

XX століття

Сергій Романов

УДК 821. 161. 2 – 12. 09

ДРАМАТИЧНА ПОЕМА ЛЕСІ УКРАЇНКИ “НА ПОЛІ КРОВІ” ЯК ХРИСТИЯНСЬКА ЕКЗЕГЕЗА І АВТОРСЬКИЙ АПОКРИФ

У статті розглянуто драматичну поему Лесі Українки “На полі крові” через співвіднесеність двох її основних проблемно-тематичних рівнів – зовнішнього (сюжетно-подієвого) та внутрішнього (ідейно-символічного). Твір письменниці досліджується крізь призму літературного прототексту – Біблії та інспірованої нею християнської картини світоустрою. За вихідну основу розгляду взято авторську стратегію моделювання реальності в координатах суб’єктивного і об’єктивного підходів до художнього освоєння матеріалу.

Ключові слова: Бог, диявол, зрада, смерть, вічність, віра, брехня, світ, людина.

Serhiy Romanov. Lesia Ukrayinka's verse drama “On the field of blood” as a Christian exegesis and the author's apocryphal writing

The paper explores Lesia Ukrayinka's verse drama “On the field of blood” as a unity of two major levels: external (plot) and internal (ideology and symbols). The text of the drama is thereby confronted with its literary prototext, that is, with the Bible and the Christian picture of the world inspired by it. The background of the play is stated to be the author's strategy of world modeling which provides subjective and objective approaches to the literary material.

Key words: God, devil, betrayal, death, eternity, faith, lie, world, human.

Драматична поема, а власне, після остаточної авторської редакції діалог Лесі Українки “На полі крові”, мабуть, один із найпопулярніших її творів не лише в читачів / глядачів, а й у літературознавців. Такий незмінний інтерес інспіровано насамперед “живим” ідейно-тематичним осердям тексту, яке, силою майстерного художнього узагальнення генеруючи й ретранслюючи множинні філософські, морально-етичні, психологічні сенси, водночас замикає їх на вічноактуальні виміри людського буття. Кожен із поважних дослідників, – починаючи від Є. Ненадкевича й М. Зерова до В. Антофійчука та Л. Скупейка, – хто звертався до цієї драми, проектуючи тією чи тією мірою її сюжет на Святе Письмо, зрештою таки обмежував сферу дії (а отже, і власні міркування) конкретикою реальної чи, сказати б, профанної дійсності. Окреслений підхід, здавалося б, цілком санкціоновано не лише площиною тексту, а й певними духовно-світоглядними домінантами самої авторки, зокрема її антихристиянськими чи навіть, як декому вважалося, атеїстичними переконаннями. Не претендуючи в межах пропонованої студії на вирішення такої складної проблеми, як релігійні вподобання Лесі Українки, усе ж варто спробувати на прикладі одного із творів письменниці з'ясувати міру впливу чи, власне, співвіднесеності сакральної,



священної історії, записаної у Книзі Книг, із її індивідуально-особистісною (художньою) інтерпретацією.

1909 року Леся Українка жила на Кавказі у грузинському містечку Телаві, куди на посаду помічника мирового судді було переведено її чоловіка Климента Квітку. З-поміж тогочасних вражень поетеса фіксує й таке: “Тут проза життя здобувається тяжко, зате поезію і здобувати не треба, сама оточає навколо” [5, 832]. Легендарна Кахетія, її колоритна природа й люди, величне – колишня царська столиця – місто – усе це повертає її в юність, нагадує рідну Волинь, Луцьк, Любартів замок. Натомість прикро вражають руїни та “новітні пустки”, “азіятчина”, невлаштований, убогий, одноманітний побут горян. Таким контрастним постає зовнішній антураж творчості Лесі Українки того періоду. Слід іще згадати суспільно-політичний клімат часу, який, на думку науковців радянської доби, чи не повністю визначив появу діалогу “На полі крові”. Загалом продуктивна теза Є. Ненадкевича про показ у драмі соціально-психологічної підоснови зради в пізніших потрактуваннях радянської критики набула тенденційного, власне, суто соціологічного звучання¹. Але провести певні паралелі між громадським, політичним життям суспільства і появою саме цієї п’єси Лесі Українки видається цілком можливим. Реакція, яка запанувала в Російській імперії після поразки революції 1905 року, гнітюча атмосфера підозри, зрадництва, пристосуванства та викривлена мораль, котра все це виправдовує й пояснює особистою чи/і державною доцільністю, звісна річ, відлунували в художній реальності твору на такий сюжет.

Проте загальновідомо, що в цьому контексті саме Біблія, як і загалом книжна культура – одне з першоджерел творчості Лесі Українки. Але, беручи готову канву для розповіді, письменниця оригінально переосмислює, доповнює, реінтерпретує її. Так сталося й із “Юдиною історією”. Новий Завіт повідомляє, що після схоплення й суду над Ісусом його зрадник, усвідомивши вчинене, повернув гроші, а потому повісився. Однак про смерть Юди пише лише один із чотирьох євангелістів – св. Матвій. Водночас у “Діях святих Апостолів” апостол Петро, згадуючи про Юду, свідчить: “Він був зарахований з нами, і жереб служіння прийняв. І він поле набув за заплату злочинства, а впавши сторчма, він тріснув надвоє, і все нутро його вилилося” (1: 17–18). Про ділянку землі під Єрусалимом, яку придбали первосвященники на гроші, повернуті зрадником, говорить і св. Матвій. Ця земля – сумнозвісне Поле крові (арамейською Акелдама) – було перетворено на цвинтар для подорожніх.

Відсутність у Біблії докладнішої інформації про смерть чи подальше життя Юди, якщо воно тривало після розп’яття Вчителя, має чимало пояснень. За найпоширенішою версією, у канонічних текстах знайшли відгомін лише чутки про долю колишнього учня Христа, зокрема ймовірно завершення його земного шляху. Цікаву думку тут висловив відомий французький релігієзнавець Е. Ренан, праці якого з історії християнства перекладала Леся Українка. Узагальнивши доступний йому документальний матеріал, дослідник наважився припустити: “Можливо, усамітнівшись на своєму полі Хакелдама, Юда в невідомості жив цілком мирним життям, у той час як його колишні друзі готували підкорення світу й поширювали в ньому чутки про його ганьбу” [11, 283]. Іще дискусійнішими в науці виглядають міркування щодо самого факту

¹Розвідка Є. Ненадкевича “На полі крові”, по суті, одна з перших ґрунтовних студій однойменної драми Лесі Українки. Зроблені вченим спостереження та висновки як щодо ідейно-тематичного, проблемного звучання твору, так і його формальної організації досі не втратили актуальності. А тому зусилля більшості літературознавців наступних поколінь, особливо тих, хто вбачав у драмі суто філософсько-психологічну візію людської природи, у загальному сенсі можуть сприйматися як своєрідний розвиток окреслених Ненадкевичем концептів і тез.

