

НАВКОЛОРЕЛІГІЙНИЙ ДИСКУРС В ЕПІСТОЛЯРІЇ ТА НАУКОВО-ПУБЛІЦИСТИЧНИХ ПРАЦЯХ ЛЕСІ УКРАЇНКИ: ГНОСТИЦИЗМ ЧИ АТЕОЛОГІЯ?

У статті проводиться думка про атеологічну позицію Лесі Українки, що аргументується свідченнями з епістолярію та науково-публіцистичних творів письменниці. Релігійні мотиви, зображення об'єктів, що асоціюються із сакральним, у її творчості інтерпретуються як елемент мистецької гри, котрий має цілком прагматичний сенс, оскільки підвищує сугестивність текстів, посилює їх міфотворчий компонент, надаючи їм сили ідеологічної зброї.

Ключові слова: гностицизм, атеологія, монотеїзм, міф.

В статье раскрывается мысль об атеологической позиции Леси Украинки, которая аргументируется свидетельствами из эпистолярия и научно-публицистических сочинений писательницы. Религиозные мотивы, изображение объектов, которые ассоциируются с сакральным, в ее творчестве интерпретируется как элемент художественной игры, который имеет вполне прагматический смысл, поскольку повышает суггестивность текстов, усиливает их мифотворческий компонент, придавая им силу идеологического оружия.

Ключевые слова: гностицизм, атеология, монотеизм, миф.

The article proves the thought of Lesya Ukrainka's atheological position which is argued by witnesses from the writer's correspondence and scientific-publicist works. Religious motifs and description of the subjects which are associated with the sacral, in her works are interpreted as the elements of an artistic game, which has completely pragmatic sense since increasing the texts suggestion, strengthening their mythological component, giving them the power of ideological weapon.

Key words: gnosticism, atheology, monotheism, myth.

За радянських часів питання про ставлення Лесі Українки до проблем віри та релігії було вирішене досить однозначно і одностайно: як науковий атеїзм. Прагнення сучасних дослідників запропонувати нові прочитання веде до переоцінки такої одностайності й пошуку аргументів на користь релігійності світогляду письменниці. В ході нових інтерпретацій народжуються різні означення, якими дослідники користуються обережно, інтуїтивно, інколи ситуативно – ведучи мову про окремий твір. Так, Я. Поліщук, ґрунтуючись на матеріалах «Лісової пісні», пропонує поняття «поганської паралелії модерну» [9]. Т. Гундорова вбачає в творчій еволюції письменниці «індивідуальний гнозис» [2]. С. Кочерга означає світоглядну позицію Лесі Українки як «індивідуальне інтелегібельне просвітлення» [6]. Дослідники уникають терміна атеїзм, але й відчують очевидні труднощі у визначенні релігійності письменниці, і тому інколи, як В. Антофійчук, схильні вважати, що погляди Лесі Українки на християнство «були суперечливими і не склалися в цілісну і завершену світоглядну концепцію» [1, с. 310]. Крайньою точкою в пошуках означень релігійності Лесі Українки стала праця О. Забужко «Notre Dame d'Ukraine: Українка в

конфлікті міфологій», у якій проводиться думка про гностицизм письменниці. Вона постає в подачі сучасної дослідниці «ересіархом-гностиком», «лицаресою Святого Духа» попри те, що сама О. Забужко визнає: «Прямах звірянь на тему своїх віровизнавчих преференцій вона (Леся Українка – Г. Л.) здебільшого уникала», а «всі ті звіряння аж надто глибоко заховані, вживлені в тканину текстів, звідки їх доводиться виколупувати хірургічним «пінцетом» реконструкції» [4, с. 283]. Проте згаданий «пінцет» реконструкції, на наш погляд, у цій праці подекуди більш схожий на дослідницьку надінтерпретацію, тим більше, що такі є вірогідні джерела, за якими можна відчитати ставлення письменниці до релігійних питань із достатньою однозначністю, не улягаючи пострадянським пересадженим намаганням відшукати релігійність там, де її не було.

