

УДК 2-46:27-3]:821.161.2'04(092)

РЕЛІГІЯ МИЛОСЕРДЯ І РЕЛІГІЯ КУПВЛІ-ПРОДАЖУ – ХРИСТІЯНСТВО В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЛЕСІ УКРАЇНКИ

Річард Горбань

*Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв,
кафедра історії мистецтва та гуманітарних дисциплін
вул. Міцкевича, 2, 78600, м. Косів, Івано-Франківська обл., Україна*

Запропоновано аналіз драматичної поеми «Одержима», в якій Леся Українка започатковує своє концептуальне бачення християнства, яке обумовлене специфікою української релігійності з її прагненням осягнути Божественне серцем, а не розумом, перевагою почуття й панівною роллю любові-миłosердя.

Ключові слова: любов, миłosердя, особа, християнство, конформізм, самотність.

Драматична поема «Одержима» (1901 р.) є першою з дев'яти драм, написаних Лесею Українкою на християнську тематику, і саме з неї розпочинається Лесине сходження на Олімп літературної класики. Найавторитетніші вітчизняні критики початку ХХ століття Іван Франко і Микола Зеров визнають за автором не тільки ліричний, а й драматичний хист і називають цей твір першим Лесиним шедевром. Євген Маланюк називає «Одержиму» переломом у творчості поетки, який збігся з переломом століть і з якого з'явилася Леся Українка-драматург – класик української літератури [12, с. 203]. На думку Маланюка, «класичність» з-поміж багатьох інших властивостей, зокрема таких як темперамент чи жар серця митця, полягає у вмінні перебувати в позиції, з якої речі й істот видно всебічно, так би мовити, у трьох вимірах [12, с. 204]. Тому шедевр, створений класиком, завжди є сучасним – як у момент своєї появи, так і в наступні часи, він незмінно отримує відгуки, відповідні до культурно-історичних обставин епохи, відтак звернення до його інтерпретацій повсякчас є актуальним.

За більш ніж столітню рецепцію «Одержима» породила чималу кількість інтерпретацій, адже йдеться про розуміння національним класиком християнства як світоглядного підґрунтя європейської й української культури; і сьогодні цей драматичний текст викликає чималий резонанс, аж до зіткнення вкрай полярних поглядів, приміром, двох відомих літературознавців – О. Забужко і М. Жарких, які слід брати до уваги, хоч і не завжди з ними погоджуватися. Перша стверджує: «На прикладі «Одержимої» ми вже бачили, що концепція любові в Лесі Українки в ортодоксальну християнську догматику не вкладається і що за аналогами треба шукати радше серед гностичних та маніхейських джерел, згідно з якими цілий наш матеріальний всесвіт не є боготворений, а навпаки, перебуває в полоні царства темряви» [9, с. 156]. Другий з цього приводу іронічно зауважує: «Коли хто читав «Одержиму», той знає, що в ній про створення світу не говориться», – та додає: «Леся Українка була атеїсткою, то чого б її поняття мали відповідати християнським догмам? Атеїзм <...> якраз і полягає в запереченні тих догм, які суперечать науці та здоровому глузду» [8].

Інший відомий літературознавець, Т. Гундорова, говорить про «персоналістсько-екзистенційну етику любові» в контексті «еретичного дискурсу антихристиянства» в драматичній поемі «Одержима» [5, с. 397, 410]. Підкреслюючи численні, на її погляд, перегуки

з антихристиянською концепцією Ф. Ніцше, дослідниця стверджує, що антихристиянська критика Лесі Українки обіймає ідеї, близькі до екзистенціалізму та фемінізму; її концепція близька до ранньохристиянських ідей і є типовою ознакою модернізму, зверненого до гностицизму, месіанізму, містицизму, а не до пізнього раціоналізованого варіанта [5, с. 403]. Натомість професор М. Моклиця, вступаючи з Т. Гундоровою у певну полеміку щодо деяких аспектів антихристиянства в «Одержимій», близького до ідей Ніцше, загалом її версію не відкидає, однак більше схиляється до впливів Е. Ренана: сліди неприйняття ним ортодоксального християнства дослідниця спостерігає в усіх творах Лесі Українки на християнську тематику [13, с. 38].

Серед останніх інтерпретацій, які відбивають загальні тенденції сучасних наукових опрацювань першого драматичного шедевра Лесі Українки, показовою є стаття М. Заборної з певною релігієзнавчою конотацією, в якій зазначається, що з еволюцією релігійної свідомості простежується зміна модерної критики християнства постмодерною, відповідно можна говорити про нове прочитання «Одержимої». Таке прочитання представлено авторкою в тріаді «людина тілесна (юрбар) – людина душевна (Міріамр) – людина духовна (Месія)», що, на її переконання, актуалізує ідею шаблів духовного зростання як один із принципів сучасної доби [10, с. 64]. Інша версія сучасного прочитання «Одержимої» подається літературознавцем Х. Семерин у ракурсі психоаналізу. У світлі гендерного аналізу архетипів Аніми, Анімуса, Мудрого Старця, Хтонічної Матері й Тіні дослідниця спостерігає, за її визначенням, нетрадиційний любовний трикутник та виявляє у драмі конфлікт фемінності з маскуліним світом [15, с. 128, 129].

