

УДК 821.161.2-1.09: [801.73:27]
DOI <https://doi.org/10.24919/2308-4863/95-2-29>

Ірина ДМИТРІВ,
orcid.org/0000-0003-0937-1070
кандидат філологічних наук, доцент,
доцент кафедри української літератури та теорії літератури
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
(Дрогобич, Львівська область, Україна) ira.myrna@gmail.com

Петро ІВАНИШИН,
orcid.org/0000-0002-9624-0994
доктор філологічних наук, професор,
завідувач кафедри української літератури та теорії літератури
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
(Дрогобич, Львівська область, Україна) pivanushyn@gmail.com

ХРИСТІЯНСЬКИЙ ТА АНТИХРИСТІЯНСЬКИЙ ТИП ЕКЗИСТЕНЦІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ПОЕЗІЇ: ОСНОВНІ ГЕРМЕНЕВТИЧНІ АСПЕКТИ

У статті представлено художні тлумачення християнської та антихристиянської екзистенції на філософсько-герменевтичних прикладах української класичної поезії. Виявлено, що в поезії Т. Шевченка, Є. Маланюка та Л. Костенко зображено не абстрактно-релігійний, а саме християнський характер українця, який в очікуванні «Священного» перебуває в активній позиції, зумовленій екзистенційними викликами та історичними обставинами. Героям української літератури не притаманна псевдохристиянська покора. Біблійні образи в художній рецепції українських поетів зазнають потужної інтерпретації та набувають національних рис. Часто очікування «Священного» – це очікування українського Месії, рятівника від окупації, а вільнодумні докори «старих християн», за Іваном Франком, лише виражають близькість зі старозавітними псалмоспівцями і пророками. У статті обґрунтовано, що ідея найвищої самопожертви заради своєї нації стає суттю християнської віри шевченківської людини, здатної покласти життя за Батьківщину. Доведено, що у творах Т. Шевченка, Є. Маланюка та Л. Костенко псевдо- чи антихристиянська екзистенція переважно базується на провадженні «злого» проживання, коли людина не служить істинному Богові, а робить ідола із самого себе чи іншої особи, тобто поклоняється кумирові. Одним із виявів псевдохристиянського існування стає фарисейство, яке таврують і Є. Маланюк, і Л. Костенко, але найбільше Т. Шевченко, зокрема в поемі «Кавказ». У дослідженні підсумовано, що українська людина та народ існують не лише в координатах гайдетгерівської «четвірки» (Землі, Неба, Смертних і Божественних Сутностей), а й у межах національно-екзистенціального «трикутника» – Бога, Батьківщини (України), Свободи.

Ключові слова: христологічна герменевтика, християнська екзистенція, антихристиянська екзистенція, лжебог, Т. Шевченко, Є. Маланюк, Л. Костенко.

Iryna DMYTRIV,
orcid.org/0000-0003-0937-1070
Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Ukrainian Literature and Theory of Literature
Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University
(Drohobych, Lviv region, Ukraine) ira.myrna@gmail.com

Petro IVANYSHYN,
orcid.org/0000-0002-9624-0994
Doctor of Philology, Professor,
Head of the Department of Ukrainian Literature and Theory of Literature
Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University
(Drohobych, Lviv region, Ukraine) pivanushyn@gmail.com

CHRISTIAN AND ANTI-CHRISTIAN TYPES OF EXISTENCE IN UKRAINIAN CLASSICAL POETRY: MAIN HERMENEUTIC ASPECTS

The article presents artistic interpretations of Christian and anti-Christian existence based on philosophical and hermeneutic examples from Ukrainian classical poetry. It has been revealed that the poetry of Taras Shevchenko, Yevhen

Malaniuk, and Lina Kostenko depicts not an abstract religious character, but specifically the Christian character of the Ukrainian who, in anticipation of the "Sacred," remain in an active position determined by existential challenges and historical circumstances. The heroes of Ukrainian literature are not characterised by pseudo-Christian obedience. Biblical images in the artistic reception of Ukrainian poets undergo powerful interpretation and acquire national features. Often the expectation of the "Sacred" is the expectation of the Ukrainian Messiah, the saviour from occupation, and the free-thinking reproaches of the "old Christians," according to Ivan Franko, only emphasise the closeness to the Old Testament psalmists and prophets.

*The article substantiates that the idea of supreme self-sacrifice for the sake of one's nation becomes the essence of the Christian faith of the Shevchenko-type person capable of laying down his life for his Motherland. It is proven that in the works of Taras Shevchenko, Yevhen Malaniuk, and Lina Kostenko pseudo- or anti-Christian existence is mainly based on leading an "evil" life, when a person does not serve the true God but makes an idol out of himself or another person, that is, worships an idol. One of the manifestations of pseudo-Christian existence is pharisaism, which is condemned by Yevhen Malaniuk and Lina Kostenko but most of all by Taras Shevchenko, in particular in his poem *Kavkaz (The Caucasus)*. The study concludes that Ukrainian people and the Ukrainian nation exist not only within the coordinates of Heidegger's "four" (Earth, Heaven, Mortals, and Divine Beings) but also within the national-existential "triangle" – God, Motherland (Ukraine) and Freedom.*

Key words: *Christological hermeneutics, Christian existence, anti-Christian existence, false god, Taras Shevchenko, Yevhen Malaniuk, and Lina Kostenko.*

Постановка проблеми. Незважаючи на довгий період політики войовничого атеїзму в СРСР, що регламентувалася в гносеологічній сфері псевдонауковою «марксистсько-ленінською методологією», в українській гуманітаристиці постімперського періоду доволі швидко відбулася реабілітація релігійного дискурсу. Християнський ренесанс не оминув і літературознавчої сфери, що повернуло в науковий обіг активне осмислення проблеми художнього вираження релігійного світогляду. Ця природна для емансипованого розуму актуалізація відбулася і триває досі на давно відомих принципах християнської екзегетики (чи христологічної герменевтики). Вона методологічно включає в себе дослідження сакруму, релігійно-літературну критику, біблійну компаративістику, частину архетипної критики, власне христологічну інтерпретацію та інші підходи, які так чи так стосуються «стратегії витлумачення явищ та закономірностей буття крізь призму християнства» (Іванишин, 2014: 83–85).