У цій справі можуть стати в пригоді ті жанри творчого спадку письменниці, риторика яких не тяжіє до засобів художньої умовності, і в яких світоглядні позиції виявляють себе більш прозоро та однозначно, аніж то можна відчитати в художніх текстах. Попри існування певних прогалін, доступний для дослідження великий епістолярій, збережено й

опубліковано більшість статей та підручник «Стародавня історія східних народів», у якому першорядним предметом розгляду постає порівняльна історія релігій стародавнього світу. Найбільш виразно письменниця продемонструвала свою позицію щодо релігійних питань у листуванні з М. Драгомановим, у якому чітко простежується позиція атеологічна і раціоналістична, з ясним усвідомленням «вбивчості» для будь-яких релігій порівняльних студій та проведення аналогій з іншими культовими текстами та обрядами. Не раз зринає в епістолярії визнання себе «духовною дитиною» М. Драгоманова, котрий займав підкреслено атеїстичну позицію, а окремі його статті й брошури (як от «Заздрі боги», «Рай і поступ» та ін.) мали спеціальне антирелігійне спрямування. Не без впливу цих релігійно-критичних праць була написана стаття Лесі Українки «Утопія в белетристиці». Висновки дослідників щодо «суперечливості» світогляду Лесі Українки родяться від того, що на перший погляд, відверто атеїстичні свідчення в листах і статтях, з одного боку, та релігійні, еретичні та апокрифічні концепції в художніх творах, з другого, досить складно поєднуються. Ще важче це все поєднується із церковною ортодоксією. Але ця розбіжність між художнім та епістолярним і науковим дискурсом письменниці додатково підтверджує маніпулятивно-міфотворчу настанову Лесі Українки на свідоме оперування сугестивними прийомами та міфологічними структурами релігійного дискурсу.

У статті «Утопія в белетристиці» Леся Українка досить однозначно виражає свої сподівання на те, що модернізм приведе людство в іншу епоху – науки й оновленої науковим світоглядом моралі, коли зі всіма релігіями в сенсі ідолопоклонства й владних маніпуляцій буде покінчено: «Ми перебуваємо добу основного оновлення світогляду, а нове розуміння світової системи конечно приводить до нової моралі і психології. Ми виходимо з періоду релігійного і вступаємо в період науковий, хоч і блукаємо ще навколо правди при димних світочах гіпотез, а магічні слова ще й досі керують нами. Хоч релігійність «випарувалася» з нашого життя, але сума справедливості, добрості, громадської сумлінності все більшає, бо такий, видко, закон розвитку людськості, тільки ми не знаємо ще формули свого закону. Кожне наукове відкриття – а їх так багато в наші часи – додає нову рису до того великого невідомого, що мріється на нашому горизонті, тільки ми ще не вміємо поєднати до купи ті риси. (...) Ми зрозуміли, що нас оточує жива загадка, а не абстрактне божество індусів чи євреїв, і ми шукаємо відгадки в самому житті, а не в теологічних чи в логічних розумуваннях. Режим нашої думки змінився. (...) Ми готуємо шлях новій істоті. Ми закладаємо підвалини нової моралі, що має охопити інтереси не тільки ближнього, але й дальнього, має утворити гармонію не тільки людського, але й всесвітнього життя. Ця нова мораль готує ґрунтовніші зміни, ніж усі найбільш реформаторські релігії» [11, с. 190-191]. Наведена цитата формулює світоглядне ядро творчої аксіології Лесі Українки, котре демонструє настанову гуманістичну і в межах «цього світу», котра мала б

спонукати до щоденної подвижницької праці. Ця праця, заснована на вірі в поступ, формує власну морально-етичну альтернативу ортодоксальній християнській ідеології. Структура цієї альтернативної ідеології аналогічна до монотеїстичного християнського міфу, бо має свого «єдиного бога» – ідеали (щонайменше: братерство, рівність, воля), навколо служіння яким розбудовується духовне життя письменниці. Але чи варто шукати в такому служінні релігійності й зокрема гностицизму?