Якщо брати до уваги ті новочасні версії щодо драматургії Лесі Українки з християнської тематики, які є добре відомими в колі шанувальників її творчості (В. Агеєва, Л. Демська-Будзуляк, Д. Дроздовський, О. Забужко, Н. Зборовська, Л. Масенко, Т. Мейзерська, С. Павличко, Л. Скупейко, Л. Турган, І. Юджін-Ріпун, Г. Яструбецька та інші.) і мають вплив на формування сьогоденних обрисів лесезнавства, то загалом можна стверджувати, що починаючи з 1990-х рр. склалася практика наукового опрацювання першого Лесиного шедевра у світлі постмодерних кодів, методик і підходів, на жаль, не завжди продуктивних, адже зосередження на різного роду постмодерних інтерпретаціях, передусім гендерних, не завжди дає продуктивні результати, а в поєднанні з явно перебільшеною увагою до обставин написання цього твору й зовсім хибних. Щоб там не було, але правдивої та зрозумілої картини щодо концептуального бачення християнства Лесею Українкою в драматичній поемі «Одержима» це не створює.

На наш погляд, одна з ключових похибок дослідників цієї драми полягає у помилковому потрактуванні образу Месії, тому нами запропоновано його аналіз у ракурсі, який ще не розроблявся лесезнавцями і який спирається на етнорелігійні засади. Оскільки класичні твори, до яких належить драматична поема Лесі Українки «Одержима», є не тільки визначним надбанням національної культури, а й спричиненим нею наслідком, то цю драму доцільно розглядати з позиції етнології релігії, яка бере до уваги її обумовленість національною ментальністю як характеристикою специфіки сприйняття та тлумачення світу в системі духовного буття українського народу, його релігійності та філософського світогляду.

Починаючи від перших розвідок «Одержимої» дослідники плутають Лесиного Месію з ортодоксальною євангельською версією особи Ісуса Христа, аж до того, що між ними ставиться знак «дорівнює», як це робить, скажімо, такий авторитетний літературознавець як Б. Якубський. У статті «Поема надмірного індивідуалізму» (1928 р.) він так і пише: «Христа-Месії» [24, с. 112]. Таке змішування є неправильним, оскільки цілком

ігнорується той факт, що ні в авторських ремарках, ні в діалогах персонажів Лесиноного твору жодного разу Месія не названий ні Ісусом, ні Христом.

Драматична поема «Одержима» починається зі сцени в пустелі реплікою Міріам, власне зі слів: «Він там, він все сидить, так нерухомо, / як те каміння, що навколо нього ... Який він самотній, Боже правий! / Невже йому не можна допомогти? / Невже він завжди буде самотній? ... Всім дати щастя і нещасним бути, / нещасним, так, бо вічно самотнім. / Хто міг би врятувати його самого / від самотини, від страшної слави?» [19, с. 126]. Як бачимо, автор робить акцент на двох ознаках в образі Месії, що прямо стосуються Ісуса Христа: по-перше, його подібності до каменя, по-друге, його самотності.

Почнемо із самотності. Як пояснює богослов'я, самотність Христа є спокутною, оскільки Бог послав Свого Сина, щоб через нього люди могли знову спілкуватися з Богом. Щоб позбавити людство гріха, Ісус узяв людську самотність на себе, усамітнився в пустелі, де переміг ворога, який спокушав його. Ісус був самотнім і в Гетсиманському саду, поки спали його учні. Утім, насправді Ісус не самотній – завжди поруч Отець (Ів. 8:16, 29; 16:32) [16, с. 691–692].

Міріам тричі наголошує на самотності Месії: вперше – у пустелі (I дія), вдруге – у Гетсиманії (II дія), втретє – вже після його страсти (IV дія).

Сцена в Гетсиманському саду починається зі слів Месії: «Спите? Не спіть! Моя душа сумна до смерті...», на які відгукується Міріам: «Боже! Знов він самотній, / ще гірше, ніж у пустині!» [19, с. 137]. Слова Месії є контамінованою конструкцією, до якої входять майже прямі цитати з Євангелія, адже і його запитання, й імператив, і ламентация є словами Ісуса «Ви ще далі спите й спочиваєте?» (Мт. 26:45; Мр. 14:41), «Уставайте, ходім!» (Мт. 26:46; Мр. 14:42), «Обгорнена сумом смертельним душа моя!» (Мт. 26:38; Мр. 14:34).

Лише на перший погляд Леся Українка не відхиляється від тексту Євангелія, насправді завдяки інверсії (це унаочнює нумерація рядків процитованих нами глав Євангелія) вона переставляє послідовність подій, що радикально змінює зміст самотності Месії, яка не збігається зі спокутною самотністю Ісуса Христа. У Гетсиманії душевна скорбота Ісуса звернена до учнів – «І, взявши з Собою Петра, і Якова та Івана, Він зачав сумувати й тужити<...> І сказав Він до них: «Обгорнена сумом смертельним душа моя!» (Мр. 14:33–34). У Євангелії від Матвія майже те саме, але із незначним уточненням щодо Якова та Івана: «І, взявши Петра і двох синів Зеведеєвих, зачав сумувати» (Мт. 26:37). Як відомо, Іван, син Зеведеїв, був улюбленим учнем Христа і наймолодшим з його апостолів. Натомість бідкання Месії звернене до учнів, що вже давно сплять, – за визначенням Міріам, «сонного кодла», яке вона порівнює з камінням: «Сії люди / твердіші від каміння... Он отам / лежить той ученик, що – люди кажуть / учителю з усіх їх найдорожчий, / а спить він, як і всі, – твердіше, може, / бо наймолодший...» [19, с. 137, 138].