Аналіз досліджень. Серед багатой проблематики такого християнсько-герменевтичного підходу варто виокремити дослідження літературного тлумачення християнського та антихристиянського (атеїстичного чи фарисейського) типів людського існування (тут-буття, присутності чи *Dasein*) в українській класичній поезії XIX–XX століть як літературній традиції передусім шевченківського типу. Тому ми насамперед звертатимемо увагу на репрезентативні творчі досвіди Т. Шевченка (як засновника цієї традиції), Є. Маланюка та Л. Костенко як характерні приклади в різні історико-літературні періоди. На жаль, наявні студії авторства Ю. Барабаша, В. Барки, Ю. Бучинського, І. Дзюби, Д. Дроздовського, О. Забужко, Б. Завадки, М. Ільницького,

Г. Клочка, Ю. Коваліва, Л. Куценка, В. Пахаренка, Л. Плюща, Т. Салиги, С. Смаль-Стоцького, Д. Чижевського та інших лише частково заторкують це важливе питання. Тому є потреба зупинитися на ньому докладніше, прописавши можливу теоретичну пропедевтику, виявивши діахронію й окресливши перспективу подальших окремих досліджень цього феномена. При цьому розвиватимемо той синтез христологічного та націософського інтерпретаційного мислення, який продемонстрували герменевтичні праці Ю. Бойка, Л. Білецького, Ю. Вассіяна, Д. Донцова, В. Іванишина, Є. Маланюка, І. Франка та інших. Водночас застосовуватимемо досягнення онтологічної герменевтики М. Гайдеггера та його однодумців, яка містить важливі спостереження щодо людської екзистенції і яку можна вважати максимально близькою українській герменевтичній традиції. Одним із перших це зауважив, мабуть, Сергій Квіт в «Основах герменевтики» (Квіт, 1999: 44–48).

Це важливий момент, адже саме німецький мислитель пропонує продуктивну герменевтичну концепцію універсуму, яка узгоджується із по-філософськи глибинними художніми трактуваннями всесвіту і протистоїть спрощеній, суб'єктоцентричній моделі метафізики Нового часу. Він радить поглянути на світ як на «обличчя буття», онтологічну «четвірку» – дзеркальне схрещення чи взаємозв'язок чотирьох основних буттєвих елементів: Землі (простору, природи), Неба (часу, космічного ритму), Смертних (людського світу) і Божественних Сутностей (чи Божеств) як земних репрезентацій Бога, як присутність Божественного і священного. Так утверджується іманентність для будь-якої нормальної людської екзистенції релігійного аспекту: «Смертні мешкають, оскільки очікують Божественних Сутностей

як Божественних. Очікуючи, вони протиставлять їм те, що не очікуване. Вони чекають на знаки їх приходу і не визнають знамень їх відсутности. Вони не роблять богів з самих себе і не служать ідолам. Навіть у неволі – чекають на відібраний у них порятунок» (Гайдеггер, 1998 а: 319). В українському, та й німецькому, контекстах релігійне життя означає насамперед «мешкання» християнське. Відповідно той спосіб існування, який протистоїть чи заперечує окреслений, доречно вважати антихристиянським.

Саме з цього смислового ракурсу поглянемо на українську класичну поезію, обравши максимально глибокі філософсько-герменевтичні літературні приклади. Отже, **мета статті** – представити художні тлумачення християнської екзистенції, а також лжебога та відповідне йому антихристиянське існування.

Виклад основного матеріалу. Якщо уважно поглянути на тип екзистування української людини, репрезентований у поезії Т. Шевченка, Є. Маланюка та Л. Костенко, то неважко помітити її не якийсь абстрактно-релігійний (бо тільки *«пребезумний в серці скаже, / Що Бога немає...»*) (Т. Шевченко «Давидові псалми») (Шевченко, 2003а : 360), а саме **християнський** характер. Це прямо перегукується із окресленням, наприклад, у листах Т. Шевченка українців як «душ хрещених» (на протигагу «москалям та німоті» у листі до Г. Квітки-Основ'яненка (1841)), а української мови – як «доброї мови християнської» (у листі до Я. Кухаренка (1859)) (Шевченко, 2003с: 15, 179).

Загалом у поезії йдеться про постійне співіснування індивідуального та колективного українського тут-буття не з будь-яким, а саме «явним» чи «прихованим» християнським Богом, проживання в Його присутності як постійному очікуванні на «Священне». Однак у межах поетичних досвідів це очікувальне проживання далеке від пасивності. До того ж, боротьба за сутнісні, архіважливі для українського буття-у-світі речі (передусім національної свободи) стає одним із найважливіших виявів християнського сенсу священного. Культивування саме такого активістичного типу присутності було актуальним та важливим в умовах окупації України (невипадкова вказівка на неї у вступі до «Неофітів»), коли і в білій, і в червоній імперіях панувала фальшива умиротвореність і псевдохристиянська благодать – *«...На всіх язиках все мовчить, / Бо благоденствує»* (Т. Шевченко «Кавказ») (Шевченко, 2003а : 345). Це ж мало протистояти так званому «непротівленню злу» (Л. Толстой), фальшивій побожності та пасивності, які утверджувало, за спостереженням Ярослава

Розумного, «кон'юнктурне імперське православ'я (Розумний, 1991: 63).

