

Петро  
Іванишин

Основні аспекти національно-екзистенціального виглумачення

*Аберация християнства,  
або Культурний імперіалізм  
у шатах псевдохристології*



Петро Іванишин

Основні аспекти національно-екзистенціального виглумачення

*Аберация християнства,  
або Культурний імперіалізм  
у шатах псевдохристології*

Монографія



Дрогобич  
Видавнича фірма  
«ВІДРОДЖЕННЯ»  
2005

**УДК 821.161.2.09**

**ББК 83.34УКР**

**I-19**

**Рецензенти:**

- доктор філологічних наук, професор **Сеник Л. Т.** (Львівський національний університет імені Івана Франка);
- доктор філологічних наук, професор **Квіт С. М.** (Національний університет „Києво-Могилянська академія“).

Нова полемічна монографія Петра Іванишина пропонує національно-екзистенціальний методологічний аналіз христологічної публіцистики Є. Сверстюка та М. Мариновича. Науковець, віддаючи належне конструктивним тенденціям у творах авторів, зосереджується натомість на вивченні досі незауважаного контроверсійного (псевдохристологічного) типу дискурсу обох публіцистів, у котрому виразно домінують, на жаль, політико-ліберальні, а тому антихристиянські та антинаціональні ідеї. Дослідник розглядає явище аберації християнства в контексті антиукраїнської ідеологічної настанови культурного імперіалізму. Водночас дається сучасне методологічне обґрунтування христологічної інтерпретації як способу витлумачення феноменів буття крізь призму християнської духовності.

Книга розрахована передусім на науковців, викладачів, студентів, магістрантів, аспірантів, учителів, публіцистів, політиків, усіх тих, хто цікавиться питаннями теорії літератури, методології літературознавства, культурології, христології, політології тощо.

**ISBN 966-538-163-6**

© П. Іванишин, 2005 р.

© ВФ „Відродження“, 2005 р.

*Виплекайте дерево добре, то й  
плід його добрий; а посадить дерево по-  
гане, то й плід його поганий. Бо де-  
рево пізнається з плоду.*

(Мт. 12, 33)

*А той, пихий та пверезний,  
Богобязливий,  
Як кішечка, підкрадеться,  
Всюде нещасливий  
У тебе час та й Запустить  
Пазурі в пелінку,-  
І не благай: не вимольять  
Ні діти, ні жінка.*

Тарас Шевченко

*Кали думаю „Вітмина“,- поді  
себе вистовлюю і вкаринююсь...*

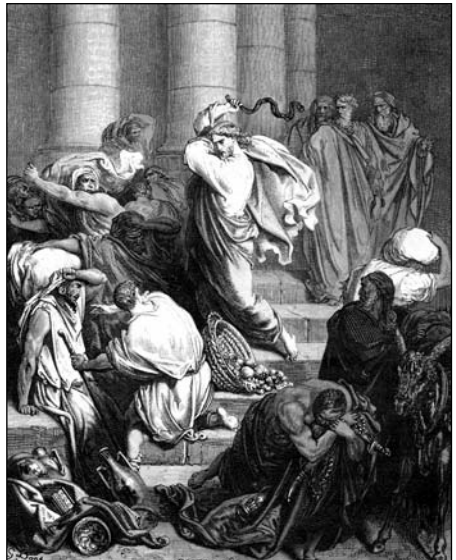
Кароль Войтила

*Я ніколи не дозволяв, щоб мене  
у дискусії перемагали датою у сві-  
доцтві про народження... Справда, зре-  
шитою, не у віці, а у вишколеній фі-  
зичності погляду на реальності жит-  
тя і в здатності випрямити їх та  
внутрішньо бути на належному рівні.*

Макс Вебер

*Стає страшно втратити, коли фак-  
там у свідомості кількістю і безмеж-  
ністю брехні, яка безсоромно розміта-  
на у книгах найвишуканіших авторів.*

Сімона Вейль



## Зміст

Вступ . . . . .	6
Розділ I. Межі еклектичної свідомості і політичний характер аберації християнства . . . . .	17
1.1. Національно-екзистенціальна інтерпретація: методологічні зауваги. Метод методологічної верифі- кації. Поняття христології. Специфіка аналізованого дискурсу . . . . .	18
1.2. Заблукані сини України на полях лібералізму . . . . .	31
1.2.1. „Два“ Євгени Сверстюки . . . . .	32
1.2.2. Два „євангелія“ Мирослава Мариновича: від „юродивого“ і від „зачарованого на Захід“ . . . . .	55
1.3. Псевдохристологія як модель культурно-імперіалі- стичного дискурсу . . . . .	207
Розділ II. Межі полемічного дискурсу і феномен „златоустого фарисейства“ . . . . .	237
Висновки . . . . .	247
Список використаних джерел . . . . .	257

*Пам'яті Українських  
Душпастирів, котрі  
вибрали боротьбу  
і смерть,  
але не зрелися Бога,  
України, Свободи.*

**Автор**



## Вступ



Написання будь-якої наукової роботи, тим більше полемічної, вимагає серйозної мотивації. Переважно таку мотивацію, на нашу думку, забезпечують пекучі проблеми поточної культурно-історичної ситуації, зрідка – суб'єктивні моменти пошукової діяльності (якщо вони не кон'юнктурного плану), найчастіше викликані бажанням адресанта змінити існуючу доксу. До створення даної праці спричинилися обидва фактори: об'єктивний і суб'єктивний.

Суб'єктивний рівень мотивації детермінували окремі прояви критики „Вульгарного „неоміфологізму“<sup>1</sup>, автори котрої, на жаль, або не зрозуміли сенсу цієї праці, або стали заручниками деяких тенденційних методологем. Серед іншого, звучали висловлювання приблизно такого змісту: „як він [цебто автор] посмів дати гостру характеристику Є. Сверстюка та М. Мариновича“ (тим самим зверталась увага на другорядні ідеї цієї роботи) або „хто такий Петро Іванишин, що дозволяє собі критикувати таких поважних людей, як Г. Грабович та О. Забужко“ (те, що ці (та їм подібні) безумовно старші і поважні науковці дозволяють собі писати щодо Тараса Шевченка та інших українських класиків, історії, культурної традиції взагалі, чомусь до уваги не бралось).

Дані начебто „етичні“ судження не зовсім, на нашу думку, обґрунтовані з наукового погляду, бо адресовані специфічному, полемічному дослідженню, зобов'язаному *ad definitio* вести *вербальну війну* із опонентом. Автор, у зв'язку з цим, сподівається на таке: його опоненти знайдуть час і можливість написати власні наукові монографії, спрямовані проти фальсифікаторів творчості Кобзаря, і саме там виділять місце для аргументованої наукової критики: безумовно, недосконалої, безумовно, неповної, безумовно, вартої прискіпливого аналізу книги вашого покірною слуги. Інших форм і методів критики, окрім наукових, науковець не може і, сподіваємось, не повинен визнавати чи толерувати.



Разом з тим, одне із висловлених зауважень послужило маркером, що засвідчив існування в сучасному культурологічному та навколокультурологічному дискурсі певних стереотипів, котрі мають негативну тенденцію видозмінювати сутність наукового дискурсу. Ідеться, насамперед, про визнання якоїсь апріорної непомилковості деяких персоналій („як можна критикувати самого Грабовича“, звідси і – „хто він такий, щоб критикувати“). Критерієм істинності у даному випадку виступають не результати („плоди“) та характер реальної діяльності (у тому числі й творчої) в межах актуальної емпіричної дійсності тих чи тих людей, а їхнє славне (чи таке, що вважається славним; як, наприклад, переважно сфальсифікований у „незалежних“ масмедіа образ „радянських воїнів-визволителів“ чи „великої вітчизняної війни“) минуле. У випадку Є. Сверстюка та М. Мариновича такою своєрідною „індульгенцією на непомилковість“ стає, безумовно, славне дисидентське минуле, котре, як дехто вважає, повинно звільняти цих людей навіть від можливості науково-критичної оцінки їх поточної діяльності.

Очевидно, що з цим важко погодитися. За начебто добрими намірами виразно проступає тенденція до утвердження неіманентних культурі засобів впливу на різні сфери національно-духовного буття: шляхом чергового „керівництва“ в галузі науки (культури загалом), утвердження тоталітарних форм і методів контролю за науковою діяльністю, зрештою, насаджування чергового методологічного монізму.

Отже, нам ідеться не просто про обґрунтування власної характеристики тих чи інших персоналій (котра випливає з критичного аналізу їх практичної діяльності), а про право науковця вивчати (не плутати із постмодерно-ліберальними чи нацистсько-комуністичними „правами“ фальсифікувати (!) – „деканонізувати“, „десакралізувати“, безпідставно висміювати, деконструювати тощо) будь-які грані чи рівні (релігійні, персонально-індивідуальні, етичні, естетичні, художні, соціальні,

родинні, побутові тощо) національного буття, не зважаючи на стереотипи чи те, що у герменевтиці називається „письмовим авторитетом“.

Ця, на перший погляд, виразно суб'єктивна мотивація, як бачимо, виводить нас на *загальнометодологічний рівень осмислення презумпцій гуманітарної гносеології (чи епістемології), фактично – уточнення змісту і сенсу інтерпретаційного тезаурусу в науках про людину\**. Однак таку обширну проблему доцільно конкретизувати, вивівши із сфери чисто спекулятивної (абстрактно-логічної) у сферу теоретично-практичну, – скажімо, літературознавчої інтерпретації. Саме тоді, очевидно, емпірично перевірені методологічні результати можна було б екстраполювати і в інші наукові дисципліни, насамперед гуманітарні.

Уточненню цього моменту сприяє й об'єктивний рівень мотивації написання цієї праці, який парадоксальним чином виявляється вужчим стосовно суб'єктивного, бо стосується не гносеології взагалі, а лише філології, передусім методологічного рівня літературознавства. Ідеться про те, що в постімперському філологічному дискурсі з'явилися дві опосередковано пов'язані тенденції.

*Перша* зумовлена некритичним сприйняттям та оцінкою публіцистичних праць авторів, що свідомо відносять себе до християнської традиції (як-от Є. Сверстюк чи М. Маринович)\*\*.

Значення цієї тенденції увиразнюється в контексті постколоніальної культурної ситуації. Неважко поміти-

---

\* Національно-екзистенціальну методологічну конкретизацію герменевтичного тезаурусу ми спробували здійснити у роботі: **Іванишин П.** Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації // Збірник на пошану професора **Марка Гольберга** / Ред. кол. **Тегяна Біленко** (головний редактор), **В. Меньок**, **Є. Пшеничний** та ін. – Дрогобич: Вимір, 2002. – С. 52–63.

\*\* Автор мав можливість писати відгук на автореферат кандидатської дисертації такого типу (*тут і надалі прим. автора*).

ти, що сучасна Україна стала полем битви різновекторних, переважно імперських, ідеологій. Тому особливої вагомості набувають праці, спрямовані на захист та утвердження національної ідентичності, передусім через поборення антиукраїнських ідеологем. Особливо успішно з початку 90-х українським філософам, вченим, публіцистам, політикам тощо вдається долати антиукраїнські стереотипи, що йшли і йдуть із Росії. Меншою мірою викривається антинаціональна суть політичних міфів, що експортуються із Заходу. Але найскладніший випадок „культурних війн“ (Е. Сміт) отримуємо, коли речниками колоніальних ідей стають авторитетні в Україні люди.

При цьому часто доходить до парадоксу (і ми спробуємо його продемонструвати нижче) на рівні полемічної практики. Намагаючись відстояти ті чи інші (культурні чи політичні) права рідної нації, закономірно цитуєш (як соратника) ту чи іншу знакову для української культури персоналію, а потім у тій самій людині, часто в тій самій роботі натрапляєш на утвердження того, з чим щойно боровся за допомогою її творів. Особливо прикро, що на такі контрверсійні речі натрапляємо, скажімо, у дискурсі Є. Свєрстюка, людини надзвичайно авторитетної, чий „Собор у риштованні“ справедливо відносять до вершин націозахисної дисидентської творчості.

