

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНІСТИКИ

Лукаш Скупейко (Київ)

ЛЕСЯ УКРАЇНКА Й (АНТИ)ХРИСТІЯНСТВО (ПОЛЕМІЧНІ ЗАУВАГИ)

Проникнення в українську культуру західноєвропейських ідей – характерна риса періоду зламу століть та, як вважають дослідники, одна з передумов раннього модернізму. І справді, у цей час сприймання європейських віянь не лише значно активізується, а й стає умовою і принципом (як ідея „європеїзму”) літературного розвитку. На початку 1890 р. в листі до М. Драгоманова Леся Українка писала, що „серед киян молодих остатнього часу починає ширитись європеїзм; вони починають учити європейські мови і інтересуватись європейською літературою. Доказом сього може служити те, що ми (молодіж) задумали видати цілу серію перекладів найкращих творів європейських і російських авторів” [14, 45]. А вже через рік додавала: „Се мене дуже тішить <...> Я надіюся, що, може, як більше знатимуть українці чужу літературу, то, може, згине з нашої літератури отой невдалий дилетантизм, що так тепер панує в ній” [14, 85].

До речі, саме в контексті цього „дилетантизму” (а не опозиції „модернізм – народництво”) слід сприймати й міркування письменниці щодо „заборони” писати „національно-патріотичні вірші”. Йшлося передусім про професіоналізм, оволодіння майстерністю версифікації. „Що ж до мене, то я тільки генієві можу простити кепсько збудований вірш, та й то не завжди. Українським же поетам слід би на якийсь час заборонити писати національно-патріотичні вірші, – писала вона М. Драгоманову, – то, може б, вони скоріше версифікації вивчилися, примушені до того лірикою та перекладами, а то тепер вони найбільше надіються на патріотизм своїх читців, а не на власну рифму та розмір” [14, 130].

На важливості перекладів для вироблення літературної мови й засвоєння нових напрямів і стильових течій світової літератури наголошувала також Олена Пчілка в передмові до українських перекладів „Книги пісень” Г. Гейне. „В нашій літературі ще не вирішили питання, чого нам більше треба: чи оригінальних творів, чи перекладів, – зазначала вона. – Зоставшись при думці про більшу користь оригінальних творів, деякі наші видавництва зовсім не хочуть друкувати перекладів. Наша література убога, літературна мова тільки починає вироблятися, і переклади, звичайно добрі, мають бути ще корисніші, ніж для інших літератур. Даючи багатий світовий зміст, твори славетних митців слова, стилю мають багато послужити при пильній праці перекладачів до вироблення вдатної, добірної літературної мови нашої...” [цит. за: 5, 96].

Немає жодного сумніву у справедливості й актуальності наведених міркувань. Зрештою, українська література від першопочатків ніколи не була „закрита” для „сторонніх” впливів, й історія зв’язків зі світовою літературою становить одну з прикметних її особливостей (йдеться лише про різні форми та різні рівні інтенсивності цих зв’язків). Проте в кінці XIX ст. це питання набуває теоретичного осмислення, яке, наприклад, у формулюванні І. Франка постає як „інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних літературах” (пор. також ідею „світової літератури” Й.-В. Гете, теорію „зустрічних течій” О. Веселовського та ін.). Отже, суть не в самому по собі проникненні „західних ідей”, а у змісті цих ідей та їх тлумаченні. З цього погляду „європеїзм” постає, з одного боку, як „літературний інтернаціоналізм” (І. Франко), з другого ж – як форма самосвідомості національної літератури. „Показується, – наголошував І. Франко, – що націоналізм і інтернаціоналізм тут ані крихти не суперечні” [17, 34]. Іншими словами, питання впливу „західних ідей” – це передусім питання їх трансформації на національному ґрунті, внаслідок якої ці ідеї неминуче набувають неповторного колориту.

