

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

Філологічний факультет

Катедра теорії літератури та порівняльного літературознавства

**ЄВАНГЕЛЬСЬКО-АПОКРИФІЧНИЙ ТЕКСТ У ПРОЗІ НАТАЛЕНИ
КОРОЛЕВОЇ (НА ПРИКЛАДІ РОМАНУ «QUID EST VERITAS?» ТА
ЗБІРКИ ОПОВІДАнь «ВО ДНІ ОНИ»)**

Магістерська робота
студентки групи ФЛТм-21
ОП «Літературна творчість»
філологічного факультету
Пугач Соломії Богданівни

Науковий керівник:
доц. Гірняк Мар'яна Олегівна

ЛЬВІВ 2023

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ДИСКУРС ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТІ: ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА	8
1.1. Інтертекстуальність у художньому творі: теоретичний аспект	8
1.2. Інтертекстуальність творчості Наталени Королевої: інтелектуальна біографія та діалог письменниці зі світовою культурою	15
1.3. Потреба власного голосу в інтерпретаційній традиції канонічних текстів	22
Висновки до Розділу 1	26
РОЗДІЛ 2. ЄВАНГЕЛЬСЬКО-АПОКРИФІЧНІ ТОПОС ТА ТРОПОС У ПРОЗІ НАТАЛЕНИ КОРОЛЕВОЇ: КЛЮЧІ ДО ІНТЕРПРЕТАЦІЇ	29
2.1. Топос як текст: євангельський хронотоп у прозі Наталени Королевої.....	32
2.2. Тропос як текст: діалог культур у євангельсько-апокрифічній прозі Наталени Королевої	43
Висновки до Розділу 2	57
РОЗДІЛ 3. ЄВАНГЕЛЬСЬКО-АПОКРИФІЧНИЙ АНТРОПОС У ПРОЗІ НАТАЛЕНИ КОРОЛЕВОЇ: ТЕКСТ – КОНТЕКСТ – ІНТЕРТЕКСТ	59
3.1. Ісус Христос	59
3.2. Понтій Пилат	61
3.3. Юда Іскаріот	70
3.4. Марія Магдалина.....	72
3.5. Богородиця та мироносиці.....	78
3.6. Клавдія Прокула.....	79
3.7. Кай: «багатий юнак», що прагне досконалості.....	81
3.8. Йосиф Ариматейський.....	83
3.9. Юдейські старійшини	85
3.10. Христові учні.....	87
Висновки до Розділу 3	90
ВИСНОВКИ	93
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ.....	99

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Чільне місце серед усіх світових джерел, які так чи інакше слугували інтертекстами, належить Біблії. Релігійний дискурс становить важливу складову художніх текстів, оскільки завжди включений у культурно-історичний процес. Практично у всі часи письменники послуговувалися відсиланнями до вічних тем зі Святого Письма, використовували його сюжети, мотиви, персонажів, навіть робили поодинокі спроби інтерпретації біблійного тексту на основі інтертекстів. Деякі апокрифічні тексти набули статусу своєрідного «продовження історій» канонічних постатей. Відтак це слугувало непересічним джерелом євангельсько-апокрифічної інтертекстуальності у творчості багатьох світових письменників.

Художній набуток Наталени Королевої у цій царині став непересічним явищем в українській літературі. Біографічні дані письменниці підтверджують обґрунтованість відчитування її літературного доробку крізь призму зв'язків зі світовою культурою. Авторка бере до уваги не лише оригінальність одного світоглядного концепту, але розширює цю ідею до порівняльного аспекту з оперттям на аксіологічно-естетичні засади. Її твори малої та великої прози окреслюють спробу інтерпретації усталених християнських догм та канонів, а також сприйняття як окремих історичних та євангельських осіб, так і збірних образів згаданих релігійних текстів. У цьому контексті Наталена Королева наближається до апокрифічного потрактування релігійних засад, проте все ж зберігає чітко виражену євангельську проблематику. Однак варто зауважити, що довгий час її творчість, вилучена з культурного обігу, перебувала на маргінесах української літератури та літературознавства загалом. Сама постать письменниці була табуованою. Тож актуальність дослідження зумовлена необхідністю визначити належне місце та з'ясувати роль доробку мисткині у контексті розвитку української літератури та культури, потребою висвітлити своєрідність біблійної інтертекстуальності та засад її функціонування у творах письменниці.

Стан дослідження проблеми євангельсько-апокрифічної інтертекстуальності не є цілком задовільним, якщо брати до уваги саме прозу Наталени Королевої. Наукові публікації, що стосуються цієї проблеми, можна (із зрозумілою долею умовності) поділити на декілька груп. Перша з них окреслює питання інтертекстуальності (Ю. Крістева [51], Ж. Женетт [85] та ін.). Друга група означає вивчення проблеми функціонування євангельського та апокрифічного текстів. Основними можна вважати дослідження І. Бетко [17; 18; 19], Я. Грицковяна [36], М. Жулинського [41], О. Ларіної [52], Я. Мельник [55], Б. Мельничука [56], Л. Скорини [72], В. Сулими [73]. Третя група стосується особливостей творчої інтерпретації християнської філософії та апелювання до біблійного досвіду в українській літературі. Тільки наприкінці 90-х років ХХ століття з'являються наукові праці, в яких можна простежити аналіз окремих аспектів прози Наталени Королевої. Євангельську тематику та інтертекстуальність починає досліджувати В. Антофійчук [2; 3; 4; 5; 8], загальний огляд творчості авторки можемо побачити у працях О. Мишанича [59]. Найвагомішими досягненнями в осмисленні проблеми стали праці І. Голубовської [32; 33], І. Набитовича [62; 63; 90], І. Остащука [66], О. Фірман [76; 78] та К. Усачової [75]. Проте варто наголосити, що в літературознавстві більше уваги приділяється функціонуванню євангельських мотивів, сюжетів та образів в творах письменниці, а менше – проблемі інтертекстуальності та власне апокрифічному тексту. Тому системного аналізу інтертекстуальності творчого доробку Наталени Королевої не маємо й досі.

Мета роботи полягає у з'ясуванні особливостей функціонування євангельсько-апокрифічного тексту у великій та малій прозі Наталени Королевої.

Мета роботи передбачає виконання таких **завдань**:

1) проаналізувати теоретичний аспект вивчення інтертекстуальності у художніх творах;

2) окреслити аспекти інтертекстуальності у творах Наталени Королевої крізь призму інтелектуальної біографії авторки, а також через діалог письменниці зі світовою культурою;

3) з'ясувати ознаки інтерпретаційної моделі інтертекстуальності у прозі авторки;

4) простежити особливості функціонування євангельсько-апокрифічного текстів топосу та тропосу у прозі Наталени Королевої;

5) виявити головні тенденції до осмислення тексту антропосу в ідейно-інтерпретаційному ключі прози письменниці.

Об'єктом дослідження є збірка оповідань Наталени Королевої «Во дні они» та роман «Quid est Veritas?».

Предмет дослідження – специфіка євангельсько-апокрифічного тексту у творах Наталени Королевої.

Методи дослідження. Для розв'язання поставлених завдань застосовано кілька літературознавчих методів. По-перше, використано герменевтичний метод, який працює при інтерпретації художніх творів, зокрема в історико-культурному контексті. По-друге, йдеться про порівняльний метод для виявлення міжлітературних зв'язків на основі зіставлення творів. По-третє, апелювали до інтертекстуального підходу задля аналізу міжтекстової взаємодії. Також ми послуговувалися структуралістсько-семіотичним методом для аналізу літературного тексту, дослідження взаємовідношення елементів, які набувають значення у загальній знаковій системі.

Теоретико-методологічним підґрунтям дослідження інтертекстуальності як теоретичної проблеми є праці Р. Барта, Ж. Женетта, Ю. Крістевой, Г.-Р. Яусса, А. Бужинської, М. Гловінського, У. Еко, В. Ізера, Г. Аллена, Л. Флека. Студії І. Голубовської, О. Фірман, А. Нямцу, В. Антофійчука, Л. Горболіс, Г. Іваночко, О. Бурлаки, В. Василенка, М. Гірняк, Р. Завадовича, Ю. Ковальчук, І. Набитовича, І. Тюрменко присвячені творчості Наталени Королевої. Праці О. Галети, Л. Комарницької, А. Шпиталя були важливими для з'ясування проблеми тріади топосу–тропосу–антропосу.

Наукова новизна роботи полягає в розкритті специфіки функціонування євангельсько-апокрифічного тексту в прозі Наталени Королевої (на противагу попереднім дослідженням, що фокусувалися зазвичай на інтепретації біблійних мотивів, сюжетів та образів у творах письменниці). Також уперше проаналізовано євангельсько-апокрифічний текст у прозі Наталени Королевої крізь призму тріади топосу–тропосу–антропосу.

Практичне значення роботи полягає у можливості використання її основних положень та висновків у працях про інтертекстуальність, особливості функціонування євангельсько-апокрифічного тексту в художній літературі, творчість Наталени Королевої та її самобутній стиль письма, про можливість застосування інтерпретаційної моделі «топос–тропос–антропос». Також результати дослідження можуть бути використані при підготовці теоретичних курсів у сфері гуманітаристики.

Апробація результатів дослідження. Результати дослідження були оприлюднені у доповідях на всеукраїнських та міжнародних конференціях: I Міжнародна мультидисциплінарна студентська інтернет-конференція «Мозаїка наукової комунікації» (м. Львів, 1 травня 2022 р., дистанційна участь); XX Міжнародна наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA»: «Григорій Сковорода: сила слова, гармонія життя та віра в перемогу добра (до 300-річчя від дня народження українського письменника і філософа)» (м. Львів, 11 травня 2022 р., дистанційна участь); II Міжнародна мультидисциплінарна студентська інтернет-конференція «Мозаїка наукової комунікації» (м. Львів, 4 травня 2023 р., дистанційна участь); XXI Міжнародна наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA»: «О СЛОВО! БУДЬ МЕЧЕМ МОЇМ!»: філологічна наука в Україні та світі в час війни» (м. Львів, 5 квітня 2023 р., очна участь); VI Międzynarodowa Konferencja Naukowa Młodych Badaczy «O Ukrainie interdyscyplinarnie na Uniwersytecie Wrocławskim» (м. Вроцлав, 8 квітня 2022 р., дистанційна участь).

За матеріалами магістерської роботи вийшло друком 3 публікації:

1. Пугач С. Біблійна паратекстуальність у збірці оповідань Наталени Королевої «Легенди старокиївські» *Мозаїка наукової комунікації: збірник тез* / Редкол.: Р. Крохмальний, М. Гарбузюк, Д. Герцюк, І. Крупський, Л. Рижак, Р. Сіромський. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2022. С. 153–155.
2. Пугач С. Прийом централізації периферійного в романі «Quid est Veritas?» та у збірці оповідань «Во дні они» Наталени Королевої. *Мозаїка наукової комунікації: збірник наукових праць* / Редкол.: Р. Крохмальний, М. Гарбузюк, Д. Герцюк, І. Крупський, Л. Рижак, Р. Сіромський. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2023. С. 279–281.
3. Пугач С. «П'ять Євангелій»: проблема пошуку істини у романі «Quid est Veritas?» Наталени Королевої. *VIVAT ACADEMIA: збірник наукових праць* / Редкол.: Р. Крохмальний, О. Моторний, З. Купчинська, В. Микитюк, Ф. Бацевич, М. Гнатюк, І. Кочан, В. Івашків, О. Лозинська, О. Сорока, О. Максимів. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2023. С. 140–148.

Структура та обсяг роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів (сформованих за тематичним принципом відповідно до завдань дослідження), висновків, списку використаної літератури, який містить 93 позиції. Загальний обсяг роботи – 107 сторінок, з них 98 – основного тексту.

РОЗДІЛ 1. ДИСКУРС ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТІ: ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА

1.1. Інтертекстуальність у художньому творі: теоретичний аспект

Питання інтертекстуальності у світовому, зокрема в європейському, літературознавстві все більше актуалізується. Простір міжтекстових відсилань, гра текстів, дискурсів і мовних кодів відіграють важливу роль у художніх творах, а отже, осмислюються в літературознавчих студіях. Перші із них з'явилися у 1960-х роках, а термін увійшов у науковий обіг у 1967 р. завдяки працям Ю. Крістевої. Основи лінгвістичних досліджень інтертекстуальності заклали представники постструктуралістської школи, хоч деякі дослідники стверджують, що за основу вони могли брати й вчення семіотики [82, 31]. Ю. Крістева під інтертекстуальністю розуміє «взаємодію різних кодів, дискурсів, що переплітаються у тексті» [51, 439]. Будь-який текст вибудований з мозаїки цитат. Автор так чи інакше засвоює й переінакшує не свої тексти і творить простір цитації. Як зазначає М. Гловінський, в основі концепції Ю. Крістевої – переконання, що не можна аналізувати структуру тексту [37, 293]. Це пов'язано з умовою позиціонування її в який-небудь спосіб щодо інших текстів [86, 94].

Підвалини у вивчення проблеми інтертекстуальності заклав також Р. Барт. На його думку, «кожний текст є інтертекстом; інші тексти присутні в ньому на різних рівнях у більш чи менш впізнаваній формі: тексти попередньої культури і тексти сучасної культури. Кожен текст є новою тканиною, зітканою з попередніх цитат. Залишки культурних кодів, формул, ритмічних структур, фрагменти соціальних ідіом і т.д. – всі вони поглинуті текстом і змішані в ньому, оскільки завжди до тексту і навколо нього існує мова. Як необхідна попередня умова для кожного тексту, інтертекстуальність не може зводитися до проблеми джерел і впливів; вона є спільним полем анонімних формул, походження яких рідко можна виявити, несвідомих чи автоматичних цитат, що подаються без лапок» [14, 381]. Як бачимо, текст сам по собі існувати не може

– він не є відокремленою структурою. Весь світ, не обов'язково лише художні тексти, накладає певний відбиток своєї присутності у свідомості автора, стає частиною його досвіду, а відтак виявляється у творі. Концепції Ю. Крістевої та Р. Барта сформували методологію для аналізу передусім постмодерністських творів. У зв'язку зі стиранням культурних, інформаційних та комунікативних кордонів відкривається перспектива для гри текстів, дискурсів, мовних кодів [87, 153]. Однак міжтекстуальні зв'язки були притаманні також текстам інших напрямів.

Інтертекстуальність часто не обмежується лише набором цитат чи відсилань до культурних явищ, творів минулих епох тощо. У такому випадку краще говорити про текст як більш широке поняття. Маємо на увазі явище, коли міжтекстова взаємодія у творі не становить чітко виділеної інтертекстуальності, а стає текстом – власне цілісним, що має свої рівні, нашарування та логічне навантаження.

Варто зазначити, що у такому разі доречно розрізнити поняття тексту та твору. Розвиток цієї ідеї започаткував Р. Барт у своїй праці «Від твору до тексту» [14]. Для автора очевидно є думка про те, що текст і твір не можна ототожнювати, а навпаки – варто ставити їх в опозицію. Текст – явище динамічне, і може розвиватися впродовж відчитування та інтерпретації. Оскільки останні процеси не є обмеженими, то й текст постійно відкривається, розширюється, перепрочитується. Жодна думка про текст не може бути остаточною: сам текст і є, власне, пошуком тексту. Варто згадати ще одне введене розрізнення понять задоволення та насолоди, що співвідносяться із твором та текстом. Перше – явище радше споживацьке, що підтверджує читацький досвід. Натомість насолода ґрунтується на цілковитому руйнуванні горизонту сподівань реципієнта. Вона передбачає дописування, домислення, а, отже, стає текстом-письмом, де реципієнт – активний учасник. Теза Р. Барта у цьому дуже співзвучна із однією з концепцій У. Еко про відкритість твору, в якому читач виступає співтворцем [39, 409]. Обидва вчені сходяться на тому, що по-однаковому прочитати твір неможливо.

Відбувається руйнування стабільності значень та т.зв. «істинності» прочитання. Тут вводиться в дію концепція діалогізму, за якою слово (тобто текст загалом) «завжди хоче бути почутим, завжди шукає відповідного розуміння і не зупиняється на найближчому розумінні, а пробивається все далі і далі (необмежено)» [16, 322]. Адже продукування повідомлення як такого не містить сенсу. Текст передбачає існування іншого голосу: у вигляді полеміки з прихованим характером, як стилізація, пародія, іронія тощо [40]. Йдеться про своєрідне «діалогічне двоголосся», а відтак текст – це діалог (те, що можна в певному сенсі найменувати рівнем інтертекстуальності), де завжди присутні як мінімум два суб'єкти у статусі повноцінних партнерів. Саме завдяки їхній відкритості комунікації народжується поняття існування у тексті іншого голосу.

Також актуалізується обґрунтування деконструктивізму Ж. Дерріди. Згідно з ним, ніщо не є центральним, а кожне периферійне у будь-який момент може зайняти його місце. Відтак текст (до речі, як і мова загалом) має структуру, проте не має чітко визначеного центру. Головний принцип гри у текст, що немає чітко визначеного центру, – постулат про те, що нічого неможливо почати спочатку. Можливість подачі тексту через менші його елементи перетворює його на гру, яка має вести читача та зближувати із текстом, часто оминаючи саму постать біографічного автора. Читач у тексті – той, хто не руйнує центр, а розташовує його, відтак може вивести свою інтерпретацію, але не віднайти істинність єдиної структури чи сенсу.

Літературні епохи відрізняються одна від одної способами міжтекстових відсилань [89, 84]. Антична література спиралася переважно на міфологічний світогляд. Середньовічна інтертекстуальність керується чіткою ієрархією, у якій домінували біблійні ідеї, сюжети, стилістика. Міфи, фольклорні тексти, історичні перекази та легенди вже тоді перебували на периферії. У ренесансній традиції на перше місце вийшла антична інтертекстуальність, а бароко синтезувало в собі античну й середньовічну систему міжтекстових відсилань.

Романтизм повернувся до фольклорної, історичної та релігійної інтертекстуальності.

На думку Ю. Лотмана, інтертекст – це «конденсатор культурної пам'яті» і «генератор нових смислів» [53, 432]. Оскільки інтертекст, за своєю суттю, – це присутність інших фрагментів оповіді в одному творі, то можемо вбачати тут нашарування історичних, а відтак і культурних складових. Це сліди пам'яті текстуальної, що відсилають читача до певних сенсів і прагнуть бути відчитаними. Інтертекстуальність – термін, що окреслює міжтекстові відношення, оскільки завжди розглядає його як складник широкого культурного тексту [91, 952]. Отож постає ціла низка проблем функціонування тропосу у творі. Йдеться про співвідношення літературних творів за допомогою цитат, алюзій, ремінісценцій, пародій, стилізацій, плагіату, переспівів, вдалої інтерпретації тощо. Так твориться «фрагментований» дискурс оповіді.

Тріада топос–тропос–антропос вже була предметом досліджень. Така концептуальна єдність понять пояснюється тим, що гуманітарне знання ставить у центрі людину (антропос), культурне середовище (тропос), що впливає на неї та яке формується у певному локусі (топос) [88]. Також у своїй статті [27] О. Галета звертається до цих понять у контексті аналізу видання «Координати: антологія сучасної української поезії на заході» в упорядкуванні Б. Рубчака та Б. Бойчука. Увагу спрямовано, зокрема, на проблему формування нової літературної ідентичності крізь призму цих трьох основних понять.

Інтертекстуальність як система пов'язаних відсилань та апелювань до інших творів, не лише літературних, є категорією суміжною з культурною спадщиною не тільки конкретного народу чи нації, а ширше – світу. Ці поняття існувати окремо не можуть. Адже письменник, закорінений у конкретній епосі, ознайомлений із конкретними текстами, є носієм і ретранслятором також самобутньої культури, відмежуватися від котрої є справою неможливою та й непотрібною: «Не існує символів без людини, яка говорить, принаймні влада символа незначна» [66, 235]. Л. Горболіс у своїх наукових студіях визначає проблемною категорією релігійну мораль народу, яка стає центральною для

письменників ХХ ст. [34]. Така категорія, заснована на християнській моралі і притаманна певному народові, здатна синтезувати у собі різні традиції: язичницькі, християнські, фольклорні. На їх основі виформовуються стосунки персонажа з Богом, сакральним світом, природою, громадою. На їхньому підґрунті визначається стиль життя, культура поведінки, спосіб мислення тощо. Отож необхідними стають не лише літературознавчі студії специфіки інтерпретації біблійних інтертекстів, а й культурологічні, філософські, етико-естетичні розвідки [24, 24]. Інтертекстуальність стає містком, котрий поєднує в одне ціле всі перераховані феномени і служить ключем до відкриття прихованих сенсів.

Поряд із цим, Ж. Женетт трактував інтертекстуальність як спосіб присутності в одному тексті двох чи більше інших. Зважаючи на те, що міжтекстова взаємодія є неоднорідною за своєю суттю, Ж. Женетт створив її класифікацію, де виокремив п'ять типів транстекстуальності. По-перше, це інтертекстуальність як така, тобто присутність в одному тексті як мінімум ще одного у формі цитат, алюзій тощо. По-друге, це паратекстуальність – міжтекстові відсилання на рівні заголовкового комплексу, епіграфів, передмови, післямови тощо. По-третє, це гіпертекстуальність, тобто взаємодія пізнішого та попереднього текстів. Також учений виділяв метатекстуальність (своєрідна інтерпретація тексту у художньому оформленні) та архітекстуальність (відношення тексту до цілого жанрового коду, його специфіки) [23, 251].

Однією із фаз розвитку і введення інтертекстуальності у тексти є факт доволі широкого використання у літературній творчості письменників мотиву «олюднення» персонажів, що їх часто уже використовують радше як символи того чи іншого поняття, зараховують до «чистого добра» чи «абсолютного зла». Нерідко однобічні характеристики бралися на знамена складних понять і заміняли собою досить складний комплекс проблем. Натомість однією з прикметних рис міжтекстових відсилянь стала спроба пояснити, інтерпретувати вчинки та дії, зробити заштампованих героїв ближчими до будь-кого живого.

Проте не тільки олюднення привертає нашу увагу у творах того часу. Інтертекстуальність стає складнішою завдяки ще одному фактору. Письменство звертається вже насамперед не до головних персонажів, а використовує другорядних персонажів як носіїв певного морально-етичного конфлікту. Якщо взяти до уваги саме євангельсько-апокрифічну інтертекстуальність, то йдеться про винесення на маргінеси центральних персонажів Святого Письма, як-от Ісуса Христа, Діви Марії, та натомість централізація самих другорядних персоналій чи проблем та сюжетів, пов'язаних із ними. На основі таких спостережень В. Антофійчук аналізує культорологічні ідеї, побудовані на біблійних образах та мотивах, концептуальні чинники, які визначають формування у культурі «комплексу Іуди», «комплексу Пилата» [24, 24] тощо. Антропос стає центральним питанням в контексті інтертекстуальності, а також тісно переплітається із проблемою тропосу, про що вже йшлося вище.

Апокрифи створювалися як своєрідне продовження канонічних текстів, тобто тих, що були визнаними Церквою та сформували чотири основні Євангелія. Спочатку це були таємні, приховані оповіді, що розкривали по-іншому подію, постать, контекст тощо, а відтак мали сумнівну цінність для Церкви. І хоч у загальному вжитку апокрифи набули значення помилковості чи навіть хибності, для письменників і культури загалом вони є джерелом іншого кута зору на складні історичні проблеми та колізії. Найціннішим є матеріал тропосу, антропосу та топосу в апокрифічних оповідях. В контексті інтертекстуальності автори деколи використовують такий же прийом, що його має апокриф у своєму стосунку до Євангелія: на основі євангельської або апокрифічної історії митці творять власні інтерпретації подій та персоналій – своєрідні апокрифи. Вони романізують власне апокрифи, агіографію (наприклад, про Марію Магдалину), канонічні тексти (передусім ті, що стосуються Ісуса Христа), міфи, легенди (про Грааль) тощо. Апокрифізація тексту може навіть стати основним принципом авторської інтерпретації: як побачимо пізніше, Наталена Королева вводить у текстову образно-символічну та сюжетну структури апокрифічні елементи, які переосмислюють сприйняття

канонічного матеріалу. Євангельський прототекст у такому разі перетворюється не просто у відповідний інтертекст, але, поєднуючись із апокрифічним пластом тексту, становить основу міжтекстової взаємодії та альтернативного прийому одночасно.

Локуси теж є важливим для відчитування матеріалом з точки зору євангельського тексту. Адже такі топоси, як Палестина, Рим, Єрусалим та багато інших, постають як окремі символи чи насажені відповідними сенсами образи апокрифічних історій. Вони дуже тісно пов'язані із культурною свідомістю народів. Відчитування чи перепрочитування місць як тексту дозволяє авторці розкрити їх смислову насаженість.

Отже, питання інтертекстуальності у світовому, зокрема в європейському, літературознавстві все більше актуалізується. Це пов'язано з відкриттям перспективи гри текстів, дискурсів, мовних кодів. Євангельсько-апокрифічна інтертекстуальність, тобто міжтекстове відношення конкретного художнього твору та Святого Письма і передань Церкви, посідає одне з чільних місць як серед письменницької творчості, так і в наукових інтерпретаціях. Відтак система міжтекстових відсилань вже не може більше обмежуватися літературним дискурсом, а повинна також розглядатися у культурологічній та філософських площинах. Інтертекстуальність не вичерпується запозиченням образів, мотивів, прямих цитат. На зламі XIX–XX ст. письменники вдаються до інтерпретації персоналій та подій, що з'являлися раніше в текстах культури. Також митці олюднюють персонажів, тим самим даючи власне пояснення їхнім характерам, вчинкам тощо. Закономірним є те, що вони висувають на перший план периферійних героїв, що є носіями потенційного морально-етичного конфлікту, вдаючись до власного прийому апокрифізації канонічних та неканонічних текстів церковного передання.

1.2. Інтертекстуальність творчости Наталени Королевої: інтелектуальна біографія та діалог письменниці зі світовою культурою

Факти біографії Наталени Королевої є потужною і плідною основою для дослідження її творчости, зокрема в інтертекстуальному аспекті. Не українка за походженням та освітою, жінка, що прийшла в українську літературу завдяки своєму чоловікові (В. Короліву-Старому), вона внесла в нашу прозу нові теми з античного та європейського світів. Одна з найбільших неординарних її заслуг та ознак власного письменницького стилю – вдале поєднання язичницького, античного, скіфського, давньоукраїнського світів із біблійним, християнським. Для її творів характерний симбіоз східної і західної культур, синтез романського, арабського, греко-римського та слов'янського стилів. Це і сприяло міжтекстовим зв'язкам у її творчости, а також визначило появу кількох тематичних груп у її письмі: твори з історії античного світу, України, Європи та Азії («Легенди старокиївські», «Во дні они», «1313» та ін.), тексти на релігійну тематику, зокрема християнську («Quid est Veritas?»), автобіографічні книги [77, 3]. Відтак феномен її доробку полягає перш за все в екзотичності сюжетів, а також у вдалій історично-белетристичній інтуїції.

Творчий доробок Наталени Королевої дає багатий матеріал для інтертекстуальних досліджень. У романах, зокрема, можна спостерігати апеляцію до інтертекстуальності при зіставленні мотивів різних текстів культури, в епіграфах до розділів, багатьох алюзіях та ремінісценціях. Проте деколи постає питання, чи вважати той чи інший уривок із її твору за міжтекстове відсилання. Нерідко фантазія письменниці слугує імпульсом до поєднання інтертекстів, а також їх доповнення. Стосується це не лише художніх її творів, а й загалом усіх написаних текстів.