*Друга* полягає в тому, що вельми часто некритична аперцепція, – *отже, викривлене розуміння як християнської традиції, так і способів осмислення за допомогою християнської духовності феноменів та закономірностей буття,* – є виявом загальногуманітарної закономірності і стає методологічною базою для осмислення художніх творів. Це не може не турбувати автора як філолога-літературознавця ще й з огляду на те, що христологічна інтерпретація щойно відновлюється, часто – заново конститується в сучасній Україні, а тому є доволі вразливою насамперед у теоретичному плані. Усе це детермінує самокреслення змісту даної праці, як *актуального*.

Відповідно й *тема* нашої роботи звучить саме так: „Аберація християнства, або Культурний імперіалізм у шатах псевдохристології (основні аспекти національно-екзистенціального витлумачення)“. При цьому варто, очевидно, уточнити як об’єкт, так і предмет дослідження.

*Об’єктом* роботи виступає дуже широка і надзвичайно важлива для реставрації та збереження національної свідомості проблема викривленого сприйняття та інтерпретації (власне, *аберація*) однієї з провідних релігійних систем світу – християнства. Ця проблема видається особливо актуальною для такої питомо християнської культури, як українська. Однак важко в одному дослідженні зосередитися на усіх аберативних стратегіях та формах, тому ми зупинилися виключно на основних аспектах методологічної бази псевдохристології як різновиду культурного імперіалізму. Саме так окреслений *предмет* роботи дозволяє редукувати загальну проблему до конкретної проблемної дискурсивної моделі, особливо актуальної в сучасній культурно-історичній ситуації в Україні та за її межами.

Особливо продуктивним у цьому плані видається досвід новітніх *постколоніальних студій* (вітчизняних і закордонних), котрі активно й ефективно вивчають різнотипні імперські досвіди, показуючи небезпечні для будь-яких національних культур грані їх деструктивної природи. Добираючи матеріал дослідження, ми скористалися принципом методологічної альтернативи відомого постколоніального культуролога та літературознавця Едварда Саїда, продуктивно застосований ним у капітальній монографії „Орієнталізм“. Американського дослідника цікавить „не вичерпний перелік текстів“ і навіть не „орієнталістський канон“, а „низка історичних узагальнень“, котру він здійснює на основі характерних, найбільш промовистих та найбільш авторитетних праць у галузі орієнталізму<sup>2</sup>.

У нашому випадку використання даного принципу означає концептуальне зосередження на низці статей

і монографій Євгена Сверстюка (колишнього дисидента, доктора філософських наук (Українського вільного університету), лауреата Шевченківської премії, головного редактора газети „Наша віра“) та Мирослава Мариновича (колишнього дисидента, правозахисника, професора й віце-ректора Львівської богословської академії (тепер Українського Католицького Університету) та директора Інституту релігії та суспільства) як найбільш авторитетних, на нашу думку, християнських публіцистів сучасної України. Саме на основі цілого ряду найхарактерніших робіт цих авторів, написаних в основному у 80–90-х роках ХХ ст., робимо спробу здійснити „низку історичних узагальнень“, не претендуючи на остаточність, „єдиноправильність“ та всеохопність висновків.

На думку німецького філософа, націолога та соціолога Макса Вебера, людина відрізняється від тварини насамперед тим, що надає своїм вчинкам певного сенсу<sup>3</sup>. Це ж, очевидно, стосується і творчої діяльності як „вчинку“ певного типу. Тому *мету* нашого дослідження варто окреслити як *сміслову національно-екзистенціальне вивчення методологічного рівня публіцистичних дискурсів Є. Сверстюка та М. Мариновича як культурного феномена із поглибленим зосередженням на контроверсійних аспектах, що засвідчують відхід від христологічної традиції*. Таке прочитання фактично канонічних христологічно-публіцистичних праць постімперської України має суто наукове призначення в дусі *постколоніальної критики*: воно здійснюється „не для того, щоб їх (дані роботи.– П. І.) принизити та очорнити, а щоб переглянути деякі з їхніх засадничих передумов, визволити їх від ведмежих обіймів тієї або тієї версії діалектики „хазяїн-раб“<sup>4</sup>. При цьому увиразнюється автентичний зміст архіважливих понять: *християнства, христології, псевдохристології, культурного імперіалізму, націоналізму, національно-екзистенціальної методології, лібералізму, дисидентства, еkleктичних свідомості і світогляду, полемічного дискурсу* та ін.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення наступних *завдань*:

- 1) окреслити основні моменти національно-екзистенціальної методології як різновиду істинної (наукової) інтерпретації;
- 2) виявити націоналістичні досягнення публіцистичного дискурсу Є. Сверстюка та М. Мариновича;
- 3) вивчити основні методологічні контрапункти публіцистики Є. Сверстюка;
- 4) з'ясувати суперечливий характер методологічних домінант дискурсу М. Мариновича (основні аспекти);
- 5) окреслити поняття „космополітична христологія“ та „націологічна христологія“;
- 6) верифікувати псевдохристологію як модель культурно-імперіалістичного метадискурсу;
- 7) виявити можливі етичні межі полемічного дискурсу.

Добираючи теоретичні моделі для вивчення псевдохристології як імперіалістичної „школи інтерпретації“, ми враховували фундаментальне спостереження Едварда Саїда над орієнталізмом – іншим різновидом такої „надінтерпретативної“ (У. Еко) „школи“: „Дуже часто припускають, що література та культура політично, навіть економічно, невинні; мені не раз здавалося, що це не так, і, звичайно ж, мої студії орієнталізму переконали мене, що *суспільство та літературну культуру можна зрозуміти і слід вивчати лише у парі* (виділення наше.– П. І.)“<sup>5</sup>.

Не слід забувати при цьому, що в нашому випадку ми маємо справу із таким синтетичним різновидом „літературної культури“, як публіцистика. Не випадково її часто визначають саме як „різновид літератури, що характеризується злободенним суспільно-політичним змістом і що призначений для впливу на свідомість максимально широкого кола читачів“<sup>6</sup>. При цьому публіцистика володіє виразним пропагандивно-ідеологічним потенціалом, оскільки „реалізує свою здатність впливати

на життєву реальність шляхом втягнення читачів у дієвий діалог про животрепетні питання сучасності, трансформуючи знання аудиторії в переконання“<sup>7</sup>.

Саме тому **методологічна база** дослідження не просто *поліметодологічна*, а й виразно *інтердисциплінарна*. У роботі використовуються передусім досягнення:

- літературознавства: онтологічна герменевтика (М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер), семіотика (Р. Барт, У. Еко), постколоніальна критика (Е. Саїд, С. Дюрінг, Г. Бгабга, С. Андрусів), національно-екзистенціальна інтерпретація (Т. Шевченко, І. Франко, Д. Донцов, В. Іванишин), христологічна інтерпретація (І. Франко, Г. К. Честертон, Ж. Марітен, Г. Марсель, Т. С. Еліот, Г. Белль) та ін.;
- християнської філософії і теології (Аврелій Августин, Тома Аквінський, Г. Сковорода, Т. Шевченко, М. Бердяєв, Г. К. Честертон, митрополит А. Шептицький, С. Вейль, Ж. Марітен, Г. Марсель, Г. Белль, Й. Кардинал Гьофнер, Д. де Ружмон, Іван Павло II (Кароль Войтила), С. Аверінцев, Л. Падовезе, В. Олексюк, о. П. Біланюк, о. П. Костюк, о. І. Гаваньо тощо);
- націології\* (Б. Грінченко, І. Франко, М. Вебер, Д. Донцов, С. Бандера, Л. Ребет, В. Янів, Е. Сміт, С. Гантінгтон, Б. Андерсон, Р. Шпорлюк, Н. Назарбаєв, В. Іванишин, М. Жулинський, В. Дончик, М. Феллер, Ж. Ковба, С. Квіт, Г. Касьянов);
- філософії та ідеології\*\* українського націоналізму (Т. Шевченко, І. Франко, М. Міхновський, Д. Донцов, Д. Мирон, С. Бандера, В. Іванишин);

---

\* Термін “*націологія*” вживаємо у широкому сенсі. Вважаємо, що ця надзвичайно цікава і перспективна гносеологічна дисципліна повинна охоплювати, як мінімум: *теорію нації, теорію етносу, філософію національної ідеї, національно-екзистенціальну методологію, теорію та історію націоналізму* тощо.

\*\* Термін “*ідеологія*” вживаємо не у звуженому (як політична доктрина), а в розширеному значенні поняття – як *суспільний світогляд* чи, принаймні, *суспільна свідомість*.

– політології (Ж.-Ж. Руссо, Дж. Ст. Міл, Д. Донцов, С. Бандера, З. Бжезінський, Н. Хомський, В. Іванишин, Н. Назарбаєв, В. Дончик, О. Баган), а також окремі роботи з філософії, теології, психології, історії, культури спілкування, логіки, соціології тощо.

Основними *методами* дослідження відповідно є: методи класичної та онтологічної герменевтики, націоекзистенційний, христологічний та постколоніальний методи та метод методологічної верифікації. Особливу вагу має для нас „принциповий методологічний прийом“ Е. Саїда, який автор окреслив як „метод стратегічного розташування“. Він „являє собою спосіб опису авторської позиції в тексті, де викладено орієнтальний матеріал, про який він пише“<sup>8</sup>. Натомість повноцінно використати метод „стратегічного впорядкування“ – аналіз „відношень між текстами, тобто вивчення способу, в який групи текстів, види текстів, навіть текстуальні жанри набирають маси, щільності та преференційної сили, спочатку у відношеннях між собою, а потім і в масштабах усєї культури“<sup>9</sup> – вважаємо за можливе у наступних масштабніших дослідженнях як псевдохристології, так і культурного імперіалізму.

*Наукова новизна* даної роботи полягає в тому, що вперше в новітній українській культурології (вужче – філології) дано детальний теоретичний (національно-екзистенціальний) аналіз методологічних матриць псевдохристології як метадискурсивної моделі культурного імперіалізму ліберального (прозахідного) зразка.

Робота складається зі вступу, двох розділів, висновків та списку використаних джерел.

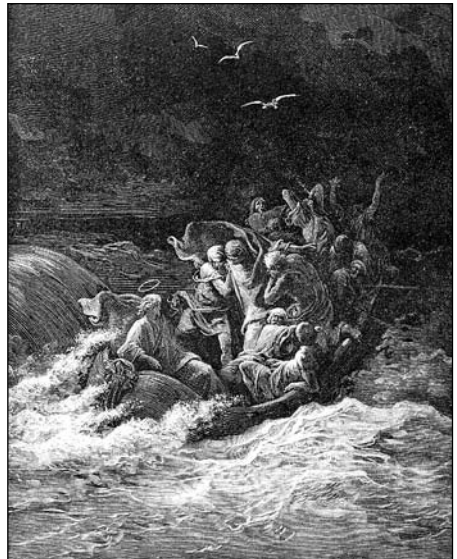
Підсумувати вступну частину цієї праці хочеться перифразуванням американського вченого: „Ми втішаємо себе думкою, що наша книжка – лише одна з великої серії, і маємо надію, що знайдуться вчені та критики, які захочуть написати й інші її частини“<sup>10</sup>.



1. Див.: **Іванишин П.** Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2001.– 174 с.
2. **Саїд Е. Д.** Орієнталізм / Пер. з англ. **В. Шовкун.**– К.: Основи, 2001.– С. 15.
3. Див.: **Погорілий О.** Читаючи Вебера. Післямова // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. **О. Погорілий.**– К.: Основи, 1998.– С. 486.
4. **Саїд Е. Д.** Орієнталізм...– С. 454.
5. Там само.– С. 44.
6. **Соболевская О. В.** Публицистика // Літературная енциклопедія термінів и понятьий / Под. ред. **А. Н. Николюкіна.**– М.: НПК «Интелвак», 2001.– Стб. 837.
7. Там само.
8. **Саїд Е. Д.** Орієнталізм...– С. 34.
9. Там само.
10. Там само.– С. 40.