Тому Т. Шевченко раз у раз, від початку й до кінця творчості, створює образи, відмінні від офіційного, ялового, всестерпно-покірливого типу християнина-раба. Українець повинен орієнтуватися на інші, органічні взірці буття-християнином, ніж ті, які пропонувала імперська московська Церква. Підтекстово ці інші екзистенціальні зразки бачимо в потужних власних інтерпретаціях образів Матері Божої, Христа і перших християн у «Неофітах» (1857) та «Марії» (1859), що, крім анагогічного (універсально-релігійного) сенсу, володіють і «незвичайною глибинністю національного характеру» (Шерех, 1998: 187).

Христос ще малим хлопчиком навчає єврейських *«книжників і фарисеїв»* християнського тут-буття – *«Як в світі жить, людей любить, / За правду стат! За правду згинуть! / Без правди горе!»* («Марія») (Шевченко, 2003b :325). Мати Божа дає приклад справжнього християнського існування, всюди супроводжуючи свого Сина-Месію і після Його смерті створюючи Церкву, надихаючи *«нетвердіих учеників»*: *«Мужі воспрянули святис. (...) / ...Любов і правду рознесли / По всьому світу»* («Марія») (Шевченко, 2003b : 328). Перероджений Алкід, який стає апостолом замість розп'ятого Петра, стає прикладом непохитної християнської мужності та милосердя, вселяючи у своїх побратимів-неофітів перед жорстокою страстю віру в перемогу *«Христових воїнів святих»* та закликаючи, згідно з Нагірною проповіддю, молитися *«за ката лютого»*, свого убивцю («Неофіти») (Шевченко, 2003b : 254). Мати Алкідова, не зламана смертю сина, приймає християнство і продовжує справу неофітів, не боячись мученицької смерті – *«І на торжища, і в чертоги / Живого істинного Бога / Ти слово правди понесла»* («Неофіти») (Шевченко, 2003b : 257). У схожому плані – як екзистенціальний зразок для кожної нормальної людини – витлумачує Христове турботливе життя на землі і дяк у «Марусі Чурай» Л. Костенко: *«Воно як маєш серце не з льоду, / розп'яття – доля кожної людини»* (Костенко, 1979: 120). Цю ж тему розвиває авторка в медитації «А затишок співає, мов сирена...», де існування героїні (*«Тут головне – дивитись в очі звіру / і просто – залишатися людьми»*) ототожнюється з мужністю перших християн, бо *«Життя, мабуть, – це завжди Колізей»* (Костенко, 1989: 205).

Саме в дусі Божих заповідей закликає жити протагоніст Т. Шевченка українців. Однією з найголовніших стає співбуттєва заповідь братолобства вільних людей – *«розкуйтеся, братайтеся»*

(«Посланиє» (1845)) (Шевченко, 2003а : 348). Христос окреслює любов до Бога і любов до ближнього як дві найбільші заповіді (Мт. 22:37–40) і при цьому вказує на готовність пожертвувати власним життям як на найвищий ступінь альтруїзму: «Ніхто не спроможний полюбити більше, ніж тоді, коли він за своїх друзів своє життя віддає. (...) Ось що вам заповідаю: щоб ви любили один одного!» (Йо. 15:12–17).

Саме таку любов, яка в цьому плані постає певним еквівалентом екзистенціальної турботи, показує нам Т. Шевченко, коли змальовує минулу чи майбутню (коли Дніпро «понесе з України / У синє море / Кров ворожу» («Заповіт»)) боротьбу козаків чи гайдамаків із «катами» та «перевертнями» – убивцями, «злочинаючими», руйнівниками рідного буття як «матері». Ідеться про боротьбу й помсту не за особисту повсякденну кривду, а за злочин проти всієї нації, кривду колективну як буттєво-історичне спустошення – за «народ отой убитий», за «обікрадену землю», за «волю України». Так з'являється об'єктивна можливість, за Юрієм Бойком, розрізнити «особистого» й «національного» ворога (Бойко, 1971: 101). Бо йдеться про боротьбу священну, благословенну українською Церквою (у тих же «Гайдамаках») та Творцем («...Вам Бог помагає!» з «Кавказу» стосується, очевидно, не лише лицарів-горян). Ідеться про реалізацію Божої «кари» – «правди-мсти», яка єдина уможливить нормальне, самобутнє, не спустошене окупантами життя: «І пустиню опанують / Веселії села» («Ісая. Глава 35» (1859)) (Шевченко, 2003б : 284). Тому не може відійти від свого козацького (провідницького) обов'язку і фастівський полковник Семен Палій, бо навіть ставши монахом, він молиться не за себе, не за спасіння власної душі, що було б нормально для будь-якого звичайного християнина, а за Батьківщину: «...За Україну молитись / Старий чернець пошкандибав» («Чернець» (1847)) (Шевченко, 2003б : 52). У такому ж дусі поєднано «душпастиря і козака» в колоритному образі владики Іоасафа з «Берестечка» Л. Костенко (Костенко, 1999: 97).