Історія роду та біографія Наталени Королевої ніколи не вважалася історично та фактологічно достовірною. Дослідники вказують на безліч «білих плям» та невідповідностей у ній. Проте, оскільки авторкою єдиної повної та вичерпної біографії є сама Наталена Королева, то ми постаємо лише перед фактом існування такого феномена в українській літературі. Зрештою, вона

була письменницею, тож мала на це право. Прийом містифікації чи міфологізації переноситься із біографічної площини письменниці у царину її творчості.

Те, що літературознавці називали містифікацією й міфологізацією, Наталена Королева визначила як вплив на її творчість арабської та мавританської культур: «Мій спосіб оповіді [...] – це читання, яким я захоплювалася в молодості. У цей період мого життя я любила читати мавританських авторів. Я володіла арабською. Мене цьому навчили два мої дядьки – солідні фахівці у згаданій сфері, які арабську мову знали краще за свою рідну іспанську. А мавританські автори, не важливо, історики вони чи ні [...] пишуть інакше, ніж їхні європейські колеги [...] Європа займається лише голими фактами. У маврів завжди історичні події переплетені з поезією, казкою, легендою. І мавританський автор надає цьому стільки ж уваги, скільки й історичним фактам. Для автора-мавританця немає появ і [...] його цікавить усе однаково і він вірить легенді, фантасмагорії так само, як історичним фактам. Мавританець перескакує з факту на факт і не турбується про те, щоб факти були якось пов'язані. Барвіста оповідь плететься, як мавританський орнамент. Так, що це аж утомлює читача, як про це пише французький учений. Мене це не втомлювало. Навпаки, мені це подобалося. Як строкатий орнамент. Я з юних літ призвичаїлася до такого стилю оповіді і, можливо, дещо з того лишилося й у мені, хоча я про це не здогадувалася» [74, 209]. Своєрідний стиль ведення оповіді із залученням у власний доробок інтертекстуальності лише слугує переконливим для цього прикладом, адже бачимо тут поєднання різних, строкатих і неоднорідних міжтекстових вплетень у власний текст.

Наталена Королева – письменниця, що народилася в Іспанії, а отже, увібрала в себе її мову та культуру ще на рівні підсвідомості; згодом познайомилася з іспанською культурою заново у більш зрілому віці. Інформація про зв'язок Наталени з королівською родиною, закоханість у неї принца тощо – все це свідчення закоріненості в іспанський світ. Також до цього могла спричинитися рання смерть її матері, життя якої згодом Наталена

Королева намагатиметься наповнити власним змістом за браком достовірних даних. Відтак спроби міфологізувати власне життя і біографічні факти, що вказують на спорідненість авторки з іспанським світом, переконливо свідчать на користь свідомого та цілеспрямованого використання відповідних інтертекстів у творчому доробку.

Родина письменниці була високоосвіченою та дала поштовх Наталені Королевій до захоплення арабською культурою. З цього можна зробити висновок про не випадковість залучення інтертекстів та звернення до відповідних мотивів [74, 209]. Хоч сама письменниця в юному віці була більш причетною лише до західноєвропейської цивілізації, такі факти її біографії свідчать про захоплення і східною культурою, що згодом підтверджується її археологічними експедиціями саме у ці краї.

Батько Наталени Королевої за походженням був поляк, а сама письменниця після смерті матері виховувалася у бабусі на Волині [46, 293]. Саме тут у юному віці відбулося перше ознайомлення з українською культурою у всіх її проявах. Подальше навчання у Києві, одруження з українським діячем тільки посилює ці впливи на мисткиню – аж до написання творів українською мовою та вироблення власного світогляду із відповідних позицій. Ознайомлення з українською історією та подальше здобуття відповідної освіти у цій же галузі прямо співвідноситься із подальшим використанням у творах сюжетів, мотивів, фактів та персоналій з минулого української держави [74, 208].

Історія як інтертекст у вигляді фактів, власне текстів, спогадів тощо справді виступає подекуди прототекстом. Вона переважно існує у вигляді так званої «атмосфери часу» – світогляді, реаліях життя людей певної доби. Наприклад, через сприймання давніми римлянами, юдеями християнства як такого Наталена Королева робила спроби відтворити їхній світогляд. Таким чином авторка могла апелювати не лише до релігійної історії, а й до світової. Історія як опис минулих подій стає лише першим планом, за яким впізнаємо багатомірність роману. Авторка зверталася до конкретної епохи, наприклад,

існування Палестини, правління Тиберія [43, 73]. Також історичність зображених подій підтверджують і розлогі коментарі письменниці (за освітою археолога) [44, 74]. Проте вони не зведені до фактографії, а лише уможливають глибше орієнтування читача. Звісно, визначити, що переважає в творах мисткині: сакральна історія канонічних та апокрифічних джерел, міфологія давніх релігійних культів, художній вимисел чи знання – доволі складно. Однак все це дає підстави стверджувати, що Наталена Королева інтелектуалізує власне письмо та спонукає до розкриття філософських проблем власних текстів. Фактологічна історія не є сюжетотвірною і залишається на маргінесах, а соціальна та культурна історія творять тло для основного сюжету, що базується на Біблії, агіографії, легендах, переказах чи фантазії письменниці. Загалом, культурологічний інтертекст у Наталени Королевої частково покликаний зафіксувати обсяг світогляду народу, різноманітність його міфологічних та релігійних уявлень, морально-етичних та естетичних усталених норм усіх історичних періодів. Тим більше, романи Наталени Королевої не вкладаються в жанрові рамки історичного роману. У її творах домінує радше історіософія та мистецька філософічність. Згадані конкретні факти слугують лише для пароболізації та універсалізації історичності.

Родовід Наталени Королевої свідчить про глибоку закоріненість у католицькій вірі, проте письменниця стикнулася із потребою відкриття нових аспектів християнства, коли брала до уваги апокрифи. Чимало фактів, які використані як інтертекст, Наталена Королева трактує, власне, із позиції католицької церкви, яка, проте, еволюціонувала з часу написання текстів. Проблема канонічного є досить помітною і складною у письменниці. Наприклад, нам відомий факт листування Наталени Королевої з митрополитом Іларіоном (Іваном Огієнком) у 1920-х та 1950-х рр. Неочікувано саме 1957 р. письменниця вирішила обірвати їхнє листування на ґрунті релігійно-світоглядного, про що довідуємося із одного з її листів: «Бо у нас віра – це цілком приватна річ кожного... Сперичатися, чия віра «справніша» чи «ліпша» – рішуче нікому не прийде у думку. Ми тут маємо храми всіх визнань: римо-

католицькі, євангелічні, навіть православні є у Празі й Карлових Варах (Карлсбад раніше). Усі ці храми чеська влада утримує на свій кошт, платить духівництву всіх віросповідань... Таки ми живемо не IV столітті, де за слово люди нищили один одного, посилали на смерть і т.д. У нас є навіть чернечі ордени... Отже – Ваша американська акція й надія на віру «на Вашу» – у нас тут цілком незрозуміла. Що ж торкається мене, особисто моїм гаслом є Рах (спокій, мир). Отож виступати з братньою ворожістю й сіяти її – ніяк не є в моїх правилах» [49, 65].

Г. Іваночко виділяє у творах збірки «Во дні они» дві тематичні групи. До першої належать твори релігійної тематики, які ґрунтуються на євангельських сюжетах. Другу групу становлять твори, що безпосередньо не є пов'язаними з Біблією, однак у їхніх сюжетах присутній елемент сакрального [43, 65]. Відтак стикаємося із непересічним феноменом – поєднанням східної і західної культур, синтезом романського, арабського, греко-римського та слов'янського стилів. Аналіз збірок малої прози Наталени Королевої крізь призму філософсько-аксіологічних категорій дозволив простежити інтертекстуальні зв'язки її творів із духовним контекстом Святого Письма. Євангельська тема посідає одне з головних місць у набутку Наталени Королевої. Очевидно, що основним першоджерелом художньої спадщини письменниці для творення інтертекстуального біблійного дискурсу став Новий Заповіт. Другим джерелом була агіографія та апокрифи. До основних джерел ще можна зарахувати легенди, перекази на релігійну тематику.

Перше, що звертає на себе увагу при аналізі біблійної інтертекстуальності у творах Наталени Королевої, – це системність бачення прототексту, тобто насамперед Євангелія. З дивовижною точністю в її твори вписані дрібні інтертексти з різних євангельських частин, вони зберігають до найменших деталей повідомлення про місце, обставини. Проте жоден із текстів оповідань письменниці не ґрунтується повністю на запозиченій, тобто сформованій ще у прототексті, фабулі. У передмові до повісті «Шляхами і стежками життя» авторка вказувала: «В них я брала теми євангельські, але не «іконописно», із

вже утвореним християнським світоглядом, але так, як вони могли бути прийняті тодішнім поганським, римським світом» [33, 12]. Невід'ємною ознакою її біблійної інтертекстуальності у плані сюжетів є поєднання подій, що у прототексті є навіть не пов'язаними між собою, існують відокремлено. Це свідчить про глибоке занурення у світ церковних книг.

Прототекстами творів малої та великої форм для авторки стали Новий Завіт, а також апокрифи. Перший пласт становлять не лише загальноновизнані чотири Євангелія, але також і Діяння апостолів та Апокаліпсис, що розширює можливості потрактування сюжетно-образної канви канонічних текстів. Також невизнані Церквою Євангелія, наприклад від Никодима, становлять важливу частину історико-культурної та морально-естетичної підоснови інтерпретації мотивів та характерів у текстах письменниці.

Крім усього згаданого вище, Наталена Королева черпає інтертекстуальні мотиви також і з легендарного епосу. Наприклад, той факт, що частина передмови присвячена історії роду авторки, дає підстави стверджувати, що з таким матеріалом письменниця мала нагоду працювати в архівах. Проте щодо спорідненості роду її матері із однією з головних постатей великої та малої її прози – Понтієм Пилатом, Наталена Королева ставиться доволі скептично та неоднозначно. Адже авторка не лише переказує цю легенду, а й заперечує її за допомогою наукових аргументів. Зрештою, інтерпретації різних середньовічних легенд авторка мала потребу верифікувати, опрацьовуючи архів у Таррагоні.

Поряд із цим, легенди не становлять єдине джерело міжтекстової взаємодії. Авторка бере до уваги й різноманітні історичні джерела: хроніки й документи Римської імперії, епос та лірику, а також філософію античної доби, наукові розвідки та власні записи (чи навіть пам'ять) особистих археологічних розкопок на Близькому Сході (в експедиціях вона брала участь як фаховий археолог). Всі ці джерела були потрібні авторці для написання художніх текстів, адже вона як професійна історикиня не могла спиратися лише на сучасний рівень знання про давні епохи. Такий ключ оповіді Я. Поліщук

кваліфікує як «археологічний» [69, 73]. При цьому авторка дуже делікатно оминає категоричності у трактуваннях «білих плям» історії.

З агіографією як із джерелом інтертекстуальності своїх творів Наталена Королева вчиняє подібно до основного прототексту. Вона інтерпретує не так самі тексти, як їхні сюжетні схеми, базовані на агіографічних легендах та Церковному переданні. Саме легенди й перекази також виокремлюються як прототекст. Проте справедливіше говорити про запозичення мотивів та використання жанрового канону цих прототекстів, ніж про їхні конкретні сюжети.

Фіксуємо своєрідний шлях трансформації новозавітних та апокрифічних образів і мотивів, де основний наголос письменниця робить на потрактуванні Євангелія як джерела художньої свідомості. Очевидним прикладом цього є збірка оповідань «Во дні они», де, серед інших проблем, гостро постає питання про моральну відповідальність людини за її вчинки. Відбувається художнє переосмислення традиційних мотивів і реалізація їх на новому мистецькому рівні, що й становить релігійно-філософський дискурс творчості Наталени Королевої. Для цього авторка використовує історико-літературні аспекти функціонування традиційних сюжетів, образів та мотивів легендарно-апокрифічних груп текстів.

Цей факт потверджується ще й загальною тенденцією висвітлення проблем релігійної моралі на межі століть, що ставали об'єктом пильної уваги українських письменників, впливали на формування світоглядних засад та навіть могли визначати характер проблемно-тематичного діапазону, концепцію героя тощо.

Наталена Королева також звертається до діалогу культур, як ми вже згадували вище. Річ у тім, що діалог текстів завжди тісно пов'язаний із діалогом культур. Авторка не лише зіставляє такі явища, але й визначає за допомогою історико-культурних міжтекстових взаємодій причини та наслідки, а також сам процес зміни рішучої антитези «свій – чужий». Закоріненість у

власній культурній традиції не заперечує можливість прийняття інших цінностей, «особливо, якщо підґрунтям для діалогу стає пошук істини» [30].

1.3. Потреба власного голосу в інтерпретаційній традиції канонічних текстів

Протягом багатьох епох релігія була і досі залишається фундаментальним чинником світової культури. Апокрифічна креація пов'язана із кількома факторами. Насамперед таким поштовхом можна вважати прагнення зафіксувати повну і вичерпну традицію подій чи життєписи канонічних персонажів, навіть якщо достовірних даних для цього бракує. Також явище виникнення апокрифічних текстів можна асоціювати із бажанням заповнити «прогалини» у сакральній історії та/або подати власну інтерпретацію канонічних подій, акцентувавши на відповідних та доречних її аспектах. Не можемо оминати увагою й потребу поглибленого осмислення і реконструкції найбільш очевидних «недомовок» канонічного тексту.

Саме такими прикладами можна вважати апокрифи, серед яких: «Євангеліє від Никодима», «Слово на Велику Суботу» Епіфанія Кіпрського, «Протоєвангеліє Якова», «Євангеліє від Томи», «Діяння св. апостола Павла і Теклі», «Історія Йосифа-теслі», «Євангеліє Псевдо-Матвія», «Апокриф про Адама», «Одкровеніє» Методія Патарського, «Ходіння Богородиці по муках», «Євангеліє від Петра» та багато інших [54, 5]. Цей пласт неканонічних історій можна доповнити багатьма й авторськими доробками художніх текстів. Все це свідчить про потребу подання власного бачення подій прототексту та виявлення своєрідності функціонування євангельського сюжетно-образного матеріалу у світовій культурі. Також ідеться про аналіз соціально-ідеологічних, філософських і морально-психологічних аспектів трансформації загальнолюдських ситуацій у творчості багатьох митців.

В українській літературі ретельним збиранням та коментуванням, а також науковим дослідженням апокрифів займався І. Франко. Його п'ятитомну працю «Апокрифи і легенди з українських рукописів» справедливо можна вважати

фундаментальною, адже це був комплексний розгляд давніх текстів та власне їх публікація. До першого тому увійшли «Апокрифи старозавітні» (1896 р.) [9]; до другого — «Апокрифи новозавітні: А. «Апокрифічні Євангелія» (1899 р.) [10]; до третього — «Апокрифи новозавітні: Б. Апокрифічні діяння апостолів» (1902 р.) [11]; до четвертого — «Апокрифи есхатологічні» (1906 р.) [12]; до п'ятого — «Легенди про святих» (1910 р.) [13]. До останнього тому І. Франко зібрав матеріал на дві частини, однак вийшла друком лише перша. Пізнішим науковим опрацюванням теми Біблії та культури був однойменний збірник наукових статей, що його редагував А. Нямцу [20; 21; 60].

Літературна традиція ХХ ст. дала нам якісно нові підходи до осмислення євангельського прототексту. Слушно про це пише А. Нямцу: «Визначальними моментами переосмислення новозавітніх колізій і персонажів є принципова драматизація формально однозначних структур, активна психологізація загальнолюдських схем, інтенсивна розробка оригінальних подієвих планів і систем морально-психологічних мотивувань [...], змістова контамінація загальнокультурних зразків з національно-історичними і предметно-побутовими реаліями епохи-реципієнта та ін.» [64, 308].

Загальновідомість Біблії забезпечує в структурі літературного твору певний рівень впізнаваності, проте кожна наступна художня версія становить якісно новий шабель інтерпретації. Легендарно-апокрифічний матеріал у цьому випадку дозволяє змалювати знайомі вчинки в незнайомій ситуації, що провокує у новому літературному контексті незвичні морально-психологічні аспекти. Це своєрідна демонстрація неканонічних підходів до трансформації традиційних структур.

Як стверджує В. Антофійчук, «у ХХ столітті досить широкого розповсюдження набув жанр літературних євангелій» [1, 38], що пояснюється прагненням осмислити новозавітні події з погляду альтернативних концепцій і розповідних планів. Прикладами тут можуть слугувати «Фрагменти апокрифічного євангелія» Х. Борхеса та «Євангеліє від Томи» Р. Іваничука.

Власне, вибір альтернативного центру розповіді набуває все більшого значення при обранні канонічного тексту прототекстом. Зміна оповідної точки провокує зміну нейтральності та відстороненості нарації на активну світоглядну позицію оповідача. Це спричинює підсилення емоційно-психологічного підтексту загальновідомих подій.

Інтертекстуальність творчої манери Наталени Королевої передусім полягає не тільки у намаганні подати відсилання до конкретної історичної події, випадку, зафіксованого у Святому Письмі, а ще й запропонувати власне бачення та інтерпретацію, прикласти випадок до свого «грунту». Авторка проявила творчий хист до художнього переосмислення традиційних мотивів і реалізації їх на новому мистецькому рівні. Вона не так запозичує біблійні сюжети, як створює на їхній основі оригінальні інтерпретації. І хоча більшість її художніх текстів великої і малої прози базовані на канонічних джерелах, за своїми змістовими та ідейними характеристиками вони зорієнтовані на естетичне осмислення усталених стереотипів інтерпретації євангельських канонів, принципову трансформацію ціннісно-поведінкових домінант героїв тощо. Наталена Королева демонструє принципову відмову від канонічних інтерпретацій євангельських образів. В. Антофійчук визначає такий аспект творчості письменниці як змістову гуманізацію євангельських максим [1, 266].

Задум щодо написання як великої, так і малої прози з погляду окреслення якнайдрібніших деталей, можна вважати справді масштабним. Авторка проникливо інтерпретує окремі мотиви та сюжети, що вплітаються в загальну історію. І хоча у більшості її творів йдеться про євангельський період із міжтекстовою взаємодією біографії Ісуса Христа, письменниця доречно уникає збаналізованих та стереотипних норм опису таких подій чи персонажів. Загальновідома подія не лише позбавляється стандартних кліше, а й знаходить власну інтерпретацію у Наталени Королевої.

Так у письмі авторки поєдналися наукові знання з елементами стилізації. Історичність зображених подій також потверджується наведеними примітками до кожного розділу, розлогими коментарями тощо. Проте не варто сприймати

їх як суто фактографічний матеріал, адже вони насамперед відображають процес збирання окремих документів, працю в архівах. Це надало їй творам довершеного зображення та підґрунтя розуміння інтерпретації авторки. У такому разі Наталену Королеву можна вважати у її текстах приступною на багатьох рівнях та в різних іпостасях: як авторки, як дослідниці-історикині та як коментаторки власного тексту.

Загалом, авторка запропонувала «метаантропологічне бачення сакральної події» [57, 112] через ряд романізованих інтертекстуальних джерел: апокрифів, канонічних текстів, агіографію, міфи та легенди. Наталена Королева на основі євангельської історії створила власні інтерпретації подій та персоналій. Як стверджує Ю. Мельнікова, «однопланові християнські легенди перетікають у розгорнуту оповідь, в основу якої покладені екзистенційні пошуки людини» [57, 112]. Звертаючи увагу на центральних чи малознаних персонажів Святого Письма, письменниця створювала морально-етичний конфлікт.

Тенденція централізувати маргінальні біблійні персоналії у творчому доробку Наталени Королевої лише посилюється: у романі «*Quid est Veritas?*» наприклад, головними стають постаті з оточення Ісуса Христа (Марія Магдалина, Понтій Пилат) і навіть ті, що лише умовно означені у біблійному просторі, набувають свого окремого місця у творі (Клавдія Прокула, Кай Понтій). Тенденція до «олюднення» персонажів знаходить своє місце і в дискурсі євангельсько-апокрифічної інтертекстуальності Наталени Королевої. Проте варто зауважити, що своєрідним «приземленням» тих чи інших персоналій у своїх художніх текстах авторка не принижує їх, а навпаки, має на меті правдиво змалювати історичні реалії. Та все ж художня концепція світу і персонажа твориться в межах християнської філософії та моралі.

Помітною рисою характеротворення образів у Наталени Королевої є синтезування. Маємо на увазі естетичну трансформацію християнської моралі, яку визначають т.зв. неписані правила поведінки різних традицій: язичницьких, християнських та тих, що побутують в історичному народі, взятому до уваги в тому чи іншому художньому тексті. На основі них виформовуються своєрідні

стосунки персонажа із Богом, сакральним світом, природою, громадою, що визначають стиль життя та культуру поведінки, спосіб мислення героя. І. Голубовська робить висновок про «подвійне авторське світобачення» письменниці: «Через християнський міф і сприймання його давніми римлянами та юдеями Н. Королева намагалася відтворити їх світогляд. Це дало літераторці змогу апелювати не лише до релігійної, а й до світової історії, бо письменниця одночасно виступала в ролі християнографа, історика та філософа» [33, 12]. Персонажі великої і малої прози авторки шукають відповіді на питання морально-етичні, проблеми пізнання Бога та самоозначення народу. Наприклад, персонажі роману «*Quid est Veritas?*» розглядаються під кутом зору подвійного мірила: язичницького світу Риму та християнського вчення. Проте ця проблема не є надто загостреною, а лише дає поштовх до змалювання світоглядів різних персонажів та має на меті розкрити морально-етичні питання та філософську проблему, окреслену заголовком тексту.

Висновки до Розділу 1

Питання інтертекстуальності було введено у теоретико-літературний дискурс завдяки Ю. Крістевій. До нього зверталися Р. Барт, Ж. Дерріда, Ю. Лотман, У. Еко, Ж. Женетт та інші. Інтертекстуальність не обмежується лише набором цитат чи відсилань до культурних явищ, творів минулих епох тощо. У такому випадку краще говорити про текст як більш широке поняття.

Протягом багатьох епох релігія була і досі залишається фундаментальним чинником світової культури. Євангельсько-апокрифічна інтертекстуальність посідає одне з чільних місць як серед письменницької творчості, так і в наукових інтерпретаціях. Інтертекстуальність не вичерпується запозиченням образів, мотивів, прямих цитат. Письменники вдаються до інтерпретації персоналій та подій, що з'являлися раніше в текстах культури. Дієвим з погляду створення динамічності змістово-ідейної канви текстів є те, що вони висувають на перший план периферійних героїв, що є носіями потенційного морально-

етичного конфлікту, вдаючись до власного прийому апокрифізації канонічних та неканонічних текстів церковного передання.

Біографія Наталени Королевої є потужною і плідною основою для дослідження її творчості, зокрема в інтертекстуальному аспекті. Прийом містифікації чи міфологізації переноситься з біографічної площини письменниці у царину її творчості. Для творів Наталени Королевої характерний симбіоз східної і західної культур, синтез романського, арабського, греко-римського та слов'янського стилів. Це і сприяло міжтекстовим зв'язкам у її творчості, а також визначило появу кількох тематичних груп у її письмі. Можна спостерігати апелювання до інтертекстуальності при зіставленні мотивів різних текстів культури, в епіграфах до розділів, багатьох алюзіях та ремінісценціях.

Історична інтертекстуальність як опис минулих подій стає лише першим планом, за яким впізнаємо багатовимірність роману. Це підтверджують і розлогі коментарі письменниці (за освітою археолога). Наталена Королева інтелектуалізує власне письмо та спонукає до розкриття філософських проблем власних текстів. Проза Наталени Королевої не вкладається в жанрові рамки історичного роману. У її творах домінує радше історіософія та мистецька філософічність. Згадані конкретні факти слугують лише для пароболізації та універсалізації історичності. Крім усього згаданого вище, Наталена Королева черпає інтертекстуальні мотиви також із легендарного епосу. Авторка бере до уваги й різноманітні історичні джерела: хроніки й документи Римської імперії, епос та лірику, філософію античної доби, наукові розвідки та власні записи (чи навіть пам'ять) із археологічних розкопок на Близькому Сході.

Прототекстами творів малої та великої форм для авторки стали також Новий Завіт й апокрифи. Вони становлять важливу частину історико-культурного та морально-естетичного підґрунтя інтерпретації мотивів та характерів у текстах письменниці.

Літературна традиція ХХ ст. дала нам якісно нові підходи до осмислення євангельського прототексту. Загальновідомість Біблії забезпечує в структурі літературного твору певний рівень впізнаваності, проте кожна наступна

художня версія становить якісно новий щабель інтерпретації. Легендарно-апокрифічний матеріал у цьому випадку дозволяє змалювати знайомі вчинки в незнайомій ситуації, що провокує у новому літературному контексті розкриття нових морально-психологічних аспектів.

Більшість художніх текстів великої і малої прози Наталени Королевої базовані на канонічних джерелах, за своїми змістовими та ідейними характеристиками вони зорієнтовані на естетичне осмислення усталених стереотипів інтерпретації євангельських канонів, принципову трансформацію ціннісно-поведінкових домінант героїв тощо. Письменниця демонструє принципову відмову від канонічних інтерпретацій євангельських образів.

РОЗДІЛ 2. ЄВАНГЕЛЬСЬКО-АПОКРИФІЧНІ ТОПОС ТА ТРОПОС У ПРОЗІ НАТАЛЕНИ КОРОЛЕВОЇ: КЛЮЧІ ДО ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Проза Наталени Королевої пропонує перспективу художнього переосмислення традиційних мотивів і реалізації їх на новому мистецькому рівні. Її твори засвідчують існування літературного діалогу на різних рівнях. Авторка вдається до реінтерпретації усталених та прийнятних для більшості сучасних народів культурних явищ та процесів, зокрема в діахронному контексті. Євангельський та апокрифічний тексти уможливають вираження авторської точки зору на відомі загалу події, що їх взято за основу у прозі. Так виявляється специфіка використання та інтерпретації часопростору, а також актуалізується важливий діалог культур. Проблеми релігійної моралі та духовної культури народу стають об'єктами уваги письменниці, впливають на формування світоглядних засад героїв її текстів, визначають характер їх колізій та шукань, зумовлюючи концепцію героя (про що йтиметься у Розділі 3). Закономірності розвитку художньої свідомості визначаються та детермінуються явищами тропосу, а також залежать від топосу. Оскільки легенди стали суміжним доробком духовного надбання, то використання євангельського та апокрифічного текстів для виявлення діалогу культур виявляється ідейно-смісловим наповненням інтертекстуальності.

Як стверджує І. Тюрменко, феномен прози Наталени Королевої полягає «у чудово розвиненій історично-белетристичній інтуїції» [74, 204]. З таким твердженням можна погодитися лише частково, адже тексти можуть свідчити про глибоке та ґрунтовне знання історіографічних джерел. Проте, й справді, філософським підґрунтям текстів є культурологія, міфологія та загалом християнська історіософія. У всякому разі, роман, як і твори малої прози, адресовані т.зв. поінформованим реципієнтам: «*Читачам [...], що підходять до нього з виробленим мистецьким смаком*» [50, 7].