Зазначена контамінована конструкція повторюється двічі на тлі скам'янілої непробудності учнів Месії. Цей художній засіб гіперболізує самотність Лесиноного героя і створює ще більшу дистанцію між його самотністю і самотністю Ісуса, бо насправді самотність Месії є гріхом – він втратив зв'язок із Богом. За це переживає Міріам, вона прагне, щоб зв'язок між Месією і Богом був, і чекає підтвердження того, що зв'язок цей є, що він не розірваний. Це стає очевидним, якщо порівняти слова Міріам «Над ним – мені здається, я те бачу, – / нависли думи хмарою важкою, / от-от з них стрілить ясна блискавиця / і цілий світ осяє. Ох, коли ж, / коли вона розіб'є темну хмару? / Хоч би мене убила блискавиця, / я прагну, прагну, щоб вона злетіла, / щоб хоч на мить чоло те просіяло» [19, с. 126] із фрагментом тексту Євангелія про «Ісусову смерть», в якому Отець проявляє зв'язок із Сином у теофанії «І сонце затьмилось, в храмі завіса роздерлась надвое» – «від верху аж

додолу» (Мт. 27:51; Мр. 15:38; Лк. 23:45). Так і не дочекавшись від Бога засвідчення його зв'язку з Месією, Міріам дорікає: «Умер він, зраджений землею й небом» [19, с. 139]. Самотність Месії в оточенні «сонного кода» без зв'язку з Богом стає тотальною та набуває характеру самозамкнутості психологічного пекла – це за своєю суттю самотність гріховна.

Згідно з персоналістсько-екзистенційною есхатологією Миколи Бердяєва, яка співзвучна персоналістсько-екзистенційному світогляду Лесі Українки, пекло є станом свідомості та душі людини, викликаним втратою цілісності, крайнім егоцентризмом, злостю і темною самотністю, безсиллям любити й досягнути надсвідомої цілісності. Пекло є нестерпним, тому що в ньому втрачено усякий зв'язок із Богом, адже зло є руйнацією цілісності особи, гріх зміщує її центр, робить егоцентричною. Зло – втрата цілісності, відрив від духовного центру. Добро – внутрішня цілісність, єдність, підкорення душевного й тілесного життя духовному началу. Пекло виявляється втратою синтезуючої сили свідомості, її роздробленістю, непросвітленим несвідомим. Отже, ідея пекла у Бердяєва є ідеєю психологічною, як ідея онтологічна пекло виявляється запереченням Царства Божого [4, с. 202].

Самотність же Ісуса є самотністю Боголюдини, в ній ніколи (ні в пустелі, ні в Гетсиманії, ні на Голгофір.) не втрачається зв'язок Сина з Отцем у Святому Дусі, оскільки втрата реляції означала б руйнацію триєдиної особової сутності тринітарного Бога. Повторимо вже сказане: самотність Ісуса є спокутною, саме через неї має відновитися зіпсований гріхом зв'язок-відношення (*relatio*) особи Божої та особи людської. Натомість людська самотність, згідно з тлумаченням богослов'я, – це зло, яке походить від гріха, але може стати джерелом спілкування і плідності любові при єднанні їх зі спокутною самотністю Ісуса [16, с. 691–692]. Саме цього прагне у своїй самотності Міріам, саме цього їй треба від Месії, тому її самотність аж ніяк не гріховна, на відміну від самотності Месії. Самотність Міріам не є людиноненависництвом, релігійним фанатизмом, відлюдництвом, шляхом до загибелі, зневірою у власних силах або чимось подібним, як її визначають у деяких дослідженнях [1, с. 174; 22, с. 14]. Міріам прагне відновити втрачений особовий зв'язок із Богом через єднання зі спокутною самотністю Месії, оскільки вірить у те, що він – Син Божий, і, не зважаючи ні на що, цієї віри не втрачає. Це прагнення героїні є інтенцією, її внутрішнім, неусвідомленим особовим імперативом, тим, що виокремлює її зі знеособленої юрби, – власне, і робить особою: «Яка була юрба / за ним, як він ходив по Галілеї. / І кожний встиг торкнути хоч одягу, / хоч край плаща Месії, тільки я / торкнути не посміла, бо нічого / просить не мала в нього: ні здоров'я, / ні страви на безхліб'ї. Я не знаю, / чого я йшла з юрбою...» [19, с. 127]. Таке жадання перетворює Лесину героїню на «одержиму», адже через нього реалізується її особовий шлях до Бога – шлях любові як милосердя. Наголосимо на слові «милосердя», оскільки саме як милосердя розуміє Міріам євангельське вчення любові та правди (яке проповідує світу Месія), коли замислюється над питанням «І правда, й милосердя – все для світу, а для Месії що?» [19, с. 126].

Прагнення Міріам єднатися зі спокутною самотністю Месії йде від серця в біблійному розумінні цього феномену, оскільки воно охоплює всю істоту Лесиної героїні, підбурене євангельською проповіддю милосердя і правди, концентрує в собі всі її життєві сили та робить її непримиренною до будь-яких форм зла, передусім «скам'янілостей людської психології» [20, с. 198]. Милосердя у поєднанні з правдою як протиставленням злу стає активним і дієвим. Так, активно дієвим називає любов Міріам лесезнавець А. Бичко [3, с. 48]. Розглядаючи значення серця в духовному житті людини в контексті християнського вчення, філософ-персоналіст П. Юркевич стверджує: «Хто читає з належною увагою слово Боже, той легко може помітити, що в усіх священних книгах і в усіх богона-

тхненних авторів серце людське розглядається як осереддя всього тілесного й духовного життя людини, як найістотніший орган і щонайближче містище всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямками й відтінками» [23, с. 73].