Очікування священного для героя Є. Маланюка – це очікування на українського Месію, рятівника від окупації: «...Жагу ж зустрінути Месію / Водюю днів не утолить» («Вітри історії» (1924)) (Маланюк, 1992: 128). Однак воно далеко не пасивне, що засвідчує витлумачення протагоністом власного буття як органону Божої карі в «Молитві» (1933): «Вчини мене бичем Твоїм, / Ударом, вистрілом, набоем, / Щоб залишивсь хоч чорний дим / Над неповторною добою. (...) // ...Щоб басаманувати душі, / Щоб захитать

і знову зрушить / Смертельний чар дичавини!» (Маланюк, 1992: 374).

Подібний характер має очікування священного і в поезії Л. Костенко, прикладом чого може бути дід Михайло, «храмобудитель», який «Між Богом – чортом душу не двоїв» і наслідував Христа в сутнісному: «...у мислях збудувавши храми, / торгуючих із храму виганяв» («Храми») (Костенко, 1989: 386). У всіх прикладах ідеться про промовистий євангельський епізод, коли Син Божий спалахує праведним гнівом на осквернителів (мінйялів і крамарів) дому Отця Свого: «Незабаром була юдейська Пасха, тож Ісус вирушив до Єрусалиму і зустрів у храмі тих, що продавали волів, овець і голубів, а й мінйяли сиділи теж. І зробивши бич із мотуззя, повиганяв усіх із храму, геть із вівцями й волами, гроші мінйялів порозсипав і столи поперекидав. Продавцям же голубів сказав: Заберіть оте звідси, не робіть дому Отця мого торговим домом!» (Йо. 3:16–21). Водночас цей епізод дає змогу чіткіше усвідомити різницю між особистим та надособистим ворогом і в самому Євангелії, про що дуже вдало сказав свого часу Іван Франко у розвідці «Молитва за ворогів», яку в дусі літературної герменевтики підсумовував поезією:

...Отсе, брати, ви добре розумійте,
Що ворог Божий, ворог правди й волі
Не варт любові вашої ніколи

(Франко, 1983: 174).

Прикметно, що для Т. Шевченка тип української присутності набагато ближчий (навіть з погляду етнопсихології, як про це розповідає нам, скажімо, «Щоденник») до «образу Божого», до християнського ідеалу співбуття, заповіданого Назореєм, ніж, наприклад, московитське тут-буття. Про це свідчать ті твори, де українець вибачає своєму особистому кривдникові, як Лукія у «Відьмі» (1847, 1858), козак-«неук» із «Меж скалами, неначе злодій...» (1848) (Шевченко, 2003б : 111–115) чи молодий вартовий-солдат у «Не спалося, а ніч, як море» (1847), який не піддається на пропозицію товариша-москаля убити («...Ну вот теперь и приколи») кривдника-панича, тепер – одного з їхніх в'язнів (Шевченко, 2003б : 21–23). Хоча, з іншого боку, герой не проти вбивства із самозахисту, як-от у «Княжні» (1847), де п'яний батько-ренегат чинить насильство власній дочці: «Убий гадюку, покусає! / Убий, і Бог не покарає» (Шевченко, 2003б : 32).

На момент онтологічно близького, екзистенціального зв'язку українців зі своїм Творцем та характер українського християнства вказують

навіть ті докори в душі вільнодумства «старих християн», як зазначав І. Франко (Франко, 1976: 279), що іноді лунають на Його адресу з вуст ліричного героя. Вони прямо нагадують докори біблійні («...*Встань же, Боже, / Вскую будеш спати...*» («Давидові псалми»)) (Шевченко, 2003а : 360) чи фольклорні звинувачення племінних богів, якщо згадати, наприклад, «Золоту галузку» англійського етнологіста та релігієзнавця шотландського походження Джеймса Джорджа Фрейзера. Висловлювання мають характер докорів героя-поета – цього справжнього «посередника між Богом і народом» (М. Гайдеггер) – як пророка-провідника тяжко гнобленої окупантами пастви, що складається з внутрішньо, тобто духовно вільних людей (звідси й оте Шевченкове – «...*Ми не раби Його – ми люде!*» («Ликері» (1860)) (Шевченко, 2003b : 351) своєму Всемогутньому пастиреві-охоронцю (Спасителю). Критикує протагоніст Бога саме за малу, на його думку, присутність у справах світу цього, за те, що Він «*куняє. Бо се було б диво, / Щоб чути і бачить і не покарає. / Або вже аж надто долготерпеливий...*» («Княжна» (1847)) (Шевченко, 2003b : 30). І ця позірна бездіяльність інколи змушує героя підозрювати Творця в тому, що Він (іронічно – «*батечко*») на боці «*катів*»: «...*може, радишся з панами, / Як править миром*» («Якби ви знали паничі...» (1850)) (Шевченко, 2003b : 222). Щоправда, після заслання такі інвективи практично зникають.

Уривок із листа до графині А. І. Толстої (від 22.04.1856 р.), на наш погляд, саме вказує не так на християнізацію свідомості поета (як можна переконалися, справжнім християнином він був і до заслання (див. «Заповіт», «Кавказ», «Сон», «Посланіє», «Давидові псалми», «Відьма» та ін.)), а, радше, на пересвідчення в межах власного досвіду важливості в бутті людини «випробовувань» як ознаки Божої любові: «Теперь и только теперь я вполне уверовал в слово: “Любя наказую вы”. (...) Оно (випробовування. – П. І., І. Д.) очистило, исцелило мое бедное больное сердце. (...) Оно научило меня, как любить врагов и ненавидящих нас. (...) Я теперь чувствую себя если не совершенным, то, по крайней мере, безукоризненным христианином» (Шевченко, 2003а: 118).