## Розділ І.

### Межі еклектичної свідомості і політичний характер аберації християнства



## 1.1. Національно-екзистенціальна інтерпретація: методологічні зауваги

Метод методологічної верифікації

Поняття христології

Специфіка аналізованого дискурсу



*...Завжди існує велика спокуса, яка  
може призвести до деградації Знання,  
будь-якого Знання, в будь-який час.*

Едвард Саїд

*...повага і критика зовсім не ви-  
ключають себе взаємно.*

Мирослав Маринович

Поглиблена *методологічна верифікація* теоретичного інструментарію цієї (і не лише) роботи видається надзвичайно важливою, оскільки лише вона, на нашу думку, забезпечує належну аргументованість проведення аналізу. Саме тому ми трохи зупинимось на тих аспектах (в герменевтичній термінології – *передсудженнях чи передсудах*) в загальній структурі *національно-екзистенціальної методології*, котрі, як видається, допоможуть нам уникнути пасток хибної (не(анти-)наукової) інтерпретації. З іншого боку, вони допоможуть конкретизувати та дефініціювати метакритичний метод, який ми б назвали методом методологічної верифікації.

Загальна теорія національно-екзистенціальної методології як *універсальної гуманітарної теорії інтерпретації* найбільш детально науково експлікована у політологічних (Г. Касьянов, розширюючи смислове поле, небезпідставно називає їх ідеологічними) та літературознавчих роботах Василя Іванишина. І не випадково саме цю методологію визначаємо як *методологічну домінанту* нашого плюралістичного метадискурсу. Для нас архіважливим є те, що *її науковий гносеологічно-евристичний потенціал базується на двох фундаментальних культуротворчих стратегіях української нації: ідеології та філософії української національної ідеї (українському націоналізмі) та християнській традиції\**. У своїй найбільш концептуальній монографії „Нація. Державність. Націоналізм“ (1992 р.) автор пише про це так: „Підставою аналізу минулого й сучасного тут є національно-екзистенціальна методологія, філософські презумпції, гносеологічні евристики та аксіологія якої верифіковані з християнством та ідеєю свободи народу і яка зобов’язує осмислювати дійсність

---

\* До речі, і перша, і друга у природний спосіб взаємопов’язані, про що нижче.

передусім у категоріях захисту, відтворення і розвитку нації“<sup>1</sup>.

Провідною теоретичною формулою, в межах якої зобов'язаний діяти націоекзистенційний інтерпретатор, виступає *національний імператив*. Іманентно-український варіант цього імперативу органічно впливає із філософсько-методологічного потенціалу Шевченкового „Кобзаря“ і звучить так: *усе те, що йде на користь нації і християнству, – добро, усе те, що шкодить нації і християнству, – зло*.

Однак *гуманітарне інтердисциплінарне дослідження* такого типу, як наше, повинно узгодити свої теоретичні настанови із іншими методологічними стратегіями – з метою уникнення *неверифікованої екстраполяції*. І передусім нам ідеться про узгодження із іншою базовою для гуманітаристики методологією – герменевтикою.

Національно-екзистенціальний захист, утвердження і розвиток *національного буття*, одним із найважливіших культурних елементів якого, безумовно, є художня література, знайшов свою експлікацію у творчості фундаментального німецького герменевта Мартіна Гайдеггера. У його працях вказується, що письменник є посередником між Богом і народом, а художній твір розглядається як іманентний феномен національного буття аксіального типу, що є джерелом тут-буття („присутності“) як літераторів („творців“), так і читачів („охоронців“) (див. його „Джерело художнього творіння“, „Гельдерлін і сутність поезії“, „Навіщо поет?“ тощо). Хоча й меншою мірою, але ця думка буде справедливою і для будь-якого літератора, навіть публіциста\*.

Учень Гайдеггера Г.-Г. Гадамер теж виходить на проблеми національного тут-буття, зокрема, осмислюючи біном батьківщина/мова в одній із пізніх праць. Німецький вчений вказує на те, що батьківщина – це

---

\* Тим більше, що обидва аналізованих авторів проявили себе і в прозі (М. Маринович) і в поезії (Є. Сверстюк).

провідна константа людського буття – „щось споконвічне“, яке „не обирають“ і „не забувають“. В „реальному вимірі батьківщина – це передусім мовна батьківщина“<sup>2</sup>. Бо саме „в рідній мові струменить уся близькість до свого, у ній – звичаї, традиції й знайомий світ“<sup>3</sup>. Відчуження від рідної нації, від матірньої мови спричинює жакливу духовну хворобу екзистенційно-герменевтичного плану. „Хвороба полягає у тому, – пише Г.-Г. Гадамер, – що людина втрачає навички комунікативного мовлення, якщо більше не чує своєї власної мови“<sup>4</sup>.

Вивчаючи продуктивність національно-екзистенціальних передсуджень у плані подолання хибної інтерпретації<sup>5</sup>, ми герменевтично окреслили цілий ряд передсудів, що складають необхідний тезаурус будь-якої інтерпретації, котра претендує на істинність. Два з них видаються основними.

*Перший засновок-передсуд* стосується більше літературознавства і базується на переконаності в тому, що *художня література (ширше – мистецтво) є одним із основоположних елементів національного буття і тому будь-яка інтерпретаційна стратегія, котра претендує на істинність, мусить враховувати цей факт*. У цьому переконують методологічні положення провідних герменевтів ХХ ст. – М. Гайдеггера та Г.-Г. Гадамера<sup>6</sup>.

*Другий засновок-передсуд* має більш загальнометодологічне значення. Він зобов'язує дослідника *розглядати націю як аксіальну дійсність, що детермінує і буття індивіда, і його герменевтичну здатність* (у нашому випадку йдеться про інтерпретаційний потенціал публіцистичного дискурсу Є. Сверстюка та М. Мариновича).

Герменевтика, зокрема онтологічна, давно враховує національний фактор у своїх розмислах. Так, наприклад, Ганс-Георг Гадамер вказує на те, що „справді великі історичні дійсності, суспільство й держава, від початку визначають собою будь-яке „переживання“. При цьому буття індивіда органічно включене в істори-

ко-національне буття, навіть підпорядковане йому: „Самосвідомість індивіда є лише спалахом у замкнутому ланцюзі історичного життя“<sup>7</sup>. „Дійсно, не історія нам належить, а ми належимо історії, – зауважує німецький герменевт. – Задовго до того, як ми почнемо осягати самі себе в акті рефлексії, ми з цілковитою самоочевидністю осягаємо самих себе як члени родини, суспільства і держави, серед яких ми живемо“<sup>8</sup>.

Гадамер наголошує на тому, що такого типу „передсуди окремої людини більше, ніж її судження, складають історичну дійсність буття цієї людини“<sup>9</sup>. Якщо зробити уважний аналіз вищенаведених тверджень, то стане очевидним, що окреслені філософом колективи – „родина“, „суспільство“, „державна“ – є субструктурними одиницями вищої колективної єдності – *нації*, котра й детермінує характер останніх. Саме тому дуже важливим є врахування того, що нація належить не просто до „великих“ (як „суспільство“ чи „державна“), а до *найбільшої* „історичної дійсності“, котра визначає як буття індивіда, так і його спроможність розуміти й витлумачувати зовнішній, внутрішній та вербальний світи.

Усі інші національно-екзистенційні передсуди так чи інакше визначаються цими двома домінантними, засновковими<sup>10</sup>.

Інший аспект методологічної верифікації отримуємо через використання націологічно-соціологічних розмислів Макса Вебера, зокрема, коли йдеться про специфіку *аксіологічної інтерпретації* у „соціальних науках“. „Емпірико-психологічне та історичне дослідження певної оцінної точки зору в аспекті її індивідуальної, соціальної та політичної зумовленості може бути тільки таким: розуміючи, пояснювати її“<sup>11</sup>, – зауважує німецький вчений. Це дуже важливо враховувати при вивченні будь-яких літературно-культурних творів, зокрема публіцистичних, оскільки публіцистика завжди (і переважно виразно) „ідеологічно цілеспрямована“<sup>12</sup>.

З іншого боку, публіцистика – це „завжди (прихована чи явна) політична, релігійна чи філософська бороть-

ба<sup>13</sup>, а найчастіше – і перше, і друге, і третє. При цьому не завжди легко розібратися у справжніх мотиваціях авторів-публіцистів, що провадять аксіологічну дискусію чи полеміку. Тому Вебер ставить проблему герменевтично і стверджує, що „правдивий сенс дискусії ціннісного характеру полягає в тому, щоб зрозуміти, що насправді має на увазі мій опонент (а також і я сам), тобто справжні, а не уявні цінності обох сторін, і тим самим визначити власне ставлення до цих цінностей“<sup>14</sup>. Легко помітити, що і Є. Сверстюк, і М. Маринович дуже часто вступають в активні дискусійно-полемічні баталії, а там, де „дискутуються різні... оцінні судження“ дуже важливо „зрозуміти справжні ціннісні позиції сторін“<sup>15</sup>.

Ще одним важливим моментом методологічного вивіряння, безумовно, є христологічна позиція. Детальніше поняття *христології* (як і *псевдохристології*) експлікуються нами нижче, однак вже тут доречно дати дефініцію даного терміна, оскільки наше розуміння цієї культурологічної сфери дещо відрізняється і від теологічного, і від новітнього літературознавчого тлумачення<sup>16</sup>. *Христологія* (чи *христологічна інтерпретація*) у широкому загальнометодологічному значенні цього слова **означає стратегію витлумачення явищ та закономірностей буття крізь призму християнства**. Саме така розширена дефініція видається нам закономірною для різних взаємопов'язаних сфер культури: християнського богослов'я, християнської філософії, екзегетики, християнської політології, соціології, літературознавства, публіцистики тощо.

Христологія в особі блискучого французького філософа Сімони Вейль пропонує застосовувати інтерпретаційний „критерій, значення якого універсальне і безперечне“<sup>17</sup>. „Він полягає в тому, – пише французький мислитель, – що коли слід оцінити певну річ, потрібно прагнути розпізнати частку добра, яка присутня не в речі, як такий, а в спонуках зусилля, яким вона створена. Адже скільки добра є у спонуках, стільки його



і в самій речі, не більше. Запорука цього – слова Христа про дерева і плоди<sup>18</sup>.

Таким чином, „йдеться про аналіз, який веде до оцінки продукту особливої людської діяльності, перевірку спонуками, які сумісні з концепцією, що над ними панує. З цього аналізу випливає метод вдосконалення людей, народів та індивідуумів, а спершу самого себе шляхом такої зміни концепцій, яка дозволить задіяти лише чисті спонуки“<sup>19</sup>. Очевидно, що цей підхід, котрий органічно і безпосередньо впливає із вчення Ісуса Христа, зобов’язує нас оцінювати „міру добра“ не стільки явищ дійсності („речей“ чи „плодів“), скільки тих „спонук“, що призводять до виникнення „речей“. *А це безпосередньо виводить нас на оцінку методологічного, ширше – інтенціонально-світоглядного (ідеологічного) рівня мислення („дерева“, що породжує добрі чи погані „плоди“) того чи іншого творця того чи іншого культурного феномена.*

Оскільки переважну частину аналізованих праць написано в період незалежності чи боротьби за незалежність України, варто, мабуть, здійснити методологічне узгодження і з постколоніальними студіями. У даному випадку можливих екстраполяційних точок може бути багато (як, до речі, й у всіх попередніх випадках), ми ж прагнемо сконцентрувати увагу на *дискурсивному* характері інтерпретованих публіцистичних творів та *національній ідентичності* авторів дискурсу та метадискурсу.