Звісно, у сучасній ситуації „модернізоцентризму” на першому місці стосовно „європеїзму” зазвичай з’являється постать Ф. Ніцше та, зокрема, його ідея антихристиянства, яка, отже, стає одним із наріжних каменів (поряд з „антинародництвом”) модерністського дискурсу. Відповідно до цього т. зв. „антихристиянство” Лесі Українки тлумачиться як аргумент, що свідчить нібито про її приналежність до модернізму. При цьому здебільшого поза увагою залишається той факт, що теорія антихристиянства Ніцше сама по собі неоднозначна і вкрай суперечлива. З одного боку,



Ніцше нещадно розвінчує християнство, особливо в останній період життя, з відвертим презирством висловлюється про священнослужителів, а церкву називає смертельним ворогом усього благородного на землі. З другого ж – у його творах знаходимо висловлювання, здавалося б, зовсім несумісні з антихристиянством. Зокрема, про християнство він писав так: „Це кращий шматок ідеального життя, який мені по-справжньому довелося пізнати: я поринув услід за ним ледве не з пелюшок і, гадаю, ніколи не зраджував його в серці своєму” [цит. за: 20, 3-4]. Промовисті його міркування і про Біблію: „Незмінне благоговіння перед Біблією, властиве Європі, зрештою, і по сей день, – це, можливо, кращий образчик культури й витонченості звичаїв, яким Європа завдячує християнству...” [цит. за: 20, 4]. Аналізуючи ці суперечності, К.Ясперс доходить висновку, що основний досвід власного життя Ніцше – протистояння християнству із християнських мотивів – стає для нього моделлю всесвітньо-історичного процесу, поворотним пунктом, який таїть в собі водночас і величезну небезпеку, і величезну можливість для душі людини, для самої суті людського буття. Боротьба філософа проти християнства аж ніяк не означала бажання просто викинути його на смітник, відмінити чи повернутися в дохристиянські часи; навпаки, Ніцше прагне обігнати його, подолати, спираючись на ті ж сили, які принесло у світ християнство – і лише воно. Тому розглядати еволюцію Ніцше як шлях перетворення його із християнина на противника християнства було б необачно. „Насправді, – наголошує К.Ясперс, – нічого подібного не відбувалося: Ніцше від самого початку – і це надзвичайно важливо для характеристики його мислення загалом – сприйняв християнські імпульси в тому вигляді, в якому вони продовжували існувати в ньому до самої його смерті; тобто безумовність вищої моралі й істини він від початку сприймав як щось своє, рідне, як безсумнівну дійсність, але християнський зміст цієї моралі і цієї істини, християнські даності і християнські авторитети не існували для нього як щось реальне навіть у дитинстві” [19, 9]. Отже, ніцшеанську критику християнства навряд чи доцільно сприймати, образно кажучи, як безумовне антихристиянство, як беззаперечну й однозначну істину, що не викликає жодних сумнівів і не потребує перегляду.

Своє ставлення до Ніцше Леся Українка висловила в листі до О.Кобилянської. „*Не в усьому я можу цілком співчувати Вам, – писала вона, – так, напр[иклад], я не поділяю Вашого ніцшеанства, бо сей філософ ніколи не imponував мені як о ф і л о с о ф: його ідеал Übermensch'a, miei blonde Bestien, якось не чарує мене. Його афоризми справді часом блискучі і гарні, але я не кохаюсь в афоризмах. Таке антиніцшеанство не повинно становити між нами стіни, у мене є один дуже близький друг ніцшеанець або щось коло того, і він мириться якось з моїми виступами проти blonde Bestien, хоч я виражаюсь перед ним далеко гостріше, ніж тепер перед Вами*” [15, 111]. Ця відома цитата, яка, на мій погляд, достатньо виразно відображає позицію письменниці щодо Ніцше й ніцшеанства, особливо щодо „*blonde Bestien*”, трактується по-різному. Скажімо, С.Павличко з цієї критики Ніцше робить висновок, що Леся Українка мала про цього філософа „досить поверхове поняття”, почерпнуте найскоріше із вторинних джерел, і „власне „яко філософа” його добре не знала”; до того ж письменниця не вбачала зв'язку між власним індивідуалізмом та неоромантизмом і впливом Ніцше, „хоча такий зв'язок, безперечно, існував” [7, 48].