Інколи докори Богові спостерігаємо і в поезії Є. Маланюка, коли героєві знову-таки йдеться про збереження не власного, особистісного, а загальнонаціонального тут-буття, турбує знищення нації – «*покритки Катерини / Мордували покірливу плоть*». Так з піклування про Батьківщину народжується звертання: «*Ти склепив тоді*

хмарні вії / І ніхто не посмів нагадати» («В ті розжеврені, хижі години...» (1926)) (Маланюк, 1992: 252). В поетичному дискурсі Л. Костенко приклад такого типу критики спостерігаємо в «Тунгуському бозі», де герой-тунгус просто б'є свого дерев'яного божка як відповідального за втрачену свободу: «...*ти віддав мою землю на глум моїх ворогів!*» (Костенко, 1989: 356).

Своєрідним герменевтичним підсумком (і водночас джерелом) усіх інтерпретацій, що стосуються християнського буття-у-світі українців, їх шляху до Творця, у всіх трьох поетів може бути імперативна декларація протагоніста з поеми Т. Шевченка «Сон» (1847), яка допомагає чітко збагнути, що трансцендентна любов до Бога переверяється екзистенціальною, жертвовною, оберігальною любов'ю до національного буття, Батьківщини, упосліджених братів:

...*Я Богу помолюсь...*

Я так її, я так люблю

Мою Україну убогу,

Що проклену святого Бога,

За неї душу погублю! (Шевченко, 2003b : 40).

Заради своєї сплюндрованої окупантами «*матері*» (рідного буття), «*України убогої*», герой, у якого, за Дмитром Донцовим, «релігійність» органічно поєднується із «нестямною закоханістю у своїй Україні» (Донцов, 1961: 13), готовий пожертвувати найдорожчим, що є у людини з точки зору християнської релігії – спасінням власної душі. Цей найбільший – національний – ступінь пастирської самопожертви, на який може піти глибоко віруючий християнин, розвиває смислову ідею національної самопожертви із «Заповіту», стає суттю християнської віри **шевченківської людини**, як її окреслив свого часу Микола Шлемкевич. Саме ця типово націоналістична жертвовність (щоправда, у колективному вимірі) становить смисл образів «заступання у смерть» в національному гимні, який, на жаль, не завжди помічений та усвідомлений широкою публікою: «*Душу й тіло ми положим / За нашу свободу...*».

Витлумачення **лжебога** та **антихристиянської екзистенції** у літературних досвідах аналізованих авторів здійснюється загалом із переважанням онтологічно-екзистенціального ракурсу розуміння над трансцендентно-метафізичним. На відміну від буттєвої християнської, екзистенція псевдо- чи антихристиянська у всіх трьох авторів переважно базується на провадженні «злого» проживання, що призводить, як твердить герменевтика, до «спустошення землі» і «знищення людського існування» (Гайдеггер, 1998 b: 106–121). Вона виражається

в тому, що людина й народ, на протиположності до нормального буття-у-світі, егоїстично «роблять богів із самих себе», «служать ідолам», множачи протилежні «людям» типи присутностей – імперської людини-пана та імперської людини-раба.

Прикладами самовозвеличення та возвеличення ідолів у Т. Шевченка стають, наприклад, ерудовані атеїсти з «Послання» (1845), які обожнюють себе та своїх чужинців-учителів у модному гуманістично-просвітницькому дусі:

*...І все те бачив, і все знаю,
Нема ні пекла, ані Раю,
Немає й Бога, тільки я!
Та куций німець узлуватий...
(Шевченко, 2003а : 350).*

Ідолом для Івана Гуса з «Єретика» (1845) стає гротескний папа, невідповідний своєму місцю «чернець годований» на «апостольським престолі», що «людською кровію шинкує» (Шевченко, 2003а : 289). Лжебожу сутність мають обожнені своїми рабами («...й речете, / Що цар наш Бог, і цар надія...» («Осія. Глава XIV») (1859)) (Шевченко, 2003b : 233) «неситі» руйнівники національного буття – «імператори» та «царі» у «Сні» (1844), «Кавказі» (1845), «Царях» (1848), «Пророкові» (1848), «Неофітах» (1857) та ін. Своєрідним утіленням усіх антинаціональних, імперських, «чужих богів», тих брехливих «ідолів в чужих чертогах» стає протиставлений Богові у «Ликері» (1860) «візантійський Саваоф»: «Збрешуть люде, / І візантійський Саваоф / Одуриць! Не одуриць Бог!» (Шевченко, 2003b : 351). В образі Саваофа витлумачує герой офіційного «бога» московської православної Церкви, що допомагає поневолювати-спустошувати («розп'ятієм добивати») будь-яке органічне буття, будь-який «світ вольний» («Світе ясний! Світе тихий!» (1860)) (Шевченко, 2003b : 350).

Інтерпретаціями лжебога у протагоніста Є. Маланюка постають Антихрист, диявол, Адоннай, «вбогий біс» тощо. Чи не найбільше такого типу образів віднаходимо у «Посланії» (1925–1926), де подана ціла парадигма новітніх ідолів, що доповнює парадигму шевченківську: «цар» і «сов-цар з Чека», «машина», «єдиний найсвятіший шлунок», «матерія», нігілістичні «ізми», – усе те, що стає основою «холопських культів», «рабських схизмів», «солодкого смороду гуманізму» у самообожненні «підлюдини» й «надлюдини» (Маланюк, 1966 b: 464–467). У середині ХХ ст. героєві вдається екзистенціально розімкнути, на його думку, усі основні складові диявольської сутності цього ідола спустошення:

...Вже нема личин

*Ще нерозгаданих: вже знаєм всі личини
Лихого штукаря і лицедія,
фальшивника і вовкулаки духа,
Грача й удавача пустої гри
(«Молитва» (1958)) (Маланюк, 1992: 536).*

Натомість для героїні Л. Костенко основним ідолом – «дияволом» – стає московсько-радянський «шовінізм» («Біль єдиної зброї»). Хоч у неї трапляються різні історичні витлумачення лжебога, скажімо, як «свого... бога» (Костенко, 1979: 126) князя-перевертня Яреми Вишневецького у «Марусі Чурай», що змушує його плондрувати матірну землю.