зради, а також її мотивів. Той-таки Ренан, приміром, пояснюючи вчинок Юди психологічними та соціально-історичними чинниками, уважав висловлену у ставленні до нього новозавітними авторами ненависть надмірною й навіть необґрунтованою [11, 252-253]. А інший теолог XIX ст. Г. Фолькмар (думку якого, до слова, поділяло чимало сучасників) називав усю розповідь про Юду, уміщену в Євангелії, “тенденційною поетичною вигадкою” [цит. за: 16, 582]. Водночас серед основних причин зради й до сьогодні фігурує людська жадоба, хоча таке потрактування ставиться під сумнів уже й самою офіційною церквою [7, 225].

У світлі сказаного легко помітити, що драматична поема Лесі Українки спирається не лише на біблійний, а й, особливо після зняття первісної кінцівки твору, неканонічний (уточнимо – науково опрацьований) матеріал. Важливим для письменниці в цьому контексті виявився концепт топосу “Поле крові”, що в найбуквальнішому розумінні стає нивкою, на якій уже через кілька днів після розп’яття Ісуса завзято господарює законний власник Юда Іскаріотський. Його зустріч і нетривала розмова з випадковим подорожнім дідком-прочанином – оце й увесь подієвий каркас невеликого обсягом (усього 22 сторінки) твору. Але в цій розмові Юда має реальну нагоду озвучити свою позицію, пояснити щось і, зрештою, виправдатись. Проте відразу слід зазначити, що Леся Українка не належить до прихильників т.зв. “теорії шляхетної зради”. Зраду за нібито домовленістю між учнем і Вчителем підтверджують, як дехто переконаний, відкриті на початку 1970-х рр. фрагменти “Євангелія від Юди”. Ще задовго до цієї знахідки схожі версії з’являються в белетристиці. Художньо найцікавіше їх обґрунтовували Л. Андреев і Х.-Л. Борхес. І тут постає ще одна проблема: драму Лесі Українки прочитували найперше в контексті повісті Л. Андреева “Юда Іскаріот”, вважаючи останню слабшою, тенденційнішою тощо. Насправді не все так просто й компаративістам варто уважніше приглянутись до твору російського автора, у якому помічаємо своєрідні паралелі не лише до діалогу “На полі крові”, а й до “Одержимої”. Юда в Андреева зраджує й гине з надмірної любові до Христа¹.

Юда ж у Лесі Українки анітрохи не ідеалізований, а навпаки – цілком реальний, сказати б, навіть зумисне реальний, буденний, земний. І його вчинок, як він намагається всіх переконати, теж зовсім звичайна й за такої очевидної логіки потрібна річ:

Як хто що зайве має,
той може те продати. От я мав
учителя, – як він зробився зайвим,
то я його продав [13, 141].

На образ зятятого, сказати б, переконаного зрадника “працюють” і ті фрагменти драми, де Юду осплавлено як корисливу, жадібну і злодійкувату людину. Зокрема, випадково обмовившись, що при виконанні обов’язків скарбничого громади був запідозрений у крадіжках, він на пряме запитання прочанина зухвало підтверджує сказане. Також промовистим постає епізод, у якому зрадник, переконуючи співрозмовника в ординарності Вчителя, котрий

¹ Слід уточнити, що ні названий російський, ані аргентинський письменники не були першовідкривачами чи, тим більше, винахідниками згаданої теми. Адже відоме з II ст. вчення гностиків-каїнітів (ім, як вважають, і належало “Євангеліє від Юди”) саме зрадника називало найвідданішим учнем Христа, улюбленим сином Софії, Премудрості Божої. Бо ж нібито він, зрозумівши, що Великому задуму прагнуть перешкодити сили зла, пішов і видав Учителя, щоб, власне, і стала можливою викупна жертва, покликана врятувати світ. Але порівняльне, так би мовити, контекстуальне прочитання драми Лесі Українки та світової й національної “художньої юдаїстики” не лише вказаних митців, а й відповідних творів Т. Гердера, П. Гейзе, С. Черкасенка, В. Габора, В. Даниленка та ін. могло би справді дати цілком поважні результати.

“Любив вино і пахощі. Любив, щоб завжди // жінки йому вродливі слугували” [13, 139], ніби на підтвердження пригадує випадок, відомий як “Намашчення Ісуса миром”. Цей біблійний сюжет, до слова, проартикульований письменницею в окремому вірші “Жертва”, відсилає читачів до Євангелія від Івана, де Юду прямо названо злодієм, бо пошкодував марно витраченого коштовного нардю, який можна було би продати, а гроші привласнити (Ів. 12: 1–9). Цікаво, що “історію з миром” Е. Ренан інтерпретує як своєрідний початок Юдиного падіння, коли, зрештою, “адміністратор убив у ньому апостола <...> мораль (якого. – Р. С.) не може встояти перед афектом” [11, 252].

Із цього погляду в Лесі Українки “закономірними” постають і мотиви зради чи то угоди-продажу. Просто Ісус утратив довір’я, не повернувши вкладеного. Адже, сподіваючись швидко й без надмірних зусиль сягнути Царства Небесного, Юда й роздав усе своє майно та пішов за Вчителем. Проте мрія так і залишилася мрією. На свій подив, а потім і жах він виявив, що ніякої переваги і влади над іншими (а це єдиний приступний для нього еквівалент Божественного дару) не передбачено: “Не мені народи слугували, // а я служив відметам всіх народів” [13, 152]. Так природно, що він із розпачем відчув себе ошуканим, тяжко скривдженим людиною, якій щиро довірився всім своїм майном і душею, покладаючи на Спасителя великі надії:

Нічого в світі я не мав, крім нього, –
хіба ж не мав я права знов змінити
його на те добро, що я втертяв
з його причини? [13, 153-154].