Е. Дюркгайм наголошує на принциповій рисі будь-яких релігійних вірувань – «вони припускають класифікацію чинників, реальних чи ідеалістичних, що їх собі уявляють люди, на два класи, на два протилежні роди, означених двома різними термінами, що їх досить добре передають слова «світський» та «святий» [3, с. 37]. «Святе» і «світське» – це два окремі світи, між якими нема нічого спільного, вони живляться енергіями різної природи. Це два світи не просто відокремлені, але й взаємно ворожі. «А що можна належати цілком до одного тільки за умови остаточного виходу з іншого, то людину закликають зовсім вийти зі світського життя й зажити виключно релігійним життям» [3, с. 39]. Звідси походять чернецтво, містичний аскетизм, всі релігійні форми самогубства. І хоч певні світські чинники (істоти і речі) можуть підпорядковувати собі особистість, і ця структурна підпорядкованість нагадує підпорядкованість релігійної людини об'єкту культу, означення «релігійність» вживається в цьому випадку в метафоричному сенсі, і в цьому схиланні перед світськими цінностями насправді нічого релігійного нема. Дюркгайм зауважує взаємну виключеність понять світського і святого: «Поняття святого в свідомості людей завжди й всюди відокремлене від поняття світського, бо ми бачимо між ними своєрідну логічну порожнечу, розум навідріз відмовляється згодитися з тим, що відповідні речі можуть бути змішаними або просто розставленими в контакті одні з одними» [3, с. 40]. Життєві наміри та ідеали Лесі Українки ніде не виходять за світські рамки, тому будь-які означення її як релігійної особистості, в кращому випадку, варто сприймати як метафору, або ж як дослідницьку міфотворчість.

Релігійні та містичні почуття письменниця потрактувала як недостатньо вивчені з'яви людської психіки, проте визнавала силу їхнього впливу і маніпулятивну дієвість щодо людей неосвічених. Цілком у дусі сучасної для неї філософії ірраціоналізму (З. Фрейд, Ч. Ломброзо, Ф. Ніцше та ін.) Леся Українка вбачала типологічну спільність між нервовими розладами і різними проявами містицизму. Досить виразно вона сформулювала бачення цієї проблеми в листі до Ольги Кобилянської від 13 лютого 1902 р.: «Коли хтось хоче, щоб хтось об'єктивно сказав, що думає про спиритизм, то хтось скаже, так: я припускаю, що в спиритизмі не все шарлатанерія і самооблуда, можливо, що закони, ще дуже мало досліджені, але вже признані наукою, закони гіпнотизму, нервової енергії і т. ін., відіграють тут значну роллю і що спиритизм, управлений і

досліджений експериментально людьми науки поважно і безсторонньо, з холодною науковою критикою, може, колись так послужить для нової психології чи скоріш невропатії, як в свій час середньовічна алхімія послужила новітній хемії. Але в такому вигляді, як тепер, напівзабавки, напівхвороби, напівшарлатанерії, спіритизм мене не інтересує...» [5, с. 599].