Попри скрупульозне опрацювання наукових історичних праць та власне джерел, і романи, і мала проза Наталени Королевої не вкладаються в рамки

жанрового різновиду з історичною домінантою. Як зазначено у передмові до роману «*Quid est Veritas?*»: *«Ця повість являє собою ще одну спробу (яких ніколи не буде забагато) висвітлити частину духової атмосфери, що в ній відбувалися події, які хвилюють уже майже 2000 літ світ, і то не тільки християнський. Матеріалом для цієї праці, заснованої на підкладі археологічних студій, послужили авторці також численні еспанські та провансальські легенди та апокрифи, які вона розшукала і збирала протягом майже цілого свого життя»* [50, 11]. Порушена проблематика натякає на розширення сюжетної канви до філософсько-символічних пластів, де євангельсько-апокрифічний текст стає ключем до інтерпретації. Разом із вивченням світогляду юдейського та римського народів, їх протистояння та примирення, чи бодай узгодження, важливими є також настрої щодо самого християнства. А відтак можемо стверджувати, що філософський струмінь подекуди домінує над історичною достовірністю твору.

Євангельський текст, а також (більшою мірою навіть) апокрифи належать до жанрів на перетині різних культур, світоглядів, норм. Апокрифи створені за певними літературними канонами, проте водночас є невід'ємною частиною християнського світу. За своєю суттю, це тексти, що побудовані на цитатах, алюзіях та ремінісценціях, що нанизані на сюжетний (хоч подекуди й модифікований) стрижень. Останній завжди має в основі певне історичне ядро: особу, подію, місце, дату, культурне явище тощо. Тобто сюжети, хоч і включають в себе канонічні елементи сюжетно-композиційної структури, базуються на них, проте можуть містити й фольклорні чи історичні дані, що загалом розширює принцип охоплення культурних явищ. Саме про це йдеться у передмові до роману «*Quid est Veritas?*»: *«Документальні дані до неї збирала авторка довгі роки, особливо цікаві записи знайшла в архівах Таррагони. Та цей твір можна до деякої міри назвати також повістю-легендою, бо вона створена не тільки на основі матеріяльних археологічних знахідок та архівних документів, але й на базі тієї «духової археології», якою є старовинний фольклор, давні легенди, міти й перекази, що, не зважаючи на свій*

фантастичний характер, вирости з якогось, хай і маленького, зеренця об'єктивної правди» [50, 9]. Ми згадували у попередньому розділі про те, що головним принципом побудови текстів Наталени Королевої є апокрифізація. Вона користувалася сюжетними лініями, образами, символами та ідеями східної та західної апокрифічної культури, що й сприяло інтертекстуальності, яка виявляється, зокрема, у діалозі культур. Показово, що авторка ще у передмові вводить євангельський інтертекст: *«Одне тільки в'яже мене з Пилатом: як і він, не люблю, щоб мене “виправляли”... – “Quod scripsi – scripsi!”»* [50, 13]. Наталена Королева неприховано покликається на уривок з Євангелія про останні дні Ісуса Христа [Єв. Ів. 19:22]. Але в ширшому розумінні такий інтертекст виводить нас на тему авторської апокрифізації роману, яку апріорі неможливо перевірити чи піддати сумніву як художній твір.

Історична канва підпорядковується апокрифізованій євангельській основі, а основним ідейним рушієм є насамперед філософська складова: *«Однак найістотніше в повісті [...] – це проблема людської душі, що шукає правди, проблема відповідальності людини за свої вчинки, вільні й невільні, та питання оцінки їх із погляду найвищої, Божої справедливості»* [50, 9]. Проте вже на перших сторінках роману читач стикається із великою кількістю приміток, які пояснюють художній текст. Це Наталена Королева схильна зараховувати навіть до самої структури твору, адже автор передмови вказує, що *«доповненням повісти є пояснення-примітки наприкінці кожного розділу. Вони не тільки авторитетно підтверджують автентичність використаних у творі фактів та з'ясовують мотиви їх використання, а й дають цінні деталі про життя людей у стародавню добу. «Наукових деталей даю багато, щоб читач не гадав, що все це “лиш вигадане”, – пише авторка в листі до видавця цієї книги»* [50, 9].

Попри деталізовану історичну достовірність, доказом чого слугують наведені вище факти, Наталена Королева дбала також про відтворення світогляду культур і конкретних їх представників. *«Читаючи цю повість, не слід забувати, що, хоча в ній увесь час іде мова про події, споєні з життям Христа, та про особи, більшість яких нині визнані Католицькою Церквою*

святими, все оповідання освітлено з погляду тодішнього світу ще не християнського, а поганського або юдейського» [50, 11]. Це дало поштовх взаємодії євангельської основи та апокрифічних елементів, оскільки не все, що було юдейським, стало християнським: закони, звичаї, світогляд тощо. Саме відчитування тодішніх моральних настанов та традицій із погляду сучасних письменниці догм католицизму [83, 432] подекуди виходить за рамки і апокрифічних джерел, до яких бачимо численні відсилання у творах.

2.1. Топос як текст: євангельський хронотоп у прозі Наталени Королевої

Філософська проблематика та назва роману «*Quid est Veritas?*» торкається не лише історичних фактів як відокремленого аспекту, а й пропонує відтворення законів та звичаїв, що функціонували в той час у Палестині за часів правління Тиберія. Цікаво, що Наталена Королева у примітці до розлогого опису одного з топосів роману стверджує: *«Сама авторка в Палестині ніколи не була. Деталі й опис Палестини зроблено нею на основі оповідань, записок, рисунків і фотографій її дядька, священика (пізніше був одним із ватиканських бібліотекарів), який не тільки відвідав Палестину, але пройшов пішки весь шлях та країни, які проходив Христос із своїми учнями»* [50, 120]. Очевидно, що спрямованість на відтворення деталей історичного побуту місць була так само важливою для авторки, як і наснаженість відповідних топосів символічним змістом. За описом Палестина постає в романі приблизно такою: *«[...] шістнадцятий рік панування Тиберія [...] в день його вступу на трон вірний цезарів слуга, Ірод Антипа, тетрарх галилейський, подарував “своїй” Тиверіяді новий амфітеатр»* [50, 16]. У той же час цей уривок може слугувати ремінісценцією на доволі деталізований уривок з Євангелія: *«У п'ятнадцятий рік панування Тиверія кесаря, коли Понтій Пилат панував над Юдеєю, коли в Галилеї тетрархом був Ірод, а Пилип, його брат, був тетрархом Ітуреї й землі Трахонітської, за тетрарха Лісанія в Авіліні, за первосвященників Анни й*

Каяфи [...]» [Єв. Лк. 3:1–2]. Тобто головним топосом одразу означено Палестину, а також подано перелік осіб при владі.

Звідси випливає важлива лінія **зіставлення світоглядів римського та юдейського**. Проте не слід зразу вкладати таке порівняння в рамки язичницького та християнського відповідно. Наталена Королева вдається якраз до питання можливості їх порозуміння й взаємодії чи навпаки – відчуження та протиставлення. Відправною точкою, звісно, стає історична основа: *«Та ж прокуратор конфіскував золото Єрусалимського храму: потребував його на добудову тих нещасливих – чи пак щасливих! – акведуктів. За тими “відчуженими сиклями” храму все ще плаче Єрусалим!.. Дійсно, це велика прикрість для первосвященника й усіх із “коліна Левітового”»* [50, 128]. Юдейський народ постає перед читачами насамперед як колонізований та підпорядкований «вищому» римському. Проте вже на самому початку історичний контекст порушує цю хитку усталеність підпорядкованості: сюжет твору розповідає про те, що під час святкувань у юдейській землі *«кам’яний цезар хитнувся й легко стрімголов кинувся у воду»* [50, 39]. Окрім того, що це історичний факт (Наталена Королева у примітках пише: *«Не можу подати, в якого із староримських анналістів я його вичитала, бо нині не маю під рукою... ані Ватиканської бібліотеки, у якій дядько Євгеніо де Кастро, римський прелат, був одним із бібліотекарів, ані Таррагонського архіву»* [50, 44]), можемо простежити тут дещо більше – алюзію на відомий євангельський сюжет про потоплення стада свиней [Єв. Мк. 5:1–14; Лк. 8:26–33; Мт. 8:28–32]. Цікаво, що саме з цього уривку походить й фраза *«Ім’я йому – легіон»*, а співвіднесення цезаря й легіону тут є доволі прозорим та недвозначним.

Важливий **топос Єрусалиму** деколи зменшується у фізичних розмірах до центрального історичного храму, який, проте, розширює це місто до нових сенсів. Єрусалимський храм тісно пов’язаний із постаттю Каяфи – відомого євангельського персонажа й реальної історичної особи, що брала участь в останніх подіях життя Ісуса Христа. На сторінках роману він постає як той, хто намагається *«служити двома панам»* [Єв. Мт. 6:24–25]: *«Антипа так горливо*

визнає закон Мойсеїв і виявляє таку прихильність до єрусалимського храму, що й головний жидівський первосвященик, обережний і твердий Каяфа, прилюдно називає Ірода Антипу “невним стовпом правої віри”» [50, 17].

Повертаючись до проблеми юдейського та римського, мусимо зауважити, що зіставлення, але ніяк не протиставлення, бачимо ще в декількох епізодах роману. Зокрема, **топос Тиверїяди** можемо простежити багато разів у тексті, а перший раз вона постає як «найгарніше палестинське місто Тиверїяда, “східня перла в короні римського цезаря”» [50, 15]. Те, що колонізоване, так чи інакше належить не самому собі, а завжди співвідноситься і порівнюється з Іншим. У збірці «Во дні они» римське стає небажаним для юдеїв: «Вийшов наказ челяді Каяфовій та Анниній чекати в Преторії – в тім ненависнім місці римської влади» [48, 207]. Каяфовий двір згадується і в іншому оповіданні збірки – «На Лазаровім хуторі» і містить ремінісценцію на відречення Петра від Христа біля вогнища [48, 209] [Єв. Мт. 26:69–75]. Знаки римської влади присутні і в Єрусалимі – святому місці для юдеїв: «У всякому разі, вимоги Єрусалиму, а з ними й вимоги тетрарха, жидівського “симпатика”, виконано. Прапори римських легій, ті ненависні їм знамена, сьогодні будуть перенесені до Цезареї. Подивимось, як “стравлять” цю зміну місця сігнумів юдеї з своїм велехитрим тетрархом!» [50, 78]. Понтій Пилат навіть вказує на те, що він прокуратор Юдеї, «тісі Юдеї, що ненавидить мене і одночасно боїться, а тому вічно намагається знищити мене в Римі» [50, 40]. Якраз про це герой говорить в оповіданні «Що є правда?» зі збірки «Во дні они». Але важливо тут навіть не так саме протистояння різних культур та відповідних світоглядів, як те, до чого вони ведуть. Наприклад, у діалозі Йосипа Ариматейського з Понтієм Пилатом бачимо **натяк на порозуміння та прийняття різних культур**: «Ти [Йосипе – прим. С. П.] не вважаєш цього палацу за нечистий тому, що живе в ньому римлянин. Бути гостем за моїм столом – для тебе не є знечещенням» [50, 40]. Також за цілковито неприхованим змаганням можемо простежити глибше розуміння і натяк на порозуміння й діалог. Візьмімо за приклад доволі промовистий уривок тексту: «Ось вони, ненависні юдеям зображення: вовчиці –

знак родовитих “квіритів”, синів Риму, ось образ дика – символ сабінців, а оця коні – ознака земляків із Альби... Ще далі мінотавр, прапор Кампанії... Статуетки крилатих “Вікторій”, “Перемог”... Молитовно простягнені бронзові руки на високих держаках... Медальйони із своєрідним профілем цезаря Тиберія...» [50, 84–85]. На нашу думку, за протистоянням культур вгадується євангельський інтертекст: «”Учителю ... чи личить давати данину кесареві, чи ні?” — Він же, знаючи їхнє лукавство, сказав їм: “Чого мене спокушаєте? Принесіть мені динарій, щоб я бачив”. Вони й принесли. І каже їм: “Чий це образ і напис?” — “Кесарів”, — ті йому відповідають. Тоді Ісус промовив до них: “Віддайте кесареві, що кесареве, а Богові — що Боже”» [Єв. Мк. 12:13–17]. Власне, тут прихована невелика надія на те, що християнство зможе поєднати ворожі настрої юдеїв та римлян, тим самим створивши передумови до діалогу культур.

Тиверіяда є важливим топосом у контексті євангельського інтертексту, адже це місто входить до числа чотирьох святих для євреїв місць – поруч із Єрусалимом, Хевроном і Сафедом. Наталена Королева вдається до ототожнення міста із квіткою, та водночас подає його як негативний символ. Описуючи дорогу ревного Єгонатана, що хотів зірвати приїзд сина прокуратора до юдейської землі, авторка вдається до **протиставлення Єрусалиму та Тиверіяди** як втілення яскраво вираженої противаги істинно вірного та поганського: «З погордою відвернувся [Єгонатан – прим. С. П.] від урочистостей і замкнувся, немов у прохолодній келії, у глибокому своєму мовчанні, що приніс його сюди з Єрусалиму» [50, 18]. Згодом інтертекстуальність розширюється до меж Старого Завіту, оскільки бачимо промовисте порівняння: «[...] в Тиверіяді... цій новітній Содомі й Гоморі!...» [50, 17].

Ще одне юдейське місто **Гадарин** пов’язується із долею Содому і Гоморри у контексті їхньої тяжкої долі. Взагалі топос міста заявлений ще у назві однойменного оповідання і претендує на роль окремого персонажа, адже визначає дію сюжету. Йдеться про потоплення стада свиней [Єв. Мк. 5:1–14;

Лк. 8:26–33; Мт. 8:28–32], яке порівнюється у творі з долею грішних міст: *«Що таке доля Содому й Гоммори в порівнянні з лихом, яке впало на їх богобоязливе місто [Гадарин — прим. С. П.]?!»* [48, 211]. Це дає установку на сприймання топосу і можливість спрогнозувати його долю. Разом із тим, Гадарин також фігурує в оповіданні як *«тихе місто, де, хоч і живуть грішні люди, але не покарані Господом ні проказою, ані сліпотою»* [48, 214]. Відтак можемо простежити ще один євангельський інтертекст, що містить алюзію на притчу про митаря та фарисея [Єв. Лк. 18:9–14], де останній вихваляючись своєю праведністю та спокоєм, значно применшується у моральному плані. Останні слова первосвященника Узи стверджують факт небажання прийняти Христа, хоч би ким Він був: *«Замкнуть браму – і ... всі – по хатах! Ми надто недостойні, щоб приймати пророків!»* [48, 214]. Топос Гадарину закривається сам у собі, щоб тільки зберегти своє існування, проте ніколи не зможе існувати без Того, хто дає життя.

Єрихон як євангельський топос постає перед нами як місце, яке, хоч і закорінене у настрої неприйняття християнства, зрештою, стає християнським. Ідеться тут про митаря Закхея, відомого із канонічних текстів [Єв. Лк. 19:1–10]. Хоча розповідь починається саме із великого простору міста, наприкінці оповідання **топос** явно **зменшується** до розмірів дому, а далі – й серця Закхея, що готовий прийняти Христа [48, 220].

Меншим за топос міста є також **храм Соломона**, що фігурує на початку оповідання «Драхма» як місце, де виявляються добрі та лихі справи. Присутня на початку твору алюзія на притчу про митаря та фарисея [Єв. Лк. 18:9–14] розширюється далі у сюжетно-ідейному плані, зокрема, коли йдеться про жінку, що шукає та знаходить загублену драхму [Єв. Лк. 15:8–10] й готова віддати її як останній набуток для справ милосердя. Це оповідання також звертається до топосу храму в іншому епізоді: *«Перед святинєю продавав офірні голуби для багатших та зголоднілі гробці для вбогих»* [48, 221]. У цьому фрагменті вгадується алюзія на вигнання торговців з храму, яке здійснив Ісус Христос [Єв. Ів. 2:13–17], «очищаючи» простір святині.

Ще меншим простором, ніж храм, у прозі Наталени Королевої виступає т.зв. **домашня церква**. Заведєєва оселя в оповіданні «Для справи» стає відправною точкою для актуалізації євангельського інтертексту: *«Юда поставив світилку на переверненій догори денцем горщик на верхній полиці мисника. Скільки разів нагадував Учитель: “Став світло високо, щоб освітлювало всю хату й тих, що входять до неї”»* [48, 244] [Єв. Лк. 8:16]. Простір не зупиняється на цьому, а ще зменшується, переходячи у внутрішній світ героїв: так учні намагаються вигнати біса з хлопчини [Єв. Мт. 17:14–23], а згодом Юда нагадує всім, що *«царство Боже» «в нас самих»* [48, 248] [Єв. Лк.17:20–21]. Коло євангельського тексту замикається дуже вдало, адже світло зовнішнє переходить у внутрішній простір та стає тією силою, що нею можна вигнати бісів, але також можна використати його не для добрих справ (йдеться про зраду Юди). У контексті останньої проблеми завершальним топосом стає власне **мертве гончарське поле** [Єв. Мт. 27:1–56].

Багатим на символічні євангельські топоси є оповідання «Як минула ж субота». Налякані учні та жінки-мироносиці спершу туляться в *«оселі того, хто не раз і не два давав їм захист: господар гостинний, що на Останню вечерю приготував Учителеві світлицю ясну й велику, ще раз укритв їх перед можливим переслідуванням»* [48, 260]. Закритий простір, однак, стає все більшим з назріваючим почуванням та передчуттям воскресіння Христа. Випробуванням на шляху до гробу Ісуса стає прірва між ущелиною та проваллям, яку мають перейти учениці. Врешті, вони досягають місця свого призначення та на власні очі переконуються у воскресінні Вчителя.

Притчовий топос можемо бачити в оповіданні «Сповідь», де йдеться про митаря Еримафа, який прирівнюється до відповідного персонажа із притчі про митаря і фарисея [Єв. Лк. 18:9–14]. Місцем, де себе поміщає персонаж, є «вухо голки», куди важко протиснутись верблюдові [Єв. Мт. 19:23–24], якого намагаються ввести у місто запізнілі прибульці. Це цікавий образ, адже місто повинне приймати тих, хто завжди невчасно приходить та силкується ввійти, хоч і не у зручний спосіб.

Безпосередньо пов'язаними із постаттю Ісуса Христа топосами є **Галилейське море** та **хутір Лазаря** (однойменні оповідання збірки «Во дні они»). У першому творі образ Христа присутній у художній канві тексту, а в другому Ісус лише рухає дію твору, залишаючись за його межами і оприсутнюючись лише на рівні спогадів про Нього чи Його вчинки. Як образ сумніву, а згодом і переконання Ісус постає в оповіданні «На горі», де згадується *«розмноження хлібів під Витсаїдою»* [48, 234] [Єв. Лк. 9:10–17; Мк. 6:32–44; Ів. 6:1–15; Мт. 14:14–21]. Випробування в цьому контексті виявляються через запитання «За кого мене мають люди?» і через цезарське зображення на динаріях [Єв. Мк. 12:13–17]. Проте **гора** як інтертекстуальний образ і водночас як елемент пейзажу дає відповіді на всі запитання, адже дарує учням Христа бажаний спокій, пропонуючи ремінісценцію на Преображення на горі Тавор [Єв. Мт. 17:1–6; Мк. 9:1–8; Лк. 9:28–36].

Неможливо оминати й той факт, що **Рим** як центр протиставляється у романі «*Quid est Veritas?*» багатьом іншим містам ізраїльського народу. Вісь «Рим – Єрусалим» доповнюється ще й таким топосом, як Галилея. Це місто стає перехрестям поганських та юдейських звичаїв, а отже, воно засвідчує всеприйняття (не в сенсі порозуміння, але принаймні співжиття різних традицій): *«Не в голові юрбі, що своїм захопленням допомагає “мудрому ідумейцеві” Іродові здобувати нові симпатії в Римі та поновлювати прихильність неізраїльського населення Галилеї»* [50, 17]. Більшість подій Нового Завіту сталися саме в цьому краї. З нього починається й дорога Кая Понтія як того, хто встановлює владу Риму і водночас готовий вислухати вчення Ісуса Христа.

Загалом **Юдея** подається у романі як суцільний текст, що так чи інакше відсилає нас до євангельського її прочитання крізь різні менші її топоси. Водночас всі вони протиставляються чи бодай зіставляються з одним «почесним» центром імперії – Римом. Сприйняття римськими громадянами юдейських звичаїв було доволі специфічним та настороженим (що ми детальніше простежимо у наступному підрозділі роботи). Однак варто тут

зауважити, що топос Юдеї як узагальненого образу постає відверто чужим та несприйнятним у колі представників римської влади. Найпромовистішим у цьому випадку є враження від цього краю Понтія Пилата: *«Слух і зір, і ціла втомлена щоденною крутаниною душа вимагали дозвілля й відпочинку від лукавих облич, улесливих, зрадливих слів, підлих, колючих поглядів та облесної пошани, що була плащиком для палкої негасимої ненависти. Це ж бо та “природна” атмосфера Юдеї, в якій так швидко посивіли Пилатова голова й душа»* [50, 47].

Подібно ставиться до чужого для неї народу дружина Понтія Пилата – Клавдія Прокула: *«Прокула розуміла, що Кай уже дорослий чоловік і мусить знайти собі коханку... Але не юдейку! А до всього, ще це дивне товариство... філософів, які хочуть “змінити обличчя світу!”»* [50, 51]. Юдея представляється далі не тільки як сукупність конкретних міст чи місць, але як цілий східний край. До того ж, про його географічне положення переважно говорять лише колонізатори: *«У цих східних варварів цілковито знищено почуття власної гідності!»* [50, 63]. Східна традиція протиставляється західній, що знаходить свій відбиток і у вченнях, які пропонують різні топоси: персонажі, що представляють римську владу, начебто не можуть знайти відповідник філософії у християнстві чи Старому Завіті: *«А жиди прищепити Каєві нічого не зможуть. Бо ж свої філософії вони не мають. З усіх явищ та ідей вони лише “виписують закони”»* [50, 53].

Окрім центрального західного міста Рим, Наталена Королева використовує і місто, в якому вона працювала над історичними джерелами до своїх текстів і з яким пов'язане її особисте життя. Йдеться про місто **Таррагона**, що нині є центром Таррагонської архідіоцезії Католицької церкви [92, 14]. У романі місто також виступає як втілення твердих переконань Римського верховенства над юдейським вченням: *«Нехай там, у Таррагоні Кай більше заглядає до Валерія Катула та Горация, ніж до тутешнього філософа Соломона! Тому й перебирає він міру, як і той Соломон, що своєю негачією всього викликав зневіру в свого народу й забрав йому снагу зберегти владу»*

бодай над власною землею» [50, 214–215]. Зрештою, там завершуються шляхи Кая Понтія та Марії Магдалини, однак для останньої – це лише початок її переродження.

Чи не найважливішими топосами для язичницької та християнської традицій у романі постають вічні міфічні та легендарні місця: **Тартар і гора Монсальват (Гора Спасіння)**. Вони важливі саме для тих, хто твердо переконаний у своєму життєвому виборі: для Клавдії Прокули та Марії Магдалини відповідно. Ці топоси стають найвищими точками, пунктами призначення, до яких прагнуть героїні.

Ще одним симптоматичним для юдейського краю є феномен **Самарії** як окремого віддільного топосу, який не визнають самі ізраїльтяни. Спершу спостерігаємо натяк на непримиренність цих двох областей на ґрунті народно-звичаєвому: *«Каже, що це самарянські хитрощі. Самаряни оповістять про молодика сьогодні, і тим способом “зурочать” юдеям свято»* [50, 81]. Так само у збірці «Во дні они» оповідання «Для справи» містить недвозначне сприймання самарян: *«Самарян... Чи ж воно годиться, щоб руками поганів...»* [48, 244]. На нашу думку, тут можна відчитати й алюзію на євангельський уривок про те, чи годиться відбирати хліб у дітей і кидати щенятам [Єв. Мт. 15:21–28]. Та вже в наступному рядку бачимо спробу іншого погляду на давню ворожнечу народів: *«Що ж: самаряни – не “ближні” наші?»* [48, 244]. Цей текст вказує на ремінісценцію про те, ким є ближній [Єв. Лк. 10:25–37]. Саме самаряни фігурують у Євангелії як зразки доброти та милосердя (притча про доброго самарянина [Єв. Лк. 10:25–37]), приклад можливості діалогу культур (епізод про розмову Ісуса із самарянкою [Єв. Ів. 4:5–42]). Якраз із такої точки зору самарян бачить і Марія Магдалина, для якої відкритість до сприйняття різних культурних первнів була актуальною ще з раннього її віку (біографічні та родовідні дані). Саме вона стверджує врешті-решт: *«А чи Раббі не говорив саме про Месію та пророцтва з Фотиною – самарянкою? – знизала раменами Марія. – А хто ж така Фотина? Чи ж не “гетера” – бо ж вільна жінка!»* [50, 195]. У збірці «Во дні они» самарянин згадується в контексті переробленого

мотиву про зцілення десятиох прокажених [Єв. Лк. 17:11–19] як той, що єдиний повернувся й подякував за своє одужання. Цікаво, що для оповіді про цю особу авторка обрала голос не зовсім певного у своїй вірі Леві, який згодом зрадив Ісуса Христа, хоч і належав до «обраного» народу.

У малій прозі згадана ще одна місцевість в Ізраїлі, зокрема мала батьківщина Марії Магдалини, – **Магдала**. Цей топос передбачає інтертекстуальний діалог, адже у фрагменті про нього простежуємо ремінісценцію на вхід Господній в Єрусалим [Єв. Мт. 21:1–11; Лк. 19:28–40; Ів.12:13–15]. Це місце має стати також перехідним для «входження» Леві та Ревіума, яких щойно зцілив Христос як прокажених, до іншого вищого стану, тобто вони покликані саме там приєднатися до учнів Ісуса. Проте туди вони не доходять, а зупиняються на половині дороги, що свідчить про їхнє нещире чи короткочасне захоплення благодійником.

Хронотоп прози Наталени Королевої організовано так, що розповідь виходить за межі Юдеї та конкретного часу. Як стверджує Л. Комарніцька, «вона переноситься, зокрема, на територію Галлії (підвєнь Франції), у район ріки Рони (у романі – Родан)» [47, 109]. Хоч ідеться дослідниці про конкретні локуси, проте розуміємо, що часова межа, означена, наприклад, у романі, також посувається: подальші події життя чи то Марії Магдалини, чи то Лазаря, чи то Кая Понтія передбачають їх дописування в уяві реципієнта або ж занурення в історичні джерела й апокрифічні передання.

Загалом **християнство** стає тим поняттям, що **уможливлює діалог текстів та контекстів різних культур**, адже робить висновок про те, що *«нема жадної різниці між гелленом та юдеєм, коли за головну підойму життя мати любов до людства»* [50, 54]. Наталена Королева на початку одного з розділів роману вдається до виведення образу музики як можливості почути одне одного і віднайти спільний голос: *«Дві подвійні флейти, єгипетська гарфа та грецька ліра, зливалися у прозорий струмок бадьорої мелодії»* [50, 45]. Також в оповіданні «Що є правда?» Понтій Пилат висловлює думку, яка насправді є євангельською цитатою Христа, про те, що *«Царство моє – не зі світу*

цього!» [48, 258] [Єв. Ів. 18:36]. Так християнство підноситься над земними дискусіями та уможлиблює узагальнення на гуманістичних засадах.