В.Агєєва також вважає, що „модерністська критика” християнства у Лесі Українки „багато в чому” (!) пов'язана з ніцшеанською традицією, зокрема з антиклерикалізмом, неприйняттям рабської покори і т. ін. Водночас, на відміну від Ніцше, письменниця не абсолютизує волю до влади тощо [1, 218].

Я.Поліщук, аналізуючи, зокрема, „Лісову пісню”, вказує як на „безумовну близькість до ідей та образів великого німецького філософа”, так і на „принципову відмінність між Лесиними та Ніцшевими ідеями” [8, 372-373], хоч знайти логічну сумісність між цими поняттями – „безумовна близькість” і „принципова відмінність” – дуже непросто. У кінцевому підсумку дослідник зазначає: „Спостереження над Ніцше й Лесею Українкою переконують, що тектонічні паралелі їх творчості не виключають таких же тектонічних розходжень, і це цілком природно, оскільки йдеться про творчість геніїв. Як нам здається, не варто зводити такі спостереження до кшталтування „Лісової пісні” на взір образів та категорій Ніцше (тут йдеться про статтю Т.Возняка [2]. – Л.С.), щоб уникнути неадекватних, спекулятивних оцінок цих різнохарактерних явищ” [8, 374].

Отже, питання „близькості” Лесі Українки до Ніцше, по суті, залишається не з'ясованим. Зрештою, воно й не дивно, бо така „близькість”, та ще й „безумовна”, видається вельми сумнівною. Коли ж йдеться про певні „паралелі”, перегуки, суголося, відгомін, збіги і т. ін., то вони ще чекають свого уважного й толерантного дослідника. Але при цьому слід щоразу пам'ятати про „принципову



відмінність” між цими мислителями, вичерпно й виразно сформульовану самою ж Лесею Українкою, – відмінність, таки справді докорінно принципову, між ідеалом „*blonde Bestien*” (Ніцше) та ідеалом „суверенної особистості”, що його сповідувала українська авторка упродовж усього життя.

Навіть не заглиблюючись докладно в історію „антихристиянства” Лесі Українки (а тут сумлінний аналітик знайшов би цікавий матеріал), можна з упевненістю констатувати: спільним для більшості досліджень залишається, як правило, виразна настанова на принцип *pro et contra* християнства. За всієї різноманітності суджень і поглядів дослідницька думка незмінно натикалася на дилему *християнство-антихристиянство*, яку не вдалося розв’язати й донині.

Упродовж останніх років, з одного боку, відчутне намагання відкрити в особі письменниці чи й не благовірну християнку, не критика, а захисника, навіть борця за християнську віру; з другого ж боку, продовжує існувати, за словами М.Моклиці, „міф про її послідовне антихристиянство”. Водночас ця дослідниця, вказуючи на принципові відмінності між Лесею Українкою і Ніцше у сприйнятті християнства, ніби розділяє творчість української письменниці на два періоди. Вона вважає, що постаттю Юди письменниця „завершила свій перегляд християнства. Точніше – відмовилась від нього”. А проаналізувавши драму „Руфін і Прісцилла”, зокрема п’яту дію, авторка підсумовує: „Стає очевидно, що критика християнства (яку спонукав і Ніцше, і час, і власна непереборна потреба справедливості) завершилася прийняттям християнства” [4, 24-28]. Отже, хоч дилема *pro et contra* набуває нових нюансів, але суть її залишається незмінною.