Термін „*дискурс*“ з легкої руки постструктуралістів та імітаторів постструктуралізму в сучасних дослідженнях (і навіть довідкових джерелах!) розмитий до неможливості. Не випадково один мій знайомий професор жартома називає новітніх дослідників „дискурсоїдами“. Насправді термін „дискурс“ має свої понятійні межі, котрі не дозволяють йому перетворитися в безсенсовну лексему-фантом. І ці межі, на нашу думку, зумовлені трьома основними значеннями дискурсу. По-перше, під ним розуміють будь-яке висловлювання (і це найширше

значення). По-друге, ним окреслюють логіко-понятійне, найчастіше академічно-наукове висловлювання (саме в такому сенсі вживав цей термін, скажімо, М. Бердяєв, протиставляючи йому власний, не дискурсивний спосіб мислення і висловлення думок; і це буде наступне, вужче значення). І нарешті ще одне вужче – третє значення, котре безпосередньо стосується аналізованих праць, окреслює дискурс як *систематичне ідеологічне висловлювання*. (Звідси *метадискурс* – це дискурс про дискурс.)

З цього приводу Едвард Саїд, використовуючи на працювання Мішеля Фуко, зазначає, що дискурс – лише „систематичний“, що людина не може „творити дискурс, якщо вона не належить... до ідеології та інституцій, які гарантують його існування“<sup>20</sup>. Отже, завдання дослідника в такому випадку виявити, яка ідеологія забезпечує систематичність того чи іншого дискурсу, у нашому випадку – публіцистичного.

З іншого боку, важливо враховувати під час інтерпретації, яку *національну ідентичність* (найосновнішу колективну ідентичність будь-якої людини, на думку англійського вченого Ентоні Сміта) репрезентують своїми творами аналізовані автори, і водночас чітко усвідомлювати власну національну ідентичність. Такий ракурс бачення впливає із того фундаментального значення, яке має національне ество людини в її культурно-творчій діяльності. Не випадково цей ракурс спостерігаємо навіть у постколоніалістів виразно ліберального спрямування (із постмодерними ухилами), як у випадку Е. Саїда (громадянина США!): „Чимала частка з мого внеску в дослідження походить від того, що я мислю себе людиною Сходу...“<sup>21</sup>.

Виходячи з евристичного потенціалу наведених експлікативних моментів, можемо висувати, що націоекзистенційний *метод методологічної верифікації* полягає у звірванні (перевірці) відповідності проголошених автором методологічних постулатів постулатам справжньої методологічної бази, котра впливає

*з емпіричного текстуального матеріалу.* І тут можливі дві основні причини методологічних похибок. По-перше, коли адресант не до кінця оволодів своєю методологією. По-друге, коли він свідомо (зумисне) порушує її постулати з метою надінтерпретувати (фальшувати) осмислюваний матеріал. Найбільш повно окреслену практику методу методологічної верифікації зацікавлений читач може знайти у „Вульгарному „неоміфологізмі“.

Останнім верифікаційним аспектом, яким ми б завершили методологічне узгодження нашої концепції, є положення логіки, котре стосується контроверсійних дискурсивних типів. Ярослав Кохан, вивчаючи зразки некоректних висловлювань у сучасній українській політології, позначає їх терміном „суперечності“ і пише таке: „Під суперечностями“ я надалі розумітиму (а) умовиводи, в яких те, що видається за висновок, насправді не впливає з посилок, та (б) суперечливі (або несумісні – що по суті те ж саме) системи висловлювань“<sup>22</sup>.

Таке логічне положення видається особливо важливим щодо аналізованого публіцистичного дискурсу. Аксіологічна *амбівалентність*, навіть виразна *контроверсійність*, публіцистики Є. Сверстюка та М. Мариновича часто неприхована, переважно вона виражена експліцитно і відразу кидається у вічі. Тим більше дивно, що ті чи інші критики із незрозумілих нам причин схильні не помічати цієї контроверсійності.

Внутрішньометодологічна суперечливість інтерпретованих творів проявляється з особливою виразністю тоді, коли почнемо порівнювати *взаємовідносини висновків (конкретних суджень) та засновків (аксіологічно-ідеологічної (світоглядної) системи, які детермінують ці судження)*. А вони далеко не завжди утворюють логічно верифіковану модель. Це ми і спробуємо простежити у даній роботі.

Основною методологічною домінантою висловлювань обох публіцистів, їх, висловлюючись семіотично, провідним кодом начебто мала бути *христологія*. Саме з її

засновками, котрі впливають із концептів християнської духовності, мали б узгоджуватись усі авторські роздуми. На це вказують не лише численні автохарактеристики (як-от у Є. Сверстюка: „В пошуках єдиної спільної мови я вийшов на євангельські джерела моєї книжки“<sup>23</sup> („Потрібна висота духу“ (1995)) і навіть назви праць (наприклад, „Українська література і християнська традиція“ у Є. Сверстюка чи „Україна на полях Святого Письма“ або „Українська ідея і християнство...“ у М. Мариновича), а й судження критиків.

Так, скажімо, у передмові до книжки Є. Сверстюка „Шевченко і час“ Віктор Коптілов між іншим зазначає: „...пролунав над Україною чистий голос людини, яка прагнула осмислити буття нашого багатостраждального народу з височини християнських ідеалів“<sup>24</sup>. Схожу характеристику знаходимо перед тим і в передмові Василя Іванишина до книжки М. Мариновича „Україна на полях Святого Письма“, тільки тут критик розставляє глибші акценти, аргументовано помічаючи й інший провідний концепт (котрий з повним правом можна віднести і до Є. Сверстюка) – *національну самість*: „Мирослав Маринович постійно закликає нас піднятися на вищий щабель духовності й національної свідомості“<sup>25</sup>.

І справді *в ті моменти, коли роздуми публіцистів органічно впливають із християнської традиції, причому національної, їх публіцистичний дискурс не тільки не містить внутрішньо суперечливих моментів, але виразно піднімається на справжні, бо націозахисні, „вершини духовності“*. Саме такого типу висловлювання того ж Євгена Сверстюка були використані автором цих рядків у монографії „Петро Скунець. Силует митця на тлі епохи“ та в кандидатській дисертації, як рівно ж і висловлювання критика про Мирослава Мариновича знову-таки у кандидатському дослідженні допомогло охарактеризувати частину дисидентів<sup>26</sup>.

Наступні розмірковування аналізованих авторів, котрі утворюють *націозахисний субтекст* в межах за-

гального дискурсу, можуть служити підтвердженням їх приналежності до *української христологічної традиції*. Це той об'єктивний позитив, котрий впливає з національно-екзистенціальних інтерпретаційних презумпцій і котрий мусить враховувати кожний дослідник, щоб його висновки не були звинувачені в надмірному суб'єктивізмі.

До найбільш вагомих *націозахисних* досягнень публіцистичного макротексту Є. Сверстюка можна віднести: виступи на захист української мови, культури загалом, критику комунізму, критику імперської суті Російської Православної Церкви, глорифікацію українського фольклору, апологію українського села, виступи проти антисемітизму та українофобії, ряд слухних спостережень про „шістдесятників“, виступи проти імперської асиміляції, утвердження самодостатності національної культури, утвердження української соборності, викриття імперської суті постколоніальних „українських“ комуністів, критику шовінізму новітньої Росії тощо.

Основними *націостверджувальними* положеннями публіцистичного дискурсу М. Мариновича, на наш погляд, є: звернення до християнства як до духовної основи українства, антикомуністичні висловлювання, боротьба з атеїзмом, апологія Української Греко-Католицької Церкви, слухна критика імперських тез О. Солженіцина, виступи за українсько-єврейське порозуміння, критика серпневого путчу 1991 року, виступи за незалежність України, критика новітньої західної антикультури тощо.

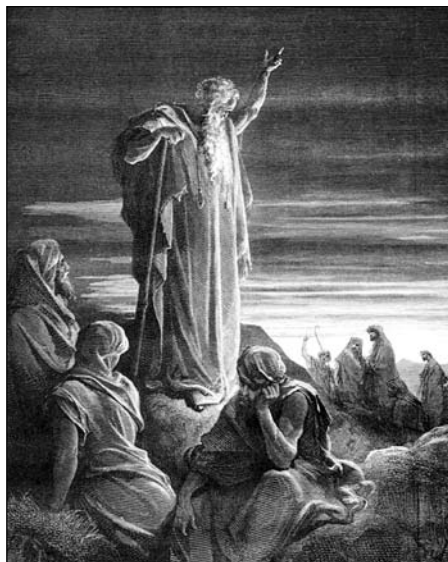
Однак величезна частина публіцистичних розмірковувань аналізованих авторів ніяк не узгоджується ні з христологічною домінантою, ані взагалі з українською культурною традицією. Як співвідносяться між собою ці два різні текстуальні типи і які коди домінують в тому іншому, *контroversійному субтексті*, ми пробуємо з'ясувати в наступному підрозділі. Тобто нас цікавитимуть передусім наступні питання:

- яке ставлення авторів до нації, ширше – національної традиції, усіх виявів національного буття?
- чи усвідомлюють вони націю як аксіальний фактор герменевтичної здатності індивіда?
- які цінності є „справжніми“, а не „уявними“ для інтерпретованих публіцистів?
- яка „міра добра“ у їх методології („деревах“) та публіцистичних творах („речах“)?
- яка ідеологія систематизує їхній дискурс?
- чи усвідомлюють автори свою українську ідентичність і якою мірою вони це роблять?
- у чому полягає суть їхніх публіцистичних „суперечностей“?

1. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1992.– С. 6.
2. **Гадамер Г.-Г.** Батьківщина і мова // **Гадамер Г.-Г.** Герменевтика і поетика / Вибрані твори / Пер. з нім.– К.: Юніверс, 2001.– С. 188, 189.
3. Там само.– С. 188.
4. Там само.– С. 189.
5. Детальніше див.: **Іванишин П.** Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації // Збірник на пошану професора **Марка Гольберга** / Ред. кол. **Тетяна Біленко** (головний редактор), **В. Меньок**, **Є. Пшеничний** та ін.– Дрогобич: Вимір, 2002.– С. 52–63.
6. Див.: Там само.– С. 55–56.
7. **Гадамер Г.-Г.** Істина і метод: Пер. з нім.– К.: Юніверс, 2000.– Т. I. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики.– С. 257.
8. Там само.
9. Там само.
10. Детальніше див.: **Іванишин П.** Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації...– С. 57–63.
11. **Вебер М.** Сенс „свободи від оцінок“ у соціальних науках // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. **О. Погорілий**.– К.: Основи, 1998.– С. 267–268.
12. **Дедков И. А.** Публицистика // Литературный энциклопедический словарь / Под ред. **В. М. Кожевникова**, **П. А. Николаева**.– М.: Сов. энциклопедия, 1987.– С. 313.

13. Там само.
14. Вебер М. Сенса „свободи від оцінок“ у соціальних науках...– С. 268.
15. Там само.
16. Детальніше див.: Іванишин П. Художня герменевтика Івана Франка: пролегомени до христологічної інтерпретації (на матеріалі „Святовечірньої казки“) // Франкознавчі студії.– Дрогобич: Вимір, 2002.– Випуск другий.– С. 205–227.
17. Вейль С. Укорінення. Пролог до декларації обов’язків щодо людини // Вейль С. Укорінення. Лист до клірика.– К.: „Д. Л.“, 1998.– С. 192.
18. Там само.
19. Там само.– С. 193.
20. Саїд Е. Д. Орієнталізм / Пер. з англ. В. Шовкун.– К.: Основи, 2001.– С. 415.
21. Там само.– С. 41.
22. Кохан Я. Українські аналітики й наукова коректність.– К.: Смолоскип, 2001.– С. 9.
23. Сверстюк Є. Шевченко і час.– К.: Воскресіння, 1996.– С. 156.
24. Коптілов В. У згоді з Богом // Сверстюк Є. Шевченко і час.– К.: Воскресіння, 1996.– С. 6.
25. Іванишин В. Голос із вершин духовності // Маринович М. Україна на полях Святого Письма.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1991.– С. 18.
26. Див.: Іванишин П. Поезія Петра Скунця (Художнє вираження національно-духовної ідентифікації ліричного героя).– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2003.– 296 с.