Лжехристияни не усвідомлюють брак Бога як брак і влаштовують власне проживання в антисвященній, демонічній присутності свого кумира, а не Господа, а тому перетворюють національний світ у «сатанинську нісенітницю» (Є. Маланюк «Над зшитком» (1964)) (Маланюк, 1992: 594) чи «сатанинський спектакль», у якому «сатана» хреститься, «благословляє» й «виголошує проповіді» захопленим слухачам (Л. Костенко «Коротко – як діагноз» (1993)) (Костенко, 1993).

Одними із найбільш конкретних виявів буттєспустошувального псевдохристиянського існування стає фарисейство – позірна побожність чи справедливість, що у своїй суті є «лицемірством і беззаконням» (Мт. 23:27–28) та ненавистю «до брата свого» (1 Йо. 4:20). Саме таким, як бачиться, є сенс антибуттєвих «культів рукотворних» у «Посланії» Є. Маланюка (Маланюк, 1966 b: 466) чи антилюдяне й антинаціональне щоденне розп'яття Христа «в мені», «на всьому білім світі», коли вже «всі народи – як розкрита рана» в «Ісус Христос розп'ятий був не раз...» Л. Костенко (Костенко, 1989: 366). Однак неперевершено за герменевтичною глибиною й естетичною майстерністю інтерпретацію феномену лжехристиянської екзистенції дав Т. Шевченко передусім у «Кавказі», показавши саму серцевину імперської релігійної доктрини, повністю позбавленої священного й божественного, по-ідолопоклонськи язичницької, на прикладі московської Церкви середини ХІХ ст.:

*Ми християне; храми, школи
Усе добро, сам Бог у нас!
.....
...У нас навчиться!.. В нас дери,
Дери та дай,
І просто в Рай,
Хоч і рідню всю заберу!
.....*

*По закону апостола
Ви любите брата!
Суєслови, лицеміри,
Господом прокляті.
Ви любите на братові*

Шкуру, а не душу! (Шевченко, 2003а: 345–346).

Добрим контекстом для витлумачення московського православ'я є також згадки про нього у «Щоденнику» як про «главный узел московской старой внутренней политики». Характерними є також полемічні характеристики православних священників як «пьяных косматых жрецов», церков як «капищ», а архієрейської служби як тибетської чи японської «кукольной комедии», що, очевидно, базувалися на протиставленні української та московитської церковних традицій, які автор як практикуючий християнин добре знав (Шевченко, 2003d: 101, 110, 111, 154). Однак найпромовистішим виявом антихристиянської, мамонської суті московського православ'я як фарисейським і блюзнірським за суттю «насміхом» над усім божественним, над сотеріологічним чином Христа, як «православним поганством» (С. Вітте) (Маланюк, 1966 а: 199) стає виправдовування ним імперських царських війн – цього найбільш очевидного вияву егоїстичного спустошення. Ця псевдохристиянська сутність трактується згідно з методикою самого Христа, яка полягає в оцінюванні людей, їхнього мислення («дерев») за наслідками їхньої діяльності («плодами»), і яким послуговується сучасна христологія (Вейль, 1998): «Виплекайте дерево добре, то й плід його добрий; а посадить дерево погане, то й плід його поганій. Бо дерево пізнається з плоду» (Мт. 12:33). «Плоди» лицемірного християнства жахаюче «погані» й очевидні для незмаргіналізованої присутності – «кража», «война», «братня кров», про що від 2014 р. прямо свідчить і сучасна московська геноцидна війна проти українства:

*Храми, каплиці, і ікони,
І ставники, і мирри дим,
І перед обра[зо]м Твоїм
Неутомленіє поклони.
За кражу, за войну, за кров,
Щоб братню кров пролити, просять
І потім в дар Тобі приносять
З пожару вкрадений покров!*
(Шевченко, 2003а: 346).

Такий тип існування прямо протилежний до християнського проживання, яке оберігає, а не спустошує буття. Загалом помітна суголосність висловлених українськими поетами смислових

ідей деяким культурологічним ідеям «релігійного націоналізму» (Сміт, 1994: 57) чи націоналізму як форми «політичної релігії» (Сміт, 2004: 39).

Висновки. Висловлені вище міркування стосовно класичної поезії в межах шевченківської літературної традиції, на наш погляд, можуть стати певною методологічною основою для витлумачення схожого типу досвідів інших письменників-класиків в українському та світовому письменстві. Вони також дають можливість простежувати розвиток, діахронію релігійного художнього мислення у межах смислового трактування основоположного екзистенціального біному: християнське (ширше – релігійне) як питомо українське, національне – й антихристиянське (антирелігійне) як спустошене окупантами, непритаманне українцям буття.

Окрім того, з'являється можливість виявити, що українська людина та народ існують не лише в межах гайдегерівської «четвірки» (Землі, Неба, Смертних і Божественних Сутностей), а й у межах національно-екзистенціального «трикутника» (чи «трійки») – Бога, Батьківщини (України), Свободи – уперше чітко художньо вираженого та витлумаченого на рівні наскрізних образів, змістових концептів та смислових ідей у поезії Т. Шевченка (звідси й можлива назва «трикутника» – шевченківський).