Ось такою постає філософія зради, якщо зрада, звісно, має якусь філософію. Звідси й “особливе” сприйняття зрадженого. Намагання будь-що понизити, опустити до усереднено-безпечного рівня, накидаючи власну психологію світосприйняття, зрозумілі ціннісні орієнтації. “Ні, він не був великий! То велика // була його жадоба і пиха!” [13, 149], – запевняє Юда прочанина і, здається, таки перекоонує. Загалом постать і функція останнього у драмі – своєрідне alter ego головного персонажа. Майже до кінця розмови подорожній із розумінням, а подекуди навіть співчутливо ставиться до Юди, аж поки той не зізнається, що, передаючи Вчителя храмовій варті, поцілував його. Лише після цього прочанин вибухає праведним гнівом і проклинає співрозмовника. Але ж якою промовистою виявляється мотивація: “Убий, заріж, // втопи, продай, та хоч без поцілунків!” [13, 155]. Тому не таким уже й риторичним видається запитання, а чи не розгледів безіменний (!) прочанин у Юді себе? Адже був він, як сам зізнається, на той час у Єрусалимі, бачив тріумфальний в’їзд Ісуса до міста. Мабуть, побував він і на суді Пілата й, цілком імовірно, разом з усіма кричав: “Розпни його, розпни!”. І вимагав, і отримав замість визволення праведника Ісуса життя розбійника Варрави. Примітно, що чернетки драми підтверджують саме цю концепцію образу прочанина [13, 313].

У загальних рисах такою, але, звісна річ, із численними інтерпретаційними варіантами й постає, сказати б, зовнішня площина твору. Але якщо суперечностей між Юдою і подорожнім фактично не існує, тоді варто з’ясувати, що ж саме визначає розвиток і динаміку дії. Першим, хто за зовнішнім сценічним дійством зумів побачити іншу реальність, був Ю. Шерех, який зауважив, що конфлікт у драмі відбувається між Юдою і Христом [15, 387]. Варто розвинути цю мимохоть висловлену, але не конкретизовану думку й навіть піти далі – відразу ствердивши, що у творі Лесі Українки (на одному з визначальних його рівнів) показано одвічне протистояння / протиставлення Диявола і Бога. А полем бою, а тому й Полем крові, на якому точиться непримиренна боротьба, є людська душа. І, як зазначає

американський історик і релігієзнавець Дж. Б. Рассел, “рятівна місія Христа зрозуміла лише в термінах її протилежності до влади Сатани” [10, 284].

На перший погляд, певною контрверзою обраному дослідницькому ракурсові може сприйматися твердження Л. Скупейка, що герої драми “ще не знають про воскресіння, тобто про те, що йдеться не про лжемесію, а про сина Божого <...>: Юда постає в ситуації, яка (поки що!) дає йому моральні підстави відстоювати свою правоту, зрештою, виправдовувати свій вчинок, який, отже, у цих межах ще не має значення непоправного гріха, святотатства” [12, 118]. Однак тут слід узяти до уваги, що текст Лесі Українки, як своєрідна відкрита структура, своїм вічним сюжетом мовить й апелює до досвіду й знань підготовленого реципієнта, здатного тримати на оці всі, навіть зумисне не артикульовані авторкою виміри загалом відомої історії.

Уперше всі троє героїв твору (як дійового персонажа Ісуса у твір не введено, але віртуально цей образ виступає найпотужнішим емоційно-змістовим центром оповіді) зустрічаються, як згадує прочанин, у його будинку в Капернаумі. Це місто виявиться визначальним для земної місії Христа: тут він стане відкрито проповідувати, знайде перших учнів (серед яких, твердить Леся Українка, і Юда), почне творити дива. Важливо й те, що сюди Месія прийшов після великого посту й витриманих у пустелі спокус. Однак, зазнавши поразки, Диявол і надалі випробовуватиме / спитуватиме свого одвічного суперника – тепер уже посередництвом людей, їхніх почуттів і думок. Так у драмі Лесі Українки Ісус постає духовною величиною, що до неї постійно апелюють і борються (намагаються це зробити) Юда і, почасти, прочанин, які після далекого Капернаума й недавнього розп’яття зустрілися знову. Для них Ісус не Месія, а тим більше не Син Божий. Для подорожнього – лише велика людина і, можливо, пророк (один із багатьох, бо “тепер їх розплодилось, тих пророків” [13, 144]), а для зрадника просто – він, дурисвіт, інколи, глузливо-іронічно, учитель, а власне – ніхто. Такою фактично головна дійова особа й постає у сприйнятті інших персонажів твору. Узагальнено – це своєрідне викривлене віддзеркалення процесу сприйняття й усвідомлення незбагненої сутності Творця, уособленої в ньому абсолютної істини. Водночас намагання звести Ісуса хай навіть до непересічної, але людини однозначно відкидає його Божественну природу. І тут доречно пригадати, що, за Біблією, основне завдання Сатани – знищити істину, переконати всіх, що її не існує або хоча б перекрутити, спрофанувати ідеальну сутність. Недарма ж Юда-учень (і не тільки він один) не може збагнути суті слова Христового:

День у день промови,
якісь темно-прозорі, наче прірва, –
аж світ макітрився мені від них!
Я їм не бачив ні кінця ні краю... [13, 15].

Звідси ж – образлива для загостреного самолюбства неофіта реакція Вчителя: “Лукавий роде! Доки буду з вами? // Сліпорожденні! Дивляться й не бачать!” [13, 151]. А загалом взаємини Христа з учнями – одна із центральних тем “Новозавітного триптиха” Лесі Українки. Варто згадати бодай Міріам з “Одержимої”, яка всю провину за розп’яття покладає на найближче оточення Месії, уважаючи, що він не міг (не мав би) воскреснути для тих, хто його зрадив іще за життя. Водночас найбільшим гріхом – і особистою поразкою Йоганни, яка із другорядного персонажа “Одержимої” “переросла” у протагоніста останньої драми циклу, – став гріх зневіри, підтверджений її фінальною реплікою: “Учителю! На що мене покинув?” [13, 200]. Із Біблії відомо й таке: Христос

називає сатаною не лише Юду, а й Петра, коли той пропонує Ісусові відмовитись від Голгофи й цим порушити божественний задум. Цікаве також припущення (його всерйоз аналізував такий авторитетний учений XIX ст., як Д. Штраус), згідно з яким Ісус не розумівся на людях, тобто не був прозорливцем, а тому й так невдало обрав собі учнів [16, 431]. Цю думку, до слова, розглядаючи “На полі крові” крізь призму гностичної філософії, розвинула О. Забужко [4, 584]. Однак поширенішою і, зрештою, підтвердженою євангелістами та прийнятою Лесею Українкою стала версія, за якою Христос знав від початку, хто його зрадить. А якщо це так, то слід зрозуміти, чому він узяв і до кінця своєї місії тримав зрадника поруч. Окрім божественного промислу, це пояснюють іще й бажанням урятувати грішну душу. “Зрозумів, можливо, людина Ісус, – писав Д. Мережковський, – що в людині Юді <...> – Юда-людство; що врятувати одного Юду значить урятувати всіх” [див.: 8].