Одержимість любов'ю в образі Міріам дослідники визначали як любов-пристрасть, ерос бажання, еротично-демонічне прокляття, архетип Диявола-спокусника [1, с. 173; 10, с. 63; 11], хіба що не називали пацієнткою Гастана де Клерамбо. Однак джерелом любові Міріам є серце саме як духовний феномен, тому її любов, породжену серцем, маємо розглядати як милосердя. Міріам категорично не приймає «Царства Божого на землі», в якому Месія має «всім дати щастя і нещасним бути» [19, с. 127, 132]. Зіткнення в її свідомості суперечливих знань: з одного боку, євангельського вчення правди та любові, а з другого – нещасного, бо вічно самотнього Месії, породжує когнітивний дисонанс: «Війна і згада, смерть, недуги зникнуть, / мир буде на землі та щастя в людях<...>» / А для Месії? – знову «слава в вишніх»? / І тільки слава? О, яка ж то кара / Месією, що світ рятує, бути! Всім дати щастя і нещасним бути, / нещасним, так, бо вічно самотнім» [19, с. 126–127].

Така концепція милосердя Міріам у Лесі Українки є співзвучною персоналістичній есхатології Бердяєва. У праці «Істина й одкровення», яка фактично підсумовує есхатологічні погляди філософа, стверджується щодо історичного християнства: «У вченні про пекло є переживання маніхейських елементів, і навіть з погіршенням у порівнянні з маніхейством. Добрий Бог не перемагає остаточно злого бога. Немає комюнаторної, соборної долі людства, у неї вноситься вічний розкол. Або я потраплю до пекла, а мої добрі друзі будуть у раю, або вони потраплять до пекла, а я буду в раю. Але і перше, і друге однаково неприйнятне для совісті. Рятуватися треба разом. Велику честь робить таким грецьким вчителям Церкви, як Ориген і святий Григорій, те, що вони заперечували вічне пекло і визнавали навіть рятунок диявола» [2, с. 135]. З огляду на це маємо зауважити, що в чорновому варіанті драми в діалозі Міріам зі старим галілеянином про проліту за всіх кров Месії у відповідь на слова Старого «За тебе теж пролита кров, та даремно, / бо ти не прийняла святого дару» [19, с. 145] героїня мала б сказати фразу «Хіба й тоді й за сатану пролита кров, бо він навряд, щоб більше ненавидів» і вже потім – «І не прийму!» [17, с. XVIII]. Якби цей вираз з'явився у тексті, то зруйнував би Лесину концепцію милосердя як одержимості з її оригенівським максималізмом.

Милосердя як одержимість – провідна інтенція у житті й творчості Лесі Українки, секрет її геніальності та надлюдської працездатності, те, що М. Драй-Хмара назвав динамізмом, волюнтаризмом і героїзмом; виявити їх у творчості могла тільки особа, «в якій жила сильна *вольова стихія*» (курсив – М.Д.) [6, с. 95]. Йдеться про волю, що діє не від розуму, а від серця та визначає психічне життя людини й обумовлює її долю як особи. Одержимість милосердям формувала Лесю Українку як людину, жінку і митця, інтегруючи в ціле її буття особою. Активно діюче милосердя – це Лесине кредо як символ віри, її «релігія» і її розуміння християнства. У листі до Агатангела Кримського (15 грудня 1903 р.) вона звертається із проханням написати рецензію на апокриф «Що дасть нам силу?» (1903 р.) та викладає свої міркування з приводу цього тексту: «<...> він Вам не дуже сподобається, бо се ж ідеалізація такої великої «неволі» людської, як співчуття, і добровільної покути за «безвинну провину»<...> Та се належить до моєї «релігії» – і коли я не вмію викладати свого кредо в стислій, консеквентній і догматичній формі, то хочеться мені часами хоч у «притчах» вимовити свою «віру», а надто хочеться, щоб мої товариші її знали, бо інакше вони не знатимуть мене» [21, с. 94]. Авторка відповідає на поставлене в назві питання – старому, доведеному до смертельного безсилля злиднями, тяжкою виснажливою працею та втраченою мистецького хисту Теслі життєву силу повертає милосердя (велика «неволя» людська)

в його євангельському розумінні. Богослов'я стверджує: 1) мірою людського милосердя є не велич почуття, а його конкретні докази; 2) милосердя істотно належить до любові, яку проголосив, зробив можливою та якої вимагав Ісус; 3) брак милосердя належить до гріхів [14, с. 269–270]. В образі Теслі втілене активне дієве милосердя як відповідальність людини, що дає їй сили виправити зло, заподіяне собі та іншим, та проявляє її особовий центр «Я», виокремлюючи зі знеособленої аморфної юрби: «Ти хто? Чого тобі?»< ...> «**Я** тесля. **Я** зробив цей хрест важким, / то й мушу **я** нести його. Давайте. / За сюю працю не візьму **я** плати.» / І взяв хреста» (виділення – Р. Г.) [18, с. 108]. Натомість в образі Міріам втілене активне дієве милосердя як відповідальність особи за зло, заподіяне не нею. В екзистенційній ситуації Міріам, як і Тесля, проявляє особовий центр: «Ти хто така? ... **Я**? «Одержима духом»! (виділення – Р. Г.р.) [19, с. 144].