Отже, проза Наталени Королевої не вкладається в рамки жанрового різновиду з історичною домінантою. Порушена проблематика натякає на розширення сюжетної канви до філософсько-символічних пластів, де євангельсько-апокрифічний текст стає ключем до інтерпретації. Євангельський текст, а також, більшою мірою навіть, апокрифи належать до жанрів на перетині різних культур. Історична канва підпорядковується апокрифізованій євангельській основі, що містить основним ідейним рушієм насамперед філософську складову. Очевидно, що спрямованість на відтворення деталей історичного побуту місць була так само важливою для авторки, як і наснаженість відповідних топосів символічним змістом.

Головним топосом визначено Палестину – доволі широкий простір, що дає можливість інтерпретувати менші місця з дуже різних поглядів. Неоднозначним постає Єрусалим у прозі письменниці. Деколи він зменшується у фізичних розмірах до центрального історичного храму, який, проте, розширює це місто до нових сенсів. З ним пов'язані проблеми вірності самого юдейського народу, римської влади над ним тощо. Тиверіяда, як і Єрусалим, сприймається як колонізоване, і так чи інакше належить не самому собі, а завжди співвідноситься і порівнюється з Іншим. Тиверіяда є важливим топосом ще й у контексті євангельського інтертексту, адже це місто входить до числа чотирьох святих для євреїв місць на рівні з Єрусалимом, Хевроном і Сафедом [80, 27]. Персонажі іноді навіть порівнюють його із Содомом та Гоморрою, вказуючи на його невірність та піддатливість римським колонізаторам. З цими старозавітніми топосами також зіставляється місто Гадарин. Воно закривається саме у собі, щоб тільки зберегти своє існування, проте ніколи не зможе існувати, якщо не прийме Того, хто дає життя. Щодо неюдейських топосів, то Рим протиставляється у великій прозі як центр багатьом іншим містам ізраїльського народу. Загалом Юдея подається у романі як суцільний текст, що так чи інакше відсилає нас до євангельського її прочитання крізь різні менші її

топоси. Водночас всі вони протиставляються чи бодай зіставляються з одним «почесним» центром імперії – Римом.

Доволі неочікуваними є прийоми деформації топосу у прозі Наталени Королевої. Розповідь про Єрихон починається саме із великого простору міста, під кінець оповідання ж топос явно зменшується до розмірів дому, а далі – й серця Закхея. Також меншим за топос міста є храм Соломона. Ще меншим простором, ніж храм, у прозі Наталени Королевої виступає т.зв. домашня церква. Простір може зменшуватися, переходячи у внутрішній світ героїв.

Також письменниця вводить т.зв. притчовий простір, й, окрім цього, простір напряму пов'язаний з Ісусом Христом. Разом із цим, пейзаж взагалі у збірці та романі постає як потужна інтертекстуальна складова. Не можна не згадати й легендарні чи міфологічні простори, такі як гора Монсальват або ж підземне царство мервтих Тартар. Але все ж християнство стає тим поняттям, що уможлиблює діалог текстів та контекстів різних культур.

2.2. Тропос як текст: діалог культур у євангельсько-апокрифічній прозі Наталени Королевої

Культура, якою вона постає на сторінках роману та оповідань Наталени Королевої, має дуже суперечливий характер. Важливим є той факт, що **тропос** як елемент інтертекстуальної наповненості завжди **передбачає наявність Іншого**, з яким він неодмінно вступає у діалог. Відтак відправною точкою до діалогу культур стає намагання подати певний тип осмислення світогляду давніх народів, різноманітність їх міфологічних та релігійних уявлень, морально-етичних норм, законів та звичаїв, про що свідчить і передмова: *«Ця фантастика [...], відбиває духа доби, [...], та світогляд античних людей, для яких світ повір, чарів і незвичайних подій був реальним фактом, живою дійсністю»* [50, 9]. Тому велика кількість приміток слугує не тільки для відволікання читача або для глибшого орієнтування в конкретних фактах історії того чи іншого народу й держави, а й для скрупульозного відтворення

атмосфери тодішнього світу й світу героїв, що, власне, уможлиблює діалог тропосів.

Очевидно, що роман характеризується спершу негативним відтінком діалогу культур. Римський світ не готовий зрозуміти юдейського, а останній не готовий прийняти першого. Аби показати **неможливість примирення**, Наталена Королева обирає старозавітню інтертекстуальність для показу давньої ворожнечі та закоріненості у власні традиції різних народів. З одного боку, Понтій Пилат як представник римської влади, ненависної для юдеїв, постає перед читачами насамперед як *«новітній “Фараон-гнобитель” Ізраїля...»* [50, 19]. З іншого боку, ревний ізраїльтянин Єгонатан понад усе бажає завадити візиту Кая Понтія для відкриття амфітеатру. Він не раз порівнює Тиверіяду з Содомом та Гоморрою, повсякчас цитує Псалтир тощо. Себе він бачить як уособлення мученицького начала: *«За неї [провідну зірку. – прим. С. П.] з радістю віддасть він [Єгонатан. – прим. С. П.], “новий Макавей”, своє життя...»* [50, 19]. Відтак простежуємо початок новозавітного тексту навіть як явища тропосу. Як не дивно, ці слова стосуються саме Єгонатана: *«Ця жагуча думка [зірвати приїзд римської влади – прим. С. П.] світила єдиною “провідною зорею” Єгонатанові»* [50, 19]. Не так важко вгадати тут алюзію на Вифлеємську зірку та саму подію Різдва Христового, що знаменує початок нового підходу до взаємодії культур.

Вагання, як розпочинати порозуміння, приходять не одразу. Персонажі довгий час розуміють, що ідуть різними шляхами, які детерміновані тропосом. Прикладом цього на святі є момент, коли *«ще не знати, хто саме дістане той чи інший подарунок, тож загальний радісний настрій піниться і грає, як іскристе вино, що п'янить уже самим своїм шумливим виглядом, хоч і в чужому келеху, з якого навряд чи будеш пити...»* [50, 21]. Очевидно, вгадується й ремінісценція священної чаші Грааль, але також і алюзія на євангельський текст про те, хто може чи не може пити з чаші [Єв. Мк. 10:38–39]. Ставиться питання, чи достойний юдейський народ, що багато разів зраджував батьківську віру, прийняти нове вчення християнства, чи кращий він за

поганський народ Римської імперії, чи однакові вони перед Богом та хто, власне, може стати спадкоємцем тощо.

Показово, що перші пробіски **шукування Істини** у Понтія Пилата цілком детеміновані тропосом. Перший раз, коли згадується про намагання знайти *«щось вище понад усе»*, цей персонаж все одно висловлює порівняння чи звернення до традицій власного народу: *«Вірив навіть у “чисту Істину, єдину й незмінну!” І так її шукав! [...] Аж поки не прийшла його справжня “німфа Егерія”, Клавдія Прокула»* [50, 51], – так він міркує про свою дружину крізь призму римської легенди. Подружжя Понтіїв мріє дожити до *«років Филимона й Бавкиди! Там без страху, без розрадження, дочекається “Харонового човна”»* [50, 61]. Деякі спільні риси культур все ж наявні, особливо у сприйманні потобійчного світу. Не раз на сторінках роману згадуються різноманітні римські повір'я щодо сприймання мертвих як опікунів роду [50, 88]. Щодо юдеїв, то вони теж мають схожі погляди на існування охоронців роду: *«Може Маріям, як чужинка, не знає, що таке “терафіми”?.. Так гебраї звать духів-покровителів родини... І – дивись! – ніколи Абрамелех не виходив з дому, не порадившись із “терафімами”! Також щоразу, виходячи, прощався з ними й вітав їх, вертаючись додому. А от, утікаючи від вогню, про це забув! Потім, мабуть, згадав і хотів направити “лихе попередження”, кинувся до “терафімів”, а дах саме й рухнув!.. От, тепер і “їж, пий та веселися, душе моя, бо маєш добра багато!”»* [50, 155]. Очевидно, можна відчитати цитування та пряме відсилання до євангельської притчі про нерозумного багача [Єв. Лк. 12:16–21]. Тобто віра в потобійчні сили, а тим більше ті, що стосуються роду, є дещо подібною з погляду різних культурних традицій.

Юдеї та римляни здаються спершу чи не діаметрально протилежними у своїй ментальності. Промовистими є рядки: *«У гелленів завжди було: “Ліпше мертвий лев, ніж живий пес!” А довкола – у юдеїв: “Ліпше живий пес, ніж мертвий лев...”»* [50, 52]. Навіть орієнтування на різні зразки культурної спадщини свідчить про розбіжності у сприйманні подій, сучасних героям. Римляни пишаються своїми полководцями та стверджують неможливість

прирівнювання «вищих» та «нижчих»: «*“Нема ані геллена, ані юдея – всі однакові!” “Блаженні тихі, бо вони унаслідять землю...” і т.д. Таж землю підбивали такі “тихі”, як Юлій Цезар, Македонський Олександр, Рамзес Великий... А рівняти галилеянина з римлянином?»* [50, 216]. Очевидно, Кай Понтій як представник римського світу сприймає Марію Магдалину саме у символічній структурі відповідного світобачення: *«Звук її голосу – відгук струн ліри самого бога гармонії Аполлона. Бо ж то голос чарівної і принадної Геллади»* [50, 32]. Також зустрічаємо цитування багатьох класиків античної доби: Сафо [50, 33; 127; 148], Арістофан [50, 81; 211], Горацій [50, 88], Геракліт [50, 128], Сократ [50, 108], Піфагор [50, 108] та багато інших. Подекуди знаходимо цитування латиною: *«Alea jacta est!»* [50, 78] (*жереб кинуте – переклад С. П.*). Отож римська культура сприймається як щось вище, а юдейська – як неорганізована структура, незрозуміла й неусвідомлена.

Наталена Королева виступає у контексті роману як *«дослідниця й знавець античного світу та середньовіччя»* [50, 7]. Відповідно, багато на сторінках роману античної міфології, наприклад, численні згадки про Цербера чи Мойру [50, 86; 91] тощо. Щодо останньої, то бачимо що вона подається з подальшими філософськими рефлексіями: *«Сліпа Мойра, що перед нею “схиляють голови самі боги”?.. Чи ж не марна боротьба з Долею... і власним серцем?»* [50, 166]. Такі роздуми впливають на долі самих героїв, особливо у контексті Понтієвих пошуків істини. Саме з точки зору римської культури Пилатові довелося відкривати для себе християнство. Це пояснює, чому він так дивується юдеям, котрі вперто відкидають божественну природу Ісуса Христа. Про це прокуратор звіряється Йосифові Ариматейському: *«Чому цих юдеїв так лякає божественність цезаря, якому вони, – це стверджую! – коряться слухняно? Чи ж тоді не ліпше коритись істоті божественній, ніж людській?»* [50, 79]. Він також не дивується можливості того, що Ісус – Син Божий та навіть по-своєму це приймає, але знову-таки з позицій саме римської культури, для якої не новиною було те, що діти богів або ж вони самі сходили на землю. Важливо, що одного разу Наталена Королева вкладає Понтієві слова

«Я сказав» [50, 54], коли той звертається до одного зі своїх слуг, адже це пряме цитування Христа [Єв. Мт. 26:64]. В іншому епізоді Пилат стверджує, що все можливо, «*аби віра*» [50, 93], що є ремінісценцією євангельських слів «По вірі вашій нехай буде вам» [Єв. Мт. 9:29]. Кульмінацією в пошуку себе між двох світів для Понтія Пилата стає монолог в оповіданні «Що є істина?»: «*Скільки прекрасних годин пережив я, сидючи до білого ранку над улюбленими сувоями! Скільки було радості у дебатах з такими ж, як і я сам, юнаками про стародавні римські чесноти. Як уболівав я, що гине Gloria Romanorum, міць, обґрунтована на безкомпромісовій, твердій, холодно-чистій як прозорий кришталь, чесноті! [...] Вірили ми, Йосипе, навіть у чисту правду, вірили, що можна її пізнати, що можна передати иншим...*» [48, 259].

Подібно до Понтієвого сприйняття, Марія Магдалина, яка має змішане походження, з різних позицій тропосу дивиться на явища, котрі турбують то юдеїв, то самих римлян. Її зведені брат Лазар та сестра Марта сприймають Марію як виховану в **еллінській традиції** та як таку, що не може зрозуміти та осягнути всю глибину юдейської культури і тих питань, що їх хвилюють. Марія навіть вітається до Марти грецьким звичаєм: «*Хайре*» [50, 124]. Мислить Магдалина також як не-юдейка, адже, наприклад, порівнює Марту з античними образами: «*Марта, як Артеміда Ефезька, турбується і дбає про птаство та звірят...*» [50, 130]. Вона вважає, що головним для людини є «*Ерос, основа й душа всього життя*» [50, 201], оскільки давні греки й римляни вірили, що існує «*Небесний Ерос*», відвічна творча сила, яка існувала раніше, ніж світ, і «*Ерос-кохання*», що «*сполучує не тільки людей, але й птахів та звірят для продовження роду*» [50, 201]. Та не тільки вона сама себе описує з погляду римського тропосу, але й інші. Наприклад, про неї з Каєм говорили, що «*ну, от бач: може вже між ним і гетерою “пробіг засць”*» [50, 62]. Це свідчить про вкорінення в римській традиції, тому що герої несвідомо звертаються до повір'їв відповідної культури.

Римська культура відгукується також у красномовстві, яке підносять слуги як дар тим, хто має владу. Наприклад, таким чином Іроду лестить

Геліодор: *«Міцний володар знає, що Геліодор не може вірити темним байкам темних вівчарів. Зрештою, дозволю собі гадати, що й тобі, великий, байдуже, чи Божий то Син чи ні, пророк чи майбутній їх ватажок там народився. Хіба ж Ромул і Рем не обидва були синами Марса?! Але ж переможцем може бути тільки один. Це – ти, наймогутніший»* [50, 37]. Це таке собі намагання прикласти римську, переможну, історію до упокореного єврейського народу. Ірод, до речі, міркує подібно до Понтія Пилата: їм обом не розходиться на тому, *«чи ж мало було їх на світі, синів богів та богинь?.. Діоніс, Феб, Аполлон... Діана... І що з того? Побудують кілька нових храмів, настановлять нових жерців, назначать нові святкування. І добре. Ні світ, ні людство на цьому нічого не втраять. Навіть придбає нове джерело розваги та забав... Але ж те дивовижне вірування, з яким він здивався тут, в Юдеї!»* [50, 38]. Тривога – можливо, це не черговий римський напівбог, а щось вище – починає наростати в думках тетрарха аж до того моменту, коли наприкінці оповідання «Ірод» дає наказ вбивати немовлят.

Євреї, при виразному неприйнятті грецьких та римських звичаїв, все ж піддавалися їх впливу. Митар Закхей з оповідання «Поклик», хоч і жив на самоті, проте вдома за *«звичаєм, перейнятим від переможців-римлян, назбирав багато різних гарних, надзвичайних речей, творів мистецтва, знання, науки»* [48, 259]. Цікаво, що для самого себе в своєму просторі Закхей стає «центром і сонцем», що суперечить словам Христа про те, що Ісус є Світлом для світу [Єв. Ів. 8:12]. Відтак римські звичаї, навіть прикладені до юдейського ґрунту, несумісні з відповідним мисленням або ж викривлюють його. Про **модифікацію єврейської культури** свідчить і Йосиф Ариматейський в оповіданні «Що є правда?»: *«Понтію! Скільки століть цей нарід був у неволі? В неволі тим тяжчій, що ділила його з переможцями віра, яку гноблено. Тобто увесь світогляд, всі ідеали, мораль – все було гноблене й викорінюване»* [48, 258]. Апогеєм натомість стає монолог Йосифа про відродження єврейського народу як окремого і віддільного від римського поневолення: *«Месія, Понтію, – це відродження мого зганьбленого, знищеного і дощенту спідлілого в утисках*

народу [...] Відродження не в напрямі конче утворення власної завойовницької держави, але передусім відродження моральне, духове, без якого не може бути нічого великого і вічного. Відродження затоптаних в багно ідеалів, збудження приспаного дзеленчанням золота шляхетного духа, віродження ведучої легенди, що не вмерла під брязкіт терез ваги і бринькання локтя. Месія, Понтію, це людська гідність, повернена цим крамарчукам, крутіям, шахраям і здирникам, за яких небезпідставно вважає юдеїв цілий світ» [48, 258]. Постає питання відновлення єврейської держави, чого дуже очікували юдеї від Ісуса Христа, та чого, власне, не сталося. Та чи було воно актуальним для самих євреїв, що були заклопотані земним прибутком та виживанням, – питання, яке актуально піднімає авторка.

Щодо **єврейських повір'їв**, то простежуємо їх також у романі чимало, хоч, здавалося, що вони недоречні для народу, який законом має Слово Боже. Закон і народні вірування тісно переплітаються у контексті єврейського тропосу, звідки випливають численні необґрунтовані настанови, заборони та забобони. Про їх масове поширення свідчить багато моментів у романі, як-от: *«Жиди, що їх узагалі не було багато в натовпі, враз повідступали аж під дома: їм не було можна переходити свіжо политу вулицю, бо в намоченій землі могли бути змиті чари» [50, 23]. Наталена Королева навіть зазначає, що таке переконання функціонувало радше як закон, а не як забобони. Відома широкому загалу заборона євреям споживати певні види м'яса обґрунтовується у тексті та виводиться ще від Старого Завіту: «Щоправда, багатші додавали до свого столу ще молока, козячого, овечого чи від верблюдиць. Але ж – не коров'ячого! Гебраї бо вважали корову, що була символом “розпусних” поганських богинь, єгипетської Гатор та вавилонської Астарет, за тварину “нечисту” й коров'ячим молоком гидували» [50, 95].*

Оповідання «Гадарин» також ілюструє неможливість споживання свинини, беручи за провідний мотив євангельський уривок про потоплення стада свиней [Єв. Мк. 5:10–20]: *«З давніх давен гадаринці плекали свиней та постачали їх грекам-свиножерам і тим невірним здирщикам-*

римлянам» [48, 213]. Бачимо, що тут споживання нечистого прирівнюється у юдеїв до відречення від віри та загалом язичництва, уособленням якого є греки й римляни. Цікаве культурне упередження також існувало щодо здоров'я, яке порушує головний юдейський первосвященник Каяфа: *«Говорять, що князеві первосвященників, Каяфі, вже й жилою пускали... Учора саме. Ще й вікна при тому заслонами не затулили! – Учора?.. В четвер! Та що ти, чоловіче, верзеш! Таки ж у четвер не можна “показувати кров сонцю праведному!” ... Ще й при денному світлі!»* [50, 105]. Так само бачимо, що деякі приготування чи вчинки не допускалися у суботу, адже Марта з оповідання «На Лазаровім хуторі» стверджує, що миро *«лише переллемо... бо – заходить субота... потім»* [48, 208].

Авторка, «змальовуючи життя античного й середньовічного світу [...], розв'язуючи на цьому підкладі етичні проблеми, торкається позаприродних і містичних моментів у людському бутті. Усе це надає її творам релігійного характеру й наближує їх до християнсько-символічного напрямку в європейській літературі» [50, 8–9]. Зі Старого Завіту також походить закон, який художньо оформила Наталена Королева у тексті роману: *«Щоб кожен, чи багатий, чи вбогий поміж нас не погорджував ні працею, ні людом працюючим»* [50, 107]. Для євреїв фізична праця ніколи не була чимось принизливим, а дітей до неї привчали змалечку (дозволяти молоді ледарювати серед євреїв вважалося гріховним вчинком). Подібну тему авторка піднімає і в оповіданні «Прокажений»: після зцілення Леві та Ревіум одразу хотіли йти за Христом, проте, коли ця справа відклалася, то вони почали шукати собі роботу, адже *«не можна було існувати як птиці небесні»* [48, 205]. Однак, коли не знайшли праці собі, то *«ніби перебували на ріках вавилонських, а в Святому місті. Щоденним хлібом стала їм безнадія, за напій мали зростаючу розпуку»* [48, 205]. Така настанова веде свій початок ще від законів Мойсея, але збереглася й до часів Ісуса Христа.

Нехтувати працею не дозволялося, про що свідчить також оповідання «Гадарин», у якому священник Уза стверджує: *«Той, кому байдуже до праці й*

добробуту вбогих, працюючих людей – не пророк» [48, 214]. Вважалося, що кожен юнак повинен навчитися певного ремесла. Якщо ж цією настановою нехтували батьки, то вважалося, що вони порушують повеління Боже. Сам Ісус перейняв від батька ремесло теслі, а, наприклад, апостол Павло – виготовлення наметів. До речі, згаданий апостол у декількох своїх посланнях звертається до теми праці. Очевидно, Наталена Королева також була знайома із його доробком, адже вкладає в уста героїв відповідні настрої та сприймання єврейської культури. Апостол Павло найбільше торкається цього питання у посланнях до солунян: «Тож згадайте, брати, нашу працю та труднощі: ніч і день ми працювали, щоб не обтяжити когось із вас, і проповідували вам Божу Євангелію» [Сол. 2:9], «Бо чуємо, що деякі між вами бездіяльно живуть, нічого не роблять, лише пхаються до всього. Таким наказуємо і просимо в нашому Господі Ісусі Христі, щоб вони мовчки працювали та їли свій хліб» [Сол. 2:11–12].

Також існували в Юдеї **закони щодо релігійного чи світського життя**. Наприклад, в оповіданні «Драхма» жінка, беручи до себе жити чужу дитину, спершу йде з нею в храм та купує голубів на офіру за очищення [48, 223]. Такий закон справді існував, чому потвердженням є й саме обрізання Господнє [Єв. Лк. 2]. Оповідання «Поклик» засвідчує традицію вітати поважних осіб пальмовим віттям при їхньому в'їзді на ослі в Єрусалим [Єв. Мт. 21; Мк. 11; Лк. 19; Ів. 12]. Суворим був закон до бездітних батьків. З Євангелія знаємо, що від цього немало постраждали батьки Богородиці та Івана Хрестителя. В оповіданні «Драхма» Наталена Королева використовує цей мотив: «Бачучи, що Єгова “вибачив гріхи бездітній” та дарував їй дитину і свою милість, пом'якшали й усі сусідки» [48, 223]. Справді, моральний осуд щодо надуманої гріховності людей перед Богом, які не мали дітей, був реальним фактом. Авторка використовує такий поворот, щоб увиразнити юдейські звичаї та показати моральну вищість жінки, яка, страждаючи від постійних проблем у житті, таки знайшла втіху у дитині, хоч і нерідній, адже поховала трьох синів.

Взагалі єврейські закони були непорушні та постійно доповнювались, накопичуючи у своїй структурі найбільше заборон (цьому дивується як явищу неприйнятному та недоречному Понтій Пилат, представник іншого культурного світу). Християнство не перейняло таких законів. Але у розмові Каяфи з одним бідним чоловіком останній жаліється на невиконання «святого батьківського закону»: «– А! Це ти! Зцілений у суботу блюзніром у храмі! [...] – Інші знову плюють на мене, бо я тобі [Каяфі] “доніс на Нього” [...] Це все, що я дістав за оборону віри батьків!... За те, що я став за святий закон» [50, 26]. Тому християнство і в юдейському народі зустріли з не дуже великою охотою, адже воно частково заперечувало давні традиції, до яких євреї ставились як до святинь.

Закони в Юдеї уособлювали **священники**, слово яких вважалося словом Божим. Коли виникає суперечка щодо часу приходу Месії в оповіданні «Гадарин», то священник ставить себе вище за всіх присутніх та стверджує що «*хіба ми [священники – прим. С. П.] не пізнаємо його з першого слова уст його. Хіба не вгадаємо ми з першого вчинку, що зробить благословенна правиця його?*» [48, 212]. Але натомість, коли Ісус справді навідався в Гадарин, то мешканці міста, а особливо наполегливо священник Уза, не дозволяли Христу увійти в нього. Іншою, більшою інстанцією за владу священника, був **синедріон**. Первосвященники, щоправда, користувалися цією владою, як це робили, наприклад, Анна та Каяфа. В оповіданні «Сповідь» вони говорять, що «*синедріон вже най знайде його [Христову — прим. С. П.] вину... І осудить [...] Як осудить кожного, хто сперечатиметься з Законом*» [48, 227]. Для євреїв закон, виголошений священником та встановлений на синедріоні, був найвищим та останнім словом, яке не підлягає сумніву чи, тим паче, переступу. Однак, на думку простого люду, деколи книжники не мали авторитету серед народу. Наприклад, батько Юди Іскаріота Шимон із оповідання «У Різдвяну ніч» не без озлоблення стверджує: «*Бачимо первосвященників, і книжників, і фарисеїв! Досить бути погноєм для інших!*» [48, 239]. Хоча цей персонаж не претендує на звання морального ідеалу, проте авторка за допомогою його

репліки відтворює настрої всередині самого юдейського народу. Сам же Юда Іскаріот в наступному оповіданні «Для справи» також описується як той, хто *«мав чималий дар слова, мовою міг запалити серця слухачів, що їх скрізь шукав, потребуючи завжди спільників на спротив римлянам або на протести проти священників і фарисеїв»* [48, 244]. І представники власного народу, і римські колонізатори видаються Юді однаково огидними, та такими, що проти них потрібно повставати.

Єврейський народ, однак, не характеризувався монолітністю. Деякі регіони юдейської землі самі євреї вважали недостойними чи просто гіршими, ніж, наприклад, Єрусалим та Витанія. В оповіданні «На горі» Петро міркує: *«То чому ж тепер не податися до Тиру чи Сидону, де теж є люди, яким також треба слова Божого, але ж які байдужі до суперечок жидівського священства?!»* [48, 235].

При важливому окресленні проблеми протиставлення єврейського та римського тропосів, не можна оминати увагою й те, що розвиток сюжетних ліній та характерів персонажів дає можливість стверджувати їх **готовність пізнати Іншого**. Хоч і з допомогою іншої людини, та Понтій Пилат все-таки стверджує, що в євреїв є крихта істини у звичаях, традиціях та законах: *«Твої мудрі вияснення, Йосифе, вже не раз допомогли мені ясніше дивитися на істоту явищ цього краю, яких часом не може прийняти мій римський дух»* [50, 67]. Саме Йосиф Ариматейський засвідчує найбільшу готовність та відкритість до діалогу культур. Подібно Марія Магдалина в процесі розвитку дії міняє свої погляди щодо колись «неважливих» для неї питань юдейських дискусій. Вона починає свій шлях відкриття християнства з особистого сприймання та аналізу вчинків Ісуса Христа, що здаються їй не такими, які вона знала досі: *«Раббі приймав мене у своє товариство, говорив зі мною, дозволив сісти біля ніг своїх, як своїй учениці...»* [50, 194]. Посилаючись на Євангеліє [Єв. Лк. 10:38–42; Лк. 11:27–28], цей фрагмент засвідчує як поворот у мисленні самої Марії Магдалини, так і факт рівності усіх культур перед Богом.