Своє ставлення до християнства Леся Українка висловила у листі до А.Кримського з приводу його зауважень щодо драматичної поеми „У катакомбах”. Вона, зокрема, акцентувала увагу на такому: 1) „теперішня форма християнства є логічним і фатальним наслідком його найпервіснішої форми”; 2) „я не приймаю теорії Толстого і багатьох інших, ніби теперішнє християнство є аберацією, хоробою сеї релігії”, адже ще в найдавніших пам’ятниках, в „діяннях апостольських”, в листах апостола Павла, в автентичних фрагментах первісної галілейської пропаганди закладено „зерно сього рабського духу, сього **вужкосердного квітизму політичного**, що так розбуявся дедалі в християнстві”, а в євангельських притчах „так часто вживається слово „раб” і антитеза „пана і раба” **яко єдиної можливої форми відносин межю людиною і її божеством**”; 3) „комунізм першого християнства – се фікція, його ніколи не було”; 4) „анархізм” християнства – „се просто неосвіченість і невихованість **політична** безправної маси, що може уявити собі тільки утопію: **деспот і народ**”; „недарма ж і месію свого він назвав **ц а р е м** іудейським – епітет „пророк”, бач, занизьким здавався отим „анархістам”. „**Сина людського**” вони забули просто”; 5) „коли що надається до щирої ідеалізації в первісному християнстві, то не його **quasi анархічні доктрини**, а хіба ота **грація почуття** його „жен-мироносиц”, до яких належить і моя Анціллодея, і те нове для античного аристократичного світу **почуття всепрощаючої симпатії**, що так красило відносини Христа до його зрадливих і тупих учеників (ні один класичний філософ не простив би в такому становищі своїм друзям), ну, і ще два-три елементи в сфері **п о ч у т т я**, а **л е н е т е о р і ї**” (тут і далі н/ж курсив мій. – Л.С.) [16, 155].

Як бачимо, Леся Українка не сприймала передусім соціально-політичної доктрини християнства. Ні „квітизм політичний”, що проповідує „непротівлення злу” й цілковите покладання на „волю божу”, ні деспотична форма стосунків, побудована на антитезі пана й раба та уособлення Месії як „царя”, а не „Сина людського”, ні політична безправність маси, теократія й духовна тиранія, ні мнимий „первісний комунізм”, що насправді був „комунізмом жебрака” або ж „комунізмом” повелителя, який кидав „крихти” комуні „псів, що сидять під столом пана свого”, – усе це, звісно, не викликало в неї захоплення.

Утім навряд чи цього достатньо, щоб означувати позицію письменниці як антихристиянство, до того ж у його крайньому вияві – на зразок Ніцше. Тут, очевидно, слід враховувати кілька важливих моментів.

По-перше, інтенсивний розвиток наукового знання зумовив негативне ставлення до релігії і призвів до кризи теологічного світогляду загалом. Тому критика християнської догматики – це загальна тенденція XIX ст., особливо його другої половини, і в цьому сенсі ні Ніцше, ні Леся Українка, умовно кажучи, не були оригінальними.

По-друге, українська авторка ставилася до християнства не як теолог чи філософ-доктринер, а як історик-аналітик і культуролог. З цього погляду християнство поставало



культурно-історичним явищем, що прийшло на зміну античності, увібравши в себе набутки давніх культур і релігій. Стаття „Утопія в белетристиці” дає підстави наполягати, що Леся Українка була достатньо свідомо ролі й місця християнства як у його історичній ретроспективі, так і в плані формування нових ідей і переконань.

По-третє, письменниця розрізняла ідеологію Старого і Нового заповітів. На її думку, провідним мотивом біблійних книг пророків були національно-династичні домагання. У єврейських народів періоду вавилонського полону релігійний ідеал земного раю з'єднався з політичним ідеалом незалежності й державного самоутвердження, яке неминуче настане з приходом „нащадка з дому Давидового”. Основна умова незалежності – єднання з Богом і повернення втраченої пам'яті. Тому усі зусилля були спрямовані на те, щоб доказати, що Ягве – найстарший і найсправедливіший над усіма богами, а його прийдешній „помазаник” стане ідеалом „праведного” монарха. У цьому „царстві правди” не буде кривди „вдовиці і сироті”, „вбогому й простому”, хоч поділ на „простих” і „вельможних” пророки зовсім не вважали за кривду. Тих же, хто поклонявся іншим богам, називали „лжепророками” й лякали карами небесними, малюючи грізні картини „божого суду” над „нечестивими” [див.: 12, 160-161]. Цікаво, що у драматичних поемах „Вавилонський полон” і „На руїнах” провідною виступає не так сама по собі ідея визволення (фізичного) з рабства, як випробування неволею, здатність (чи нездатність) людини зберегти свою духовну ідентичність в умовах поневолення. „Живий господь! Жива душа моя! / Живий Ізраїль, хоч і в Вавілоні!” [10, 166], – таким пуантом завершується перший твір, а у другому незмінно звучить рефрен „Живий наш бог, і ми живі” [3, 167]. Отже, нерозривний зв'язок між Богом, людською душею й державністю постає тут як єдиний шлях до визволення і свободи і, навпаки, втрата зв'язку з Богом і внутрішня спустошеність – як приречення на довічне рабство – ідея, якою найбільше переймалися біблійні пророки і яка, звісно ж, звучала актуально і в період кінця ХІХ – початку ХХ ст. української історії.