В образі Теслі Леся Українка доводить, що одержимість милосердям не є самознищенням. Як і будь-яка одержимість, вона вимагає від людини самозабуття, непримиримості, упертості, крайнього максималізму – усього того, що, за словами М. Драй-Хмари, вражає нас в особі Лесі Українки та її героїв [6, с. 96]. Акумуляція цих якостей в одній особі не допускає будь-яких компромісів зі своїм «Я», тому Міріам гине, але її смерть не є «самозрежисованою» [9, с. 108], як стверджує О. Забужко, оскільки одержимість милосердям, на відміну від інших форм одержимості, не є демонічною силою самознищення.

Повертаючись до питання самотності Месії як гріха, маємо зазначити, що це підтверджує і третє наголошування Міріам на самотності учителя, вже після його спокутного розп'яття: «Умер він, зраджений землею й небом, / як завжди, самотній. А тепер / я тут сиджу, як завжди, самотня, / даремні сльози ллюю / проклинаю / все те, що він любив, і з кожним словом / все більш надію трачу на рятунок. / І вічно, вічно буду самотня / на сьому і на тому світі. Так, / ніколи не скінчиться темна туга / і вічно буде жаль палити серце» [19, с. 139–140]. Прагнення Міріам єднатися зі спокутною самотністю Месії йде від серця і, не реалізоване, повертається у нього ж, обернувшись пеклом – «вічно буде жаль палити серце». Очевидно, що гріховна самотність Месії зумовлює пекло Міріам, хоч саме він мав би рятувати її від того пекла як свого адепта, адже в євангельській проповіді сказано: «Я, Світло, на світ прийшов, щоб кожен, хто вірує в Мене, у темряві не зостався <...> І відаю Я, що Його ота заповідь – то вічне життя» (Ів. 12:46, 50), а Міріам зізнається, що бачить світло учителя, і говорить йому: «Я вірю, що ти світло» [19, с. 133]. Як бачимо, Месія втратив реляцію з Богом, і це унеможливило зв'язок Міріам з Богом.

В образі Месії автором створено своєрідну межову ситуацію: з одного боку, подібно до літератури романтизму, Месія – це не Ісус, а його двійник, з другого – подібно до літератури постмодернізму, Месія – це не Ісус, а його симулякр.

Месія, як двійник Ісуса, наділений трансформаційною демонічною силою. У його образі демонізм двійництва виявляє тісний взаємозв'язок із демонізмом самотництва як самозамкнутості та самодостатності. У мізансцені в пустелі й особливо в мізансцені в Гетсиманії, де, згідно із вченням євангелістів, найсильніше проявляється людська сутність Христа, самодостатність Месії переходить у самозамкненість. Однак Месія не може бути самозамкненим – це суперечить його сутності, його місії в цьому світі. Месія як посланець Божий, який з'явився, щоб рятувати людство від зла, має бути багатовимірною особою, відкритою й терпимою до будь-якої людини, від святого до останнього грішника, від духовної амеби до найвитонченішої духовної організації, яку і являє собою незрозуміла для Месії через його одномірність, одержима Міріам. Очевидно, що для героя, який виконує месіанську функцію, на вербальному рівні зосереджену в його імені, самозамкненість – це великий гріх.

Самодостатність Месії – теж великий гріх: хоча він і боголюдина, але його земний шлях людини ще не пройдений до кінця, тому його самодостатність – ще не реалізована потенція. Месія – боголюдина, і в цьому його сутність і місія: бути медіатором між Богом і людьми. Самодостатністю герой зраджує свою божественну сутність, своє покликання, своє призначення рятівника людства.

Самозамкненість і самодостатність можна розглядати як бінарну опозицію, внутрішній конфлікт особи. Напруження суверенностей у межах бінеру породжує щось третє, що має їх примирити, закладаючи ґрунт для вирішення конфлікту, однак в образі Месії самозамкненість і самодостатність перетворюються на тавтологію, породжуючи гординю у квадраті. Гординю цю Месія не бачить у собі настільки, що закидає свій гріх Міріам: «Таке смирення гірше від гордині» [19, с. 131]. При цьому свою самозамкненість і самодостатність Месія вважає смиренням, тому так зверхньо звучать його слова: «жертви я не хочу, любові тільки» [19, с. 135]. Проте любові без жертви не буває, любов без жертви – то і є гординя.