Інколи взаємопроникнення культур та вчень все ж характеризується нерозумінням самої людини її вибору чи позиції. Це переважно відбувається тоді, коли персонажеві не йдеться про віднайдення духовної істини, а лише про матеріальні блага. Наприклад, жінка, що захоплена Христовим чудом зцілення її чоловіка, у запалі змішує всі принципи різних тропосів та переконує у правильності такого сприймання священника-юдея: *«Мій чоловік побожний! Він шанує всіх богів! І римських і неримських!... На грах у Тиверіяді, при відкритті нового цирку, як був землетрус, кинуло його саме на льюжу тетрарха... Розбився, як глек на оливу! ... Лежав рік, як мумія у гробниці! Ні рукою, ні ногою!... Рік... Цілий рік! [...] Жебраками ми стали! А він же скрибом був! ... Учений! ... А як співав!... Мистець! ... – Та ж поганин! – не витримав знову священник. – А як почули ми, що Пророк із Назарету зціляє... – намагалася перекричати священника жінка. – Таж Месія – наш Месія! Тільки для нас! Для люду ізраїльського! – шалів священник. – Сам казав: «Не можна відіймати хліба у дітей і кидати його псам!» - озвалося з натовпу [...] – Зцілив цілком! Одним словом!... Сказав: «Устань!» І немов новий дух послав у напівмертве тіло!... – Осанна Си-ну Да-ви-до-во-му!»* [50, 220–221]. Цікаво, що тут разом із нерозумінням різних культурних і релігійних традицій, жінка вдається до цитування то Старого, то Нового Завітів [Єв. Мт. 15:26–28].

Текст тропосу також виявляється у **символах**. Найдоверешнішим та центральним є, звісно, **Грааль**. Щодо скрупульозності опису келеха, то сама Наталена Королева стверджує, що це *«не фанатазія авторки, а взято його з опису так званого Баальбекського келеха, знайденого коло 1919–1920 р. в Сирії, в околиці Баальбеку. Біля будівлі якогось торговельного підприємства знайшли дивну гробницю. У центрі на золотій таці стояв згаданий келех [...] Французький єгиптолог М. Масперо [...] заявив, що келех належить до часів Христових»* [50, 202].

З погляду юдеїв, що визнають владу лише Старого Завіту, як, наприклад, Єгонатан, ця чаша уособлює найбільш зловісні наміри щодо всього ізраїльського люду, адже, за різними версіями легенд та переказів, має не до

кінця зрозуміле походження від язичницьких мудреців. У цьому персонаж звинувачує навіть такого розумного чоловіка, як Йосиф Ариматейський: *«Твоя достойність переховує в себе той таємний келех, що його приніс до нашої землі маг-зорезнавець халдейський на нашу загубу... Знаю, що в цьому келеху заворожена сила таємна, призначена на знищення народу ізраїльського. Знаю я й те, що на зібраннях і вечерях учнів того, що прийшов з Назарету й підбурює нарід проти старосвітських законів Божих, він і учні його п'ють з того чародійного посуду... замість пити з посуду священного й чистого...»* [50, 116–117]. Так можна пояснити віру давніх єврейських легенд про те, що ця чаша є келехом нещастя і прокляття. До речі, саме в юдейських легендах Грааль фігурує як *«келех магів»* [50, 190].

Дуже часто келех також пов'язують із образом смерті: *«Незалежно, як сова поділить шляхи людські», на всіх шляхах спіткає людину Ангел Смерти й з келеха, що його має в руках, дасть випити смерть...»* [50, 116]. У пізніших апокрифах Грааль дуже часто приносить смерть усім, хто його шукає. Але в мусульман натомість Азраель – Ангел Смерті приносить кінець життя за допомогою поцілунку, а не напуванням з келеха. Зі смертю також пов'язана легенда про камінь, яка стверджує, що самоцвіт перебуває лише в людських могилах, а найпевніше його шукати в тих, яким уже більше тисячі років й де тіло людини не зазнало тління [50, 145].

На противагу спробам виведення історії келеха від поняття смерті, легенди хрестоносців беруть за основу мотив народження Христа, тобто Того, що дає життя. Відповідно до цього переказу, Діва Марія дістала Грааль у подарунок своєму синові на честь Його Різдва. За цією легендою, люди Атлантиди, що врятувалися від потопу, заховали згодом Грааль на горі Монсальват, Горі Спасіння [50, 185]. За піренейською легендою, знайти Грааль можливо, проте *«земних сліз по дорозі до Світлої Меті не осушить [...] ніхто»* [50, 186].

Символічним стає **число вісімсот п'ятдесят**, адже саме на стільки частин було розбито каллаїську велику плиту на Атлантиді. За це люди, що її населяли,

були потоплені, а на самій плиті виписано закони праведного щасливого життя. За кельт-іберійською легендою, люди не зможуть пізнати істини й закону, доки не складуть назад всі частини каллаїської плити [50, 144]. Наталена Королева вводить ще одну легенду, яку, як вона стверджує, неможливо перевірити, адже вона переказана із почутої розповіді. Згідно з нею, існують обрані зі смертних людей, які покликані нести келех та рятувати світ, що потребує Любові [50, 182]. На нашу думку, це прийом, що підпорядкований організації твору (виправдовує лінії кількох персонажів, а також відповідає ідеї твору), хоча факт існування такої легенди цілком можливий.

Отже, тропос як елемент інтертекстуальної наповненості завжди передбачає наявність Іншого, з яким він неодмінно вступає у діалог. Відтак відправною точкою до діалогу культур стає намагання подати певний тип осмислення світогляду давніх народів, різнорідність їх міфологічних та релігійних уявлень, морально-етичних норм, законів та звичаїв.

Починається все з нерозуміння та цілковитого відкидання діалогу культур, зокрема римського та юдейського. Показово, що деякі персонажі (римляни та греки за походженням) намагаються вкласти чужий їм культурний досвід у рамки свого світогляду. Наприклад, шукання Істини у Понтія Пилата та Марії Магдалини цілком детерміновані тропосом, але розпочинають вони його з оцінювання юдейської культури з погляду римських понять влади, честі та краси. Єврейські закони здаються їм надто великим набором правил та заборон, що їх знають, виконують та нав'язують простому люду священники. Однак і римська культура є подекуди неприйнятною для юдейського народу, адже асоціюється із владою колонізаторів, а отже, має бути відкинута та сприйматися як поганська. Разом із цим, розвиток сюжетних ліній та характерів персонажів дає можливість стверджувати їх готовність пізнати Іншого. Найбільше цьому сприяє образ Йосифа Ариматейського, що уособлює відкритість до сприйняття та розуміння різних традицій.

Текст тропосу також виявляється у символах, центральним із яких є Грааль. Наталена Королева виводить його як містичний образ, що витворився

завдяки багатьом легендам та переказам. Саме він підводить кожного із персонажів до досягнення Істини, адже асоціюється із шляхом до неї: практично всі герої покликані стати служителями Грааля, щоб досягнути вищі сенси.

Висновки до Розділу 2

Наталена Королева вдається до реінтерпретації культурних явищ. Євангельський та апокрифічний тексти уможливають розкриття специфіки використання та інтерпретації часопростору, а також актуалізацію діалогу культур. Проблеми релігійної моралі та духовної культури народу стають об'єктами уваги письменниці, впливають на формування світоглядних засад героїв її текстів, визначають характер їх колізій та шукань.

Авторка порушує проблематику, яка натякає на розширення сюжетної канви до філософсько-символічних пластів, а євангельсько-апокрифічний текст стає ключем до інтерпретації. Євангельський текст і апокрифи належать до жанрів на перетині різних культур. Історична канва підпорядковується апокрифізованій євангельській основі. Відтворення деталей історичного побуту різних місцевостей постає такою самою важливою, як і наснаженість відповідних топосів символічним змістом. Головним топосом визначено Палестину, що дає можливість інтерпретувати менші її місця. Неоднозначним постає Єрусалим, адже з ним пов'язані проблеми вірності самого юдейського народу, римської влади над ним тощо. Тиверіяда, як і Єрусалим, сприймається як колонізоване і, так чи інакше, належить не самому собі, а завжди співвідноситься з Іншим (Римом). Загалом Юдея подається у романі як суцільний текст, що відсилає нас до євангельського її прочитання крізь різні менші її топоси. Письменниця застосовує прийоми деформації топосу. Зокрема, місто Єрихон зменшується до розмірів дому, а далі – й серця Закхея. Також меншим за топос міста є храм Соломона. Ще меншим простором, ніж храм, виступає т.зв. домашня церква. Простір може зменшуватися, навіть переходячи у внутрішній світ героїв. Наявні також не лише фізичні топоси: можемо спостерігати притчовий простір, пейзаж, легендарні чи міфологічні простори.

Текст тропосу завжди передбачає наявність Іншого. Відправною точкою до діалогу культур стає намагання подати осмислення світогляду давніх народів, різноманітність їх міфологічних та релігійних уявлень, морально-етичних норм, законів та звичаїв. Спершу це форма відкидання діалогу культур, зокрема римського та юдейського взаємно. Персонажі намагаються вкласти чужий їм культурний досвід в рамки свого світогляду. Шукання Істини у героїв цілком детерміновані тропосом. Єврейські закони постають як уособлення надто великого набору правил та заборон. Однак і римська культура є подекуди несприйнятою серед юдейського народу, адже асоціюється із владою колонізаторів. Разом із цим, розвиток сюжетних ліній та характерів персонажів дає можливість стверджувати їх готовність пізнати Іншого. Текст тропосу також виявляється у символах. Насамперед це Грааль. Наталена Королева виводить його як містичний образ, який витворився завдяки багатьом легендам та переказам. Цей символ підводить кожного із персонажів до досягнення Істини, адже асоціюється із шляхом до неї: практично всі герої покликані стати служителями Грааля, щоб досягнути вищі сенси.

РОЗДІЛ 3. ЄВАНГЕЛЬСЬКО-АПОКРИФІЧНИЙ АНТРОПОС У ПРОЗІ НАТАЛЕНИ КОРОЛЕВОЇ: ТЕКСТ – КОНТЕКСТ – ІНТЕРТЕКСТ

Своєрідність функціонування євангельсько-апокрифічного сюжетно-образного матеріалу у прозі Наталени Королевої найповніше та в усій різноманітності свого трактування виявляється у тексті антропосу. Визначальним аспектом переосмислення новозавітніх персонажів передусім як історичних осіб є драматизація однозначних схем їхньої біографії та вчинків, а також розробка морально-психологічних мотивацій. Той факт, що більшість героїв роману та оповідань Наталени Королевої є персонажами Євангелій та численних апокрифів, дає підстави стверджувати загальновідомість їхніх реальних доль, вчинків та інтерпретаційної традиції. Однак можемо спостерігати й ускладнення символіко-алегорично підтексту, адже герої поміщаються у незвичні для них чи новостворені авторкою обставини, де й знаходять своє нове трактування. Як наголошує А. Нямцу, «використання [...] легендарно-міфологічних ситуацій дозволяє представити знайомі вчинки в незнайомій ситуації» [65, 20]. У нестандартному літературному контексті, як і в легендарно-апокрифічних переказах, вчинки персонажів провокують морально-психологічні конфлікти. Тому Наталена Королева своєю прозою продемонструвала неканонічні підходи до трансформації традиційних фактів. Про це свідчить її намагання запропонувати альтернативні концепції і розповідні плани. Очевидним є те, що це була своєрідна спроба реконструкції найвагоміших недомовок канонічних текстів у їх зв'язку з апокрифічними історіями.

3.1. Ісус Христос

Центральною постаттю новозавітніх текстів, а отже, і самих творів Наталени Королевої є Ісус Христос. Його зображення є неоднозначним. Це зумовлено тим, що такого персонажа у художньому тексті неможливо розвинути з точки зору подієвості чи психологічних мотивувань, як, наприклад,

спостерігаємо у випадку з образами Понтія Пилата чи Юди Іскаріотського. Образ Ісуса Христа є **центральним, але водночас фактично не присутнім** у подієвій канві твору, особливо коли йдеться про роман. Останні дні життя Христа і їх вплив на долі Марії Магдалини, Йосифа Ариматейського, Понтія Пилата становлять структурно-композиційну та етико-естетичну основи роману. Усі події роману логічно детерміновані фактами життя Сина Божого, проте жодного разу Наталена Королева не вдається до прямого оприсутнення персонажа у творі. Його постать функціонує лише на рівні того, що про Нього пам'ятають інші герої, як сприймають Його настанови та загалом Його постать, а також як елемент спогаду, сну чи уяви. Відповідно до цього й Істина, яку Він втілює, незрима, ідеальна, невловна, надреальна. Ми вже згадували про Грааль як про символ пошуку Істини, з яким пов'язані практично всі персонажі роману. Христос же не є шляхом до Істини, а символізує її як абсолютну та універсальну.

Ісус Христос як персонаж роману, хоч і згадується **в контексті різних періодів свого земного життя**, вже на самому хронологічному їх початку постає як мудрець, що не потребує вдосконалення чи розвитку характеру у подієвій канві твору: *«... він, Пророк, тоді маленький хлопчик, на вигляд десятиліток, серед найученіших мудреців сидів у храмі та й їм наймудрішим пояснював... Немов дітьми були вони, а він – учителем над учителями...»* [50, 101]. Очевидно, що взятий за основу євангельський текст [Єв. Лк. 2:41–52] слугує тут для зображення нетипової для дитини мудрості, що нею володів Христос уже на початку свого життя. У дорослому віці про Нього згадують як про втілення чудес, які Він створив. Один чоловік говорить: *«Хіба ж таки може хтось убити того, хто сам повертає життя мертвим? Не чув про сина вдовиці? Про доньку Яїра? [...] Та ж він бісів – не те, що фарисеїв! – простісінько в море жене! Як свиней! Тисячами за один раз! [...] Але людей Учитель не нищить! Навіть і поганців. “Не хочу, – говорить, – смерти грішника”, але щоб “покаявся”»* [50, 97]. Прототекстами до цього монологу стали різні уривки з Євангелій [Єв. Ів. 12:9, Лк. 7:11–17, Мт. 9:18–26,

Мк. 5:35–43, Лк. 8:41–56, Мк. 5:10–20], проте всі вони свідчать про те, що Ісуса Христа персонажі, безпосередньо з ним не пов'язані у романі, сприймають передусім як всемогутнього, милосердного, а також як того, хто детермінує саме життя. Цікаво, що остання пряма цитата належить не до новозавітніх інтертекстів, а власне до старозавітніх [Єзек. 33:11]. Тим самим означено перехід від однієї епохи до іншої, що її символізує Ісус Христос.

З Ісусом Христом пов'язана **проблема віри і довіри**. Основну фабулу оповідання «На морі Галилейськiм» письменниця, очевидно, запозичила з Євангелія від Матея [Єв. Мт. 14:22–33]. Однак цей мотив є лише одним із кількох в інтертекстуальному дискурсі оповідання. Експозиція твору є ремінісценцією до багатьох євангельських сюжетів. Наприклад, коли учні вирішують податись у море, то всі є вже втомленими, був важкий день: прийшла звістка про страту Івана Хрестителя [Єв. Мт. 14:1–12], а їхній Наставник пішов у пустелю [Єв. Мт. 11:7–15]. Постає питання, чи зможуть знайти учні у собі крихту віри, щоб і далі «поневіряться» за Наставником. Також в оповіданні є алюзія на євангельську постать «клопітливої Марти», коли згадується про Юду, що разом і з Лазарем міркує над пророцтвами [48, 231] [Єв. Лк. 10:38–42]. Юда і Лазар сперечаються про можливість довіри до Христа. Не можна не зауважити в тексті пряму цитату [Єв. Мт. 15:21–28] про оздоровлення дочки хананеянки: *«Не личить відбирати хліб у дітей і кидати псам!»*, *«...й пси їдять крихти, що падають зі столу дітей»* [48, 232]. Жінка мала достатньо віри, аби переконати самого Ісуса у її правдивості. Отож до основного мотиву євангельської події на Галилейському морі додаються інтертексти, що мають на меті посилити проблематику першого.

3.2. Понтій Пилат

Якщо центральним канонічним образом є Ісус Христос, то всі інші у прозових творах авторки набувають легендарно-апокрифічного виміру. Найбільш неоднозначним (хоча, певною мірою, центральним і в апокрифічних текстах, і в романі Наталени Королевої) є образ Понтія Пилата. З одного боку,

попри те, що історія Пилата становить одну з основних ліній роману, її не можна назвати цілком центральною. З іншого – саме вона в ідейному плані розкриває найважливіші релігійні та філософські концепції. Адже саме із цією постаттю пов'язані питання співвідношення відповідальності людини за скоєне, закону й переступу, провини й каяття, свободи вибору, оцінки з погляду Божої справедливості і проблема людської душі, що шукає істини.

Уперше Наталена Королева до теми Христа й Пилата звернулася в оповіданні «Що є істина?» зі збірки «Во дні они». Тоді, у 1935 році, це було лише окреслення проблеми істини, яку згодом авторка трансформувала у глибокій епічній драмі у близькому за назвою романі.

Наталена Королева цікавилася постаттю Понтія Пилата не лише з точки зору його важливості для історичної основи релігії, а й із особистих міркувань. Письменниця зазначає у передмові: *«Родом Понтія Пилата я зацікавилася тому, що в Іспанії існує легенда, ніби рід Медінаселі [...], з якого походила моя мати [...], “споріднений” із родом Понтія Пилата»* [50, 11]. Проте вже у наступних рядках можемо відчитати певний скептицизм щодо такої версії з історичного боку: *«Щодо споріднення роду Медінаселі з Пилатом, то це заперечує факт, що рід Пилатів походив з Таррагони, а рід Медінаселі, як це показує одна частина його прізвища, походив з Кордобі»* [50, 13]. Власне, у Таррагоні авторка мала можливість працювати в архіві та почерпнути із різних джерел факти, що по-різному трактують постать Пилата.

Попри **неоднозначність** зображення прокуратора Юдеї, роман – це *«нарис драми “типової людини”, прокуратора Юдеї Понтія Пилата, що й після смерти лишився “жити” у християнським “Credo” (“Вірую”), згадуваний побіч з іменем Божим»* [50, 11]. «Символ віри» було утверджено на Нікейському соборі 325 року. Справді, у християнській традиції загалом, зокрема в римо-католицькій, якої неухильно намагається дотримуватися під час написання текстів з релігійною основою Наталена Королева, Понтій Пилат входить в текст головного засвідчення віри, де фігурують поруч з ним лише постаті Ісуса Христа та Богородиці. Тож Наталена Королева вслід за багатьма

апокрифами намагається також подати постать римського прокуратора як не лише однозначно того, хто спричинився до страти Ісуса Христа. Вона спирається на іспанські та французькі легенди, які декларують **ідею християнського всепрощення**.

З огляду на сказане, можна стверджувати існування так званої «загадки Понтія Пилата», який, за деякими поглядами, намагався врятувати Ісуса Христа від страти [64, 104]. На сторінках роману дуже часто постає питання, чи потребує божественна істота захисту й оборони. Понтій Пилат ставить це питання лише в контексті римських богів, не задумуючись про те, чи була така потреба необхідною для Ісуса Христа: *«Хіба боги потребують людської оборони?»* [50, 270]. Загалом погляди прокуратора на християнство та вчення юдеїв здебільшого детерміновані його **римським світоглядом**.

Понтій Пилат – людина, що перебуває між двома світами: західним і східним, римським та юдейським, язичницьким і християнським, старим і новим. Саме він стає відправною точкою до актуалізації діалогу культур у романі. Практично всі персонажі – і центральні, і маргінальні – від початку твору декларують неможливість примирення і сприйняття однією культурою іншої. Це й розбіжності у світогляді, й проблема колонізованих, а також гордість колонізаторів, про що вже йшлося в попередньому розділі. Понтій Пилат насамперед сприймає аксіологічний вимір світу з точки зору римської зверхності. Так, наприклад, в «Юдейських старожитностях» Йосифа Флавія Пилат постає як зарозумілий представник Риму, що навмисне погорджує юдейськими звичаями. Зокрема, йдеться про його наказ занести до Єрусалиму зображення римського імператора, що викликало подальші протести серед юдеїв [93].

Також важливою домінантою у відчитуванні постаті Пилата є його **історичні вчинки та взаємини з іншими особами**. Про деяких із них згадано в романі: *«Забув про розпалену ненависть проконсула Вітелія, який ніколи не пропускав нагоди вчинити Пилатові якнайбільшу прикрість. Не згадував про завзяту й постійну злість тетрарха Ірода Антипи...»* [50, 47]. Кожного із них

Понтій Пилат сприймав як тих, хто намагається скинути його із призначеного йому місця прокуратора Юдеї, тому на застереження дружини Клавдії Прокули відповів римським звичаєм: *«Не боюся данайців!»* [50, 48].

З Іродом Антипою історично Понтій Пилат мав найскладніші стосунки, про що йдеться в апокрифічних Євангеліях. Так, суд над Ісусом у «Євангелії від Петра» звершує, власне, Ірод, а не римський прокуратор, отож провина за вирок Христові лягає не так на Пилата, як на Ірода Антипу [1, 210]. Очевидно, що це зумовлено бажанням звинуватити у смерті Ісуса Христа насамперед юдейських правителів, книжників та законників. Оскільки Ірод в історичних джерелах постає з негативною характеристикою як тетрарх Юдеї, такі акценти добре вписуються в апокрифічний переказ. Тому саме Ірод стає ніби антиподом Понтієві у романі.

Пилат намагається за язичницьким звичаєм спершу знищити політичного ворога: *«Перебуваючи здалеку від тетрарха, він неминуче промарнує нагоду вчас цю гадину розчавити. Не вступати ж із нею в чесний бій, бо це принижує. Воюють із чесним противником. Зброю беруть на лева. Але зрадників, плазунів, гадів просто нищать. Яка ж мова може бути про “бій” з таким? Лишається удавано наблизити його до себе й пробити власною його зброєю: хитрощами [...] Але в душі відчув, як підіймається в ній неохота до тієї, ніколи ще ним не вживаної, “нечистої” зброї. Та, що вже вирішив, те не мало підлягати змінам»* [50, 71]. До речі, таку розправу Понтій Пилат також і вміло виправдовує, ставлячи себе одразу набагато вище навіть за тетрарха Юдеї, що, по суті, є для нього, римлянина, колонізованим: *«А в серці підіймалося п'янке й радісне передчуття перемоги... Перемоги не Пилатової особи над Іродом, але перемоги Риму... Спокійна й певна тріумфувала велич Риму над плазунською ненавистю хитро сплетених інтриг»* [50, 85].

Те, що Понтій Пилат сприймав себе як типовий представник славного Риму – центрального у його світогляді місця, підтверджують його ж слова: *«Думав уже не лише про своїх ворогів, про свої повинності та обов'язки римлянина, громадянина і прокуратора»* [50, 87]. Проте інтриги проти Понтія

тодішніх правителів підвладних Римській імперії земель вигадкою не були: «Вони вирішили влутати в сітку разом – і Раббі, і прокуратора! “Коли б зірвався один, – говорив Ірод, – тоді бодай матимемо другого!” “Але зловимо й першого!” – додав первосвященик. [...] Раббі вони віддадуть на суд до прокуратора. Тільки не, як “Раббі з Назарету”, не, як сина теслі Йосифа! Ні! Оскаржать його за те, що не забороняє називати себе “сином Давидовим”, що він є “Ютаг Мелек”, “цар Юдейський”. А це є “повстання проти цезаря римського”, державна зрада!» [50, 159]. Оніричний простір Понтія Пилата також задіяний «клопотами земними», адже сниться йому земний диск, і «горе тому, хто наслідиться йти проти течії! [...] Один Пилат є між тими рідкими одиницями людства, що все таки йдуть наперекір усім. От, і тепер він стоїть обличчям проти всіх. Намагається втримати рівновагу, дарма, що його раз-у-раз міцно штовхають з усіх боків» [50, 72].

Проте із поступовим наближенням центральних персонажів, зокрема й Понтія Пилата, до істини, така категоричність змінюється, звільняючи місце **християнським постулатам**: «Нема ні геллена, ані юдея, – всі однакові» [50, 216]. Постає питання про можливість взаєморозуміння між різними культурними світами. Проте, як зазначає М. Гірняк, у Наталени Королевої «іноді персонажі демонструють, що людина, прагнучи до істини чи благої вісті, все-таки, здатна узгодити свою ціннісну ієрархію з цінностями іншої культури і виявити власне людський вимір існування» [29, 52]. Пилат від цілковитого несхвалення християнства поступово приходять до перших спроб його зрозуміти: «І почав докладно вивчати, чому “вчене” жидівство не може визнати Ісуса за Месію... Адже юдеї не мають навіть уяви про те, чим є божество: ні певного наймення, ні ясної форми, ні постійних атрибутів у їхнього Бога нема... А от же чомусь думають, що на цілому світі тільки вони – “нарід вибраний”, знають того, хто їх “вбрав”...», [50, 109]. Проте прокуратор юдейський сформував лише поверхневий погляд на християнство, а глибинних речей до «зламу» не міг збагнути: «Пророк Галилейський сам себе назвав “сином Бога” й перед Пилатом. І Понтій не міг вбачати в цьому, як

юдеї, ні блюзнірства, ні злочину. Для нього, римлянина, не були новиною випадки, що “сини богів” перебували серед людей» [50, 269].

Можемо стверджувати, що пошук істини Пилат розпочав зі **спостереження за діалогом культур**. Те, що людина, яка визнала Христа невинним, стояла на порозі віри, але так і не зробила останнього кроку до істини, Наталені Королевій, як і ранньохристиянським апологетам, здалося неправдоподібним. У той час, як Кай, його син, цікавився християнством, цією «філософією зничев'я» [50, 53], прокуратор посилав своїх довірених друзів та слуг стежити за Ісусом та переказувати йому Його вчення. Вічний пошук істини стверджують і слова судді: *«Ціле своє життя шукав я Істини... Тужив за нею... І – не знайшов! Чи, може, не впізнав, коли зустрів її?.. І от, надходить уже вечір мого життя»* [50, 280]. Щоправда, шукання Понтія були такі детерміновані римським світоглядом, адже не раз прокуратор порівнює себе з молодим Каєм, що має цікавитися філософією: *«Хіба ж він не уболівав цілою душею, що гине безкомпромісова, тверда й чиста, як холодний кришталь, староримська чеснота?.. Вірив навіть у “чисту Істину, єдину й незмінну!” І так її шукав!»* [50, 51]. Зрештою, знаємо, що Пилат на деякий час посилав слухати проповіді Христа Корнелія Секста, що згодом був канонізований. Життя Понтія осмислюється як шлях поступової відмови від власних цінностей і переконань.

Понтієвий пошук загалом детермінований поняттям **справедливості**. Прокуратор «бо, як справжній “amicus caesaris” і всіма признаний “приятель справедливости”, знав лише невблаганний закон і негнучку і невідкличну волю Риму» [50, 27]. Але такий образ Пилата перетворюється на того, хто заплутався у доносах, інтригах та, зрештою, в самому собі. Можемо простежити парадоксальну роздвоєність, своєрідну суміш намірів та рішень, що ніяк не узгоджуються між собою: Пилат хоче відпустити Христа заради свята, але замість того відпускає злочинця Варраву; намагається врятувати Його від смерті, але стверджує невідворотний вирок. Зрештою, інтриги юдейських правителів таки були небезпідставні: Понтія було вислано до Юдеї саме за те,

що не схвалював вчинків Тиберія та міг критикувати його. Тому Ірод та Каяфа як тетрарх та первосвященник Юдеї вважали слушним звинувачувати Пилата перед Тиберієм, гадаючи, що останній захоче позбутися прокуратора.