## 1.2. Зблукані сини України на полях лібералізму





### 1.2.1. „Два“ Євгени Сверстюки

*Остерігайся, друже мій, щоб не за-  
крився під світлою машкарою у надра  
твоїх хитрих Змій, щоб ангельська лю-  
бов до Бога не перетворила тебе у ди-  
явола для людей.*

Григорій Сковорода

*Аби слова, хой впрод вирокозаконія.  
А що смілише підтирає твердь —  
молитва претодовного Антонія  
чи Галтивайка муреницька смерть?*

Ліна Костенко



Скрупульозна статистична атомізація публіцистичного дискурсу жодного з авторів не входила в плани нашої роботи. Натомість ми зосереджуємось на розгляді тих *домінуючих проблемних концептів* (навіть концептуальних груп), котрі визначальною мірою структурують обидва *контroversійні* макротексти (а в їхніх межах – контroversійні субтексти). При цьому другорядні публіцистичні ідеї одного автора розглядаємо там, де вони є основоположними в іншого, з метою уникнення непродуктивної деталізації.

На нашу думку, найхарактернішими домінантами публіцистики Євгена Сверстюка, котрі виразно свідчать про її дуалістичність, роздвоєність на два антагоністичні типи (котрі, своєю чергою, детермінують два образи автора), є три концепти, що стосуються *витлумачення творчості Тараса Шевченка, міжконфесійної полеміки та апології дисидентів*.

Центральною суперечливою ідеєю, що зумовила контroversійність шевченкознавчих літературно-критичних праць Є. Сверстюка, стала **надінтерпретація художнього дискурсу Кобзаря**. Детально проблему надінтерпретації (фактично, фальсифікації, оскільки дослідницькі висновки не впливають із художнього універсуму поета) творчості Шевченка ми розглянули в одній з попередніх монографій („Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка“). Саме до неї відсилаємо глибше зацікавлених цією проблемою читачів, оскільки антинаукові положення шановного автора дивним чином дублюють аналогічні судження Г. Грабовича, О. Забужко чи Л. Плюща. Тому тут ми не стільки полемізуємо, скільки зосереджуємось на виявленні власне дискурсивних контрапунктів, використовуючи раніше доведені нами твердження.

Насамперед дивує звинувачення (*a la* Грабович) якраз дивовижно цілісного Т. Шевченка в „неоднознач-

ності“. В статті „У дорозі до Шевченка“ публіцист стверджує: „Він неоднозначний, цей, як сказав хтось із сучасників „діяма́нт у кожусі“<sup>1</sup>. Ця „неоднозначність“ має виразний християнський вимір і проявилася начебто у „Заповіті“, де Шевченко „не обминув Бога, тільки якось дивно, в подвійному вимірі“<sup>2</sup>. І взагалі, автор закликає читачів „стати вільними“ і побачити фактично напівпоганство генія – „світлу і темну, важку й болісну Шевченкову дорогу до Бога“<sup>3</sup>. Так ненароком нав’язується *безпідставна думка* (уже в чисто плющевому дусі), *про те, що Кобзар не був християнином від початку своєї творчості*. Ранні ж твори „Кобзаря“, просякнуті виразним християнським духом (і цьому не перешкоджає активне використання автором, скажімо, у ранніх баладах, художньо трансформованого (!) міфологічного потенціалу українського фольклору), свідчать про щось інше.

Інший контроверсійний момент пов’язаний із відверто абсурдним звинуваченням Шевченка у „міфотворчості“, що перегукується із політико-фальсифікаційними тезами Грабовича та пізніше – Забужко. У показовій з цього боку статті „Феномен Шевченка“ (1990) Є. Сверстюк відверто солідаризується із твердженнями Г. Грабовича. В дусі псевдонаукового міфотворення американського професора український публіцист пише про те, що у Шевченка „за всіма образами тягнеться нитка міту“, що „За байраком байрак“ – це „міт“ часів Руїни, „Марія“ – „поема-міт про святу любов“, а в поемах „Княжна“, „Марина“ і „Відьма“ „поет снує похмурий міт про край неволі“<sup>4</sup>. Прикро, але художньо-літературну природу окреслених творів критик так і не помітив. Попри це, не дається тлумачення (бодай принагідного) поняття „міту“.

Більше того, у своїх пізніших роботах публіцист уперто твердить про „використання мітів і творення мітів“ у Тараса Шевченка („Рік високого сонця“)<sup>5</sup>, а також чисто по-грабовицьки намагається утвердити думку про те, що „великий поет у свідомості свого народу

стає живим, вічно оновлюваним мітом“<sup>6</sup> („У дорозі до Шевченка“). Не ідеєю, не образом, не ангелофанійним духом і навіть не візією, а тільки „мітом“. Доволі несподівана, як для християнського публіциста, зацікненість на примітивних, антилітературознавчих і зовсім *нерелігійних* тезах вульгарного „неоміфологізму“.

Наступна думка, притаманна усім трьом „стовпам“ „неоміфологізму“, окреслює Шевченка як абсолютно „неполітичного“ християнина-“панетиста“. Є. Сверстюк активно сприймає і динамічно утверджує цю тезу. Він виходить з того, що Бог є „центральною образом“ у Шевченка<sup>7</sup> („Феномен Шевченка“) і тому „єдина на землі служба – йому“<sup>8</sup> („Бог у Шевченковому житті і слові“ (1994)). (Невідомо при цьому, де ділися два інші центральні образи Кобзаря, „служба“ яким теж цікавить поета, – *Україна та Свобода*.)

Далі Сверстюк пише про те, що Шевченко, мовляв, утверджував лише „християнський ідеал згармонізованої людини“<sup>9</sup> („Феномен Шевченка“) і при цьому тлумачить його так квієтично в ідейному сенсі, що це призводить вже в іншій роботі до дивовижного висновку: Шевченкова боротьба з „самодержавством, з імперською офіційною церквою, з лукавими панамі“ – „то була не політична боротьба ідей“<sup>10</sup> („Шевченкові стовпи“ (1991)). М. Маринович іде ще далі – він опосередковано заперечує приналежність Кобзаря не те що до політичної доктрини, а й взагалі до будь-якої ідеології: „Найкращий спосіб очистити наші душі від ідеологічних нашарувань – це повернути їм всеочищаючий біль Шевченкового слова“<sup>11</sup> („Шевченко в пам’ятниках“ (1991)). Поет – начебто уособлення неідеологічного „болю“, і тільки тому може „очистити“ „наші душі“.

Парадокс контрверсійності полягає в тому, що власні судження автора, котрі дають підстави для спростовувань вищенаведених положень, ми віднаходимо не лише в працях за різні роки (отже, і перед, і після наведених висловлювань), а часто в тих самих статтях. Так, саме у „Феномені Шевченка“ публіцист слушно

вказує на специфіку поетового Бога (чим суттєво обмежує масштаби „панетичності“ Кобзаря): „Бог у душі поета і пророка – зовсім не той образ, що в душі смиренного священника. Різні масштаби і переживання і бачення“<sup>12</sup>. У статті за 1967 рік Є. Сверстюк висуває твердження, котрі заперечують ексклюзивно-теоцентричну модель художнього універсуму Кобзаря: „А коли доводили, що неволя й загибель України судилися Богом, – він підняв бунт проти самого Бога“<sup>13</sup> („На дев’яте березня“). А в одній із останніх праць детермінує мотив „бунту“ проти Творця у „Заповіті“ саме *національним* фактором (отже, експлікує момент земного „служіння“ не лише у феноменологізованому трансцендентному вимірі): „Його земна любов, як закляття – на все життя, і навіть смерть не відпустить. Те закляття розв’яжеться тільки тоді, коли Україна порве кайдани – і відпустить душу його до Бога. „А до того я не знаю Бога“. То не випадкові слова, навіть не слова – то містичне відчуття невимовної правди. *Та пуповина, якою Шевченко зв’язаний з Україною, стала його єством, її розірвати неможливо* (виділення наше.– П. І.)“<sup>14</sup> („Рік високого сонця“).

Схоже і з аполітично (чи „неідеологічно“) витлумаченим християнським ідеалом „згармонізованої людини“. Знову-таки у „Феномені Шевченка“ публіцист слушно стверджує, що Кобзар (як і Гоголь) не любив російської „політичної репетилівщини“, але „він мав свою позицію, яка трималася на українських республіканських традиціях“<sup>15</sup>. Отже, як це видно із аналізу контексту висловлювання, мав свою саме *політичну* „позицію“. Крім того, ця позиція впливала із системи *ідей* (ідеології!) чи, як їх називає Сверстюк, „принципів“ – водночас *християнських* і *національних*: „Він поставив духові проблеми і національні принципи над усе. Любов до Бога і до брата свого. Віра в непереможність правди. Вірність Україні і самовіддана праця для неї. Справжність любові і віри, бо фарисейство релігійне і патріотичне – смертний гріх проти Духа“<sup>16</sup> („Рік високого сонця“).

Один із найбільш суперечливих елементів шевченкознавчої публіцистики шановного автора стосується подання Кобзаря (що є типовим для різнотипних *універсалістів*) як денаціоналізованого гуманіста-космополіта, „загальнолюда“. Прикладів вистачає. Більшість із них артикулює типовий імперсько-ліберальний концепт пріоритетності „загальнолюдських цінностей“. Складається враження, що лише їх і мав на меті утверджувати український пророк. Національне переважно виступає при цьому як щось другорядне, а християнське – як синонім до „загальнолюдського“.

У роботі за 1990-й рік читаємо: „Розуміння Шевченка нам бракує, але серйозного, вірного і послідовного, оскільки саме він пізнав, висловив і вистраждав життям нашу істину, наш підхід до вселюдських ідеалів“<sup>17</sup> („Свобода слова і культура думки“). Українське в Кобзаря виявляється підпорядкованим цим „ідеалам“: „Віра в Україну мусить бути наповнена добром і вірою в загальнолюдські ідеали...“<sup>18</sup> („Собаки на сіні“ (1989)) (хоч далі йде уривок із „Кавказу“, де йдеться про *християнські* концепти). Більше того, не тільки український народ „у Шевченка – носій загальнолюдських цінностей“<sup>19</sup>, а й сам Шевченко і його цінності якось ненароком ототожнюються із „загальнолюдськими“ цінностями: „Нині ми повертаємося лицем до загальнолюдських цінностей, а отже, й до Шевченка“<sup>20</sup> („Феномен Шевченка“).

Нижче ми ще торкнемося проблеми співвіднесення християнських та національних цінностей, але вже тут вважаємо за потрібне зробити коротке зауваження питального типу. Безумовно, християнські вартості мають універсальний (бо найчастіше – релігійно-трансцендентний), аналогічний, якщо хочете – „загальнолюдський“ характер. Однак де впевненість, що вірним є обернене твердження? Чи справді те, що мають на увазі сучасні політики, мислителі та публіцисти під „загальнолюдськими цінностями“, тотожне християнським ідеалам? Чи виправдано робити такого типу ідентифікації із се-

мантичного та аксіологічного боку? І таке. Чи правомірно зводити усю різноманітну сукупність Шевченкових ідеалів до ідеалів „загальнолюдських“, навіть якщо під ними мають на увазі вартості християнські? Чи не буде це надмірним спрощенням багатющої аксіологічної системи Кобзаря?