Натомість у християнській літературі перших віків, на думку Лесі Українки, не з'являється нічого оригінального в літературному сенсі супроти „старозавітної” пророчої поезії, зокрема щодо термінології і пророчого способу вислову. Такі вирази й поняття, як „народ обранців”, „нащадок Давидовий”, „новий Єрусалим”, „дочка Сіону”, „месія”, „син людський” тощо, були цілком перенесені в апокаліптичну літературу. Водночас ідейно вона відрізнялася від пророчої тим, що „національно-династичні домагання вступилися перед домаганнями одного релігійного напрямку, що вже потроху перестав прив'язувати себе до якоїсь одної національності; національна виключність замінилась конфесійною виключністю, а „царство божє на землі” перетворилось у „царство божє не від цього світу” [12, 162]. На цій ідеології згодом виникає релігійно-догматична утопія, найяскравішим представником якої став Августин Блаженний (354-430 рр.), і його ортодоксальна догматика упродовж значного часу визначала сутність християнського віровчення [докл. див.: 9, 235-248]. А з падінням Римської імперії (476 р.) і зруйнуванням останніх осередків культури на Сході і Заході настають, за словами Лесі Українки, „віки варварства”, що „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 взірєць, найвні казки про „тридев'яті царства”, про чарівні острови, де феї (близькі родички давніх богинь та німф) держали у полоні коханих своїх лицарів; знов релігійно-публіцистична поезія жахала людей картинами пекла і божого гніву та вабила описами раю та посмертних надгород...” [12, 168].

До речі, у цих міркуваннях Леся Українка певною мірою перегукується з І.Франком, який вважав, що стосовно греко-римської культури, держави, науки, мистецтва й літератури християнство було реакцією, темною, ворожою силою, що привела до „нечуваної всесвітньої руїни”. Водночас, за його словами, воно справило великий і добродійний вплив на моральне відродження людства. Старому світові, що захивався в безтямній розкоші або потопав у зневірі й розпуці, християнство відкрило „вищу мету життя”, „новий світ ідей і вірувань”, „іншу силу й іншу волю” порівняно з античними філософами-матеріалістами і навіть метафізичними спекуляціями неоплатоніків. „Супроти усіх тих філософів, опертих на розумі, підшитих скептицизмом, критикою та матеріалізмом, християнство давало щось зовсім нове, нечуваний підйом чуття, непоборну дисципліну догми, принади раю і страховища пекла, – зазначав І.Франко. – Перекладаючи мету людського життя з сього світу в загробний, воно навчало чоловіка панувати над собою, іти простолінійно, не оглядаючись ні на що, концентрувати всі свої



змагання до одної точки <...> творило сильну фалангу людей смілих, безоглядних, готових на всякі жертви і на всякі терпіння, відданих одній високій цілі, доктринерів і ентузіастів, але при тім солідарних супроти іновірців і характерних. Се були великі семена відродження людства, і історик не може їх відмовити первісному християнству” [18, 13].