Слідом за колізією діалогу культур на шляху до істини Пилат стикається з проблемою **віднайдення у собі людини**: *«Дискусію вів сам із собою. Не чув у тій справі голосу іншої людини»* [50, 271]. Істину не може відшукати той, хто не може пізнати власну душу; Бога неможливо знайти ніде, якщо не шукати Його перш за все у собі [29, 54]. Подібно в апокрифічному «Євангелії від Никодима» Понтій Пилат виступає послідовним захисником Христа перед юдеями. Він не лише детально та ретельно аналізує всі «злочини» Ісуса і спростовує їх, але й заслуховує свідків. Так він переконується в цілковитій невинності Пророка, однак усе ж таки віддає його на страту. В українських давніх рукописах деякі редакції «Євангелія від Никодима» супроводжувалися різними варіантами так званих листів: «Лист Пилата до Кесаря Клавдія», «Послання Тиверія до Пилата», «Слово про суд Тиверія кесаря і про смерть Пилатову», «Слово про подорож до Риму Марії, сестри Лазаря» тощо. Зокрема, у першому тексті моделюється ситуація, яка переконує, що Понтій Пилат не є причетним до страти Ісуса Христа. Уся ж провина повністю лягає на юдеїв [79, 335–337]. Власною авторською апокрифізацією подібної історії можна назвати й сон Клавдії Прокули: *«І він має судити Пилата... Понтія Пилата “Справедливого”. Понтія Пилата прокуратора, найвищого суддю!...»* [50, 259]. Це, власне, таррагонська легенда про те, що на останньому суді сам Ісус Христос судитиме Понтія Пилата та, врешті, виправдає його [50, 281]. Такої версії дотримується Наталена Королева.

Понтія Пилата можна вважати справедливим ще й тому, що дотримувався законів безпомилково. Навіть зберіг при виконанні обов'язків юдейський звичай допитувати засуджених: за першим разом бичувати, далі вислухати. Якщо при повторному застосуванні сили засуджений повторить те саме, то його потрібно визнати невинним [42, 152–155]. Даремно, що потім сам юдейський народ вимагав страти для Христа, не вважаючи за необхідність

дотримуватися власних законів. Важливо, що у романі прокуратор не сумнівався у воскресінні Христа, хоч і сприймав цей факт через приклад римських богів. Тому покарання за нерішучість (своєрідний варіант зради) у випадку Пилата йде не від зовнішніх обставин, а нуртує в душі самого Пилата. Саме тому він так болісно переживає власний вчинок. Наслідуючи середньовічні легенди, Наталена Королева моделює ситуацію відчуження Понтія Пилата від світу людей, проте Любов прощає Понтію його провину, адже моральні страждання трактуються як еквівалент каяття. Як стверджує Я. Поліщук, «прокуратор був виконавцем і заручником права своєї епохи», а відтак «існують відомості, які підтверджують, що Пилат шкодував зі свого вчинку й пізніше розкався в ньому. Наприклад, грек Гермадій, біограф прокуратора, писав, що в разі воскресіння Христа той пообіцяв заборонити чеканити монети зі своїм профілем – і дотримав слова» [69, 73].

Важливим у цьому контексті постає **символ святого Грааля**, пошук якого ототожнюється з пошуком істини: *«А джерело всіх терпінь лише одно: неможливість пізнати, що є істина... в чім вона... й де її шукати... Вона, Йосифе, як той твій келех дорогоцінний... Така почесна, така таємнича, незрозуміла... І ми, шукаючи її, раз-у-раз плутаємо її з найрізноманітнішими речами, до неї ніяк не подібними... Не лише знайти, але навіть наблизитись до неї ми не здатні!»* [50, 383]. Наталена Королева не вперше звертається до цієї чаші як до контроверсійного символу. Свідченням цього є її неопублікований есей кінця 1950-х рр. «Йосиф Ариматейський і Святий Грааль». У романі служителі келеха набувають рис «посланців Світла». Врешті, саме такий шлях стає єдиноможливим для Понтія Пилата. Цікаво, що авторка ніби відходить від традиції середньовічних легенд, відповідно до яких оберігати Грааль може лише аскетична, свята людина [5, с. 73]. Вона натомість стверджує постулат про те, що грішник, який покався, може стати служителем келеха. Серед таких опиняються і колишня грецька гетера, і прокуратор, причетний до смерті Христа: *«І Маріям з келехом знайти мушу! Хоч би у воді, коли не на землі! Йосифе! Ти знаєш таємні науки! Скажи ж мені, чи я знайду келеха? Де його*

шукати? [...] Раббі казав: “Шукайте – і знайдете!”» [50, 384]. Наталена Королева підводить читача до сприймання легендарної долі Понтія Пилата, адже, за однією з провансальських легенд, він втопився у морі. Пізніше його знайшов Лазар та воскресив. Ю. Мельнікова вбачає у цьому переказі ще й накладання міфологем, за якими водний простір розділяє земне та потобійчне життя [57, 115].

Достовірно про **смерть Пилата** не відомо нічого. В апокрифі «Пилат і Пресвята Богородиця» римський прокуратор усвідомив суть голгофських подій уже після воскресіння Христа і під впливом зустрічі з Богородицею прийняв християнство з усією своєю родиною [79, 338]. Очевидно, що такий переказ базований на середньовічних легендах, які намагалися змалювати життя Пилата після смерті Христа. В одних легендах Пилат постає як мученик за християнство, в інших – як самогубець через докори сумління. На базі «Церковної історії» Євсевія Кесарійського виникають легенди про самогубство Понтія: «Нібито префект був засланий у В'єн у Галлії, де наклав на себе руки і де досі височіє пірамідальна колона іподрому, яку тривалий час містяни називали «гробницею Пилата» [67, 72].

Саме середньовічні апокрифи намагаються подати **генезу Пилатового вчинку**, ґрунтовно описуючи його схильності до жорстокості та прагнення влади. В апокрифах «Пилат і св. Стефан» Понтій постає перед нами як фундатор церков [7, 23], а в «Вознесінні Пилата» – як мученик за віру [6, 235]. Як би там не було, а все-таки майже всі апокрифи намагаються дослідити ціннісні домінанти загальновідомої позиції прокуратора і подати його життєпис з урахуванням історичного та духовного контекстів епохи, що, зокрема, зробила Наталена Королева: *«Його тіло давно зітліло, обличчя стерлося з людської пам'яті... Залишилося навіки тільки кілька його слів, що неясно, бо лише уривками, переказують його думки... Та залишилося ще його ім'я, без обличчя, без форми, без тіла...»* [50, 260].

Звісно, ранні версії трактування образу Понтія Пилата в апокрифах мають на собі відбиток світогляду раннього християнства. У чотирьох

канонічних Євангеліях участь Понтія у подіях Святої історії інтерпретується не надто варіативно, адже йдеться про засудження Пилатової позиції. Водночас апокрифічні легенди вже вводять у комплекс Пилата **концепти провини, каяття та страху**. Як зазначає О. Пелешенко, «ще до розколу християнства у 1054 році, сформувалося два види інтерпретацій новозавітньої історії про земного суддю Христа: західноєвропейський і східний, де все ж орієнтиром була не стільки територіальна ознака – ключовий момент полягав саме у засудженні або виправданні Пилата» [68]. Однак у процесі літературного функціонування його образ поступово втрачає канонічну однозначність, його функція стає суперечливою та власне дискутованою, а ім'я сприймається як символ чи знак не просто вчинку, а світобачення.

3.3. Юда Іскаріот

Не менш контроверсійною для пізнішої релігійної та літературної традицій виявилася постать Юди Іскаріота. Можна навіть говорити про загальнолюдський архетип на позначення феномену зради, який, проте, завжди сприймався у контексті антитези Юди та Христа [38, 55]. Постать цього апостола привертала увагу християнських авторів також тому, що у 159 р. виникла секта каїнітів (іудаїтів), для яких головним принципом потрактування вчинку Юди було переконання про вищість його служіння. Як і у випадку Понтія Пилата, про Юду складено багато легенд, переказів, написано багато апокрифів, а причини такого зацікавлення – недоокресленість та фрагментарність постаті у прототексті. Відтак можемо стверджувати, що всі неканонічні версії формують докладний життєпис Юди Іскаріотського.

Найвідомішим, мабуть, є «Сказаніє Ієроніма про Іуду зрадника», що його у XIII ст. помістив до свого збірника «Золота легенда» Я. Ворагінський. Заснована на міфі про Едіпа, ця легенда містить мотив несвідомого братовбивства. Ще один несвідомий протизаконний вчинок – одруження з матір'ю – спричиняється до того, що Юда шукає можливості каяття. Аби його отримати, він стає учнем Ісуса Христа [1, 108]. В іншому ж джерелі –

арабському Євангелії дитинства Христа – йдеться про те, як малий Юда, що був одержимий бісом, вкусив за правий бік Ісуса. Під час голгофських подій римський воїн проколов списом ребра Христа саме в тому місці [5, 52]. І хоч літературні версії Наталени Королевої образу Юди Іскаріота не мають під собою прямих апокрифічних легенд, все ж алюзію на бісівське начало авторка запозичує саме зі згаданого джерела.

Наталена Королева користується прийомом **усунення запозиченої євангельської сюжетної лінії**, що простежуємо в оповіданні «У Різдвяну ніч», адже авторська апокрифізація не ґрунтується на жодному неканонічному тексті. Головного персонажа в оповіданні звати Юда. Та ще й сам про себе він каже, що походить з Каріоту. Це євангельська персоналія, що з нею пов'язана зрада та смерть Христа. У творі Юда за срібну монету від вояка виказує місцезнаходження батька, що є очевидним євангельським мотивом [Єв. Мт. 26:47–56, 27:3–10]. Крім того, на останні події у земному житті Ісуса є ще одна алюзія у словах: «*Наче з тим печеним увійшов у Шимона злий біс*» [48, 239]. Йдеться про батька Юди – Шимона, що схвалив синову крадіжку ягняти. У цьому випадку відчитується алюзія на євангельський переказ [Єв. Ів. 13:26–27] про те, що у Юду разом із куском хліба, що подав йому Христос на Таємній вечері, увійшов біс.

Сам сюжет оповідання має в основі євангельський мотив народження Сина Божого, котре, втім, не стає провідною лінією фабули. Центральною Наталена Королева робить проблему зради. Так, оповідання, яке розгортається на тлі події народження Христа, насправді містить інтертекстуальні мотиви завершення Його земного шляху. Наталена Королева використала цікаву бінарну опозицію у побудові сюжету. Текст, що розпочинається із Різдва Христового, а відтак і дитинства апостола Юди, виводить нас на проблему, що не увійшла в сам твір, але постає перед читачами. Йдеться про вибудовування опозиції: зрадник Христа в дитинстві зраджує батька. Також простежується намагання вибудувати **генетичну схильність Іскаріота до зради**, відтак

означити призначення цього апостола (саме на цей факт опиралася у своєму вченні секта іудаїтів).

Протиставлення накладається на міжтекстове відсилання, створюючи **протириччя у героєві**, тобто показуючи його як неоднозначного. «Для справи» – саме той текст, який на основі опозиції євангельських інтертекстів, приводить нас до розкриття проблеми вірності. Частина розповіді є алюзією на євангельський переказ про зібрання учнів за закритими дверима по воскресінні Христа [Єв. Ів. 20:19–29], на яку авторка накладає власну розповідь про суперечку між апостолами щодо наміру продовжувати йти за Христом чи покинути цю «марну» справу. Юда переконував інших, що наука Наставника – не їхня справа, їм не досягнути цього, а отже, розумніше покинути *«Царство Боже, що в нас самих»* [48, 248], поки не пізно. Власне, інтертекстуальні рядки авторка вкладає в уста апостола Юди: *«Царство Боже, що в нас самих»* [Єв. Лк. 17:21] виступає як елемент опозиції тому, що *«у царстві від цього світу»* [48, 248], яке хоче звести Юда [Єв. Ів. 18:36]. Таким чином авторка обігрує мотив зради. За допомогою згаданих інтертекстів, введених у відповідний контекст, письменниця досягає художньої мети – окреслення суперечливості персонажа Юди та пов'язаної з ним проблеми вірності та зради.

3.4. Марія Магдалина

Як і у випадку з Понтієм Пилатом, інтерпретація образу Марії Магдалини в культурі має багату традицію, а відмінності в потрактуванні історії біблійної персонажки є дуже суттєвими: від розкаяної грішниці, учениці, дружини та послідовниці Христа – до авторки одного з апокрифічних Євангелій і фундаторки християнської Церкви.

Характерною для героїні роману є роздвоєність, що полягала не лише у драмі тілесного та духовного. Роздвоєність розпочинається вже з діалогу культур у її біографії, адже *«батько “тиверядської квітки” був галилеєць... [...] Власником і будівничим кораблів “арматором” у Тирі. Звався Теофіл.*

Мати ж гетери була грекиня, мала незвичайну красу й винятковий розум. Одні кажуть, прийшла з Мілету. Інші – ніби з Коринту, колиски грецьких мистців. Але, як справжня грекиня, була обдарована й неабиякою практичністю: мала фабрику пурпуру в Тирі...» [50, 33].

Письменниця створює **три версії однієї героїні** – Марію Магдалину, Марію з Витанії та безіменну грішницю, про яку згадує євангелист Лука [Єв. Лк. 7:37–38]. Зазначимо, що авторка дотримувалася погляду католицької церкви до 1990-х рр., котра ототожнювала Марію Магдалину та безіменну грішницю [35, 7], а не визнавала їх за окремих осіб. Отже, рідними для Марії можна вважати Марту та Лазаря з Витанії, хоч за «свою» вони зведену сестру подекуди прийняти не змогли. Наприклад, у часи Маріїних сумнівів Марта вже навіть готова повірити у сімейний переказ про те, що *«фінікійська чарівниця з помсти й заздрости до Магдалининої матері-красуні ще в дитинстві “зачарувала” Маріям: віддала її в руки “семи демонам” фінікійського пекла»* [50, 129]. Марті складно визнати, що їй могла бути рідною та, хто мала *«образ славної “тиверіядської гетери”, яка стала нині “зіницею ока” Каєві»* [50, 70]. Апокрифічний інтертекст («Євангеліє від Хоми», де йдеться про любов до брата свого та захист його як зіниці ока), вдало підкреслює протиставлення поглядів Марти – юдейки, яка вболіває за долю свого народу, – коханню сина римського прокуратора Понтія Пилата та Марії Магдалини.

Клавдія Прокула, дружина Пилата, також бачить у Марії **симбіоз культур**, адже характеризує її як ту, що одержима *«“сімома бісами” або надхненна всіма дев’ятьма музами й опанована Афродитою блискуча гетера»* [50, 70]: *«Що їй, чужинці, надії й сподівання Ізраїля? ... Всі наші приготування, боротьба?»* [50, 132]. Показово, що сама Марія стверджує: *«Не маю власних легій, ні з ким не збираюся воювати... за жадні “володарства”... земні чи небесні!»* [50, 132], – а це, власне, є алюзією на євангельські слова Ісуса Христа про те, що *«Царство Моє не від світу цього»* [Єв. Ів. 18:36]. Це якраз непрямий докір Марті за те, що вона турбується «не тим», вищим, а приземленим,

зокрема боротьбою за долю народу. Водночас у цей період свого життя Марія ще не стала тією, хто готовий прийняти служіння Світлу.

Із братом Лазарем Марію, на перший погляд, теж нічого не пов'язувало в культурно-релігійній площині: *«Магдалина не довго затрималися біля Лазара. Ніщо не єднало їх духово, крім згадки про спільного батька... Щоправда, поважала братову вченість та широку читаність. Однак ця жидівська “законницька мудрість” була їй цілком чужа й нецікава, Вихована матір'ю грекиною, не розуміла вічно гнівного, мстивого “жидівського бога”, що все лише забороняв, погрожував і карав. Для її гелленської душі Бог був насамперед Радість, велика промінна Радість! А світ і життя – його найчарівніші дарунки людству...»* [50, 134]. Лазар докоряє Марії за те, що вона, грекиня за вихованням, хоче прийти на вечерю з Христом та ще й дискутувати з Йосифом. Однак Марія стверджує, що Ісус *«говорив саме про Месію та пророцтва з Фотиною-самарянкою»* [50, 195], тим самим прирівнюючи себе до людей, які б охоче пізнали віру в Нього [Єв. Ів. 4:5–42]. Колізія з Мартою якраз постає на підґрунті – спершу родинному, потім культурному та, відтак, релігійному. У той час, як заклопотана сестра готується до приходу Христа у її дім, Марія *«вся аж світиться самоцвітами... і в будень! А думки – тільки про купців, парфуми... І це тоді, як Месія має змінити обличчя світу!...»* [50, 127].

Наталена Королева обирає найбільш правдоподібний варіант для висвітлення історії Марії Магдалини – надає героїні власного голосу. Якщо не брати до уваги змісту розділів, а лише їх заголовковий комплекс, то можна простежити закономірність. Письменниця ніби вже самими заголовками розділів роману, у котрих розповідається про Марію, вибудовує композицію цієї сюжетної лінії: *«Сестри», «Тиверіядська гетера», «Злам», «Світло», «Гора Спасіння»*.

Важливим є момент, коли Марія Магдалина постає у зв'язку із прямим цитуванням Євангелія, і стається це тоді, коли Хеттура підпалює маєток Абрамелеха, юдейського законника: *«Року минулого, – читала [Марія – прим. С. П.] далі, – вродили ниви мої понад сподівання. Аж не вмістили стодоли мої*

врожая мого. І розібрав я стодоли свої, а натомість збудував собі ще більші. Та й року цього переповнені величезні нові стодоли мої. Тож, зібравши плоди нив моїх, сказав я, багатур Абрамелех: – Душе моя, маєш добра багато, на многі літа. Спочивай же: їж, пий і веселися! Нині ж ще збільшилося майно моє вовною незліченних овець моїх та ягнятами отар моїх» [50, 139] [Єв. Лк. 12:16–21]. Тоді ж проводиться паралель: Марія Магдалина не була, можливо, готовою прийняти служіння вищій силі, адже вела невідповідний спосіб життя, проте їй була вготована інша доля.

Пошуки істини Марія починає з колізії **земної любові та вічної**. Перша сходинка у цій проблемі – вибір між коханням до сина прокуратора Кая і самозреченням в ім'я Христа: *«Кохання? Ні!.. Це надто малосилий смолоскип, що спалахне й вигорить, примеркне й ... зачадить! Мусить бути інше негасиме світло! Світло, що бере силу з себе, і, що далі, то розгоряється дужче, не меркне й не чадить... Але де воно? В чім?.. І як шукати його?» [50, 137].* Такий хід ознаменовує розрив Марії з попереднім існуванням. «Вона попередня», що була чужинкою для власної сестри, тепер стала чужою самій собі. Драматизм тут зумовлений пам'яттю її тіла про власне минуле та щирим прагненням Магдалини остаточно покласти край гріховній передісторії. Різні літературні інтерпретації ґрунтуються на протиставленні цих первнів, що зумовлює аксіологічний драматизм характеру і долі героїні. Вона готова втратити Кая, щоб ступити на другу сходинку у цьому перевтіленні – переходу до власне Любові Всевишньої: *«Любов... – зідхнула Магдалина, отямившись. – Але безмежна... абсолютна, в якій розчинились би та перетворились у сяйво і власна істота і цілий світ!» [50, 147].* З цього моменту і починається її сходження на гору Монсальват, Гору Спасіння.

Зауважимо, що Марія Магдалина – єдина із трьох персонажів-охоронців Грааля – отримала шанс **осягнути істину, а не лише наблизитись до неї**: *«Як зветься те місце, що на ньому стою? – злетіло нарешті з Магдалининих уст. [...] Замок Гори Спасіння звать римляни ці неприступні гори. Mont Salvat зватимуть дальші людські покоління це місце... Зватимуть у співах, легендах,*

коли вже й само слово “друїд” стане казкою!... [...] Магдалина лишалася сама, в самому серці “Гори Спасіння”, звільнена від останньої примари, що переслідувала її – від “минулого”!» [50, 375]. Йосиф Ариматейський та Понтій Пилат лише шукають істину, натомість Марія отримує вищу мету – зійти на Гору Спасіння. Що ближче Магдалина до Гори, то більші спокуси посилаються їй. Вона згадує про кохання до Кая, ставить питання, навіщо їй цей тягар – келех, навіщо кинула радість попереднього життя: «А келех став тяжкий, як ярмо... добровільно взяте» [50, 363]. Це є ремінісценцією на слова Ісуса Христа: «Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і смиренний серцем, і знайдете спокій душам своїм. Бо ж ярмо моє любе, а тягар Мій легкий» [Єв. Мт. 11:29–30]. За піренейською легендою, Марія «за відпочинком не тужила. Її тіло не потребувало ні їжі, ні питва» [50, 358]. Так Наталена Королева окреслює відмінний від Пилатового пошук істини Марії.

Про прийняття Христом її як «своїї» свідчить також Маріїна сестра, Марта, яка стверджує: «Учитель тебе [Марію, – прим. С. П.] дуже любить» [50, 142]. Доказом цього є й те, що Раббі «дозволив сісти біля ніг своїх, як своїй учениці...» [50, 194] [Єв. Лк. 10:38–42]. Врешті, у романі **Марія перебирає на себе всі євангельські функції Лазаря**, адже саме їй надано роль тієї, від любові до кого заплакав Ісус Христос та воскресив Лазаря. У прототексті [Єв. Лк. 11] Христос повернув до життя брата Марії лише з любові до нього самого, натомість у романі бачимо інший акцент: «А тут ось: гетера привселюдно Пророкові, Вчителеві ноги обіймає та промовляє!... Вже у самого Пророка очі, як від сліз, заблищали... І сказав голосом великим: “Та йди вже геть звідси, Лазаре!”» [50, 210]. Також знаходить своє трактування у Наталени Королевої євангельська оповідь про намащення ніг Ісуса миром, яке здійснила Марія [Єв. Ів. 12:1–3]. Власне, авторка мотивує такий вчинок тим, що Марія «принесла його [нард – прим. С. П.], щоб поділитись із Мартою... І не його, дорогоцінного, але власне своє життя влила офірою великих обітниць до ніг Раббі» [50, 225]. На вечері у Витанії з Марією стається перетворення, адже саме тоді Йосиф приніс свій келех.

Магдалина проходить своєрідну **ініціацію**, коли в її життя Йосиф Ариматейський приносить **келех Грааль** [61, 56]. Марія з Магдали вже стала Марією з Витанії, проте залишився ще один крок, який розділить її життя надвоє: *«Нехай же впаде це рішуче таємне слово! І розколе надвоє життя! Але, чому ж не говорить Ариматейський, відкіль і як з'явився цей келех на світі? Хто приніс його? І хто понесе його далі?»* [50, 183]. Очевидно, що Марія через таку ініціацію стає служителькою Грааля, посланницею Світла [47, 110]. Вона віднайшла істину, тобто її приніс келех, адже сама героїня стверджує: *«...тому, що вибрала я іншу участь... іншу долю... що не відійметься від мене...»* [50, 227]. Ця фраза є прямим цитуванням канонічного тексту Євангелія [Єв. Лк. 10:38–42, 11:27–28]. Якщо шлях Понтія Пилата до істини – це реалізація особистісної волі, то дорога Марії Магдалини – це поклик серця.

Символом, що тісно пов'язаний із постаттю Марії Магдалини, є **корабель**. Про нього неодноразово йдеться на сторінках роману, коли він характеризує стан героїні: *«Корабель її життя, що був майже наскочив на мілину, готовий був цілком застрягнути між підводних скель, тепер задвигтів і плавно рушив, справді увільнений і справді вільний у море»* [50, 187]. Пізніше символічний образ корабля трансформується у реальний човен без вітрил та весел, на якому рятується Марія Магдалина та ще дехто з оточення Ісуса Христа. Як вважає Л. Комарніцька, цей символ має фундаментальне значення, коли на борту човна з'являється келех, що його приносить Марія [47, 110]. Корабель у романі стає символом, що вказує шлях пошуку істини.

Прикметно, що до **історії Марії Магдалини у романі причетні всі інші жіночі лінії**: Марти, Сари, Гелли та Клавдії Прокули. За іспанською легендою, Марія Магдалина, її сестра Марта та брат Лазар, а також пізніше канонізовані святі римо-католицької Церкви та приятелі згаданих осіб Маркела, Максимін, Марія-Саломе, Сара й Донатус, причалили на човні без весел і вітрил до Таррагони. Проте достовірнішою вважається південно-французька легенда, за якою вони причалили до берегів Камарги. З провансальської легенди знаємо про долю прототипа Гелли – святу Радіану (*«світлосяйну»*), що *«була в*

дитинстві німою муринкою» й дістала дар слова, «щоб сповістити Магдалину та її співмандрівників, що не мають вони залишатись у Таррагоні, але мають плисти до Камарги (острова на півдні Франції), де річка Рона (Родан у римлян) впадає в море, бо там жде їх їхня праця» [50, 342].

Версія прибуття мандрівників саме до Камарги є більш імовірною, адже історично Лазар був першим християнським єпископом в місті Массілії (сьогодні Марсель). Саме в цьому місті вперше таїнство Євхаристії дістало назву «Святих Тайн», а також тут були встановлені богослужіння. Магдалина потім подалася із Массілії, щоб провадити там своє пустинницьке життя. Як стверджує Наталена Королева, «так зазначено в анналах римо-католицької Церкви» [50, 310]. Марта, проживши з Магдалиною та Лазарем у Массілії, була похована в Тарасконі. Саме із цим місцем пов'язана легенда про святу Марту й Тараску – містичну істоту, що нищила людські ворожаї та саме населення регіону [50, 377]. У романі сестра Марії поспішала оборонити Магдалину від чудовиська, проте дорогою почула голос: «Марто, Марто! Турбуєшся багатьма речами... [...] А єдине тільки потрібне» [50, 354]. Момент «поєдинку» Марти з Тараскою подано крізь призму євангельського концепту віри [Єв. Лк. 10:41–42].

3.5. Богородиця та мирносиці

Ще одним жіночим образом роману є Богородиця. Вона, як і постать Ісуса Христа, **не присутня у подієвій канві твору**, проте про неї кілька разів згадують пероснажі. Йдеться насамперед про дитинство Сина Божого [Єв. Лк. 2:41–52], зокрема про епізод, коли Діва Марія шукала зниклого Ісуса і знайшла Його у храмі: «Шукала його серед гуртків та родин мати Пророкова... Його, тоді ще хлоп'ятка... [...] Вийшла була з пільми... Підійшла до нас, питала, як і всіх: “Чи не бачили? Такий і такий...” Мала тонкий голосочок, але не плакала й не голосила звичаєм жіночим. Ні! Тільки питала, дивилася... І як дивилася! Немов, серед людей дитини шукаючи, в усіх серцях все-все бачила... А він, десятиліток... бачив я його, як знайшла таки його Мати!... Двадцять і один

уже тому рік!... А може... може було йому більш, як десять років?...» [50, 99]. Як у канонічних, так і в апокрифічних текстах **образ Марії, Матері Божої, є практично завжди однозначним** [22, 72]. Він вводиться у твори, як правило, як етичний символ [26, 121]. Це пояснюється відсутністю у Новому Завіті чітко виражених моральних характеристик. Зрештою, у романі Наталена Королева надає Марії святого образу, стверджуючи, що *«Вона знає, чим є Любов!»* [50, 185]. Отже, у прозі письменниці Богородиця постає як втілений ідеал християнської чесноти.