Очевидно, в автора такого типу питання не виникали. І дуже шкода, бо наступні твердження важко сприйняти під будь-яким оглядом. Ідеться про витлумачення Є. Сверстюком поняття „СВОБІДНОЇ ВОЛІ“ в Т. Шевченка не просто як „соціального та національного ідеалу“<sup>21</sup> („Феномен Шевченка“). Ця ж думка генералізується ним і через два роки: „Ми звикли до тлумачення творчості Шевченка з наголошуванням соціальних або національних мотивів, які насправді не лежали в основі його художніх творів“ („Українська література і християнська традиція“<sup>22</sup> (1992)).

Іноді така різка національно-нігілістична безпеляційність порушується постулюванням (і знову-таки в тій самій роботі!) начебто еклектичності (в термінології публіциста ще „антиномічності“) художнього дискурсу поета. „Шевченко національний у всіх проявах – і Шевченко скрізь ставить проблеми загальнолюдські“<sup>23</sup>, – подвійно тоталізує автор в одному місці роботи (заперечуючи правомірність своєї тези про відсутність „національного ідеалу“) і продовжує в іншому: „В основі драматичної боротьби Шевченкових героїв лежить одвічна колізія, яку можна було б назвати основною антиномією його творчості: Шевченко носив ідеал любови, добра, прощення, і Шевченко животворив ідею боротьби „за святую правду-волю“, за право жити за Божим законом і актом свободної волі обирати свою дорогу, відстоювати свою правду“<sup>24</sup> („Феномен Шевченка“). Якщо звернутися до творчості Кобзаря, то це протиставлення не буде таким вже антиномічним, але автор виразно уникає скрупульозного аналізу художнього макротексту, обмежуючись, у кращому випадку, публіцистично „доречними“ вставками (а то й без них).

Однак малопереконливими дані судження є ще й з іншої причини. *Домінування національних імперативів у філософії творчості Кобзаря, гармонійне узгодження їх із християнськими ідеалами змушений визнати навіть сам Є. Сверстюк.* І в першу чергу самозаперечення (навіть у тому ж часто згадуваному „Феномені Шевченка“) відбувається через утвердження питомої і всеохопної української ідентичності Кобзаря. Бо виявляється, що Шевченко писав не для всіх, і не про всіх, а передусім „про український народ і про тих зайд, що влаштувалися господарями в нашої хаті, що зневажили наші святині“<sup>25</sup>, що „Шевченко до українців містично близький, як голос ества“<sup>26</sup> („Феномен Шевченка“), що він „звулканив слова“, „записані“ не якимись „загальнолюдами“, а „запорозькою кров'ю і зорані кріпацьким плугом“<sup>27</sup> („На дев'яте березня“), що „Шевченко самоствердився на національному ґрунті“<sup>28</sup>, що „у випадку з Шевченком маємо той самий народний тип, треба додати – козацький тип, здатний зберігати і відстоювати свої вартості“<sup>29</sup> („Рік високого сонця“) тощо.

Зрештою, автор прямо заявляє (заперечуючи собі просто в корені): „Глибока перейнятість проблемами *національними і соціальними* (виділення наші.– П. І.) дала підстави називати його революціонером, борцем за революційне перетворення життя“<sup>30</sup> („Рік високого сонця“). (Зверніть увагу на такий, здавалося б, дріб'язковий стилістичний факт: у цій пізній статті „національне“ вже передує „соціальному“. Випадкове зміщення логічних акцентів чи опосередковане свідчення щораз потужнішого впливу на свідомість автора якоїсь *націоналістичної* тенденції в кінці 90-х?)

Ще в другій половині 60-х Є. Сверстюк приходив до зовсім не космополітичного висновку, котрий не завадило б пам'ятати кожному українцеві і тим більше творцеві національної культури (саме тут *національне, критерії якого репрезентовані Т. Шевченком та корпусом його творів, виступає верифікаційним центром*



*людяності*): „Не ідеалізуймо й не обожнюймо Шевченка. Але пам’ятаймо, що *він душа нашого народу*. Ті, хто обминав його, втрачали себе і не залишали після себе навіть перегною „на нашій не своїй землі“. Ті, хто сприймав його заповіт любови й безоглядної боротьби до останку, ті стали сіллю землі, живим втіленням національної честі, гідності, громадянської совісти. *Без їхньої науки ми не могли б бути людьми. Шевченко своєю пророчою пристрасстю внутрішньо розкріпачував людей і вчив їх бути людьми* (виділення наші.– П. І.)“<sup>31</sup> („На дев’яте березня“).

Що ж, важко не помітити, що у ранній період творчості глибина інтерпретацій часто переважає своєю слушністю контрверсійні публіцистичні розмисли наступних періодів. Узагалі ж, наведені вище судження переконують нас у тому, що Є. Сверстюк самотужки розвіює власний (чи запозичений?) *політичний міф* про космополітичність („загальнолюдськість“) Тараса Шевченка. Інше питання, навіщо було так гаряче той міф утверджувати? Це змушує нас уважніше розглянути припущення про наявність типової *еклектичної свідомості* (навіть *світогляду*) в шановного автора.

Цікавий побічний момент, на якому хотілося б зупинитись, пов’язаний із дивною, щоправда *непрямо вираженою*, переконаністю уже М. Мариновича в тому, що Кобзар не був українським націоналістом. Ось яким чином у статті „Шевченко в пам’ятниках“ заперечується думка переважної більшості українських (і не лише) істориків, літературознавців, націологів. Починає автор із обережного запитання (фактично – незадоволення) з приводу активного будування пам’ятників Кобзареві в Галичині на межі 80–90-х рр.: „...символом чого є для нас пам’ятник Шевченка? Символом нашої духовної незнищенності чи, може, ідеологічною ознакою патріотизму?“<sup>32</sup>. (Нижче ми постараємось розглянути таке дивне розуміння терміну „ідеологія“ в цього публіциста.)

Згодом автор переходить до твердого висновку: „...найменша спроба перетворити Шевченка на ідеоло-

гічне мірило патріотизму має викликати тепер велику тривогу<sup>33</sup>. І нарешті останні, підсумкові судження: „Суть Шевченка не в тому, що він сурмач наших визвольних повстань“, а, очевидно, в тому, що він – „камертон української душі“, бо „саме поезія Тараса є основою запорукою нашої національної автентичності“<sup>34</sup>. В іншій роботі антинаціоналістичність Кобзаря виразняється через наступне протиставлення: Джордж Буш „натхненно навчав нас не вдаватися до націоналізму як засобу вирішення свого майбутнього. Все наче правильно, набагато краще було би піти за Шевченковим: „Обніміте ж, брати мої, найменшого брата!“<sup>35</sup> („Повертаючись до прав людини“ (1991)).

У цьому випадку *алогічність* суджень зумовлена *немотивованою диз'юнкцією*. Бо цілком справедливе смислове визначення поезії Кобзаря епіцентром (одним із домінантних факторів) української національної ідентичності не виключає, а передбачає обов'язковий розгляд поета і як „сурмача наших визвольних повстань“, а його „Обніміте ж, брати мої, найменшого брата!“ не заперечує націоналізму, а впливає з нього.

Звідси необхідність усвідомлення ще одного *хибного поділу*: Шевченко водночас і „символ нашої духовної незнищенності“, й „ідеологічне мірило патріотизму“. Не випадково ж у свідомості українців ХХ ст. утвердилась сумна, але навдивовижу слухна максима: шлях України до пекла (читай – чергового імперського ярма) викладений добрими намірами її патріотів. І справді, самого патріотизму (любові до батьківщини), на жаль, замало, щоб діяти на благо своєї країни, свого народу. *Обов'язково потрібна національно зорієнтована світоглядна база, котра б спрямовувала діяльність індивіда не на користь утвердження відверто ворожих рідній нації чергових імперських міфів, запозичених „з чужого поля“ (Т. Шевченко) – марксизму, комунізму, соціалізму, соціал-демократизму, лібералізму, націонал-соціалізму, націонал-більшовизму тощо, – а на користь свого народу, захист його інтересів. Така база органіч-*

*но впливає тільки з ідеології націоналізму.* Про це переконливо свідчать як історичний досвід кожного народу, так і дослідження філософів національної ідеї та вчених-націологів\*.

В українській культурі Нового часу адекватну новим історичним обставинам ідеологічну модель націоналізму витворив Тарас Шевченко. І про це незаперечно свідчить його „Кобзар“. Тому *Шевченко, як безперечний батько українського націоналізму, завжди буде об'єктивним „мірилом“ будь-якого патріотизму – індивідуального чи групового, – що претендує називатися українським.* Саме глибоко усвідомленою відповідальністю перед своїм народом варто перевіряти любов до цього народу.

Не випадково у розвідці „Рік високого сонця“ Євген Сверстюк, аналізуючи поезію „До Основ'яненка“, слушно обґрунтовує *націоналістичність* філософії Кобзаря: „Без сумніву, тут той різкий поворот, з якого починається *націоналістичне самоствердження і самоусвідомлення* (виділення наше. – П. І.). Від нього повернення до філософії „овечої натури“ вже не може бути“<sup>36</sup>. Інше питання, чи не відбувся той „поворот“ набагато раніше, але суть нашої полеміки не в цьому.

Однак чи можна вважати цю позицію *остаточною*, логічно вивершеним наслідком тривалих і болючих шевченкознавчих пошуків? З одного боку, начебто, так. Але з іншого, наявність спростовуючих одне одного висновків у тій самій роботі (як-от у „Феномені Шевченка“) не дозволяє мати таку переконаність. На жаль, публічні виступи автора у 90-х тільки утверджують такий ракурс бачення його літературно-критичної публіцистики і знову спонукають нас говорити про *еклектичний* характер його свідомості.

Візьмемо, як характерний приклад, поведінку Є. Сверстюка на презентації книги „Шевченко і час“ у 1996 році, витлумачену Юлієм Шелестом: „Презен-

---

\* Нижче ми ще торкнемося цієї теми.

тація поточилася у якомусь особливому заполітизованому „гарвардському“ напрямку. Ну не подобався виступаючим наш Кобзар у кожусі і кучмі, хотілося їм іншого, не такого, модернішого, співзвучного їхнім настроям. Сам „іменинник“, відповідаючи на записку з зали, повністю солідаризувався з вимогою голови єврейського історичного товариства пана Єлисаветського усунути з шкільних програм поему Т. Г. Шевченка „Гайдамаки“! І то не ради „страха іудейська“, а на основі власного твердого переконання чи, радше, наукового висновку, до якого він, пан Сверстюк, дійшов внаслідок поглиблених студій творчості Шевченка. Цитую цей історичний висновок: „Гайдамаки“ – це юнацька поема... Не найкраща...“

Тож за наших перевантажених комп'ютеризацією середньошкільників можемо порадити: вже скоро-скоро не доведеться їм зубрити напам'ять ні „Гонти в Умані“ (бо ж як криваво!), ні „Яremo, гершту, сучий сину“ (ваще пхе!). Хіба що панові Сверстюкові трохи попустить його висока вченість: він щиро признався на цьому ж вечорі-презентації, що сам спостерігав за собою у сприйнятті творів Шевченка якусь дивну рекурентно-прогресивну періодичність: то вони йому „відкриваються“, то затуманюються...“<sup>37</sup>.

Прикро, якщо все написане в даній публікації правда, бо така поведінка і висловлювання, конформістсько-антиукраїнські (бо космополітичні) реверанси (хто ж нам дав право сумніватися в значущості для самозбереження національного буття бодай одного рядка із „Кобзаря“?) і щирі самоспостереження тощо – виявляють глибинну ущербність (за певних обставин навіть відсутність) національної свідомості в індивіда. А інтерпретація такою людиною Шевченка перетворює Кобзаря у ще один „засіб для ідеологічно-пропагандистських завдань“<sup>38</sup> („Феномен Шевченка“).