І нарешті, по-четверте. Теоретичні міркування Лесі Українки про християнство здебільшого принагідні, висловлені стосовно інших проблем, як, наприклад, у статті „Утопія в белетристиці” або в цитованому листі до А.Кримського. Натомість елімінація християнського дискурсу зазвичай відбувається на основі художньої спадщини. Одначе тут ми неминуче вступаємо у сферу, яка не передбачає, скажімо, тотожності світогляду автора зі світоглядом його персонажів, і в цьому сенсі напрому „приписувати” авторові те, що висловлює персонаж твору (як, наприклад, раб-неофіт із поеми „В катакомбах”), було б необачно. На противагу філософу-доктринеру, для якого, кажучи словами Лесі Українки, „образи, психологія і сила почуття відступають в тінь перед нерухомою, холодно-прозорою величчю догми” [12, 167], письменник дбає передусім про те, щоб не розминутися з художнього правдою. „Коли письменник одурить нас у цьому основному художньому принципі, – наголошувала авторка, – то ми вже настроєні не вірити ні правдивості окремих деталей його картини, ні правді його ідеалу, ні навіть щирості його власної віри. Зрада художньої правди неминуче відбивається або на долі самого твору, або на чистоті його власної ідеї” [12, 177].

Крім того, у Лесі Українки (на відміну від письменників-реалістів, герої яких поділені зазвичай на головних і другорядних, позитивних і негативних) відсутні відверто негативні персонажі. Її основна мета – не осуджувати чи виправдовувати, а значно важчий шлях – з’ясувати феномен людини на певному історичному, здебільшого переломному відрізку часу, її психологію, внутрішній світ, почуття й переживання, крізь призму яких висвітлюється й сама епоха як певний етап людської цивілізації зі своїми набутками й недосконаlostями. Кажучи словами А.Ніковського, основний зміст її творів – „одвічні проблеми, що тривожать душу людини” [6, 60], і драматизм народжується не із зображення перебігу подій, не із сюжету, а з проблем, спільних для людства різних часів і культур, а ще – із пристрасті, тобто з того, як ці події, проблеми, ідеї персонаж переживає, оприявнюючи цими переживаннями свою людську сутність. Як зазначав Ол.Дорошкевич, сюжети з життя давніх євреїв, вавилонян, греків, римлян, іспанців – „це тільки зовнішнє тло, потрібне поетесі для того, щоб одійти від деталей сучасного побуту і тим усю увагу скерувати на поглиблення психологічної боротьби героїв. От у цій психологічній, головній частині своїх поем Леся Українка глибоко сучасна, розв’язуючи найпекучіші проблеми українського суспільства своєї доби” [цит за: 19]. Тим-то, скажімо, образ Юди у драмі „На полі крові” – це не просто тип зрадника, приреченого на осуд людський і божий, а психоемоційний феномен (символ) зради, породжений у конкретних культурно-історичних і психологічних умовах і підпорядкований „основному художньому принципу” – художній правді. Тобто виходить, що за цю зраду відповідальні не лише той, хто зрадив, а й той, кого зрадили. Інакше кажучи, стосунки між Юдою і Месією – це культурно-психологічна модель зради, одна з тих грандіозних „одвічних проблем”, яку людство не в змозі розв’язати з тої простої причини, що вона не має однозначного розв’язку, але яка споконвічно тривожить і тривожитиме людське серце й розум. Саме в цьому, на мій погляд, полягає суть драми „На полі крові”. Тому розглядати проблему зради під кутом зору *pro et contra* християнства означає примітивізувати і саму проблему, і її художню інтерпретацію.

Не менш яскравий у цьому сенсі приклад – драма „Руфін і Прісцілла”, персонажі якої виступають представниками двох типів людської цивілізації – античної і християнської – у переломний момент. Суть не в тому, на чийому боці авторка чи кому вона більше симпатизує – Руфіну чи Прісціллі (отже, не в її прихильності чи неприхильності до християнства), а в тому, що це постаті трагічні і причини цього трагізму криються не так в їхніх особистих симпатіях і переконаннях, як в історичному протистоянні різних культур і світоглядів. Як один із варіантів розв’язку цієї суперечності виступало (в побутово-іронічному сенсі) бажання „помирить Ісуса з Діонісом” [11, 175], а для тодішніх римських патрицій-інтелектуалів, прихильних до християнства, – узгодити Слово-Логос (як посередника між Богом і людиною) із платонівською Ідеєю: „Тут п’яний Круста розумом простацьким / і грубими словами те завважив, / чого мудріші люди ще не