Мироносиці постають як збірний образ насамперед в останньому оповіданні збірки «Во дні они» – «Як минула ж субота». Очевидним є тут трактування жіночих образів як повних **віри та твердості** у своїх переконаннях та загалом служінні. Знаємо, що всі вони були пізніше канонізовані. У творі їхня рішучість підсилюється змалюванням розгубленості апостолів, які нічого не могли вдіяти і не протистояли подіям, що відбувалися після Юдиної зради: *«Поражу пастиря й розпорошиться отара»* [48, 260] [Єв. Мт. 26:31], *«Його [Петрове – прим. С. П.] життя вмерло в ньому, коли обірвався третій спів півня»* [48, 260] [Єв. Мт. 26:69–75], *«Без слів, без зітхань, приголомшені безголов'ям, тулились злякані учні в оселі того, хто не раз і не два давав їм захист: господар гостинний, що на Останню Вечерю приготував Учителеві світлицю ясну й велику, ще раз укрит в себе перед можливим переслідуванням»* [48, 260] [Єв. Мт. 26:17–29]». Пізніше мироносиці не раз були представлені в апокрифічних історіях.

3.6. Клавдія Прокула

Інший жіночий образ — Клавдія Прокула — цілком відмінний від попереднього. Клавдія на сторінках роману Наталени Королевої постає як вірна дружина Понтія Пилата, мати Кая Понтія, але при цьому суттєво відрізняється від членів своєї родини. Авторка, беручи до уваги «Євангеліє від Никодима», праці Августина Блаженного та Івана Золотоустого, фрагменти яких

розповідають про дружину прокуратора, зводить ці праці до купи та художньо опрацьовує [25, 69].

Прокула виступає перед нами як **гідна римлянка**, що знається на філософії, шанує звичаї й традиції. Проте її сон, через який вона намагається застерегти Пилата, розділяє її життя надвоє. Прокула не може повірити, що «*“Понтій Пилат вчинив несправно!” У сто перший раз повторювала собі: “Це неможливо!” [...] Підліг впливам? Перейняв негідні римлянина лукаві способи Сходу?»* [50, 211]. За французькими та іспанськими легендами, Клавдія Прокула була перша «стигматизована» та стала християнкою. Очевидно, що такі перекази постали на основі євангельської згадки про те, що Прокула посилала просити Пилата: «Не чини нічого праведному цьому! Бо багато перетерпіла я у сні за нього» [Єв. Мт. 27:19].

Якщо Понтій Пилат у романі обирає шлях каяття, осмислює власний вчинок, то його дружина бажає радше звернутися до минулого, аніж полинати у майбутнє і прокласти стежку до Істини: «*Що ж інше залишалось їй? Тільки “розмова з колишньою самою собою” ..., “писати мемуари” стало для Прокули, як і для багатьох її сучасників, не лише розвагою, але перетворилось на самий сенс її життя»* [50, 410]. Замість пізнання Іншого Прокула обирає **автокомунікацію**. Однак саме відмежування від Іншого провадить її в стан самотності, у якій розмова з собою не стає діалогом чи навіть дискусією, а радше бажанням повернути усе, як було раніше.

У цьому контексті варто наголосити, що прийом апокрифізації постаті Клавдії Прокули був важливим для самої Наталени Королевої: ми не можемо дати підтвердження опису «таємничої рани» цієї жінки. Це необов'язково було фізичне ушкодження, адже Понтій Пилат стверджує: «*Кожний з нас має свою “таємничу рану”! – з гіркістю думав Пилат [...] Клавдія Прокула мала рану на руці, Пилат – у серці. Тяжко було судити, чия була важча»* [50, 265]. Наталена Королева вводить цей смисловий аспект для того, аби зобразити Прокулу у сумнівах, хоч вони й виражені за допомогою тілесного явища.

Єдиним виходом із такого стану виявляється **оніричний простір** героїні. Сон стає спершу наочним прикладом для Прокули: *«Шлях Прокули веде до “Великих Сходів Досконалости”.* Прокула поставила ногу на першу сходинку, що на ній написано: *“Правда й гідність”.* Але переступити цю сходинку, що зачарувала її своєю чеснотою, Прокула не має сили... шукає поглядом написів на вищих сходинках, але не може їх прочитати! Занадто вони високо... далеко!» [50, 432]. Так на ілюзію, примару досконалості римлянки перетворюється честь без любові до Іншого [29, 59]. Це були ті чесноти, які для неї як для римлянки були основою життя. Тепер же їй потрібно звернутися до іншого виміру духу: *«“Початок і мета – Любов!” [...] Тобі, Клавдіє, любов була така чужа, що ти не впізнала її, коли вона взяла тебе за руку, щоб попровадити до вишин»* [50, 433]. Власне про Любов Вишню говориться тут, так само як і в євангельському контексті [Єв. Ів. 4:8]. Гідність не може цілком її замінити.

Здається, протягом усього роману Клавдія Прокула, на відміну від усіх інших, цілком свідомо **дистанціюється від пошуку Істини**. Клавдія не намагається її знайти, цілком задовольняючись правдою, що майже завжди постає тільки як її версія правди. Та, зрештою, цим і докоряє їй Понтій Пилат: *«Клавдіє! – ніби чує Прокула голос. – Помиляється той, хто в житті своєму шукав і шукає істини.. Як би ти могла “знайти”, коли ти її ніколи не шукала? І ніколи, ні в чому не помилялась?»* [50, 426].

3.7. Кай: «багатий юнак», що прагне досконалості

Наймолодший представник родини Понтіїв — Кай. Сина справедливого прокуратора Пилата важко назвати центральним персонажем роману. Проте Наталена Королева також не дає підстав стверджувати маргіналізованість його сюжетної лінії. Його історія розпочинається з акцентування на **коханні до Марії Магдалини**, яка для нього була *«мрією»* [50, 293]. Знаючи розв’язку, можемо стверджувати, що такою ж недосяжно далекою вона для нього й залишилася. Причина не лише в тому, що Марія була юдейкою, а він –

римлянином. Це непорозуміння в діалозі культур мало місце лише у світогляді батьків Кая, але молодих людей такий діалог лише пов'язував. Причина – **обрання різних шляхів до Істини.**

Як наголошує О. Фірман, «головні персонажі [...] у прозі письменниці – біблійні, античні і міфологічні постаті, якх єднає пошук істини, Абсолюту, високі ідеали добра і любові» [77, 5]. Не винятком є й Кай Понтій. Спершу юнак цікавився «філософією» Раббі з Назарету. Йому Наталена Королева навіть приписала **роль «багатого юнака»** [50, 214], що, за канонічним текстом Євангелія, запитав у Христа, що йому робити, щоб бути досконалим [Єв. Мт. 19:16–26]. З такою думкою, яку підтверджують деякі дослідники [25, 61], не можемо погодитися: у всякому разі вважаємо таку теорію мало ймовірною. Адже, як ми знаємо, багатий юнак після перелічених йому заповідей відповів, що вже усіх їх виконав змалку. Це дає деякі підстави стверджувати юдейське походження юнака. Як мінімум, обізнаність із Старим Завітом та Заповідями – запорука такої відповіді. На нашу думку, такі факти мало надаються до того, щоб приписати їх Каєві.

Загалом, головне те, що Кай по-своєму цікавився християнством, що можна вважати підняттям завіси на шляху до пізнання Істини: *«Прокула не має чого турбуватися: Кай цікавиться цим знічев'я, як новою філософією. [...] Саме під їхнім впливом Кай уже прийшов до небезпечного висновку, що нема жадної різниці між гелленом та юдеєм, коли за головну підйому життя мати любов до людства»* [50, 53–54]. Як і у випадку Марії Магдалини, у романі стверджується, що Христос любить Кая [50, 159]. Однак виразно в його світогляді та способі сприйняття християнської науки проступає, як і в Понтія Пилата чи в Марії Магдалини, **закоріненість у римській традиції**. З одного боку, *«він щиро хотів би “роздати все, щоб бути досконалим”»* [50, 214], але, з іншого боку, вчинки його свідчать про неможливість цілковитого дистанціювання від античних звичаїв: *«Прокула гадала, що Кай і не в Тиверїяді, і не в Каліоре... Мабуть, десь слухає назаретського Раббі... Перед кількома днями посилав Магдалині завітчану, як офіра Венері, клітку з білими*

голубами» [50, 61]. Голуб є також євангельським символом чистоти й невинності, тому можна трактувати зв'язок Кая з Магдалиною як початок у новому для них обох пізнанні. Проте навіть перший акт пізнання Істини у сина Пилата не відбувся.

Ще одну спробу повернути Кая робить Марія Магдалина: їхні стежки сходяться у Таррагоні, проте тільки на те, щоб розійтися. Однак світлий спогад про Ісуса Христа юнак таки зберіг: *«І в Каєвій душі встав образ Раббі... не змучений, зганьблений, оплетений сітями людської злоби та жорстокости. Ні! Добрий Пастир шукає та скликає овечок своїх»* [50, 332] [Єв. Ів. 10–11]. Марія вказує на відкритий шлях перед юнаком: *«В домі Отця мого осель багато... І шляхи до цих осель, як і самі оселі різні. Не для всіх однакові... Мій шлях до “Гори Спасіння”, в дорозі до якої сліз не обітре ніхто. Твій шлях – весільний, шлях до Кани...»* [50, 335].

Кана – це місце, де Ісус Христос звершив своє перше чудо, перетворивши воду на вино на весіллі [Єв. Ів. 2:1–12]. Наталена Королева вдало обігрує цей факт, окреслюючи заразом наміри та майбутнє сина прокуратора: *«Тоді Кай прийшов уже по чуді з вином... спізнився»* [50, 303]. Було запізно для того, щоб побачити чудо, було запізно пробувати повертати Марію у своє життя, було запізно жаліти батька, було запізно відкривати для себе Істину. Каєві приємніше було відчутти *«себе “вдома”! Не в тій байдужій чужині, що її життя не знаходило відгуку в Каєвій душі на в серці. Тут! Тільки тут запусcene його “коріння”»* [50, 301]. «Спізнився» Кай чи насправді «не хотів», – це питання авторка залишила відкритим.

3.8. Йосиф Ариматейський

Неоднозначним у романі постає Йосиф Ариматейський, що його авторка виводить як **зразок єдності різних культур, різного сприйняття та світобачення**. По-перше, цей герой був **близьким до Понтія Пилата**. Юдейський старійшина давав навіть мудрі поради римському судді. За це останній віддячив йому тим, що дозволив видати тіло Ісусове для належного

поховання. Той факт, що Йосиф Ариматейський був дійсно в добрих стосунках із Пилатом, підтверджують факти з Євангелія, а також те, що нічого не вділяли йому юдеї після смерті Ісуса Христа. Інших Христових прихильників переслідували, нищили й відправляли у вигнання (як Лазарову родину, апостолів, учнів тощо). Радникові, хоч і виключеному Найвищою Радою з громади «вірних», вони не заподіяли нічого. Цікаво, що Пилат першим на сторінках роману назвав Йосифа *«аргонавтом духа»* [50, 176]. Наталена Королева розгорнула редукований євангельський уривок у цілу наскірзну лінію роману, адже саме з історією Йосифа пов'язані і Понтій Пилат, і Христос, і Марія Магдалина. Сюжет про Йосифа Ариматейського як про близького приятеля й радника Пилата, найімовірніше, авторка почерпнула з апокрифічного «Євангелія від Петра» [25, 63]. Гармонійне співіснування різних первнів – і культурних, і релігійних, а також світоглядних – ось із чим Йосиф Ариматейський почав свій шлях до пізнання Істини.

По-друге, якщо у випадку Понтія Пилата діалог культур був суперечливим явищем, то в Йосифа Ариматейського різні прояви цього діалогу перебувають у взаємозв'язку. Цей чоловік – своєрідний мудрець, член синедріону. Проте ставлення до нього на сторінках роману дуже різне: ревнителі юдейської віри засуджували його за те, що *«ззеленізував»* зовнішні форми свого життя [50, 110], а також став таємним учнем Христа. Уже згадані два факти, за які Йосифа морально засуджували, є протезними навіть самі собі. У цьому виявляється симбіоз культур у персонажеві: він увібрав у себе східну мудрість та західну відкритість, чим уможливив пошук Істини. Вслід за обома Понтіями, старшим та молодшим, Марія Магдалина характеризує Йосифа як *«справжнього шукача Істини»* [50, 176]: *«Запровадили його ті шукання аж до лісів Арморики, де перебувають ті, що розуміють всякий шелест листя дерев... Був він і на далекій річці Инду і на Сході. Шукав мудрости і в “місті Сімох Мудреців”. І з “джерел священних”, що “змивають гріх невіри” пив Йосиф. Був і серед тих, що кланяються “Святому Світлу”, де ріка Евфрат бере свій початок... Згадалися Магдалині слова Лазара: “Як перлину у глибинах вікового*

намулу, шукав Йосиф істини і в поганських містеріях... Аж до того дійшов, що навіть стародавніх поганських мітів не уважав за самі лише забобони!» [50, 177]. Як бачимо, діалог культур провокує пізнання Істини через відкриття для себе Іншого. Йосиф **через різні істини шукає однієї – вищої понад усі**. Його шлях – це вже не поклик серця і не реалізація особистісної волі, а праця розуму.

3.9. Юдейські старійшини

Окремо від усіх вище перелічених осіб стоять юдейські старійшини. Йдеться, зокрема, про тетрарха Ірода Антипу, первосвященників Каяфу, Ганнана (більше знаний із тексту Євангелія як первосвященик Анна) та Єгонатана. **Ірод Антипа як причетний до влади** небезпідставно прагне отримати її у ще більшій кількості. Щодо його взаємин із юдеями, то він сприймає їх як тих, на кого не варто й зважати: *«Не в голові юрбі, що своїм захопленням допомагає “мудрому ідумейцеві” Іродові здобувати нові симпатії в Римі та поновлювати прихильність неізраїльського населення Галилеї. Симпатіями ж гебрайськими, принаймні від народніх “верхів”, тетрарх журитися не потребує. Хоча за походженням ідумець і навіть син самарянки, доньки усплідженого народу, Антипа так горливо визнає закон Мойсеїв і виявляє таку прихильність до єрусалимського храму, що її головний жидівський первосвященик, обережний і твердий Каяфа, прилюдно називає Ірода Антипу “певним стовпом правої віри”»* [50, 17]. Цікаво, що на **факт походження Ірода саме із самарян** у романі, як і в оповіданнях, авторка звертає увагу неодноразово, що можна пояснити складними стосунками юдеїв та народу, з якого вийшов Антипа.

Євангеліє фіксує **постаті двох Іродів** (Антипи та Ірода I Великого) насамперед у контексті двох подій із життя Ісуса Христа: його Різдва та розп'яття. Про правителя Юдеї в час народження Ісуса Христа йдеться в оповіданні «Ірод», в основу якого покладено розповідь про наказ Ірода I Великого вбивати дітей у Вифлеємі та околицях [Єв. Мт. 2:16–18]. Вважаємо, що рядки *«Він [Ірод – прим. С. П.] все думав, автоматично перекидаючи з руки*

в руку охолоджуючу кришталеву кулю, й помало висмоктував з келеха охолоджене снігом вино» [48, 255] – це алюзія на чудо перетворення води на вино, яке звершив Ісус у Кані Галилейській [Єв. Ів. 2:1–12]. Авторка таким чином проводить паралель між «першими» подіями – початком земного шляху Христа (Різдвом) та першим чудом, яке він звершив. Та такий інтертекст можна трактувати по-різному. Зокрема, це й думка про значення самих напоїв: перетворення води на вино символізує в контексті запозиченого мотиву вбивство як перетворення чистого на змішання крові. Відтак прихований інтертекст не тільки стає засобом проведення аналогії, але й виступає у ролі творення авторського потрактування євангельських подій, взятих за основу власного сюжету, та конструювання символу.

Суперечки щодо релігії Ірода не цікавлять зовсім: *«Здобути для Ірода в Тиберія титул... Царя юдейського! [...] До “правд віри”, до “вічних істин” і речей їм подібних Іродові діла нема. Його манить одно: стати вище! ... Якнайвище!...»* [50, 69]. Цим він і протиставляється юдейському **первосвященникові Каяфі**: *«Каяфі залежить на знищенні того, хто загрожує скам'янілій “істині” первосвященникової науки та “віри навіки нерушимої”, “єдино правдивої”.* *Заміри ж Іродові – знищити всіх юдейських вождів, тобто, позбавити жидівство всіх, хто міг би стати на його чолі. – Та хіба Ірод – не симпатик жидівства? – підняв свої широкі брови Пилат. – Так... доки жидівство не стає йому на перешкоді. Не забувай: Ірод – син самарянки...»* [50, 67]. Проте й Каяфа не є упослідженим та не з тих, хто упокорюється, навіть якщо йдеться про віру. Так він може ставити себе на рівні із Богом: *«Та дякуйте мені... і Богові... що не караю вас смертю, як справедливий суддя, але карою, як добрий священник»* [50, 237]. Можна відчитати алюзію на вчинок Понтія Пилата — віддання Ісуса Христа на смерть. Також знаходимо ремінісценцію на «Доброго Пастиря» [Єв. Ів. 10–11], уособленням якого є Ісус Христос, що до нього, власне, прирівнює себе юдейський первосвященник. Ремінісценція Пилатових слів також міститься в обуренні ще одного юдейського **первосвященника Ганнана**: *«“Істина”!*

“Істина”!... “Істину” лишім Пилатові! Нам важлива не “істина”, а щоб вибраний Богом нарід таким лишився й надалі!» [50, 241]. Як бачимо, релігійним діячам того періоду **важливішими були дотримання законів та здобуття влади, аніж істина**, яку так неухильно шукають кілька головних персонажів.

На користь законництва як цілком негативного явища свідчить також образ Каяфового **скриба Єгонатана**: *«Мав узяти Хеттуру за дружину, бо так велить Закон. Невідомо бо, з якого кореня має народитися Месія. [...] Що ж, він, єгонатан – “ізраїльтянин без закиду”, до того ж і бездоганний служитель храму, то мусить бути і його наречена “бездоганної поведінки”. Більш від неї він нічого не вимагає. Як же наслідуюється вона “вибирати”?»* [50, 251]. Уся ця поверховість віри, сліпе виконання законів та приписів виливається в те, що всі вони, **юдейські старійшини**, за логікою текстів Наталени Королевої, **стають ще однією причиною страти та смерті Ісуса Христа**. Саме такий виклад подій перегукується з апокрифічною традицією.

Образ священників також змальовується у малій прозі, хоч і містить ті самі смислові акценти, що й у великій. В оповіданні «Гадарин» авторка спирається на відомий євангельський сюжет про вигнання демонів із біснуватого та потоплення стада свиней [Єв. Лк. 8:26–39, Мт. 8:28–34, Мк. 5:1–20]. Та, окрім основного запозиченого мотиву, письменниця вводить інші алюзії. Інтертекстом є слова *«Осанна! Осанна!»* [48, 214], що відповідають розповіді про славний в’їзд Ісуса до Єрусалиму [Єв. Мт. 21:1–11]. Власне, наведена цитата протиставляється іншій: *«Просіть Його, щоб оминув наше тихе місто, де, хоч і живуть грішні люди, але не покарані Господом ні проказою, ані сліпотою»* [48, 214]. Вони становлять ряд протилежностей: вітання Христа та небажання його прийняти через практичні обставини.

3.10. Христові учні

З найближчого оточення Ісуса Христа, тобто його учнів, лише декілька з них стають персонажами творів Наталени Королевої, до того ж, переважно у

малій прозі письменниці. Наприклад, **верховний апостол Петро** згадується лише у двох оповіданнях: «На горі» та «На Лазаровім хуторі». У контексті першого твору маємо окреслення **проблеми сумніву та віри, зради та вірності**. Зокрема, апостол Петро наводить такі слова: «*Відійди від Мене, сатано, бо спокушаєш Мене. Про людське [...] ти все думаєш*» [48, 235] [Єв. Мк. 8:31–33]. Також Петро згадує своє визнання Христа Сином Божим [Єв. Лк. 9:18–21], провокування цезарським зображенням на динарі [Єв. Мт. 22:15–22, Мк. 12:13–27] і слова Вчителя, що «*повинно статись написане пророками*» [Єв. Лк. 24:44]. У всіх наведених інертекстах бачимо протиставлення Петрового сумніву Христовій твердості. Наталена Королева порушує питання сумніву у вірі та частково схиляє читача через міжтекстові вкраплення до бажання вирішення колізії. Конфлікт підводить нас до його світлого розв'язання – євангельської історії про Преображення Христа на горі Тавор [Єв. Мт. 17:1–9, Мк. 9:2–9, Лк. 9:28–36], на основі якого авторка будує свою розповідь. Так сумнів знаходить своє вирішення у цілковитому й безапеляційному ствердженні віри як такої. Загалом, всі алюзії спрямовані на окреслення проблематики оповідання та поглиблення психологізму в ньому.

Оповідання «На Лазаровім хуторі» бере до уваги як центрального персонажа не брата Марії Магдалини та Марти, Лазаря, а знову ж таки апостола Петра з його душевними колізіями. Весь твір побудовано, фактично, на внутрішньому монологі Петра про зраду. У його роздуми авторка вводить інтертекст із Євангелія від Матея [Єв. Мт. 21:28–32] – алюзію на притчу про двох синів, слухняного та неслухняного. Це стосується мотиву обіцянки та її виконання у контексті оповідання: апостол, посилаючись на притчу Христа, роздумує над важливістю та водночас неможливістю у певний момент дотримати обіцяного.

Централізується тут також **образ каменя**. У рядках: «*Відсунений засує ліниво заскреготав, увільнюючи замкнену на ніч браму*» [48, 210] маємо опис каменя, що ним був завалений вхід до гробу Христа. Оповідання завершується контамінаціями із писань про воскресіння Христа [Єв. Мт. 28:1–10, Мк. 16:1–8,

Лк. 24:1–12, Ів. 20:1–18]. Тому згаданий у творі камінь відсилає також до воскресіння Христового: Петро (що в перекладі означає «камінь») роздумує над центральною подією у християнському вченні, що передумовою мала відсунення каменя. Якщо взяти до уваги факт, що весь твір – монолог Петра про зраду, то органічно Наталена Королева вплітає сюди ще один інтертекст: *«А Вчитель знав це наперед, бачив у його душі ще раніш, ще тоді, як він – “Камінь”, “Скеля”, він, Петро, запевняв: “Нехай всі зрадять, я ж душу віддам за Тебе!”»* [48, 209] [Єв. Мт. 16:18, Мк. 14:26–31]. Бачимо, що периферійний образ каменя стає центральним у контексті згадки притчі про двох синів, наскрізного мотиву обіцянки та зради. Загалом же всі інтертексти, які з периферійних стають основними, а відтак і не ґрунтуються на цілісній запозиченій лінії, мають на меті підсилити оповідь, яка репрезентована крізь призму психологізму. Авторка порушує тут проблему зради, залучаючи відсилання до Нового Заповіту.

Інший тип героя, що його можемо спостерігати у прозі Наталени Королевої, – це **другорядні євангельські персонажі**, що у прототексті **служать прикладами моральних діянь** чи глобалізованих висновків. Закхей – головний персонаж оповідання «Поклик» – не надто переймається тим, що у його місто ось-ось завітає Христос. Але перемену його настрою Наталена Королева означає поверненням до витоків, порівнюючи старшого над митниками з дитиною. Авторка вводить **наскрізний концепт дитини** як такий, що має євангельське підґрунтя: *«Дрібним, радісним сміхом, як у далекому дитинстві, затремтіло серце»* [48, 220], *«Тепер почував себе, як маленька, безтурботна дитина. Чи ж він народився знову?!»* [48, 220]. Це **докорінне переродження** апелює до глибинного сприйняття (але не осмислення) нової науки, що її приніс у душу цієї людини Христос.

Закхей, щоправда, у малій прозі постає далеко не завжди як той, хто одразу радісно сприйняв науку Христа. Так в оповіданні «Сповідь» розповідь починається із розмови між Каяфою, Анною та Никодимом про Ісуса. Вони розмовляють в тому числі і про Ермафа – митника, що *«трьом згодився*

почекати з даниною», «одному повернув перебір» [48, 229]. Такий опис не може не натякати на євангельського персонажа Закхея [Єв. Лк. 19:1–10]. Але взагалі саме оповідання побудоване на мотиві притчі про митаря та фарисея [Єв. Лк. 18:9–14], чому слугує підтвердженням пряме цитування із цього євангельського уривку Наталени Королевої: «Дякую Тобі, що я не такий, як інші люди... Здирники, неправедні... як от хоч би і цей митник», «Негідний я, здирник і неправедний... Та ж будь милостив до мене, грішного!» [48, 230]. Ремінісценція тут слугує засобом авторської інтерпретації євангельського персонажа. Наталена Королева не лише вдало поєднує євангельські сюжети, а й вдається до накладання новозавітніх персоналій – Закхея і митаря, чим створює ефект розкриття складної проблеми покаяння.

Висновки до Розділу 3

Отже, визначальним для переосмислення євангельських персонажів є драматизація однозначних схем їхньої біографії та вчинків, а також розробка морально-психологічних мотивацій. Центральною постаттю і новозавітніх текстів, і творів Наталени Королевої є Ісус Христос. Образ Ісуса Христа є основним, але водночас фактично не присутнім у подієвій канві твору. Актуалізується проблема віри і довіри, пов'язана з Христом. Останні дні життя Ісуса і їх вплив на долі Марії Магдалини, Йосифа Ариматейського, Понтія Пилата становлять структурно-композиційну та етико-естетичну основу роману, проте жодного разу Наталена Королева не вдається до прямого оприсутнення персонажа у творі. Його постать функціонує лише на рівні спогаду, сну чи уяви. Відповідно до цього й Істина, яку Він втілює, ідеальна, надреальна.

Найбільш неоднозначним, хоч і в певній мірі центральним (і в апокрифічних текстах, і в романі Наталени Королевої), є образ Понтія Пилата. Наталена Королева вслід за багатьма апокрифами намагається також подати постать римського прокуратора як не лише однозначно того, хто спричинився до страти Ісуса Христа. Вона спирається на іспанські та французькі легенди, які

декларують ідею християнського всепрощення. За основу беруться апокрифічні Євангелія, в котрих провина покладається не так на римського прокуратора, як на сам юдейський народ: Любов прощає Понтію його провину, адже моральні страждання трактуються як еквівалент каяття. Авторка відходить від традиції середньовічних легенд, відповідно до яких оберігати Грааль може лише свята людина. У процесі літературного функціонування образ Понтія Пилата втрачає канонічну однозначність, а його ім'я сприймається як символ.

Не менш контроверсійною для пізнішої релігійної та літературної традицій виявилася постать Юди Іскаріота. Можна навіть говорити про загальнолюдський архетип на позначення феномену зради. Також простежується намагання вибудувати генетичну схильність Іскаріота до віроломства.

Проблема істини актуалізується в образі сина римського прокуратора. Для Кая Понтія шлях до неї завершився, практично не розпочавшись. Це поняття він підміняє образом щастя. Неоднозначним у прозі постає і Йосиф, що його авторка виводить як зразок єдності різних світоглядів. Діалог культур провокує пізнання Істини через відкриття для себе Іншого. Йосиф через різні істини шукає однієї – вищої понад усі.