З іншого боку, шевченкознавча публіцистика автора таки переконує нас у тому, що національна свідомість у Євгена Сверстюка насправді є, але дуже часто її

блокують\* виразно українофобські ідеологеми, котрі спонукають публіциста говорити про „загальнолюдські цінності“ українського народу чи „міфотворчість“ і „косопополітичність“ Кобзаря і тим самим виводять нас на детермінуючу їх ідеологію – *лібералізм. Саме у ліберальній, а не національній чи суто християнській сферах, очевидно, слід у певних випадках шукати і „справжні“ (М. Вебер), а не „уявні“ чи просто задекларовані цінності автора.*

Відхід від націоцентричних та християнських вартостей засвідчує й інший проблемний концепт публіцистики аналізованого автора, і стосується він **міжконфесійної полеміки**. Взагалі про гостроту міжконфесійної боротьби в Галичині авторові цих рядків відомо далеко не з книжок. Лише один факт. Коли мій батько у другій половині 80-х почав з побратимами утверджувати заборонену окупаційним російським режимом Українську Греко-Католицьку Церкву, зокрема їздити по галицьких селах та містах із лекціями, що пояснювали вагомність цієї Церкви для збереження української ідентичності (при цьому він ніколи не виступав **проти** православних Церков, а завжди лише **за** свою Церкву)\*\*, йому було недвозначно обіцяно по телефону, що його дітей заріжуть, якщо він не припинить свої виступи. Батько, звичайно ж, не припинив, а тривалий період неспокійних ночей, коли щомиті можна було сподіватися візиту „апологетів православ’я“, закарбувався в моїй підлітковій пам’яті як дуже чітка характеристика тієї боротьби. Далеко не завжди вона обмежувалась „безпардонними взаємними звинуваченнями“ чи „дилетантськими екскурсами в історію“<sup>39</sup> („Моральні сили Руху“ (1990)).

---

\* Як слушно у цьому зв’язку зазначає сам автор: „Заблюкована свідомість не сприймає ключових понять Шевченкової поетики“ („Рік високого сонця“) (Сверстюк Є. На святі надій...– С. 322).

\*\* Детальніше про характер цих виступів свідчить його праця: Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1990.– 93 с.

Одним із найбільш характерних прикладів авторської позиції в цій полеміці (та й боротьбі загалом) може служити виступ Євгена Сверстюка на II Всеукраїнських зборах Руху в 1990 році, опублікований під назвою „Моральні сили Руху“. Характерний він тим, що описуються події, котрі відбувалися на Дрогобиччині, і є можливість перевірити викладені факти свідченнями очевидців.

Події розгорталися наступним чином. Виступи Є. Сверстюка у київській пресі настільки викривлено тлумачили події в Галичині, що з ініціативи В. Іванишина та М. Мариновича було вирішено запросити його на Дрогобиччину, дати можливість на місці ознайомитися із ситуацією. Кульмінаційний пункт відвідин публіцист описує так: „На Покрову мене запросили на молебен і освячення стрільців УПА на батьківщині Франка (с. Сторона) – там полягло 19, переважно волиняни. Після молебня виступили аж три отці з прицільною пропагандою проти автокефальної православної церкви, якої просто „нема“... бо єдина вірна – католицька. Це були такі вироблені пропагандистські піруети, такий тиск, що коли я сказав: „Належу до Української Автокефальної Православної Церкви“, – це прозвучало як бомба. Отці зникли. Я нагадав, що в цій могилі лежать хлопці, яких благословляв український православний священник. Що нині, на Покрову, ми святкуємо роковини УПА, яку теж благословляв священник УАПЦ. То будьмо ж гідні їхньої офіри, їхньої віри в нащадків, їхньої пам’яті...“<sup>40</sup>.

Читач отримує ще й розчулюючий епізод: „В Самборі я бачив, як православні пікетували владу – з сліпою люттяю загнаних в глухий кут. Це страшна, явно підбурена юрба, але десь в основі її настрою лежить біль і кривда, сльозинка невинної дитини...“<sup>41</sup>.

Нам зараз не йдеться про точність описуваних деталей, хоча, за свідченнями очевидців, і отці нікуди не „зникали“; і виступ шановного автора мав аж ніяк не християнсько-замирювальний характер, натомість був

настільки несправедливий, настільки засвідчував анти-греко-католицьку настанову, що обурена громада хотіла висловити свою вдячність київському гостю, знявши з нього штани і так, зганьбленого, відпустити (і лише рішучі дії присутніх націоналістів перешкодили такому розгортанню подій), а один із відомих громадських діячів Дрогобича не стримався, щоб не висловити свою думку приблизно в такому дусі: „Я думав, що Ви порядна людина, дисидент, християнин, а Ви...“; і невідомо що перешкодило авторові побачити „біль і кривду“ лише православних громад; і чомусь зовсім не було враховано автором того, що саме обдурені обласною демократичною владою греко-католики ініціювали освячення могил воїнів Української повстанської армії і не лише в селі Сторона тощо. І ще багато таких нюансів можна було б навести, котрі в корені заперечують начебто чисто християнський засновок Є. Сверстюка: „...я пропоную лише азбучні істини й істини моралі!“<sup>42</sup>.

Але йдеться про інше. За декларованою надконфесійною позицією стоїть виразне тенденційне прагнення за будь-яку ціну, навіть коштом християнського братолюбства, „моральних істин“ чи історичної справедливості, виступити **проти** „ворожої“ Церкви. А для християнина це вкрай небезпечна позиція. Такого типу короткозорість небезпечна, бо вона спонукає оцінювати дійсність крізь призму хибних стереотипів і тому призводить до викривленого бачення протилежної сторони. Характерно, що навіть помірковані публіцисти вказували на вельми контроверсійний характер тогочасної автокефальної Церкви саме в Галичині.

У 1991 році М. Маринович писав, що „офіційними документами підтверджується, як „розігрували карту“ автокефалії стратеги з КПРС“<sup>43</sup> („Все воюємо...“), що „дрова“ наших релігійних суперечок розгорілися від бензину, якого хлюпали компартійні стратеги“<sup>44</sup> („Мирімося, поки ми в дорозі“). Оце звідти і йшло основне „підбурення“ і саме така „сльозинка невинної дитини“ „лежала“ в основі настрою екзальтованих авто-

кефальних громад того часу. А в той самий 1990 рік М. Маринович слушно вказує на тогочасний реакційний (фактично антиукраїнський) характер УАПЦ в *Галичині*: „Що стосується Української Автокефальної Православної Церкви, то вона поки що відроджується у формі церковного тіла, яке *на Сході України разом з УГКЦ протистоїть російському Православ'ю (УПЦ), а на Заході – навпаки, блокується з УПЦ проти греко-католиків* (виділення наше.– П. І.). Зрозуміло, що такий стан речей не можна називати ні нормальним, ні перспективним“<sup>45</sup> („Стукаймо – відчиниться“).

Прикро, що ці та їм подібні істини відкрилися молодшому спів'язневі Є. Сверстюка, але для нього самого залишилися поза межами сприйняття. Звідси й однобічна некоректність суджень. Щось у сфері фрейдівського *super ego* (надсвідомості) знову заблокувало національну та християнську свідомість автора.

Нарешті останнім проблемним концептом публіциста, котрого ми б хотіли торкнутися в цьому підрозділі\*, є рішуче авторське відстоювання думки про те, що **дисидент – це, фактично, непомильний „святий“**. Найбільш характерним прикладом такої позиції може бути короткочасна полеміка, котра спалахнула на сторінках „Літературної України“ восени 1991 року. Її безпосередньо спричинив виступ одного з багатьох демократичних кандидатів у Президенти України, колишнього дисидента Левка Лук'яненка на Форумі української інтелігенції. У цьому виступі кандидат дозволив собі гостро покритикувати одного з українських радянських письменників – Михайла Стельмаха. Така критика видалась несправедливою й однобічною синові письменника Ярославові Стельмаху, і він опублікував у „Літературній Україні“ відкритого листа, уривки з якого ми наводимо, щоб увиразнити полемічну ситуацію:

---

\* Інші, менш яскраво і послідовно виражені, ми, як про це вже писали, розглядаємо в наступному підрозділі.



„До вчорашнього дня ще шанований мною тов. Лук'яненко!

Пишу Вам не „пане“ і не „добродію“, хоч ми помалу вже встигли звикнути до таких звертань, бо однині Ви для мене просто такий собі середньостатистичний „товариш“, попри всю мою донедавню шанобу до Вас і Ваших політичних поглядів.

Я глибоко вражений та обурений Вашим виступом на Форумі української інтелігенції, де Ви дозволили собі зневажливим тоном висловитися на адресу мого батька, Стельмаха Михайла Панасовича, інкримінуючи йому написаного сорок років тому вірша про „батька народів“.

Не буду говорити, ким був і залишився М. Стельмах для мільйонів читачів, шанувальників українського слова; не стану також пояснювати Вам очевидне – в яких умовах жили і працювали письменники старшого покоління, і що в кожного з них, я повторюся – у кожного! – в тому числі і в давно визнаних класиків, знайдеться бодай кілька рядків про „найкращого друга залізничників, дітей і т. д.“. Чому ж Ви обрали мішенню для своїх дилетантських літературно-критичних вправлянь саме М. Стельмаха, людину високопорядну, котра користувалася незаперечним авторитетом серед своїх колег, їхньою любов'ю, людину, котра в шістдесяті роки першою подала голос проти арештів української інтелігенції (І. М. Дзюба це потвердить), а чим це загрожувало тоді, думаю, кожен може здогадатися.

(...) ...Стельмах залишився безпартійним – чи це не свідчення його позиції? Я вже не кажу про кожен його роман, що видавався із кров'ю, про тисячу разів мордовані і розіп'яті „Чотири броди“, де батько знову ж таки перший з-поміж інших сказав про голодомор на Україні, сказав у ті часи, коли на цю тему навіть думати заборонялося.

І ось тепер Ви, т. Лук'яненко, записуєте його мало не в сталіністи? Це що – невігластво чи зумисне передвиборче завоювання дешевого авторитету шляхом повалення авторитетів старих? (...)

Що ж, руйнування зробленого попередниками, паплюження їхніх імен – метод не новий, здавна використовуваний політиками й політиканами (на щастя – не всіма), але їм же самим цей метод здебільшого жорстко й мстився. І чи не дивно: раніше наклеювання ярликів, таврування славних імен митців на Україні було парафією лакиз КПУ – Маланчука, Іщенка, Чалого, а нині за це взявся такий великий демократ, як Ви. На чому ж ви зійшлися? Чи Ваше власне словоблуддя (користаюся лише з Вашого власного інтелігентного виразу) притьмарило в Вас розуміння, хто є хто? І чи зупинитеся Ви лише на тавруванні, якщо таки станете президентом? (...)“<sup>46</sup>.

Тут не місце для повноцінного аналізу даного твору, але вочевидь є підстави зауважити наступне. По-перше, справді Михайло Стельмах належав до тих не надто численних українських радянських письменників, які, не відважуючись на відвертий нонконформізм, усе ж як могли і коли могли (звичайно, непослідовно, неповно і далеко не в кожному творі) *виходили за межі нормативного соціалістичного дискурсу, утверджуючи власним художнім словом українську самототожність* (М. Рильський, В. Сосюра, А. Малишко та ін.). І тому назавжди залишаться в історії української літератури. Вважати їх мало не „сталіністами“ більш як несправедливо.

По-друге, навіть якщо б М. Стельмах виявився щоякнайвідвертішим сталіністом, „злим генієм“ нашого красного письменства, то і тоді *з християнської точки зору* можна було б зрозуміти публічний виступ сина на захист свого батька. Бо ж усі пам’ятаємо четверту заповідь, котру згадує Христос у Євангелії: „Шануй батька твого і матір твою, і добре буде тобі на землі“<sup>47</sup>. Повторюємо, цей типowo *християнський* вчинок, мав би викликати якщо не схвалення (бо аксіологічні літературознавчі системи можуть не збігатися), то бодай співчуття і розуміння в іншого *християнина*. Однак у випадку контрвиступу Євгена Сверстюка, на жаль, не спо-

стерігаємо ні першого, ні другого. А бодай на співчуття мав би розраховувати люблячий син. Характерні витяги із відповіді Є. Сверстюка:

„Люблю, коли сини вихоплюють шпаги на захист честі. На захист імені батьків та імені Батьківщини. От тільки, в чому полягає честь того імені?