Якщо «четвірка» німецького філософа постала на основі осмислення насамперед повсякденного та історичного нормального (автентичного) тут-буття та імпліцитного рефлексійного протистояння спустошенню, породженому передусім внутрішньою несвободою на базі західного (конкретніше – німецького) технократичного «розрахункового мислення», то «трикутник» Т. Шевченка, з'являється як буттєва структура існування людини, що поетично протистоїть спустошенню, спричиненому передусім несвободою зовнішньою – чужоземною окупацією та колонізацією. Саме в «трикутнику» проявляється те злиття національної та екзистенціальної парадигм, яке називають «буттям української людини в умовах колоніальної агресії» (Бондаренко, 2003: 64). У цьому, на нашу думку, полягає основна відмінність і спільність між гайдегерівським та шевченківським типами екзистенціалізму та герменевтики (буттєво-історичного мислення). Спільним моментом є також те, що в «трикутнику», як і в структурі німецького філософа, елементи невід'ємні та взаємопов'язані. Вивищення якогось над іншими, вилучення чи спотворення бодай одного з них унеможливує повноцінну екзистенцію української присутності. Звідси, українець та українці можуть повноцінно існувати лише як вільні християнські національні присутності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бойко Ю. Шевченко і релігія. *Бойко Ю. Вибране: У 3 т.* Мюнхен, 1971. Т. 1. С. 97–104.
2. Бондаренко Ю. Національна парадигма українського екзистенціалізму. *Слово і Час.* 2003. № 6. С. 64–70.
3. Вейль С. Укорінення. *Вейль С. Укорінення. Лист до клірика.* Київ : «Д.Л.», 1998. С. 3–233.
4. Гайдеггер М. Будувати, проживати, мислити. *Возняк Т. Тексти та переклади / Худож. оформлення автора.* Харків : Фоліо, 1998. С. 313–332.
5. Гайдеггер М. Вечірня розмова в таборі для військовополонених. *Українські проблеми.* 1998. № 1. С. 106–121.
6. Донцов Д. Незримі скрижалі Кобзаря (Мистика лицарства запорозького). Торонто : Гомін України, 1961. 231 с.
7. Іванишин П. Українське літературознавство постколоніального періоду : монографія. Київ : ВЦ «Академія», 2014. 192 с.
8. Квіт С. Основи герменевтики : текст лекцій. Київ : КНУ ім. Т. Шевченка, 1999. 124 с.
9. Костенко Л. Берестечко : історичний роман. Київ : Український письменник, 1999. 157 с.
10. Костенко Л. Вибране. Київ : Дніпро, 1989. 559 с.
11. Костенко Л. Коротко – як діагноз. *Літературна Україна.* 1993. 14 жовтня.
12. Костенко Л. Маруся Чурай : історичний роман у віршах. Київ : Радянський письменник, 1979. 189 с.
13. Маланюк Є. До проблеми большевизму. *Маланюк Є. Книга спостережень. Проза.* Торонто : Гомін України, 1966. Т. 2. С. 134–207.
14. Маланюк Є. Поезії / Упорядк. та передмова Т. Салиги; примітки М. Старовойта; мистецьке оформлення О. Тищука. Львів : УПП ім. Івана Федорова; «Фенікс Лтд», 1992. 686 с.
15. Маланюк Є. Посланіє. *Маланюк Є. Книга спостережень. Проза.* Торонто : Гомін України, 1966. Т. 2. С. 454–467.
16. Розумний Я. «Москалева криниця» примруженим оком. *Слово і Час.* 1991. № 11. С. 57–63.
17. Сміт Е. Д. Націоналізм : Теорія, ідеологія, історія / Пер. з англійської. Київ : «К.І.С.», 2004. 170 с.
18. Сміт Е. Д. Національна ідентичність. Київ : Основи, 1994. 226 с.
19. Франко І. Молитва за ворогів. *Франко І. Зібрання творів : У 50 т.* Київ : Наукова думка, 1983. Т. 39. С. 163–174.
20. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. *Франко І. Зібрання творів : У 50 т.* Київ : Наукова думка, 1976. Т. 41. С. 194–470.
21. Шевченко Т. Зібрання творів : У 6 т. / Редкол. : М. Жулинський (голова) та ін. Київ : Наукова думка, 2003. Т. 1 : Поезія 1837–1847. 784 с.
22. Шевченко Т. Зібрання творів : У 6 т. / Редкол. : М. Жулинський (голова) та ін. Київ : Наукова думка, 2003. Т. 2 : Поезія 1847–1861. 784 с.
23. Шевченко Т. Листи. *Шевченко Т. Зібрання творів : У 6 т. / Редкол. : М. Жулинський (голова) та ін.* Київ : Наукова думка, 2003. Т. 6. С. 11–239.
24. Шевченко Т. Щоденник. *Шевченко Т. Зібрання творів : У 6 т. / Редкол. : М. Жулинський (голова) та ін.* Київ : Наукова думка, 2003. Т. 5. С. 11–191.
25. Шерех Ю. Стили сучасної української літератури на еміграції. *Шерех Ю. Пороги і Запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології : У 3 т. / Ред. рада : В. Шевчук та ін.; упоряд. та приміт. Р. Корогодського; худож. оформ. серії І. Гаврилюка, О. Назаренка; іл. С. Якутовича.* Харків : Фоліо, 1998. Т. 1. С. 161–195.