Богослов'я розрізняє в понятті «гордість» два аспекти – гординю і гідність. Гордість-гординя панує, зокрема, у серцях фарисеїв, які покладаються на свою уявну праведність і зневажають інших; там, де володарюють такі горді, слабкі є рабами. Натомість гордість-гідність опирається на усвідомлення себе створінням і сином Бога, якщо людина сама не віддає себе у рабство гріха; така гордість обумовлена внутрішньою свободою особи, вона виявляється у свободі слова та поведінки й адекватній самооцінці особи, яка ґрунтується на довірі та вірі в Бога. Гордість християнина прослідковується на землі у тій сміливості, з якою він свідчить про воскреслого Христа [16, с. 199–202, 243]. Зауважимо в дужках, що композиція драми має такий вигляд: перша дія складається з монологу Міріам і діалогу Месії та Міріам, друга – містить два монологи, у такий спосіб розкриваються різні за змістом самотності Месії та Міріам, третя – монолог Міріам, що підкреслює самотність героїні, четверта – діалог Міріам з тими, кого вона має любити, але ненавидить, – хто уособлює «сонне кодро» і владу. Якщо прискіпливо прочитати текст єдиного діалогу головних героїв драми, то неважко помітити, що він будується на беззаперечній довірі Міріам до Месії та гордовитій зверхності Месії до Міріам і є незакінченим, оскільки обривається з ініціативи вчителя, який зупиняє звернення своєї учениці жорстоким словом-запереченням «Ні, для тебе я не Месія. Ти мене не знаєш» [19, с. 137] і лишає її саму в пустелі. Якщо Міріам – заблудла вівця, то хіба не її треба рятувати? Слово Месії настільки нищівне, що в Гетсиманії Міріам вже не наважується підійти до вчителя. Отже, гординя, в якій Месія звинувачує Міріам, насправді є людською гідністю, обумовленою внутрішньою свободою її особи й довірою до нього як до Сина Божого і як до Світла. Адже світло властиве Богові за його природою, як стверджує М. Еліаде, це його якість, що відкривається тим, хто має чисте серце [7, с. 345–346]. Однак Месія не чує Міріам і не бачить джерела її гордості-гідності, а спроможність цієї жінки відкрито висловлювати свою думку, свободу її слова і поведінки сприймає за рабський непослух. Він залякує свою ученицю й принижує її людську гідність образливим словом «рабиня»: «Уперта річ твоя, ти мов рабиня, / що знає волю пана і не слухає. / Таких рабів сувора кара жде» [19, с. 130]. Звинувачення Месії в гордині Міріам спростовує у четвертій дії, коли одна-єдина (одинок), розкриваючи головний аспект своєї самотності, виявляє християнську гордість у свідченні про воскреслого Христа: «А той, що ви недавно розп'яли, / ви знаєте, він цар був іудейський. / Тепер він знов по всій країні піде, / бо він воскрес, воскрес у новій славі. / Нехай там стережуться цар, і цезар, / і весь синедрион, пекельна рада!» [19, с. 146].

Натомість самодостатність у поєднанні із самозамкненістю породжують надлюдську гординю Месії, гординю ніцшеанської надлюдини, від якої помирають боги. У Лесі

Українки Месія стоїть на шляху знищення в собі як Бога (через самозамкнену самодостатність), так і людини (через самодостатню самозамкненість). Йому ніхто не потрібен: ні люди, ні Бог; він зосереджується на своїй місії, перетворивши її на голу функцію, яка, втрачаючи будь-який сенс, стає самоціллю, відтак симулякром. Месія теж стає симулякром – скам'янілою копією Ісуса. Від такого спустошення Міріам намагається його порятувати своєю жертвовною любов'ю-милосердям.

У профанному світі, як показує Леся Українка, сакральна жертва переходить у площину купівлі-продажу, таким чином, релігія любові, якою було християнство, зводиться до ринкових відносин. Цей принцип обміну товаром приймає, втомлений, виснажений своєю самодостатністю і самозамкненістю, Месія. Він утратив головне – те, що становить суть його призначення в цьому світі, – любов-милосердя, яка має бути виключно активно-дієвою, тобто проявлятися в конкретних діях, спрямованих на конкретного іншого. Месія не здатний до любові: любити всіх означає любити нікого, тобто нікого не любити, адже сенс його епіфанії в реальному світі полягає в еманції любові не як голої абстракції, а як пролиття вітальної енергії на кожную живу істоту, конкретну, окремо взяту, а не абстрактне «всіх». У конкретному реальному світі та проявлення любові має бути реально конкретним – це добре розуміє Міріам. Боже творіння можна любити лише шляхом виявлення любові до конкретних його речей, тому любов і є великим всеосяжним поняттям, яке складається не з пустоти абстракцій, а з окремих частин континууму космосу, одухотворених любов'ю. Тому Міріам не розуміє, як можна любити всіх і нікого конкретно, бо в її багатовимірному уявленні речей одне має включати інше: «Мушу всіх любити? ... Всіх, окрім тебе, – се можливо. Але тебе і всіх – се понад силу» [19, с. 135]. Міріам – людина і прагне людського розуміння і виявлення любові, блудливі ж слова Месії «А та любов, що я від тебе хочу, повинна бути як сонце – всім світити» [19, с. 135] заводять у лабіринт пустих абстракцій.

Брати-близнюки самодостатність і самозамкненість, помножені один на одного, генерують в образі Месії не божественну проекцію Ісуса, а подвоєний демонізм. Ці внутрішні демони пожирають його із середини, породжуючи порожнечу, яка заповнюється жахом, що від нього кам'яніє душа героя, тому слова смертельного смутку «Моя душа смутна до смерті!» звучать рефреном другої дії. Тут сповна розкривається заявлена в першій дії драми семантика другої головної ознаки в образі Месії, що прямо стосується Ісуса – його порівняння з каменем. Метафору Христа – наріжного каменя богослов'я – тлумачить як непорушний камінь, на який можна спертися з вірою, і віряни, як живе каміння, включаються в будову духовного дому. З іншого боку, Христос, як камінь спотикання і камінь нищівний, символізує торжество Його царства над темрявою, над сильними світу цього [16, с. 368]. Використовуючи семантику символу каменя як твердого, довговічного і важкого знака сили, Леся Українка моделює протилежну ситуацію: перемогу царства «камінного господаря» – «камінного, консервативного принципу» та «скам'янілостей людської психології, що зветься «мораллю», а не торжество її «живих індивідуальних форм» царства милосердя [20, с. 198; 21, с. 396]. Оточений камінням і скам'янілий у колі «сонного кодла» учнів, втративши зв'язок із Богом, Лесин Месія перебуває в полоні «камінного царства».