Образ Марії Магдалини у романі представлений як такий, що перебирає на себе всі євангельські функції Лазаря. Магдалина проходить своєрідну ініціацію, коли в її життя Йосиф Ариматейський приносить келех Грааль, адже її шлях до пошуку істини змодельований як відмова від земного кохання задля вишньої Любові. До історії Марії Магдалини у романі причетні всі інші жіночі лінії: Марти, Сари, Гелли та Клавдії Прокули. Зокрема, остання постає перед нами як гідна римлянка, що знається на філософії, шанує звичаї й традиції. Замість пізнання Іншого Прокула обирає автокомунікацію. Однак саме відмежування від Іншого провадить її в стан самотності. Ще одним жіночим образом роману є Богородиця. Вона, як і постать Ісуса Христа, не присутня у подієвій канві твору, проте про неї кілька разів згадують пероснажі. Богородиця постає як втілений ідеал християнської чесноти. Збірним образом

постають мироносиці. Очевидним є трактування жіночих образів як повних віри й твердості у своїх переконаннях та загалом служінні. У творі їхня рішучість підсилюється протиставленням розгубленості апостолів. Так постать Петра змальовується в контексті окреслення проблеми сумніву та віри, зради та вірності.

Окремо виводяться образи юдейських старійшин. Йдеться, зокрема, про тетрарха Ірода Антипу, первосвящеників Каяфу, Ганнана та сcribe Єгонатана. Якщо перший прагне отримати одноосібну владу, то всі інші – дотриматися всіх приписів отцівської віри. Однак усі вони не зауважують найголовнішого – приходу Месії, та віддають його на страту. Образ священників також змальовується у малій прозі (гадаринські священники), хоч і містить ті самі смислові акценти, що й у великій.

Таким чином, можемо стверджувати важливість відчитування тексту антропосу як такого, що апелює до загальнолюдських аксіологічно-моральних проблем, що глибоко розкриваються у прозі Наталени Королевої.

ВИСНОВКИ

Проза Наталени Королевої засвідчує оригінальне введення міжтекстової взаємодії, що виявляється у її прозі великої та малої форми. Аналізований євангельсько-апокрифічний текст апелює до непересічного трактування усталених поглядів в аксіологічно-естетичній площині, що спостерігаємо у збірці оповідань «Во дні они» та романі «Quid est Veritas?».

Інтертекстуальність передбачає відтворення у художньому тексті інших літературних творів через цитування, ремінісценції, алюзії. Цей термін був введений у літературознавчий дискурс насамперед завдяки Ю. Кристевій. До відповідної проблеми зверталися у своїх працях Р. Барт, Ж. Дерріда, Ю. Лотман, У. Еко, Ж. Женетт та інші. Інтертекстуальність не обмежується лише набором відсилань до культурних явищ чи творів минулих епох. Міжтекстову взаємодію можна пов'язувати із культурою загалом, а, отже, і з релігією як текстом. Євангельсько-апокрифічна інтертекстуальність посідає одне з чільних місць серед письменницької творчості, що становить цілісний корпус різних підходів до інтерпретації загальнолюдських проблем у контексті релігії. Однак не можна стверджувати, що множинні зв'язки текстів вичерпуються запозиченням образів, мотивів, прямих цитат із вказаних джерел чи прототекстів. Художня інтерпретація раніше написаного тексту є актуальним чинником його динамічності, можливістю його нового прочитання та рецепції. Дієвим з погляду створення багаторівневості змістово-ідейної канви текстів є також висування на перший план периферійних героїв, що є носіями потенційного морально-етичного конфлікту. Це дає можливість авторам вдаватися до прийому апокрифізації канонічних та неканонічних текстів релігійної історії.

Біографія Наталени Королевої є потужною основою для дослідження творчості письменниці, особливо в інтертекстуальному аспекті. Зокрема, прийом містифікації чи міфологізації переноситься з біографічної площини авторки у царину її творчості. Для її творів характерний симбіоз східної і

західної культур, синтез слов'янського, арабського, романського та греко-римського стилів. У художній візії Наталени Королевої можна спостерігати апелювання до інтертекстуальності при зіставленні мотивів різних текстів культури, зокрема в епіграфах до розділів, численних алюзіях та ремінісценціях. Історична інтертекстуальність як опис минулих подій стає лише першим планом, за яким впізнаємо багатовимірність прози авторки. Це підтверджують і розлогі коментарі письменниці (за освітою археолога). Наталена Королева інтелектуалізує власне письмо та спонукає до розкриття філософських проблем, а в її творах домінує історіософія. Письменниця черпає інтертекстуальні мотиви також із легендарного епосу. Авторка бере до уваги й різноманітні історичні джерела: хроніки й документи Римської імперії, епос та лірику, філософію античної доби, наукові розвідки та власні записи (чи навіть пам'ять) із археологічних розкопок на Близькому Сході.

Історико-культурною та морально-етичною основою інтерпретації християнських мотивів та характерів для Наталени Королевої є Новий Завіт й апокрифи. Вони одночасно виступають у ролі прототекстів для малої та великої прози письменниці. Загальновідомість Біблії забезпечує в структурі літературного твору певний рівень впізнаваності, проте кожна наступна художня версія становить якісно новий щабель інтерпретації. Літературна традиція ХХ ст. означила якісно нові підходи до осмислення євангельського прототексту. Легендарно-апокрифічний матеріал у цьому випадку дозволяє змалювати знайомі вчинки в незнайомій ситуації, що провокує у новому літературному контексті розкриття нових морально-психологічних аспектів. Більшість художніх творів великої і малої прози Наталени Королевої ґрунтуються на канонічних джерелах. За своїми змістовими та ідейними характеристиками вони зорієнтовані на естетичне осмислення усталених стереотипів інтерпретації євангельських канонів, принципову трансформацію ціннісно-поведінкових домінант героїв тощо. Євангельський та апокрифічний тексти уможливають розкриття специфіки використання та інтерпретації часопростору, а також актуалізацію діалогу культур. Проблеми релігійної

моралі та духовної культури народу стають об'єктами уваги письменниці, впливають на формування світоглядних засад героїв її текстів, визначають характер їх колізій та шукань.

Євангельський текст і апокрифічні оповіді належать до жанрів на перетині різних культур, тому історична канва підпорядковується прототекстам. Відтак актуалізується проблема наснаженості топосів символічним змістом. Головним топосом у прозі Наталени Королевої визначено Палестину, що дає можливість інтерпретувати менші її місця. Загалом Юдея подається у романі як суцільний текст, що відсилає нас до євангельського її прочитання крізь різні її топоси. Центральним із погляду традиції також постає Єрусалим. Однак простежується неоднозначність його трактування, адже з ним пов'язані проблеми вірності самого юдейського народу, римської влади над ним тощо. Інше місто – Тиверіяда. Як і Єрусалим, воно сприймається як колонізоване і належить не самому собі, а завжди співвідноситься з Іншим (зазвичай, із Римом). Також письменниця застосовує прийоми деформації топосу. Меншим за топос міста є храм Соломона. Ще меншим простором, ніж храм, виступає т.зв. домашня церква. Простір може зменшуватися, навіть переходячи у внутрішній світ героїв. Зокрема, місто Єрихон зменшується до розмірів дому, а далі – й серця одного із персонажів. Важливо, що у прозі Наталени Королевої наявні не лише фізичні топоси – можемо спостерігати притчовий простір, пейзаж, легендарні чи міфологічні простори.

Текст тропосу завжди передбачає наявність Іншого. Відправною точкою до діалогу культур стає намагання подати осмислення світогляду народів, різноманітність їх міфологічних та релігійних уявлень, морально-етичних норм, законів та звичаїв. Спершу це форма відкидання діалогу культур, зокрема римського та юдейського взаємно. Персонажі намагаються вкласти чужий їм культурний досвід у рамки свого світогляду. Шукання Істини у героїв цілком детерміновані тропосом. Єврейські закони постають як уособлення надто великого набору правил та заборон. Однак і римська культура є подекуди

несприйнятною серед юдейського народу, адже асоціюється із владою колонізаторів. Разом із цим, розвиток сюжетних ліній та характерів персонажів дає можливість стверджувати їх готовність пізнати Іншого. Текст тропосу також виявляється у символах. Насамперед це Грааль. Наталена Королева виводить його як містичний образ, який витворився завдяки багатьом легендам та переказам. Цей символ підводить кожного із персонажів до досягнення Істини, адже асоціюється із шляхом до неї: практично всі герої покликані стати слугами Грааля, щоб досягнути вищі сенси.

Визначальним для переосмислення тексту антропосу у прозі Наталени Королевої є драматизація однозначних схем життєпису героїв та їх вчинків, а також розробка морально-психологічних мотивацій. Центральною постаттю і новозавітніх текстів, і творів Наталени Королевої є Ісус Христос. Його образ є основним, але водночас фактично не присутнім у подієвій канві твору. Останні дні життя Ісуса і їх вплив на долі Марії Магдалини, Йосифа Ариматейського, Понтія Пилата становлять структурно-композиційну та етико-естетичну основу роману, проте жодного разу Наталена Королева не вдається до прямого оприсутнення персонажа у творі. Його постать функціонує лише на рівні спогаду, сну чи уяви. Відповідно до цього й Істина, яку Він втілює, ідеальна, надреальна.

Найбільш неоднозначним, хоч і в певній мірі центральним (і в апокрифічних текстах, і в романі Наталени Королевої), є образ Понтія Пилата. Авторка вслід за багатьма апокрифами спирається на ідею християнського всепрощення, адже у згаданих текстах провина покладається не так на римського прокуратора, як на сам юдейський народ: Любов прощає Понтію його провину, адже моральні страждання трактуються як еквівалент каяття. Авторка відходить від традиції середньовічних легенд, відповідно до яких оберігати Грааль може лише свята людина. У процесі літературного функціонування образ Понтія Пилата втрачає канонічну однозначність, а його ім'я сприймається як символ.

Не менш контроверсійною для релігійної та літературної традицій є постать Юди Іскаріота. Можна навіть говорити про загальнолюдський архетип на позначення феномену зради. У контексті прози письменниці простежується намагання вибудувати генетичну схильність Іскаріота до віроломства. Проблема істини актуалізується в образі сина римського прокуратора. Для Кая Понтія шлях до неї завершився, практично не розпочавшись. Це поняття він підміняє образом щастя. Неоднозначним у прозі постає і Йосиф, що його авторка виводить як зразок єдності різних світоглядів. Діалог культур провокує пізнання Істини через відкриття для себе Іншого. Йосиф через різні істини шукає однієї – вищої понад усі.

Образ Марії Магдалини у романі представлений як такий, що перебирає на себе всі євангельські функції Лазаря. Магдалина проходить своєрідну ініціацію, коли в її життя Йосиф Ариматейський приносить келех Грааль, адже її шлях до пошуку істини змодельований як відмова від земного кохання задля вишньої Любові. До історії Марії Магдалини у романі причетні всі інші жіночі лінії: Марти, Сари, Гелли та Клавдії Прокули. Зокрема, остання постає перед нами як гідна римлянка, проте замість пізнання Іншого вона обирає автокомунікацію. Саме відмежування від Іншого провадить її в стан самотності. Ще одним жіночим образом роману є Богородиця, яка, як і постать Ісуса Христа, не присутня у подієвій канві текстів. Богородиця постає як втілений ідеал християнської чесноти. Збірним образом постають мирноносиці. Очевидним є трактування жіночих образів як повних віри й твердості у своїх переконаннях та загалом служінні.

У творі їхня рішучість підсилюється протиставленням розгубленості апостолів. Так постать Петра змальовується в контексті окреслення проблеми сумніву та віри, зради та вірності. Окремо виводяться образи юдейських старійшин. Йдеться, зокрема, про тетрарха Ірода Антипу, первосвящеників Каяфу, Ганнана, скриба Єгонатана та збірний образ гадаринських священників. Якщо перший прагне отримати одноосібну владу, то всі інші – дотриматися приписів віри. Однак усі вони не зауважують найголовнішого – приходу Месії.

Отже, можемо стверджувати важливість відчитування тексту топосу, тропосу та антропосу як таких, що апелюють до загальнолюдських аксіологічно-моральних проблем, що глибоко розкриваються у прозі Наталени Королевої.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ

1. Антофійчук В. І. Євангельські образи в українській літературі ХХ ст. Чернівці : Рута, 2000. 335 с.
2. Антофійчук В. І. Євангельський контекст у творчості Наталени Королевої // Слово і час. 2000. № 8. С. 36–44.
3. Антофійчук В. І., Няму А. Є. Євангельські мотиви в українській літературі кінця ХІХ – ХХ ст. Чернівці : Рута, 1996. 208 с.
4. Антофійчук В. І., Няму А. Проблеми поетики традиційних сюжетів та образів в літературі. Чернівці: ЧНУ, 1997. 280 с.
5. Антофійчук В. І. Образ Іуди Іскаріота в українській літературі. Чернівці : Рута, 1999. 104 с.
6. Антофійчук В. І. Образ Понтія Пилата в легендарно-апокрифічних оповідях // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів, 2006. Вип. 37. С. 232–240.
7. Антофійчук В. І. Образ Понтія Пилата в українській літературі: онтологічні, поведінкові та аксіологічні домінанти. Чернівці : Рута, 1999. 40 с.
8. Антофійчук В. І. Своєрідність трансформації євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі ХХ ст. : дис. ... д-ра філол. наук. : 10.01.01 «Українська література». Київ, 2001. 385 с.
9. Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко. Т. 1. Апокрифи старозавітні. Репринт видання 1896 року. Львів, 2006. 512 с.
10. Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко. Т. 2. Апокрифи новозавітні. Апокрифічні євангелія. Репринт видання 1899 року. Львів, 2006. 443 с.
11. Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко. Т. 3. Апокрифи новозавітні. Апокрифічні діяння апостолів. Репринт видання 1902 року. Львів, 2006. 360 с.

12. Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко. Т. 4. Апокрифи есхатологічні. Репринт видання 1906 року. Львів, 2006. 524 с.
13. Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко. Т. 5, ч. 1. Легенди про святих. Репринт видання 1919 року. Львів, 2006. 299 с.
14. *Барт Р.* Від твору до тексту // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Львів: Літопис, 1996. С. 378–385.
15. *Бахтін М.* Висловлювання як одиниця мовленнєвого спілкування // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Львів: Літопис, 1996. С. 308–317.
16. *Бахтін М.* Проблема тексту в лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Львів: Літопис, 1996. С. 318–323.
17. *Бетко І.* Біблійні мотиви творчості Лесі Українки в європейському контексті // Українська література в системі літератур Європи і Америки (ХІХ – ХХ ст.). Київ : Заповіт, 1997. С. 136–151.
18. *Бетко І.* Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії ХІХ – початку ХХ століття. Zielona Gora-Kijow, 1999. 160 с.
19. *Бетко І.* Рецепція Біблії в українській поезії : Деякі історико та теоретико-літературні аспекти дослідження // Питання літературознавства. Чернівці, 1995. Вип. 2. С. 31–41.
20. Біблія і культура : зб. наук. статей. Випуск 1 / відп. редактор А. Є. Нямцу. – Чернівці : Рута, 2000. 243 с.
21. Біблія і культура : зб. наук. статей. Випуск 2 / відп. редактор А. Є. Нямцу. – Чернівці : Рута, 2000. 213 с.
22. *Бондар Л.* Діва Марія як художній образ // Українське літературознавство. 1993. Вип. 58. С. 71–78.

23. Будний В., Ільницький М. Концепція інтертекстуальності в компаративістиці. *Порівняльне літературознавство: підручник*. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. С. 241–272.
24. Бурлака О. С. Морально-етична інтерпретація християнської філософії в національному контексті: дискурс літературознавчих студій // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Серія Філологія. Літературознавство. 2012. Т. 192. Вип. 180. С. 23–26.
25. Василенко В. Роман «Quid est Veritas?» Наталени Королевої: образно-символічна структура // Слово і Час. 2022. № 4 (724). С. 58–76.
26. Ващенко Г. Євангельський ідеал людини // Київська старовина. 1993. № 6. С. 114–122.
27. Галета О. Антропос-топос-тропос: антологія Координати як пошук нової літературної ідентичності // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Сер.: Філологія. Літературознавство. 2011. Т. 168. Вип. 168. С. 34–40.
28. Галябарда С. Сповідь Юди // Вітчизна. 1991. №12. С. 19–20.
29. Гірняк М. Від Іншого до Себе: самоідентифікація людини у філософсько-історичних романах Наталени Королевої та Леоніда Мосендза // Oriens Aliter. 2018. № 1. С. 48–62.
30. Гірняк М. О. Quid est Veritas? Пошук Істини у філософсько-історичній прозі Наталени Королевої. URL: <https://www.inst-ukr.lviv.ua/uk/news/news/?newsid=682> (дата звернення: 6.11.2023).
31. Гнаткович У. Біблійні мотиви у прозі Наталени Королевої: до проблеми рецепції та інтерпретації: магістерська роб.: 014 Середня освіта (Українська мова і література). Кам'янець-Подільський, 2020. 94 с.
32. Голубовська І. Естетичні функції наскрізних образів у повісті Наталени Королевої «Quid est Veritas?» // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2004. № 16. С. 42–43.

33. *Голубовська І.* Творчість Наталени Королевої в контексті розвитку української літератури першої половини ХХ ст.: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.01 «Українська література». Київ, 2003. 22 с.
34. *Горболіс Л. М.* Художня парадигма моралі в прозі українських письменників кінця ХІХ – початку ХХ ст. (народнорелігійний аспект) : дис...д-ра філол. наук : 10.01.01. «Українська література». Київ, 2004. 409 с.
35. *Гординський Я.* Нова українська католицька драма // *Нова Зоря*. 1937. 11 лип. 4.51 (1051). С. 6–7.
36. *Грицьковян Я.* Українська католицька література. 1919–1939 // *Богословія*. 1990. Т. 55. Кн. 1–4. С. 137–145.
37. *Гловінський М.* Інтертекстуальність // *Теорія літератури в Польщі. Антологія текстів. Друга половина ХХ – початок ХХІ ст.* / упоряд. Б. Бакула. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. С. 284 – 309.
38. *Дрозд В.* Іскаріот // *Дніпро*. 1990. №11. С. 54–63.
39. *Еко У.* Поетика відкритого твору // *Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* Львів: Літопис, 1996. С. 406–419.
40. *Єрмоленко В., Огаркова Т.* Бахтін // *Kult: Podcast*. URL: <https://soundcloud.com/kultpodcast/bakhtin>. (23.09.2021).
41. *Жулинський М.* Християнство і національна культура // *Біблія і культура*. Чернівці, 2000. Вип. 1. С. 6–8.
42. *Завадович Р.* Наталена Королева в дзеркалі своїх листів // *Церковний календар-альманах на 1977 р. Чикаго*, 1977. С. 152–155.
43. *Іваночко Г.* Сакральний світ у творах «Во дні они» Наталени Королевої // *Проблеми гуманітарних наук. Філологія*. 2014. № 34. С. 64–73.
44. *Ізер В.* Процес читання: феноменологічне наближення // *Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* Львів: Літопис, 1996. С. 261–278.

45. *Ковальчук Ю. А.* Інтертекст як ключовий прийом створення власного інтерпретаційного «дивосвіту» у збірці «Легенди старокиївські» Наталени Королевої // *Закарпатські філологічні студії*. 2020. Вип. 14. Том 2. С. 161–166.
46. *Ковальчук Ю.* Інтертекст як ключовий прийом створення власного інтерпретаційного «дивосвіту» в оновленому жанрі літературної легенди у збірці оповідань «Легенди старокиївські» Наталени Королевої // *Scientific developments of European countries in the area of philological researches : collective monograph*. Riga, 2020. С. 290–309.
47. *Комарницька Л.* Поетикальні особливості сюжету про Понтія Пілата в українській літературі кінця ХІХ – першої половини ХХ століття в контексті європейської культурної традиції // *Закарпатські філологічні студії*. 2018. Т. 3. Вип. 3. С. 106–111.
48. *Королева Н.* Без коріння. Во дні они. *Quid est veritas?*: повість, роман, новели, оповідання, спогади / ред. О. Баган, Я. Радевич-Винницький. Дрогобич: Відродження, 2007. 670 с.
49. *Королева Н.* Життя і творчість у документах і метріалах (до 120-річчя з дня народження) : зб. док. / уклад. та авт. передм. І. Тюрменко. К., 2008. 88 с.
50. *Королева Н.* *Quid est Veritas?* (Що є істина?). Чикаго: Видавництво Миколи Денисюка, 1961. 453 с.
51. *Крістева Ю.* Полілог / пер. з фр. П. Тарашук. К. : Юніверс, 2004. 480 с.
52. *Ларіна О. В.* Проблема інтерпретації християнської філософії в українській літературі ХХ століття // *Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка*. 2011. № 6 (217), ч. І. С. 105–112.
53. *Лотман Ю.* Текст у тексті // *Слово. Знак. Дискурс*. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Львів: Літопис, 1996. С. 428–441.
54. *Мельник Я.* Апокрифічний код письменства. Львів : Видавництво УКУ, 2017. 376 с.

55. *Мельник Я.* Апокрифи і легенди з українських рукописів // Наукове товариство імені Шевченка: енциклопедія. Київ, Львів: НТШ, Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2015. URL: <https://encyclopedia.com.ua/entry-109>. (10.11.2023).
56. *Мельничук Б.* Трансформація біблійних мотивів та образів у творчості українських письменників Буковини ХІХ–ХХ століть // Біблія і культура. Чернівці, 2000. Вип. 1. С. 33–38.
57. *Мельнікова Ю.* Художній часопростір роману «Quid est Veritas?» («Що є істина?») Наталени Королеви // Вісник Маріупольського державного гуманітарного університету. Серія : Філологія. 2010. № 3. С. 111–115.
58. *Мельнікова Ю.* Естетично-художні функції описів у романі Наталени Королеви «Quid est Veritas?» // Слово і Час. 2008. № 2. С. 19–27.
59. *Мишанич О.* Дивосвіти Наталени Королевої // *Н. Королева* Предок. Історичні повісті. Легенди старокиївські. Київ : Дніпро, 1991. С. 633–653.
60. *Мороз Л.* Погляд на історію української літератури в аспекті християнської духовності (філософсько-теологічному) // Біблія і культура. Чернівці, 2000. Вип. 1. С. 6–8.
61. *Набитович І.* Образ святого Грааля в творчості Наталени Королевої // Наукові записки НаУКМА. Філологія. Київ, 1999. Т. 17. С. 55–57.
62. *Набитович І.* Універсум *sacrum*'у в художній прозі (від модернізму до постмодернізму) : монографія. Дрогобич; Люблін : Посвіт, 2008. 598 с.
63. *Набитович І.* Художній всесвіт на палімпсестах минулого (Літературні обрії Наталени Королевої) // *Н. Королева* Без коріння. Во дні они. Quid est Veritas? Дрогобич : Вид. фірма “Відродження”, 2007. С. 3–36.
64. *Няму А.* Ідеї та образи Нового Завіту в світовій літературі. Чернівці : Рута, 1999. Ч. І. 328 с.
65. *Няму А. Є., Антофійчук В. І.* Проблеми традиції та новаторства у світовій літературі. Чернівці, Рута : 1998. 208 с.

66. *Остащук І. Б.* Релігійно-філософський дискурс у романах Наталени Королевої : автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01. «Українська література». Івано-Франківськ, 2004. 20 с.
67. *Пелешенко О.* Трансформація агіографічних матриць у апокрифах про Понтія Пилата // Актуальні проблеми сучасної української медієвістики : матеріали IV аспірантсько-студентської конференції. 2018. № 7. С. 71–86.
68. *Пелешенко О.* Що є Істина: образ Понтія Пилата у світовій літературі. URL: <https://zl.kiev.ua/shho-ye-istyna-obraz-pontiya-pilata-u-svitovij-literaturi/> (6.11.2023)
69. *Поліщук Я.* Роман як християнська легенда («Quid est Veritas?») Наталени Королевої // Слово і час. 2010. № 10. С. 71–86.
70. *Рікер П.* Конфлікт інтерпретацій (фрагмент) // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Львів: Літопис, 1996. С. 227–243.
71. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Мадрид: Artes Graficas Carasa, 1990. 1070 с. + 352 с.
72. *Скорина Л.* «Гомін та відгомін»: дискурс інтертекстуальності в українській літературі 1920-х років : монографія. Черкаси : Брама-Україна, 2019. 704 с.
73. *Сулима В. І.* Біблія і українська література : навч. посіб. К. : Освіта, 1998. 400 с.
74. *Тюрменко І.* Наталена Королева: стан і перспективи дослідження життя та творчості // Український історичний журнал. Київ, 2010. №3. С. 204–212.
75. *Усачова К.* Агіографічні та епічні інтертексти в прозі Наталени Королеви: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.01. «Українська література». Київ, 2008. 16 с.
76. *Фірман О.* Інтертекстуальна парадигма новелістики Наталени Королевої // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Філологія. Харків, 2017. № 76. С. 281–286.

77. *Фірман О. Я.* Жанрово-стильові особливості прози Наталени Королевої : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01. «Українська література». Тернопіль, 2019. 216 с.
78. *Фірман О.* Національна модель світу у збірці «Легенди старокиївські» Наталени Королевої // *Сучасна філологія: теорія і практика*. Херсон: Видавничий дім «Гельветика», 2017. С. 45–51.
79. *Франко І.* Зібрання творів: у 50 т. Т. 2: Поезія / ред. І. І. Басс, упоряд. і комент. І. І. Басс, В. Я. Герасименко, А. А. Каспрук. К.: Наукова думка, 1976. 542 с.
80. *Шпиталь А.* Палестина, Іудея, Святе Письмо й українська історична проза // *Слово і час*. 1999. №12. С. 26–30.
81. *Яусс Г.–Р.* Естетичний досвід і літературна герменевтика (фрагменти) // *Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* Львів: Літопис, 1996. С. 278–308.
82. *Allen G.* Intertextuality. London–New York: Routledge, 2022. 262 pp.
83. *Biblia w literaturze* // *Encyklopedia katolicka*. Lublin., 1989. Т. 2. S. 431–447.
84. *Burzyńska A.* Anty-Teoria literatury. Kraków : Universitas, 2006. 540 s.
85. *Genette G.* Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia // *Teoria literatury i metodologia badań literackich* / red. D. Ulicka. Warszawa : Wydział Polonistyki UW, 1999. S. 107–154.
86. *Głowiński M.* Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej. Kraków : Wydaw. Literackie, 1977. 260 s.
87. *Intertextuality* / ed. by Heinrich F. Plett. Berlin–New York: de Gruyter, 1991. 269 pp.
88. Ludwik Fleck and his ‘Thought Collectives’. Людвік Флек і його ‘мисленнєві колективи’. URL: https://www.lvivcenter.org/wp-content/uploads/2019/04/Flek_book.pdf (6.11.2023).
89. *Mason J.* Intertextuality in Practice. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019. 204 p.

90. *Nabytovych I.* Scriptural Themes in Twentieth-Century Ukrainian Prose // *The Ukrainian Review*. London, 1997. №1 (spring). P. 64–72.
91. *Prickett S.* Literature and the Bible // *Encyclopedia and Criticism*. London, 1991. P. 951–963.
92. *Sawicki S.* Biblia a literature // *Bibilia a literature*. Lublin, 1986. S. 7–17.
93. The antiquities of Jews by Flavius Josephus. URL : <https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm> (6.11.2023).