REFERENCES

1. Boiko Yu. (1971) Shevchenko i religiiia. [Shevchenko and religion]. Boiko Yu. Vybrane : U 3 t. Munich. T. 1. S. 97–104. [in Ukrainian].
2. Bondarenko Yu. (2003) Natsionalna paradyhma ukrainskoho ekzystentsializmu. [National paradigm of Ukrainian existentialism]. Slovo i Chas. № 6. S. 64–70. [in Ukrainian].
3. Veil S. (1998) Ukorinennia. [Rooting]. Veil S. Ukorinennia. Lyst do kliryka. Kyiv : «D.L.». S. 3–233. [in Ukrainian].
4. Haidegger M. (1998) Buduvaty, prozhyvaty, myslyty. [To build, to live, to think]. Vozniak T. Teksty ta pereklady. Kharkiv : Folio. S. 313–332. [in Ukrainian].
5. Haidegger M. (1998) Vechirnia rozmova v tabori dlia viiskovopolonenykh. [Evening conversation in a prisoner of war camp]. Ukrainski problemy. № 1. S. 106–121. [in Ukrainian].
6. Dontsov D. (1961) Nezrymi skryzhali Kobzaria (Mistyka lytsarstva zaporozkoho). [The Invisible Tablets of the Kobzar (The Mysticism of Zaporozhian Chivalry)]. Toronto : Homin Ukrainy. 231 s. [in Ukrainian].
7. Ivanyshyn P. (2014) Ukrainske literaturoznavstvo postkolonialnoho periodu : monohrafiia. [Ukrainian Literary Studies of the Postcolonial Period: Monograph]. Kyiv : VTs «Akademiia». 192 s. [in Ukrainian].
8. Kvit S. (1999) Osnovy hermenevtyky : tekst lektsii. [Fundamentals of Hermeneutics : Text of Lectures]. Kyiv : KNU im. T. Shevchenka – T. Shevchenko National University of Kyiv. 124 s. [in Ukrainian].
9. Kostenko L. (1999) Berestechko : istorychnyi roman. [Berestechko : Historical Novel]. Kyiv : Ukrainyski pysmennyk. 157 s. [in Ukrainian].
10. Kostenko L. (1989) Vybrane. [Selected Works]. Kyiv : Dnipro. 559 s. [in Ukrainian].
11. Kostenko L. (1993) Korotko – yak diahnoz. [Briefly – as a Diagnosis]. Literaturna Ukraina. 14 zhovtnia. [in Ukrainian].
12. Kostenko L. (1979) Marusia Churai : istorychnyi roman u virshakh. [Marusya Churay : historical novel in verses]. Kyiv : Radianskyi pysmennyk. 189 s. [in Ukrainian].
13. Malaniuk Ye. (1966) Do problemy bolshevizmu. [To the problem of Bolshevism]. Malaniuk Ye. Knyha sposterezen. Proza. Toronto : Homin Ukrainy. T. 2. S. 134–207. [in Ukrainian].

14. Malaniuk Ye. (1992) Poezii. [Poems]. Lviv : UPI im. Ivana Fedorova – Ivan Fedorov Institute of Literature; «Feniks Ltd». 686 s. [in Ukrainian].
15. Malaniuk Ye. (1966) Poslaniie. [Message]. Malaniuk Ye. Knyha sposterezhen. Proza. Toronto : Homin Ukrainy. T. 2. S. 454–466. [in Ukrainian].
16. Rozumnyi Ya. (1991) «Moskaleva krynytsia» prymruzhenym okom. ["Moskaleva krynytsa" squinting]. Slovo i Chas. № 11. S. 57–63. [in Ukrainian].
17. Smit E. D. (2004) Natsionalizm : Teoriia, ideolohiia, istoriia. [Nationalism : Theory, ideology, history]. Kyiv : «K.I.S.». 170 s. [in Ukrainian].
18. Smit E. D. (1994) Natsionalna identychnist. [National identity]. Kyiv : Osnovy. 226 s. [in Ukrainian].
19. Franko I. (1983) Molytva za vorohiv. [Prayer for enemies]. Franko I. Zibrannia tvoriv : U 50 t. Kyiv : Naukova dumka. T. 39. S. 163–174. [in Ukrainian].
20. Franko I. (1976) Narys istorii ukrainsko-rus'koi literatury do 1890 r. [An outline of the history of Ukrainian-Russ literature until 1890]. Franko I. Zibrannia tvoriv : U 50 t. Kyiv : Naukova dumka. T. 41. S. 194–470. [in Ukrainian].
21. Shevchenko T. (2003) Zibrannia tvoriv : U 6 t. [Collected works: In 6 volumes]. Kyiv : Naukova dumka. T. 1 : Poeziia 1837–1847. 784 s. [in Ukrainian].
22. Shevchenko T. (2003) Zibrannia tvoriv : U 6 t. [Collected works: In 6 volumes]. Kyiv : Naukova dumka. T. 2 : Poeziia 1847–1861. 784 s. [in Ukrainian].
23. Shevchenko T. (2003) Lysty. [Letters]. Shevchenko T. Zibrannia tvoriv : U 6 t. Kyiv : Naukova dumka. T. 6. S. 11–239. [in Ukrainian].
24. Shevchenko T. (2003) Shhodennyk. [Diary]. Shevchenko T. Zibrannia tvoriv : U 6 t. Kyiv : Naukova dumka. T. 5. S. 11–191. [in Ukrainian].
25. Sherekh Yu. (1998) Styli suchasnoi ukrainskoi literatury na emigratsii. [Styles of Modern Ukrainian Literature in Emigration]. Sherekh Yu. Porohy i Zaporizhzhia. Literatura. Mystetstvo. Ideolohii : U 3 t. Kharkiv : Folio. T. 1. S. 161–195. [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 21.01.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.02.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.03.2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу (CC BY 4.0)