Міріам не має сил порятувати ні душу, ні тіло Месії, її голос – це голос волаючого в пустелі, її слова, як і слова Лесиної Кассандри, розтрощуються об кам'яну стіну, на яку перетворилася змертва душа Месії. Окрім любові, Міріам не має іншого зв'язку з Месією, але цей зв'язок однобічний. Яким би потужним не був струмінь, він б'є в одному напрямку без зворотної реакції, тому Месія залишається для Міріам закритим, тому її любов є блудницею і гине як блудниця – під градом каміння. Усе, що може Міріам, – загнинути задля істинної релігії милосердя і правди, і вона гине.

У процесі розв'язання конфлікту драми формально перемагає «камінне царство», на це вказує спосіб, у який гине героїня. Здається, що трагічне як грань освоєння світу постає в усій повноті: гине Месія і тілом, і душею, гине Міріам, жертва Месії втрачає сенс, оскільки в його вченні перемагає догма (мертва, скам'яніла буква закону), релігія правди та милосердя перетворюється на релігію купівлі-продажу, тріумфують фарисеї-єхидни, перемагає «камінний, консервативний принцип», через який розмінними монетами стають віра і любов. Однак тотальному насуванню взаємин купівлі-продажу, що породжують порожнечу душі й що їх культивує «камінне царство», автор протиставляє позицію Міріам: «за тебе віддаю <...> життя <...> і кров <...> і душу <...> все даремне!<...> Не *за* щастя <...> не *за* небесне царство <...> ні <...> з любові!» (виділення – Р.Г.) [19, с. 147].

Скам'янілість у міфопоетиці літературного твору означає споглядання горгонічної істини – хибної істини «страшної слави», якої так боїться Міріам. Зв'язок між славою та особою Христа богослов'ям тлумачиться як Одкровення Нового Завіту [16, с. 202]. Отже, «страшна слава» – це спотворене християнське вчення, і хоча Міріам гине, вона не втрачає своєї віри ні в Месію, ні в його вчення, кидаючи гордий виклик камінному царству: «він воскрес, воскрес у новій славі». Вона має право гордитися пасхальною таємницею слави, оскільки, як засвідчує богослов'я, «очима віри дивиться в обличчя смерті й відкриває у ній життя» [16, с. 735]. У ці слова Міріам автор закладає сподівання на відродження християнського вчення як релігії активно дієвого милосердя, але не на абстрактному «камінному» небі, а серед живих людей, таких, як Міріам. Релігія любові, як показує Леся Українка, зведена до ринкових відносин, і цю даність Месія приймає через свою внутрішню спустошеність, не в силі щось змінити ні у взаєминах з учнями, ні у стосунках з юрбою. Але все змінює своєю жертвою «з любові!» Міріам – тринадцятий і єдиний апостол. Людина від народження отримує безцінний дар Життя і Свободи. Бог дає їх з любові, а не *за* любов, на яку міг би сподіватись, якби був людиною, як Лесин Месія, а не Богом, і яку пропонує Йому «камінне», «сонне кодро» в обмін на «здоров'я», на «страви на безхліб'ї», на «щастя», на «небесне царство». І саме в цьому «з», а не «за» людина має наслідувати Отця, що так і не спромігся зрозуміти Месія, закидаючи Міріам надлюдську гординю.

Отже, аналіз двох головних ознак в образі Месії, звірений із богословською інтерпретацією цих прикмет в особі Ісуса Христа, дозволив виявити у внутрішньому динамічному сюжеті твору конфлікт різних світоглядних і моральних систем, що визначають духовність особового буття – протиставлення двох типів християнства: релігії любові як сповідання милосердя в міжособових стосунках і релігії конформізму як переведення особових зв'язків-відношень між людиною і Богом у площину купівлі-продажу. Така інтерпретація християнства Лесею Українкою є близькою за змістом до концепції Бердяєва, який виокремлює два типи християнства: 1) історичне, старе, що виходить з екзотеричного сприйняття та оцінювання релігійних феноменів; 2) есхатологічне, нове – езотеричне. Два погляди на християнство – екзотеричний і езотеричний – визначають його сутність відповідно як релігії страху, залякування і примусу чи як релігії любові та свободи. Формально це одне релігійне вчення, але за змістом це два різні духовні феномени, два різні світогляди, два різні способи самовизначення особи у світі. Як і Бердяєв, Леся Українка ставить питання про оновлення християнства, його осучаснення на засадах довіри до активно-творчого потенціалу людської особи.

І у Лесі Українки, і у Бердяєва таке бачення стану християнства на межі XIX–XX ст. сформувалося як реакція на тогочасне зашкарубле офіційне російське православ'я, засноване на ґрунті національного раціоналістично-прагматичного світогляду та зрощене із самодержавством у потворну гібридну форму політичної релігії. Важливим чинником

у формуванні концепції християнства обох мислителів стала українська ментальність, обумовлена специфічним інтровертним, екзистенційно-софійно-кордоцентричним сприйняттям і тлумаченням світу в системі духовного буття українського народу.