За християнською доктриною, щоб уможливити спасіння власної душі, потрібно прийняти Ісуса як Сина Божого, адже рятує передовсім віра, а не справи / дії. Юда в Лесі Українки, почувши проповідь невідомого ще йому назорея, чи не одразу готовий був визнати того за Месію [13, 146]. Ба більше, у відкинутій кінцівці твору авторка “змушує” протагоніста і, що також важливо, у фінальному монолозі, саме перед сценою самогубства, ще раз назвати зрадженого Вчителя Сином Божим [13, 320]. Але в період свого учнівства Юда до решти втратив повагу до Ісуса й віру в Нього насамперед через незрозумілу бездіяльність, байдужість останнього до земних справ. І тут варто пригадати ті три спокуси, котрими в пустелі “спитував” Христа Диявол і які Ф. Достоевський небезпідставно вважав своєрідною квінтесенцією, координатами фізичного й морально-етичного буття людини. Адже Юда у свій спосіб ніби дублює означену тріаду, крізь її призму теж випробовуючи / оцінюючи Вчителя.

Уперше це сталося в Капернаумі, коли Юда, отримавши настанови, як увійти в Царство Небесне (Лесья Українка тут актуалізує євангельську легенду про багатого юнака), роздав усе майно “голоті каріотській щонайгіршій”, насправді вважаючи, що робить підношення Месії. Це й була спокуса хлібом земним, матеріальними благами, які, на думку жертводавця, спрацювавши на успіх справи підкорення світу, у майбутньому повернуться величезними дивідендами. Пізніше, коли Юда збагне, що його розрахунок не виправдано, то як скарбничий спробує відшкодувати свої витрати, а ще отримати хоч якусь винагороду за чорнову роботу, котру він виконував для інших [13, 150-151]. Удруге в цілковитій некомпетентності очільника апостольської громади у сфері дієвої, активної політики Юда переконується в Єрусалимі, де сповнений надій на визволення місцевий пролетаріат створить реальні умови для швидкої зміни влади, бурхливо вітаючи довгоочікуваного царя й Месію. “А він не вмів нічого довершити. // Все в нього розпливалося в словах” [13, 149], – із розпачем констатуватиме колишній учень утрачену Вчителем можливість оволодіти тронем Ізраїлю. Так було витримано спокусу владою земною, після чого в душі Юди й визріла підступна думка чи навіть потреба зради. Тепер вона живилася не лише жадобою й розчаруванням, а й страхом, бо вже прозвучали слова Христа про зруйнування старої святині і стало остаточно зрозуміло, що він не збирається опановувати земну ієрархію, а навпаки, зумисне налаштує її проти себе. І, нарешті, останнє випробування постає в самій зраді, яка в певному сенсі робить місію Ісуса незворотною, адже в Гетсиманському саду він підтвердить вибір / переконання, означені ще у відповіді на пропозицію Диявола кинутися сторчголов із вежі храму: “Не спокушай Господа Бога свого” (Мт. 4: 7). Певність, свідомість власного покликання і його великої мети дали змогу Ісусові прийняти й випити “чашу свою”, засвідчивши перевагу духовного

начала над тлінним тілом і загалом матеріальним світом. Такою була третя спокуса – спокуса бездумною зарозумілістю і сваволею. Цікаво, що, вважаючи Вчителя заручником саме таких пристрастей, зрадник у Лесі Українки й на цьому “рівні” знаходить виправдання скоєному, бо ж “Він (Ісус. – С. Р.) однаково на лихо грав, // хоч би й ніхто не поживився з нього” [13, 146].

Намагання спроектувати “спокуси земні” на особу Юди переконливо доводить, що жодної з них він не витримав. Це безпосередньо засвідчує не лише сам акт зради (який у цьому контексті постає радше логічним наслідком, а не передумовою), а й практично весь період його учнівства. Учення Ісусове для Юди “ярмо, що додолу гнуло”, “царство глуму”, зорієнтуватися в котрому він може в єдино видимий і приступний собі спосіб – самому, замістивши Вчителя, стати в центрі й усе виміряти власною “величчю” й сутністю. Тут це ще можна проілюструвати т.зв. “аналогією міфологічних двійників” [10, 274] – складником однієї з теорій теодицеї. За такого погляду Юда – це обранець Сатани, натхненний його чорним духом і створений як полярна протилежність Ісусові, обраному і благословенному Святим Духом. Від початків між ними існує постійний таємний зв’язок, хоча Юда й не належить до улюбленців серед гурту апостолів. Христос ніби випробовує, провокує, підштовхує його до зради (цей мікросюжет дуже переконливо виписано в Лесі Українки), своєрідною кульмінацією чого може бути звернення до учня безпосередньо після того, як, за свідченнями євангеліста, у нього ввійшов сатана: “Що ти робиш – роби швидше” (Ів. 13: 27). А своєрідною відповіддю на цю фразу постає репліка головного героя “На полі крові”, що так само видається в цьому контексті підсумковою: “Що він посіяв, те й пожав! Сам винен!” [13, 153]. Навіть завершення земного шляху двійників-антагоністів, за Біблією, дивовижно суголосне, адже обоє померли на дереві. Але якщо кінець одного – це гріх і довічна ганьба, то другий “смертю смерть подолав”. Також обоє вони – істоти межі: Ісус як боголюдина, утілення й джерело добра, любові і Світла та Юда як посланець пекла, бранець (але не жертва) зла і Мороку, котрий недарма в релігійному малярстві зображається з темним німбом над головою.