Поневолення релігійне боліло Лесі Українці впродовж усього життя. В одному з листів Леся пересилає для М. Павлика історію про братовбивство, здійснене на основі *mania religiosa* з коментарем, що в такий спосіб, мовляв, люди «світла шукають». Передана поетесою історія переконує, що християнство пригнічувало її не лише у значенні церкви, а й у значенні світоглядного чинника, що пригноблює людський дух: «Коли слухаю, як тут старі люди говорять про народну просвіту, що, мовляв, «життя святих» – найкраща література для народу, бо вона розвиває в народі дух героїзму, то мені так і хочеться лишню свічку в хаті засвітити, щоб світліше було. Хіба вони не бачать, куди сей «дух героїзму» доводить? Мальованці виходять з їхніх героїв та наповнюють собою шпиталі для божевільних. Якби я могла, то я б віником вимела усе те «героїчне» сміття на смітник, там би йому лежати, а не людям голови туманити. (...) Я про сі речі не можу спокійно говорити, бо мене болить, коли я про се згадую, я занадто близько бачу, як людей в тім'я б'ють героїчними книгами і як мало людей, що борються проти сього. Погибель і нещастя наше сей героїчний напрямок в ділі народної просвіти. Треба думати, як би найкраще з ним боротись, бо вже «laissez faire, laissez passer» тут ніяк не вистачить» [12, с. 163]. Прагнення додати світла до релігійних питань, мабуть, не в останню чергу, спонукало Лесю написати підручник «Стародавня історія східних народів», котрий є передусім порівняльною історією східних релігій і в якому ще зовсім юна письменниця виявляє обізнаність з усіма тими прийомами психологічних маніпуляцій та затуманення людських голів, до яких вдавалися жреці стародавнього світу.

Письменниця була категорично проти різної церковної обрядовості у своєму житті. Для прикладу, вона перебувала в Софії у той час, коли помер М. Драгоманов, і як зауважує О. Косач-Кривинюк, «Леся, знаючи добре дядькові погляди, казала, що треба ховати без релігійної обрядности. Шишманов, який з Лесею вдвох порядкували усім, сказав, що болгарське право не визнає нерелігійного похорону. Тоді, знаючи, як небіжчик ставився прихильно до протестантського релігійного руху, зважили поховати за цим обрядом» [5, с. 323]. У листі до М. Кривинюка вона розповідає про конфлікт із матір'ю з приводу вінчання в церкві, до якого Олена Пчілка схилила Лесю і К. Квітку. Леся повідомляє, що сестра Ліля писала їй, «що розмови з родичами пройшли тихо, мирно, і з їх боку була повна толерантність. Коли так було до кінця, то я дуже рада, – значить, всі мамині стріли (папа стріл ніколи не вживає) обламалися об мене, і для Лілі їх вже не лишилось; се не рах так бувало і нема нічого дивного, коли й на сей раз так

вийшло. Діло в тім, що з осені у мене з мамою (коли ми лишились удвох) чимало було принципіальних і неприципіальних розмов на тему про шлюб, вінчання і т. ін., тоді було з її боку маса сліз, ридання, прикрих і вразливих речей, часом цілі ночі проходили так, що бодай не згадувати... Тії ночі надломали мені душу і через те я, може, колись муситиму зробити навіть таке, від якого Ви з Лілею щасливо врятувались. Але як почувете про мене щось подібного, то не кидайте каменем, знайте, що тяжкі рани, а не власна воля примусять мене скласти зброю. (...) Логічно і морально я перемогла маму, тільки ся перемога так дорого мене коштувала, що – краще не будем ніколи згадувати про неї» [5, с. 744]. Врешті, Леся таки взяла шлюб у церкві із Климентієм Квіткою.

«Кручений баран у християнському стаді» – це зневажливе визначення для безликої, конформістської позиції в устах поетеси: «До своєї книжки, хоч вона видана торік, я відношусь тепер досить критично і якби видавала її сей рік, то, певне, б видала інакше. Взагалі я уважаю моє теперішнє життя і працю за *Lehrjahre*, я знаю, що багато дечого виходить у мене або неадекватним, або незграбним, та, може ж, я таки колись вилюднію, а «не уподоблюся крученому барану в християнському стаді, яко Терешко» або яко поети, що пишуть у «Правдах» [12, с. 234-235]. А от в іронічному тоні про нерозкаяність своєї вдачі: «Рада я, що Київ лишив по собі у Вас такі добрі спомини, а то панове галичани його нам знищили, так лають та дорікають, що нам лишається тільки в груди битися та «*Mea culpa*» повторяти. Одна я сього не роблю, бо маю взагалі нерозкаяну натуру, а волосся моє і так попелясте, то пощо маю його попелом покори посипати?» [5, с. 499].