знають, / та з п'яних уст пророчий дух озвався: Христос погодиться і з Діонісом, / бо Слово вже з Ідеєю з'єдналось. / В Христі воскресне Діоніс удруге!" [11, 189], – так промовляє Люцій до Руфіна. Покликаючись на останні три рядки цієї фрази, Т.Гундорова зазначає, що критика ортодоксального християнства приводить Леся Українку „до питання про антично-християнський гностичний синтез”, на основі якого нібито „відбувається трансформація громадсько-політичної ідеї „слово-зброя” в ейдетичну єдність Слова-Ідеї” [3, 258]. Гадаю, що міркування, висловлене римським аристократом Люцієм, християнином, у діалозі з Руфіном із приводу римських і християнського богів, приписувати авторці драми навряд чи доцільно. Наголошуючи на ньому, Леся Українка дотримувалась насамперед історичної правди. Адже поєднання античної філософії (Платон, Аристотель, стоїки, кініки, скептицизм, неопіфагореїзм, неоплатонізм) із християнським віровченням – основна й характерна риса тогочасної релігійно-філософської думки. Ситуація, в якій опиняються герої драми, безвихідна, бо знайти якийсь порятунок ні практично, ні навіть теоретично неможливо. Зрештою, авторка й не ставить перед собою такої мети, бо переконана, що досягнути сенс страждань, на які приречена людина в переломні моменти історії, – значить збагнути сокровенні миті людської сутності в найвищому вияві. Трагедія – не самоціль ні для історії, ні для митця, який змальовує трагічні події, але вона, кажучи словами письменниці, „дає глибину і зміст життю”, поширюючи „межі вічності” людській душі. Отже, знову ж такі проблеми, які ставить Леся Українка у драмі „Руфін і Прісцилла”, не мають прямого стосунку до християнської доктрини, хоч колізії твору, звісно, побудовані на матеріалі з перших віків християнства.

Таким чином, можна з певністю твердити, що питання pro et contra християнства стосовно Лесі Українки не актуальне. Навіть більше: надумане ще в часи „войовничого атеїзму”, воно значною мірою дискредитує і творчість письменниці, і сучасний літературознавчий дискурс загалом.

Література

1. Агеева В. Поетеса зламу століть: Творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації / Вид. друге, стереотип. – К.: Либідь, 2001.
2. Возняк Т. „Народження трагедії з духу музики” та ”Лісова пісня”// Возняк Т. Тексти та переклади. – Харків: Фоліо, 1998. – С. 210-222.
3. Гундорова Т. Проявлення слова. Дискурсія раннього українського модернізму: Постмодерна інтерпретація. – Львів: Літопис, 1997.
4. Моклиця М. Pro et contra християнства (Драматургія Лесі Українки) // Слово і Час. – 2001. – № 6.
5. Мороз М.О. Літопис життя та творчості Лесі Українки. – К.: Наук. думка, 1992. – 631 с.
6. Ніковський А. Екзотичність сюжету і драматизм у творах Лесі Українки // ЛНВ. – 1913. – Кн. X.
7. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі. – К.: Либідь, 1997.
8. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму / Вид. друге, доп. і переробл. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2002.
9. Татаркевич В. Історія філософії: Т. 1: Антична і середньовічна філософія / Пер. з пол. – Львів: Свічадо, 2006.
10. Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 3.
11. Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 4.
12. Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 8.
13. Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 10.
14. Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 10.
15. Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 11.
16. Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 12.
17. Франко І. Інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних літературах // Збір. творів: У 50 т. – К.: Наук. думка, 1981. – Т. 31. – С. 33-44.
18. Франко І. Данте Аліг'єрі. Характеристика середніх віків. Життя поета і вибір із його поезії // Збір. творів: У 50 т. – К.: Наук. думка, 1978. – Т. 12.
19. Якубський Б. Творчий шлях Лесі Українки // Українка Леся. Твори. – Книгоспілка, 1927. – Т. I.
20. Ясперс К. Ницше и християнство / Пер. с нем. – М.: Медиум, 1994.