У впертому прагненні зрадника знівелювати різницю поміж собою та Вчителем проглядається ще й намагання, підтримуване, як уже згадувалося, і репліками прочанина, висміяти, спростувати претензії сина теслі на місце Сина Божого. Досягнути цього Юда намагається також через самовиявлення й демонстрацію власних чеснот і переваг. Але, як відомо, Диявол – лише мавпа Бога. Спроба учня стати на місце Вчителя – тільки жалюгідна пародія. Це помітно й на Юдиному розумінні сутності Таємної вечері:

“Ось, пийте кров мою!
Ось, їжте тіло!” Боже помсти правий!
Чия ж то кров була, як не моя?
Чиє ж було то тіло?! Гіркий сором
гнав кров з мого лица, я з тіла спав,
як жебрав їм того вина та хліба... [13, 152].

Але Юда – це не лише карикатура на Ісуса, а й загалом карикатура людини. Його гріх неспівмірно більший, ніж гріх першого чоловіка. Бо якщо Адам відпав від Бога й залишився наодинці зі світом, то зрадник відійшов у владу Диявола. І це попри те, що Христос наділив своїх учнів надзвичайною силою та повноваженнями, коли, посилаючи на проповідь євангелія, “владу їм дав над нечистими духами, щоб їх виганяли вони, і щоб оздоровляли всяку недугу та неміч всіляку” (Мт. 10: 1). І тут наявне ще одне повторення або ж дублювання,

адже, як і його покровитель могутній янгол Люцифер – у первовіці улюбленець Божий, належачи до числа обранців Світла (Дванадцяти апостолів), Юда самохіть переходить у Морок.

Прикметні в цьому контексті похмурі колористика й топоніміка драми Лесі Українки. Дія, як свідчить ремарка, відбувається в гарячий, душний (але без сонця!) день у “глухій містині” “попід глинищем, серед колючих хашів та червонястого бур’яну, що росте на солонці” [13, 135]. Це, власне, у письменниці і є Поле крові, семантика якого видається напрочуд багатозначною. У теології Христа нерідко співвідносять із новим Адамом, мотивуючи це тим, що Син Божий у своєму безгрішному земному втіленні відновив досконалість і чистоту людської природи, утрачену праотцем після вигнання з раю – благословенної землі. Водночас Юда повторив чи навіть поглибив, “перевершив” нещасливий гріх Каїна: позбавляючи останнього своєї благодаті, Господь сказав: “Ти проклятий від землі, що розкрила уста свої, щоб прийняти кров твого брата з твоєї руки. Коли будеш ти порати землю, вона більше не дасть тобі сили своєї” (Буття 4: 12–13). Так от і Юда в Лесі Українки, тяжко працюючи на придбаній за тридцять срібняків нивці, зовсім не певен, що його зусилля не підуть намарне. “От мучуся як *проклятий* (курсив мій. – С. Р.) над нею, // а чи вона що вродить, сам не знаю” [13, 142]. Цей мотив, сказати б, сізіфової праці (як кари за Богозневагу) підтверджено й ремаркою, що, власне, завершуючи твір, востаннє фіксує образ зрадника, який “стукає себе кулаком по голові, хапає мотику і, не розгинаючись, не втираючи поту, працює до нестями” [13, 157]. А у відкинутому письменницею уривкові драми походження і призначення юдиної землі ще прозоріше. Як каже він прочанинові, купили йому “сей шмат пустелі” первосвященики:

Тут буде кладовище для захожих,
а я, бач, сторожем на кладовищі,
то й маю право до сієї нивки [13, 313].

Знявши в остаточній редакції наведені рядки, Леся Українка все ж у підтексті драми залишає цю разючу конотацію мертвої землі, з якої змушений годуватися Юда і яка, що впливає зі вступного діалогу із прочанином, у всіх сенсах дорога для нього. Далі образ неплодної землі, але, так би мовити, з позитивним маркуванням з’явиться в середині оповіді, коли ідентифікований прочанином співрозмовник опише свою першу зустріч з Ісусом у Капернаумі:

Мені здалася тая ваша круча,
неплідна, крейдяна порогом ясним
при Божій брамі, що веде до раю [13, 146].

Однак через певний час цей крейдяний (білий, світлий) “поріг ясний” для Юди назавжди зміниться “глухою містиною”, замкнутим клаптиком червоної землі. Цікаво, що одне із тлумачень прізвиська Іскаріот звучить як “фарбувальник” [1, 96]. Важливо в цьому контексті й те, що власник імені, позбувшись, як він вважає, через Ісуса, кровного майна, мститься кривдникові так само кров’ю. У Біблії ж темно-червона барва – це один із кольорів Сатани. Другий вершник Апокаліпсису, як відомо, правує саме такої масті конем. “А тому, хто на ньому сидів, було дано взяти мир із землі та щоб убивали один одного” (Ів. Богослова 6: 4).

Ім’я Юда арамейською означає “хвала Господу”, а С. Аверінцев прізвиську “Іскаріот”, окрім “фарбувальника”, приписує ще одну, не менш визначальну конотацію – “брехун” [1, 96]. Слід нагадати, що в Новому Завіті саме Диявола вустами Ісуса ославлено як “батька неправди”. Недарма ж протагоніст “На

полі крові” з такою злісною затятістю формулює своє перше і, по суті, єдине звинувачення / оскарження колишнього Вчителя: “Він мене ограбував! Ні, гірше! // Він одурив мене!” [13, 143]. А найбільше обдуреного тут обурює те, що, як він вважає, його подолано, переграно посередництвом властивих саме йому рис. “Лукавий! Маловіре” [13, 143], – визначає сутність цього свого учня Ісус. Тому й не дивно, що особа, у чиєму імені так химерно поєдналися найвища правда – “хвала Господу” – і ница брехня, спільників у своїх замірах знайшла у фарисеях, тих, кого в Євангелії названо “дітьми Диявола”. Ще на Таємній вечері Христос, звертаючись до Петра, остерігає / попереджає апостолів про найбільше випробування, котре, як виявиться незабаром, витримають не всі: “Ось сатана жадав вас, щоб вас пересіяти мов ту пшеницю” (Лк. 22: 31). Тож згаданий, вочевидь, мав із кого вибирати, саме під час Таємної вечері легко спокусивши Юду, якому Ісус подав умочений у вино окраєць хліба, а “за тим же куском тоді в нього ввійшов сатана” (Ів. 13: 27). Те, що сталося далі, загальновідоме: зрада, суд, Голгофа... Але що зробив із нікчемним рабом господар: “Залишився в ньому чи вийшов? – запитує Д. Мережковський і сам же відповідає. – Ми не знаємо. Довершивши через нього справу свою, можливо, кинув його як відтиснутий плід або порожню личину” [див.: 8].