Як бачимо, у драматичній поемі «Одержима» Леся Українка започатковує своє концептуальне бачення християнства, обумовлене специфікою української релігійної свідомості, спрямованої на осягнення Бога серцем, а не розумом, на пошанування життя, на перевагу почуття й панівну роль любові. Письменниця протиставляє у драмі дві концепції християнського вчення: 1) кордоцентричну концепцію активно дієвого милосердя, яку сповідує Міріам; одержимість милосердям вимагає від особи відповідальності й у поєднанні з євангельською правдою потребує безкомпромісного протистояння будь-яким формам зла, натомість створює ґрунт для гордості-гідності, що спирається на усвідомлення себе сином Божим та проявляється у свободі слова і поведінки особи, мірою ж цієї свободи виступає віра; 2) концепцію спокою, яку пропонує Месія, адже «Спокою прагне всякий» [19, с. 128]; спокій веде до конформізму, знеособлює людей, перетворюючи на юрбу, та породжує камінне «сонне кодро», а реляцію між Богом і людською особою спотворює до рівня рабських відносин купівлі-продажу.

Список використаної літератури

1. Баранова І.О. Драматична поема «Одержима»: новий етап становлення діалогу у творчості Лесі Українки. *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Вип. 17. Київ: Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка, 2010. С. 170–175.
2. Бердяев Н.А. Истина и откровение. *Прологомены к критике Откровения*. Санкт-Петербург: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 1996. С. 5–155.
3. Бичко А.К. Леся Українка. *Світоглядно-філософський погляд*. Київ: Український Центр духовної культури, 2000. 185 с.
4. Горбань Р.А. Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: монографія. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2014. 280 с.
5. Гундорова Т. Проявлення слова. *Дискусія раннього українського модернізму*. Київ: Критика, 2009. 448 с.
6. Драй-Хмара М. О. Леся Українка: Життя і творчість. Харків: Державне вид-во України, 1926. 156 с.
7. Еліаде М. Мефістофель і андроген / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. Київ: Основи, 2001. С. 303–467.
8. Жарких М. Помилкові погляди Оксани Забужко на Лесю Українку. *Публічна бібліотека Лесі Українки*. URL: <http://lesya.weblib.kiev.ua/crit/oz.html> (дата звернення 19.04.2019).
9. Забужко О.С. Notre Dame d'Ukraine. Українка в конфлікті міфологій. Київ: Факт, 2007. 638 с.
10. Заборна М. С. Смыслові потенціал драматичної поеми Лесі Українки «Одержима» в екстраполяції на постмодерну релігійну свідомість. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія «Літературознавство»*. 2016. № 44. С. 59–65.
11. Зборовська Н.В. Код української літератури. Проект психоісторії новітньої української літератури. Київ: Академвидав, 2006. 502 с. URL: <https://www.rulit.me/books/kod-ukrainskoi-literaturi-proekt-psihoistorii-novitnoi-ukrainskoi-literaturi-read-288218-121.html> (дата звернення 21.04.2019).
12. Маланюк Є.Ф. До роковин Лесі Українки (13.ІІ.1871). *Книга спостережень: Статті про літературу*. Київ: Дніпро, 1997. С. 199–210.
13. Моклиця М. Естетика Лесі Українки (контекст європейського модернізму). Луцьк: Волинський національний ун-т ім. Лесі Українки, 2011. 241 с.

14. Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник / пер. з нім. О. Авраменка. Львів : [б. в.], 1996. 664 с.
15. Семерин Х.Д. Фемінні біблійно-єврейські архетипи в модерній драмі (на матеріалі драматичних поем Лесі Українки «Одержима» і «Йоганна, жінка Хусова»). *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія «Філологія». Соціальні комунікації*. 2018. Т. 29(68). № 1. С. 125–130.
16. Словник біблійного богослов'я / за ред. Ксав'є Леон-Дюфура; пер. з фр. Львів : Місіонер, 1996. 936 с.
17. Українка Леся. Твори. Т. 5: Драми. Нью Йорк: видавнича спілка Тищенко&Білоус, 1954. 177 с. XLVI.
18. Українка Леся. Твори : у 12 т. Т. 2: Поєми. *Поетичні переклади*. Київ : Наукова думка, 1975. 368 с.
19. Українка Леся. Твори: у 12 т. Т. 3: *Драматичні твори (1909-1911)*. Київ : Наукова думка, 1976. 336 с.
20. Українка Леся. Твори: у 12 т. Т. 8: *Літературно-критичні та публіцистичні статті*. Київ : Наукова думка, 1977. 320 с.
21. Українка Леся. Твори : у 12 т. Т. 12: *Листи (1903-1913)*. Київ : Наукова думка, 1979. 696 с.
22. Юдкін-Ріпун І.М. Підтексти драм Лесі Українки. *Студії мистецтвознавчі*. 2011. № 4. С. 7–19.
23. Юркевич П.Д. Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого. *Вибране* / пер. з рос. В.П. Недашківського. Київ : Абрис, 1993. С. 73–114.
24. Якубський Б.В. Поема надмірного індивідуалізму (Драматична поема «Одержима»). *Українка Леся. Твори. Т. 5: Драми*. Нью Йорк : видавнича спілка Тищенко&Білоус, 1954. С. 107–118.

RELIGION OF MERCY AND RELIGION OF NUNDINATION – CHRISTIANITY AS INTERPRETED BY LESIA UKRAINKA

Richard Horban

*Kosiv Institute of Applied and Decorative Arts of Lviv National Academy of Arts,
Department of Art History and the Humanities
Mitskevycha St., 2, 78600, Kosiv, Ivano-Frankivsk Oblast, Ukraine*

The article presents the analysis of the dramatic poem *The Obsessed*, in which Lesia Ukrainka creates her conceptual vision of Christianity, due to the specifics of Ukrainian religiosity with its desire to comprehend the Divine with the heart, not with the mind, the advantage of feeling and the dominant role of love-mercy.

Key words: love, mercy, person, Christianity, conformism, solitude.