Леся полюбляє іронічно використовувати в листах елементи високого богословського стилю для висміювання своїх літературних чи політичних опонентів: «Часом бачу того правдивого псевдоніма, що так проклинає всіх еліка суть од Драгоманова, під се прокляття і я підійшла – з тремтінням в голосі було об'явлено усім головам слухаючим, що я проваджу самий шкідливий космополітизм... *Das ist eine alte Geschichte!*» [12, с. 202]. Піднесено й іронічно Леся називає «богинею» свою хворобу: «Якщо й різдво мине гаразд (се для мене чисті «майські іди», се різдво), то вже я могтиму повірити, що моя знакомита «богиня» хоче лишити мене в спокої на якийсь час. Добре б зробила, якби (лишила), бо мені тепер нема часу (хорувати) та киснути, та й взагалі в цьому нічого приємного нема... [10, с. 196].

Переймаючи художні прийоми і концепти середньовічної літератури, запевняючи устами ліричної героїні вірша «Мрії» про любов до «віку лицарства», письменниця зберігає інтелектуальну дистанцію щодо тієї епохи в статті «Утопія в белетристиці» й оцінює її досить критично, називаючи середньовіччя віком «мракобісія» і «варварства», і здається, ми не маємо жодних підстав сумніватися в щирості такої її дефініції: «Віки варварства, які наступили після загину античної культури, тьмарили людську думку, вертали її до

примітивного світогляду. Тільки фантазія росла й буяла, а думка спала або тяжко боролася з важкою зморою середньовічного «мракобісія». І знов творилися легенди на прадавній взірць, наївні казки про «тридев'яті царства», про чарівні острови, де феї (близькі родички давніх богинь і німф) держали в полоні своїх лицарів; знов релігійно-публіцистична поезія жахала людей картинами пекла і божого гніву та вабила описами раю та посмертних надгород» [11, с. 167-178]. У родині Косачів-Драгоманових панував дух новочасного вільнодумства, і тому до легенд і переказів давнини, як і до різного роду «священних історій» ставилися гумористично та іронічно, як до інфантильних для зрілої свідомості забавок.

Важливою є диференціація, яку Леся Українка проводить між східним містично-релігійним (перським, вавилонським, іудейським) і західним історичним (греко-римським) типами найраніших форм утопії. Якщо перші від початку виявляли тяжіння до містицизму і перенесення «царства Божого» в потойбіччя, то другі завжди знаходили собі місце на землі («Одісея» Гомера, «Політейя» Платона). У цьому розрізненні прочитується важливий аксіологічний аспект світогляду авторки статті – прихильність до реалістичного, не затіненого містико-релігійним «туманом» та трансцендентними візіями сприйняття світу – котра виявляється в оцінці найраніших утопічних творів стародавніх греків. Як щира драгоманівка і раціоналістка Леся Українка підкреслює: «Грецька легендарна література взагалі не мала такого великого нахилу, як орієнтальна, до песимістичного трактування сучасності порівняно з минулим або прийдешнім. Життя в давній Елладі складалося вільніше, веселіше, ніж в давніх східних державах, пригнічених теократією та деспотією, хоч поети Еллади, сучасники великих пророків Ізраїля, не могли навіть марити про панування свого малого, поділеного на скільки царств і республік народу «над всіма народами землі», але вони високо цінили свій рідний край і не згоджувалися міняти його ні на який рай на цьому та на «тому» світі» [11, с. 163-164]. І далі: «Замість надій на переселення, на далеку прийдешність або на рай десь «на тім світі» греки виховали ідею про те, що треба в себе дома, повсякчас і не одриваючись від клопотів щоденних, намагатися змінити життя своє до кращого. Після утопії легендарної з'явилася утопія історична, що старалася вказати грекам якісь приклади, гідні наслідування, в історії, та й в сучасності інших народів – не з тим, щоб греки мали переселятись у ті «ідеальні» царства, а з тим, щоб вони переймали і пересаджували на свій рідний ґрунт усе корисне для себе» [11, с. 164]. Перебування і боротьба греків у межах реального «цього світу», очевидно, імпонує дослідниці, тим більше, що в іншому місці статті вона зауважує зі втіхою, що в казках до первинного дуалізму й ідеалізації райського життя домішується «новий ідеал» – ідея особистої активності та здатності людини до здійснення змін у світі та боротьби зі злом, що по суті і є функцією героя міфологічної легенди чи казки: «Це, власне, – думка про те, що всякий добробут людині перше треба здобути, що тільки