Очевидно, що спроба (хоч би якою підставовою і “спокусливою” вона видавалися) прочитати “На полі крові” крізь призму наведеної тези російського мислителя виглядала б надмірним спрощенням. Але одним із лейтмотивів драми справді проходить намагання Лесі Українки, як видається, свідоме, ідентифікувати / просвітити постать свого героя саме на такому рівні. Надзвичайно примітні, із цього погляду, кілька фрагментів твору. Так, на початку є промовистий епізод, у якому Юда “поспішно й з острахом”, як зазначено в ремарці, намагається уникнути благословення, котре, у подяку за вгамовану спрагу, хоче дати прочанин. Далі, описуючи власне становище у громаді, зокрема натяки Вчителя на майбутню зраду, Юда через досить виразне самоозначення виявляє й реакцію на це інших учнів: “Всі навколо на мене витріщалися одразу, // неначе я *одмінок* (курсив мій. – С. Р.) був між ними” [13, 153]. Ця лексема, як відомо, в українському фольклорі (демонології) позначає дитину, підмінену нечистою силою. А наприкінці дії вже прочанин, кленучи зрадника й несвідомо боронячись від дотику, називає його іншим, вочевидь, відповіднішим іменням: “Геть від мене, *сатано* (курсив мій. – С. Р.)” [13, 156]. Остання ж репліка подорожнього, котра також постає завершальним звуковим акордом драми, лунає як присуд: “Тебе убити мало!” [13, 157]. Водночас сказане сприймається ще й своєрідним парафразом на слова Христа, мовлені під час Таємної вечері: “Людський Син справді йде, як про Нього написано, але горе тому чоловікові, що видасть Людського Сина! Було б краще йому, коли б той чоловік не родився” (Мт 26: 24). Черговим перелицюванням Ісуса і ще одним докором йому звучить і мимовільне зізнання Юди:

Бодай би я життя був загубив
ніж мав Його знайти! Та я знайшов
Його собі на лихо... [13, 146].

Наведений уривок драми прикметний також оцінкою протагоністом власного існування, яке, що впливає з контексту, видається змарнованим через утручання Іншого. Альтернатива, котру запропонував Христос, хоча й заповонила, і то доволі рішуче (особливо на початках), Юдину свідомість, не змогла назавжди вкорінитися, стати для нього основою і сенсом. Звиклий до конкретики земного, буденного світу, в якому для спокою і благочестя достатньо лише “закон сповняти

й не грішити” [13, 147], він був шокований зверненням незнайомого проповідника: “Роздай усе, що маєш, бідним // і йди за мною” [13, 147], – що окреслював шлях (і, вочевидь, плату) за можливість осягнення Царства Небесного. Готовність Юди, хоча й після тривалих роздумів, прийняти цю неймовірну пропозицію, ґрунтовану на певності в тому, що втрачений батьківський маєток буде обов’язково повернуто, відшкодовано значно вагомішими, зокрема й матеріальними, здобутками. Згодом йому доведеться здійснити ще один, сказати б, зворотний обмін, у якому незбагненне, ефемерне, а отже, і непотрібне вчення Христове, уособлене Ним самим, заміщалося цілком зрозумілим і прийнятним еквівалентом – грошима. Юда не зміг відмовитися від реального, земного світу в його найочевидніших виявах – багатстві та владі і прийняти інший – духовний, божественний світ, сутність якого, у цьому сенсі, виявляє заклик “збирайте собі скарби на небі. Бо де скарб ваш, там буде й серце ваше” (Лк. 12: 34). Окрім того, як істота обмежена й не певна власних сил він не наважився шукати Бога в собі, а лише, так би мовити, зовні – у силі й авторитеті Іншого, що на нього в разі невдачі так легко і зручно було би скласти всю провину. Тому й мав Сатана в особі одного з обранців Ісусових надійного союзника, який у відповідний момент “дозрів”, внутрішньо виявився готовий до зради, перебуваючи у граничному переконанні, що такий учинок цілком звичайна, а головне – потрібна йому самому річ.

Роздвоєна особистість Юди, а у висліді сказаного така характеристика виглядає досить підставовою, може бути переконливо описана в координатах філософії євангельського етосу. Зокрема, Е. Фромм у праці “Мати чи бути?” (1976) своєрідний ідейний дуалізм християнства розкривав через протистояння взаємопротилежних світоглядно-буттєвих начал, персоніфікованих ним силами Морочу і Світла. “Сатана, – уважав учений, – уособлює все, що пов’язане з матеріальним споживанням, із владою над природою і людиною. Натомість Ісус уособлює начало життя, а також ідею, згідно з якою відмова від володіння становить передумову буття” [14, 85]. Закономірно й те, на думку Фромма, що й особистість, і соціум здавен улягають принципам Сатани¹. Головна помилка / провина Юди, як, мабуть, і більшості людей, полягає в намаганні поєднати в житті ці дві непримиренні імперативні сфери. Недарма ж його так дратує категоричність і послідовність Христа, який, виявляється, “хотів – усе або нічого!” [13, 149].

Ідея й потреба володіння, яка в основі своїй робить залежним від світу земного, і стає перешкодою для Юдиного спасіння в тих координатах, що їх пропонує Ісус. Його вчення та окреслений ним шлях через зовнішнє і внутрішнє звільнення до справжнього буття в душі видаються одному з учнів безглуздими й зайвими, а, як відомо, “як хто що зайве має, // той може те продати” [13, 141]. Недарма ж великий інквізитор у Ф. Достоєвського – великий людинознавець і людинолюб – у власній системі світоустрою задіює підходи, сказати б, ідейні настанови сатани, адже добре розуміє: “...Свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою!” [3, 298]. А основою такої простої і дієвої теорії для літературного героя російського автора стало “оперте” на віковичний досвід переконання, що “ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы!” [3, 297]. І тут слід нагадати, що, за християнським віровченням, поміж злом (чи Дияволом) і добром (чи Богом) для кожного й завжди існує реальна свобода вибору. І зло – це зазвичай результат такого вільного індивідуального

¹ Актуалізована християнством ідея про те, що землею править Диявол, знаходить часткове увіраження й у драмі Лесі Українки. Можливо, саме тому на кону діють прочанин, Юда, але немає і, вочевидь, не може бути Ісуса, адже тут, до слова, як і в “Йоганні, жінці Хусовій”, показано світ без Бога чи, точніше, світ утраченого Бога. Нагадаємо, що й в “Одержимій”, іще одному творі “Новозавітного триптиха”, Месію після воскресіння так само ніхто з персонажів не бачив.

