, с намеком на ученика Агриппы Иоганна Вира.

Парадоксальный и противоречивый образ легендарного Фауста объединяет в себе всех искателей откровенного знания той эпохи, выходивших за грани дозволенного, включая и Мартина Лютера. Ассоциация жертвенно познающего Фауста с Христом (в сцене смерти) и узнаваемые гностические черты еще раз подчеркивают гностическую составляющую образа Фауста и указывает на актуализацию гностических топосов в культуре немецкой Реформации.

Библиографический список

1. Аверинцев, С. С. София – Логос : Словарь / С. С. Аверинцев. – Киев : Дух і Літера, 2001. – 460 с.
2. Белецкий, А. И. Легенда о Фаусте в связи с историей демонологии / А.И.Белецкий // Записки Неофилологического общества при С.-Петербургском университете, 1911, вып. 5. – СПб., 1911. – С. 60–61.
3. Легенда о докторе Фаусте / под ред. В. М. Жирмунского. – М. : Наука, 1978. – 430 с.
4. Сельченко, Е. К. Трансформация идей гностицизма в европейской культуре / Е. К. Сельченко // Актуальные проблемы современного образования : сб. науч. ст. по материалам V Международной научно-практической конференции (Минск, БГУ, 18–19 октября 2018 г.). – Минск : Изд. центр БГУ, 2018. – С. 474–484.
5. Соловьев, Э. Ю. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время [Вступ. ст. Т. И. Ойзермана]. – М. : Мол. гвардия, 1984. – 288 с. [Электронный ресурс] / Э. Ю. Соловьев. – URL: <http://e-libra.ru/read/351437-nepobezhdennij-eretik-martin-lyuter-i-ego-vremya.html> (дата обращения: 25.03.2018).
6. Толкование о душе // Хосроев, А. Л. Александрийское христианство: по данным текстом из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). – М.: Наука, 1991. – С. 205–214.
7. Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг; пер. с нем. С. Лорие, под ред. В. Зеленского. – СПб. : Ювента; М. : Прогресс-Универс, 1995. – 716 с.
8. Quispel, G. Faust: symbol of western man / G. Quispel. – Eranos. – 1966. – pp. 241–265.