пташки та гадюки дістаються у «вирій» без праці й заслуг, а людям для того потрібно або розуму, або характеру, або сили. Коли ж якась інша сила одбирає чи руйнує людині так здобутий добробут, то сила та здебільшого лиха, а не добра – це якийсь змії, лихий чарівник, хижий гриф – і з нею треба «битись – не миритись», щоб повернути собі незаслужено втрачений рай. Тут право «супротивлення злому» переноситься з богів і полубогів давніх космологічних міфів на людей героїчної вдачі» [11, с. 158].

Натомість у єврейській пророчій утопії – з її містицизмом і погрозами – Леся Українка відчитує ірраціональну й непогамовану волю цього народу до влади. З цієї волі до влади, власне, й виростає концепція «обраності» єврейського народу, а згодом і християнство як релігійна доктрина і як церква. Ф. Ніцше докладно аналізує ці події у праці «Генеалогія моралі», прагнення євреїв до панування і ненастанні текстологічні фальсифікації у Біблії підкреслював І. Франко в праці «Поема про створення світу». Леся Українка глибоко розуміла всі психологічні й історико-культурні моменти цього процесу і визнавала велику силу впливу й переконливості за стилістикою пророчих біблійних книг. Ця стилістика була чи не найбільш цікава їй як професійному літераторові, а може, і як переконаній соціал-демократці, котра прагнула досконало оволодіти словом як засобом ідеологічного впливу. У своїй статті про утопію вона детально описує цю стилістику: «Автори пророчих книг вже неначе непевні в тому, що їм читачі й слухачі повірять на слово, раз у раз вони покликаються виразно на авторитет самого бога, щоб додати ваги своїм словам; полемізують з авторами протилежного напрямку, звиваючи їх «лжепророками», лякають своїх читачів карами небесними за неймовірність, опановують їх уяву грізними образами «видив небесних», «божого суду» над «нечестивими». Навіть сама техніка фрази неначе вимірена свідомо на те, що тепер звать сугестією (внушенням): кожний образ, кожна імперативна фраза повторюються двічі, різними, але синонімічними виразами рівної сили і через те силоміць западають в пам'ять і заглушають голос критики в думці читача. Цю техніку стрічаємо ми, правда, подекуди і в окремих уривках легендарної поезії, але пророча поезія розвила і довела до крайності цю форму» [11, с. 160-161]. Єврейську пророчу лірику Леся Українка потрактує як «оригінальну публіцистичну поезію», а отже, вже за визначенням – засіб ідеологічного впливу і боротьби, «слово-зброю» – текст, прагматично зорієнтований. У цій ліриці злилися воедино владний (державний) дискурс і релігійний, що загалом було типовим не лише для єврейської, а й для пророчної лірики інших народів, на чому Леся Українка окремо наголошує, аби в читача не склалося хибне враження, ніби у євреїв вона була унікальною: «Ні, їй можна б знайти чимало паралелей (і при тім далеко давніших історично) в пам'ятниках літератури всіх сучасних давнім євреям народів, а надто у вавілонян, в їх поетично-ліричних описах «останніх часів», коли бог Мардук «судитиме народи», коли чвари громадські і незгоди родинні

стануть «знаменням» кінця світу грішного, а настання праведного царя дасть початок світові праведному. Але ми спинились тому на єврейській літературі цього розбору, що вона більше систематизована, приступніша для теперішнього читача, що в ній найяскравіше, найсильніше виступають типічні риси» [11, с. 162-163].