вибору. Тому для Юди в Лесі Українки пекло – “царство глуму” й біля Христа, і поза ним чи без нього – на Полі крові. Юдина зрада – це добровільне й радісне звільнення від того, що незбагненно вище від рис персонажа й до чого своїм життям, мовлячи словами іншої драми письменниці, він аж ніяк “не може дорівнятись”. Насправді таке “звільнення” обертається незворотною втратою свободи, утратою себе іншого – кращого, справжнього.

Достатньо переконливим, у вимірах саме земної логіки й доцільності, постає тут оскарження / звинувачення великим інквізитором головної ідеї Сина Божого, з якою той прийшов у світ. “Вместо твердого древнего закона, – звертається персонаж Достоевського до Ісуса, – свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, – но неужели ты не подумал, что он отвергнет наконец и оспорит даже и твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?” [3, 300]. Тому з лютою затятістю великий інквізитор обстоює стабільність земної ієрархії, за якої переважна більшість людей живе у спокійному незнанні й покорі. Тому і прирікає Христа в його друге пришествя до другого ж розп’яття (спалення), що той може зруйнувати “щастя” людини, нагадавши їй про можливість бути вільною та здатність самій керувати своїм життям. Схожу глибинну природу, гадаємо, але на іншому, конкретно-особистісному рівні має у драмі Лесі Українки потреба Юди (реалізована зрадою) звільнитися, уникнути означеної свободи вибору.

Гріх у християнстві визначається як непокора Господові, а ті, хто згрішили, якщо не розкаялися у зробленому, незмінно підпадають під владу Сатани. Випадок Юди, із цього погляду, унікальний, адже він не лише не жалкує про вчинене, а й узагалі не визнає за собою жодної провини. І навіть більше, зрадник цілком послідовно звинувачує у злочині свою жертву, а власні дії проти неї намагається пояснити не так помстою, як, сказати б, необхідним і справедливим відшкодуванням моральних і матеріальних збитків, бо “що він (Ісус. – С. Р.) посіяв, те й пожав! Сам винен!” [13, 153]. І ні найменшого натяку на розкаяння чи хоча б адекватне усвідомлення зробленого.

А от за св. Матвієм, на другий день після скоєного Юда таки розкався, але, здійснивши самогубство, по суті, знову жахливо згрішив. Відомо й те, що первісний варіант “На полі крові” мав загалом суголосне євангельському закінчення. Однак Леся Українка свідомо, коли вже текст було відіслано до друку, зняла кінцівку, у якій Юда, дізнавшись, що Ісус воскрес, і боячися зустрічі з ним, вішається. Тобто й в остаточній редакції твору письменниці відмовляє зрадникові навіть у таких, досить умовних, каятті й реабілітації. Щоправда, на прокляття прочанина зрадник відповідає, що Вчитель його простив, але відразу ж, глузуючи, “пригадає”, що, навпаки, – лише докорив. Але й у відкинутому варіанті драми Юда залишається не прощеним, найбільше боячись зустрічі з Христом, особливо коли дізнається, що той переміг смерть:

Як немає смерті?

А де ж мені подітися від нього,
коли він прийде? Я ж умерти мушу,
коли Ісус воскрес! Я з ним укупі
не могу бути на одному світі! [13, 319].

Однак навіть смерть, яка, за Біблією, увійшла у світ через Диявола, видається Лесі Українці недостатньою карою зрадникові й тому вона залишає його жити. Юда в письменниці вічно перебуватиме упослідженим і самотнім у своєму пеклі, яким стає для нього Поле крові (так Міріам з “Одержимої” таврує всіх зрадників

Месії найстрашнішим прокльоном – прокльоном крові). За християнською теодицеєю зло – це відсутність, це небуття, це життя (власне нежиття) у темряві й незнанні. Зло – це відсутність добра. Юда з первісного фіналу драми даремно переймався – Христос ніколи б не з'явився йому. Може, також через це Леся Українка змінила розв'язку твору. Як зауважував Е. Фромм, “у католицькій теології <...> стан існування в повному роз'єднанні й відчуженні, що не долається й у любові, визначається як “пекло” [14, 149]. У такому стані Леся Українка й залишає свого героя. Дехто з дослідників драми вказує, що у фіналі камінь, із прокльоном пущений прочанином, не долітає до Юди, отже, нібито є підстави твердити, що зло у творі залишається непокараним. Але це не зовсім так. Хоч як це парадоксально, зло покаране вже тим, що воно зло й вічно залишатиметься незмінним, сказати б, вторинним стосовно добра, приреченим лише мавпувати і повторюватись. Юда завжди зраджуватиме Христа, але Христос завжди воскресатиме, а тому й перемагатиме.

Гадаємо, що намагання спроектувати драму Лесі Українки на центральний конфлікт християнства – боротьбу Добра і Зла – виявилось загалом продуктивним. Адже це посутньо допомогло не лише увиразнити горизонталь авторської розповіді в її зовнішніх, соціально-психологічних аспектах, а й оприятити не таку очевидну, але не менш значущу й динамічну вертикаль духовно-філософського, сакрального виміру твору. Першим помітив його багаторівневу ідейну структурованість Є. Ненадкевич, який написав, що “в повному обсягові в складі двох сцен, поема мала бути *модерною містерією про Юду*: відтворенням євангельської історії, як в старих містеріях, причому відповідна раціоналістична інтерпретація забезпечувала сприймовність містерії для читача ХХ ст.” [9, 22]. Однак рухатися далі у своїх міркуваннях учений не зміг чи не захотів, у підсумку зазначивши, що “остаточна скорочена редакція є одмова від містеріального замислу” [9, 22]. Натомість із боку письменниці, гадаємо, це була не так відмова, як, можливо, і не цілком усвідомлена спроба приховати, замаскувати містерію, убравши її в буденні шати. Значущим тут видається й той факт, що “Йоганну, жінку Хусову” – ще одну драму про долю учнів Христових після розп'яття – закінчено на початку червня 1909 р. й буквально тоді ж поправлено фінал діалогу “На полі крові”, топос якого так само було співмірно усереднено до земного. Показуючи у творі одвічну боротьбу Царства Божого із царством Сатани у звичайному, реальному світі, Леся Українка зумисне “заземлює” зображення, позбавляє його аури таємничого, надприродного дійства. Вочевидь розрахунок робився на проникливого, освіченого читача / глядача, здатного не лише до пасивної зовнішньої рецепції, а й до синтезу та узагальнень на вищому, сказати б, духовно-метафізичному рівні. Зрештою, як наголошує великий інквізитор у Достоєвського, людина майже завжди “ищет не столько Бога, сколько чудес” [3, 301], слід додати, так само послідовно забуваючи, що єдиний шлях до Христа – це безумовна, беззастережна віра¹.