Злиття владного й релігійного дискурсів характеризувало вже архаїчні теократії. Наймогутніші з чаклунів та магів висувалися на місця вождів і поступово перетворювалися у священних царів. До єгипетського фараона, як пише Дж. Фрезер, застосовувалися всі епітети бога сонця. Його титули прямо походили від титулів бога сонця. «За час свого існування... єгипетські фараони вичерпали всі уявлення про божество, які єгиптяни собі склали. Будучи людинобогом від народження і за царським званням, фараон після своєї смерті ставав обожуванню людиною. Отже, в ньому втілювалося все, що було відомо про божественне» [14, с. 142]. Юрій Лотман зауважує аналогічне злиття владного дискурсу з релігійним у літературі Київської Русі: «Влада в перспективі символічної свідомості руського середньовіччя наділялася рисами святості та істини. Цінність її безумовна – вона образ небесної влади і втілює в собі вічну істину. Ритуали, якими вона себе оточує, є подобою небесного порядку» [7, с. 377]. Мислитель іншого часу Бенедикт Спіноза у своєму «Теологічно-політичному трактаті» також свого часу зауважував: «Під виглядом релігії народу легко навіюється... шанувати своїх царів як богів», бо «найвища тасмниця монархічного правління і найбільший його інтерес полягає в тому, щоб тримати людей в омані, а страх, яким вони повинні бути стримувані, прикривати голосним іменем релігії, аби люди за своє поневолення боролися, як за свій добробут» [10, с. 9]. Леся Українка, як добрий знавець історії культури, також пов'язує творчість єврейських пророків із давніми теократіями: «Самі пророки, либонь, почували, що таке виключне становисько прийдешнього Давидового царства, яке вимарила їх буйна утопічна фантазія, треба чимсь оправдати. Часом вони кликали на поміч старий ідеал теократії, знов-таки надавши йому нової сили й виразності аж до різкості (Ісаїя, гл. 11, ст. 1-4; Міхей, гл. 4, ст. 1-4)» [11, с. 160]. Вона розуміла безправність і слабкість цих «пророків» у реальному житті, політичну безправність і бездержавність євреїв, як і безпідставність їхніх «марень» про панування «над всіма народами землі», вона іронізує над подальшим перетворенням «сина Давидового» у «царя не від світу цього»: «Так, у єврейських авторів часів полону вавилонського релігійний ідеал земного раю з'єднався з політичним ідеалом незалежності від сусідів і державної сили. Надії на легендарного рятівника грішного світу (подібного до перського Созіоха, грецького Геракла та інших визвольників-героїв)

перенесені були на «нащадка з дому Давидового», і династичні домагання злилися водно з релігійною вірою. Тоді розвилась оригінальна публіцистична поезія, і відгуки її ми знаходимо навіть у християнській літературі (так званій апокаліптичній) в ті часи, коли вже не могло бути ніякої надії на реальне відновлення влади династії Давида. Найкращі пам'ятники давньої поетичної публіцистики ми маємо в біблійних книгах пророків (головно в книгах Ісаї та Езекіїла, а з «менших пророків» в Іоїла) і там стрічаємо утопічні мрії, виражені з великою силою й красою» [11, с. 160].