Важливою для окресленої концепції драми постає й майже класицистична єдність місця й часу дії, яка розвивається в умовах аскетичної простоти, заданої від початку й до кінця мізансцени. Максимально ущільнивши хронотоп, письменниця розгортає сюжет у координатах умовного вертепу: пекло – земля – небо, де перший та останній компоненти ідейно й

¹ Власне, щоб розкрити зраду лише як “соціально-психологічну проблему” (Є. Ненадкевич) Лесі Українці з її феноменальним відчуттям матеріалу доцільніше й простіше було б узяти за ідейно-змістову матрицю не таку полісемантичну структуру, як “Юдина історія”, а, скажімо, щось зі світової або національної міфології, фольклору чи історіографії. Але ж у цієї письменниці ніколи не було випадкових сюжетів. Водночас “характерним” випадком своєрідного перепрочитання (сказати б, на протизагугу попередньому недопрочитанню) “На полі крові” можна вважати висновки такого особливого колегіального органу, як царська цензура. Зокрема, ретельні цензори побачили у драмі “Худу на второе лицо Святыя Троицы, поношение Священного Писания и таинства евхаристии” [цит. за: 6, 479].

символічно замкнуті на серединну доміанту тріади. Тому й триває історія в сакральному часі і просторі, власне, у вічності. Таке сприйняття лише підсилює чи навіть легітимізує очевидний прототекст драми – Біблію, яка виявляється своєрідним резонатором, а то й твором-двійником “На полі крові”, доволі органічно вписуючи її в дискурс християнської екзегези. Водночас іншу, сказати б, жанрово рівноцінну вісь драми параметрує оригінальна інтерпретація канонічних подій та постатей, увиразнена так званим модусом авторського апокрифу. Пригадується тут незадоволена реакція Лесі Українки на релігієзнавчі студії Е. Ренана, викликана найперше відсутністю в них саме апокрифічного, не апробованого наукою автентичного матеріалу [див.: 5, 267]. Натомість у своїх наукових пошуках (зокрема, можна згадати укладену за працями західноєвропейських учених “Стародавню історію східних народів” (1890–1891)) письменниця доволі охоче послуговувалась міфами, легендами, переказами й навіть поетичним фольклором.

Більше року, із червня 1894 до серпня 1895 Леся Українка перебувала в Софії, живучи в родині М. Драгоманова. Оповідаючи про свої болгарські будні, осердяч і окрасою яких була інтенсивна самоосвіта під чуйною опікою улюбленого дядька, письменниця в одному з листів до М. Павлика зізнається: “Говорили ми з ним (М. Драгомановим. – С. Р.) чимало і про всякі <...> ветхо- і новозавітні релігійні речі; есть, бачте, у мене великий план... “впрочем, ничего, ничего, молчание”... Мені ще для сього треба читати й читати, вчитись та вчитись, а там – побачимо. Коли б тільки я зробила все те, що хотіла!” [5, 269]. Віриться, що реалізувати задумане, власне, утілити в життя той омріяний “великий план” Лесі Українці все ж таки вдалося. А переконливим свідченням успіху може бути не лише драматична поема “На полі крові”, а й інші твори письменниці на означену тематику.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.* Иуда Искариот // *Аверинцев С.* София–Логос: Словарь. – К.: Дух і літера, 2001. – С. 96–98.
2. *Біблія* або книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту / Пер. І. Огієнка. – б.м.: Українське біблійне тов-во, 2005. – 1376 с.
3. *Достоевский Ф.* Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом // *Достоевский Ф.* Собр. соч.: В 12 т. – М.: Правда, 1982. – Т. 11. – С. 290–312.
4. *Забужко О.* Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. – К.: Факт, 2007. – 640 с. – (Серія “Висока полиція”).
5. *Косач-Кривинюк О.* Леся Українка. Хронологія життя і творчості / Репринт. вид. – Луцьк: ВАТ Вол. обл. друк., 2006. – 928 с.
6. *Курашова В.* Переслідування творів Лесі Українки царською цензурою // *Леся Українка: Публікації. Статті. Дослідження.* – К.: Вид-во академії наук УРСР, 1960. – Т. III. – С. 453–485.
7. *Мень А.* Сын человеческий. Часть I. От Вифлиема до Капернаума // *Смена.* – 1991. – № 7. – С. 228 – 257.
8. *Мережковский Д.* Иисус неизвестный: Электронный ресурс // Режим доступа: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_0280.shtml
9. *Ненадкевич Є.* На полі крові // *Українка Леся.* Збір. тв.: У 12 т. – К.-Х.: Книгоспілка, 1929. – Т. 8. – С. 7–23.
10. *Рассел Б. Дж.* Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства / Пер. с англ. О. Чулков. – СПб.: Изд. группа “Евразия”, 2001. – 408 с.
11. *Ренан Э.* Жизнь Иисуса / Пер. с франц. Е. Святловский. – М.: Вся Москва, 1990. – 336 с.
12. *Скупейко Л.* Загадка Юди: культурно-історична версія (драматична поема Лесі Українки “На полі крові”) // *Біблія і культура: Науково-теоретичний журнал.* – Вип. 13. – 2010. – С. 118–122.
13. *Українка Леся.* Збір. тв.: У 12 т. – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 5. Драматичні твори (1909–1911). – 336 с.
14. *Фромм Э.* Иметь или быть? / Пер. с англ. Н. Войсунская, И. Каменкович. – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.
15. *Шерех Ю.* Театр Лесі Українки чи Леся Українка в театрі? // *Шерех Ю.* Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. – Харків: Фоліо, 1998. – Т. 1. – С. 379–389.
16. *Штраус Д.* Жизнь Иисуса: Кн. 1 и 2. / Пер. с нем. В. Ульрих. – М.: Республика, 1992. – 528 с. – (Библиотека: наука, культура, религия).

Отримано 23 грудня 2010 р.

м. Луцьк