В аксіології Лесі Українки свобода мала вимірюватися конкретними вчинками, а ідеали мали світсько-гуманістичний характер. Леся Українка долучилася до першої «хвилі» критики християнства (за М. Онфре) – християнського атеїзму (наступні дві – постмодерний атеїзм і атеологія). Її альтернативна «релігія» – є нічим іншим, як приватним варіантом християнського атеїзму, у якому замість Бога височіють променисті ідеали, моделюється образ «духовної спільноти» їхніх прихильників, а наука і філософія заступають мораль. «Яка дивна химера перед нами! Але це дуже поширене явище: існування Бога заперечують, але водночас підносять християнські цінності та непроминальний характер євангелічної моралі. Завдання християнського атеїзму – відділити мораль від трансценденції: благо не потребує Бога, неба чи розумного обґрунтування, воно самодостатнє й постає з іманентної необхідності. Воно пропонує правила гри, кодекс поведінки між людьми» [8, с. 66]. У християнського атеїста і вірянина – спільні цінності. Він відкидає нелюбов апостола Павла до тіла, відмову від бажань, потягів і пристрастей. Рятунок від нігілізму християнський атеїст, повертаючись до Канта і Спінози, вбачає у світському переосмисленні, іманентному змістові й вісті християнства. «Священик і філософ, Ватикан і Кант, Євангелія і «Критика практичного розуму», матір Тереза і Поль Рікер, католицька любов до ближнього і трансцендентальний гуманізм Люка Фері у «Боголюдині», християнська етика і великі чесноти Андре Конт-Спонвіля набувають розвитку на одному ґрунті: добродійність, помірність, співчуття, милосердя, смиренність, а також любов до ближнього і прощення гріхів, підставлена друга шока, коли б'ють по першій, байдужість до благ цього світу, етична аскеза, що передбачає відмову від влади, почестей, багатств як фальшивих цінностей, які відвертають від справжньої мудрості» [8, с. 66]. Цінності християнського атеїста в кожному пункті співпадають із позицією Лесі Українки. Тому пошук релігійності у світогляді поетеси – справа невдячна і неадекватна до свого об'єкта. А причетні до релігійного дискурсу образи і концепти творчості варто сприймати як данину художній умовності сформованого європейськими літературними традиціями автора.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антофійчук В. І. Євангельські образи в українській літературі ХХ століття / В. І. Антофійчук. – Чернівці : Рута, 2000. – 335 с.
2. Гундорова Т. Проявлення Слова. Дискурсія раннього українського модернізму / Тамара Гундорова. – Вид. друге, перероблене та доповнене. – К. : Критика, 2009. – 448 с.

3. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Еміль Дюркгайм ; [пер. з фр. Г. Філіпчука та Зої Борисюк]. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
4. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій / Оксана Забужко. – 2-е вид., виправл. – К. : Факт, 2007. – 640 с.
5. Косач-Кривинюк О. Леся Українка: хронологія життя і творчості / Ольга Косач-Кривинюк. – Нью-Йорк : Українська вільна академія наук у США. – 923 с.
6. Кочерга С. О. Культурософія Лесі Українки. Семіотичний аналіз текстів : [монографія] / С. О. Кочерга. – Луцьк : Твердиня, 2010. – 656 с.
7. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – С.-Петербург : Искусство-СПб, 2000. – 704 с.
8. Онфре М. Трактат атеології. Фізика метафізики / М. Онфре ; [пер. з фр. та наук. ред. А. Рєпи.] – К. : Ніка-Центр, 2010. – 216 с.
9. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму : [монографія] / Ярослав Поліщук. – Вид. друге, доповнене і перероблене. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. – 392 с.
10. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат / Бенедикт Спіноза ; [пер. з лат. В. Литвинов ; вст. слово В. Литвинова]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 237 с.
11. Українка Леся. Літературно-критичні та публіцистичні статті / Леся Українка // Леся Українка. Зібрання творів у дванадцяти томах. – К. : Наукова думка, 1977. – Т. 8. – 320 с.
12. Українка Леся. Листи (1876-1897) / Леся Українка // Леся Українка. Зібрання творів у дванадцяти томах. – К. : Наукова думка, 1978. – Т. 10. – 542 с.
13. Українка Леся. Стародавня історія східних народів / Леся Українка ; [репринтне видання]. – ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2008. – 256 с. + XLVIII с.
14. Фрззер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Дж. Фрззер ; [пер. с англ. М. К. Рыклина]. – М. : Эксмо, 2006. – 960 с.

© Левченко Г. Д., 2013

Дата надходження статті до редколегії 04.05.2013 р.