У випадку гарячого листа Ярослава Стельмаха... маємо знайомі варіації на стару тему – без шпаги і без ризику дуелі. Маємо і щось гірше: комплекс готової до вибуху неповаги („попри всю мою донедавню шанобу до Вас“). Рятуй нас, Боже, від такої шаноби і від такої любові, готової щомить вибухнути помстою – за один ваш хибний крок!“<sup>48</sup>.

У наступному уривку бачимо *поєднання виховних ноток в дусі сформування сумнозвісних павликів морозових із твердою переконаністю в непомильність дисидентської позиції* (бо чи за прийнятною порадою „поважати іншу позицію“, не прочитується, часом, безоглядна вимога *поклонятись їй та її носієві?*):

„Ведмежу послугу батькові робить син, захищаючи його такими аргументами, які соромно наводити при світлі нинішнього дня. Левко Лук'яненко висловив суб'єктивне судження, в основі якого лежить факт. Замість воювати з судженнями читача, треба готуватися до найсуворіших суджень, і вони не повинні ображати. Живемо у світі порізаних понять і дуже різних критеріїв. Попри все це мусимо навчитися поважати іншого, інші погляди, іншу позицію. Особливу ту позицію, де складала своє життя на вітвар Батьківщини Лук'яненко всіх поколінь“<sup>49</sup>.

Прагнучи типологізувати наведену апологію, звернемося до слухних спостережень М. Мариновича над феноменом дисидентства. Перше, висловлене у його критиці імперської позиції відомого російського дисидента О. Солженіцина, має принципове значення для рецепції та інтерпретації даного явища: „Якщо офіційні радянські „портретисти“ малювали Солженіцина лише чорними фарбами, то всі інші, як це часто бувало, діяли від

супротивного і не скупилися на фарби світлі. Дійсність же виявилася дещо похмурішою<sup>50</sup> („Євине яблуко для Росії“ (1990)). І справді, у нашому випадку політична діяльність демократів-дисидентів, і не лише Л. Лук'яненко, у 90-х засвідчує, що ми загалом маємо справу із типом політика, який ніколи не стане провідником – „Пророком, за яким можна йти безоглядно“<sup>51</sup> („Євине яблуко для Росії“).

Друга закономірність стосується рецептивного моменту, що виразно суперечить Біблійному „не сотвори собі кумира“: „Як це сталося з першими християнами, дисидентів оточили ересі. Першою чомусь стала „ересь монофізитства“: віра в те, що в багатолітніх мучеників є тільки одна природа – божественна. Пригадаймо, як тягнуло свої руки жіноцтво до того ж таки Чорновола чи Хмари, щоб бодай доторкнутися до них і набратися сили, як від святих“ („Кайдаші й кайдашата нашої хати“<sup>52</sup> (1992)). Але те, що можна зрозуміти, коли йдеться про настрій жіноцтва на межі буремних 80–90-х, не виправдовує схожу „ересь“ та її фактичне утвердження в мужчини, знаменитого християнського публіциста.

Загалом же проведений аналіз праць Є. Сверстюка, що стосуються інтерпретацій творчості та особистості Т. Шевченка, міжконфесійної полеміки та апології дисидентства і дисидентів, переконливо свідчить про дві важливі речі. По-перше, *увесь публіцистичний дискурс автора немов зітканий із двох типів тексту* (як, скажімо, це спостерігаємо й у випадку „Екзоду Тараса Шевченка“ Л. Плюща), *а тому є виразно самосуперечливим, контроверсійним, еkleктичним*. По-друге, *цю контроверсійність доречно, на наш погляд, витлумачувати, усвідомлюючи разючий методологічний відхід автора у певні моменти від християнської традиції із одночасним нехтуванням імперативів власної національної ідентичності*. У зв'язку з цим є підстави умовно говорити про „два“ Євгени Сверстюки: два типи свідомості і світогляду, складно поєднані в одній психічній структурі.

Найбільш об'єктивно таку роздвоєність пояснює од-  
ночасне сповідування різновекторних ідеологічних  
моделей: *універсалістсько-антинаціональної* (у випад-  
ку шановного автора – *демоліберальної* – пошук і „ут-  
вердження“ космополітичних „загальнолюдських“  
вартостей в Т. Шевченка; підміна справедливості у ви-  
рішенні історичних питань калькуляційною „демо-  
кратією“; вимога некритичного ставлення до демокра-  
тів-дисидентів тощо) та *націоцентричної* (неокреслено-  
го типу, але місцями близької навіть до націоналізму).  
(Детальніше про це ми поговоримо у третьому підроз-  
ділі даного розділу.) При цьому пік домінування першої  
моделі припадає на період, що приблизно охоплює кі-  
нець 80-х – середину 90-х років, згодом поступово все  
більшу роль починає відігравати друга.

Хочеться вірити, що ця еволюція в автора як загаль-  
новизнаної „совісті дисидентства“ не припиниться.  
Хочеться, бо Сверстюк-дисидент, Сверстюк-націоцент-  
рист – це той тип особистості, котрий справді заслуго-  
вує на глибоку пошану і на захист імені якого справед-  
ливо стають дуже шановані в українській літературі,  
науці, культурі загалом люди. Нашою метою було пока-  
зати *методологічну двоїстість* Сверстюка-мислителя  
і застерегти від некритичного сприйняття того іншого,  
космополітичного, демоліберального, а тому й псевдо-  
христологічного, речника антиукраїнських ідеологем,  
нищівних для національної духовності, культури, світо-  
гляду. Перший авторський тип не повинен бути шир-  
мою для другого. Навмисне для деяких гарячоголових  
апологетів наголосимо: нам ідеться не про „десакраліза-  
цію“ Є. Сверстюка, а про захист людинотворчих, на-  
ціозахисних та націотворчих ідей християнства та ук-  
раїнського націоналізму. Авторитет не повинен давати  
підстави для нищення нації: *Amicus Plato, sed magis  
amica veritas\** (Арістотель).

---

\* Платон мій друг, а істина – ще більший друг.

1. **Сверстюк Є.** На святі надій: Вибране.– К.: Наша віра, 1999.– С. 283.
2. Там само.
3. Там само.
4. **Сверстюк Є.** Блудні сини України.– К., 1993.– С. 181–183.
5. **Сверстюк Є.** На святі надій...– С. 356.
6. Там само.– С. 284.
7. **Сверстюк Є.** Блудні сини України...– С. 175.
8. **Сверстюк Є.** Шевченко і час.– К.: Воскресіння, 1996.– С. 66.
9. **Сверстюк Є.** Блудні сини України...– С. 176.
10. Там само.– С. 188.
11. **Маринович М. Ф.** Україна: дорога через пустелю.– Х.: СП „Фоліо“, 1993.– С. 27.
12. **Сверстюк Є.** Блудні сини України...– С. 180.
13. **Сверстюк Є.** На святі надій...– С. 286.
14. Там само.– С. 351.
15. **Сверстюк Є.** Блудні сини України...– С. 180.
16. **Сверстюк Є.** На святі надій...– С. 368.
17. **Сверстюк Є.** Блудні сини України...– С. 42.
18. Там само.– С. 59.
19. Там само.– С. 179.
20. Там само.– С. 186.
21. Там само.– С. 176.
22. **Сверстюк Є.** На святі надій...– С. 242.
23. **Сверстюк Є.** Блудні сини України...– С. 175.
24. Там само.– С. 185.
25. Там само.– С. 180.
26. Там само.– С. 186.
27. **Сверстюк Є.** На святі надій...– С. 286.
28. Там само.– С. 331.
29. Там само.
30. Там само.– С. 327.
31. Там само.– С. 286.
32. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 25.
33. Там само.– С. 26.
34. Там само.
35. Там само.– С. 78.
36. **Сверстюк Є.** На святі надій...– С. 341.
37. **Шелест Ю.** Розгадамачення Шевченка, або Задобала по па грамота! // Вечірній Київ.– 1996.– 24 жовтня.
38. **Сверстюк Є.** Блудні сини України...– С. 179.
39. Там само.– С. 51.
40. Там само.– С. 53–54.
41. Там само.– С. 54.
42. Там само.– С. 53.

43. **Маргинович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 15.
44. Там само.– С. 17.
45. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1991.– С. 91.
46. **Стельмах Я.** Відкритий лист т. Л. Лук'яненкові, кандидатові в президенти України // Літературна Україна.– 1991.– 19 вересня.– С. 4.
47. Основи христової віри / Упор. о. **М. Сенів.**– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1997.– С. 23.
48. **Сверстюк Є.** Як нам захищати честь? // Літературна Україна.– 1991.– 3 жовтня.– С. 2.
49. Там само.
50. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма...– С. 73.
51. Там само.
52. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю.– С. 59.

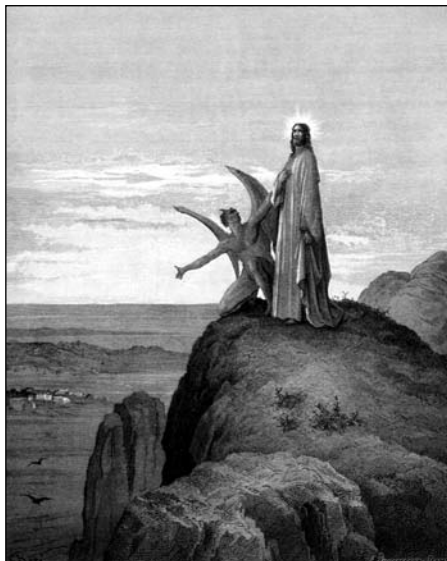
**1.2.2. Два „євангелія“  
Мирослава Мариновича:  
від „юродивого“ і від  
„зачарованого на Захід“**

*Світ постперевбудовний настільки  
лукавий і морально тьмий, що не  
завжди видно, де ворог, якого злодія ло-  
вити, які маски зривати і як довести  
людям, що боротьба за визволення  
національне і соціальне потрібна на  
кожному кроці.*

**Євген Сверстюк**

*Багато сучасних демократів ста-  
вляться до релігії їм не найбільш по-фа-  
рисяцьки.*

**Мирослав Маринович**





Загалом публіцистичний дискурс Мирослава Мариновича структурують чотири основні методологічні *концепти* (провідні ідеї), котрі доволі тісно пов'язані між собою і від котрих безпосередньо залежить макротекстуальна контroversійність: *заперечення будь-якої ідеології й утвердження „етичної“ політики, нерозуміння і фальсифікація українського націоналізму, некритична апологія й утвердження західного лібералізму, постулювання принципу „толерантності“ як вираження ідеологічно-світоглядного еклектизму*. Okремо детальніше розглядаємо практичну реалізацію однієї з методологічних ідей автора – *заперечення національної „гордині“*.

Перший проблемний концепт пов'язаний із формальним **запереченням автором будь-якої ідеології й утвердженням ним „етичної“ політики**. Якщо уважно простежити логіку постановки й обґрунтування публіцистом шкідливості ідеології, то ми вийдемо на першоджерело: загальновідому *марксистську* тезу, про те, що ідеологія – це, мовляв, фальшива свідомість (у середині ХХ ст. її відлуння помітимо, для прикладу, в концепції французького науковця Ролана Барта, котра розглядає будь-яку ідеологію як *міф*). У такому дусі знаходимо розуміння ідеології і в М. Мариновича: „Якщо народ орієнтований на довіру до Абсолюту, то треба його народові повернути, скинувши з вітваря сурогат істини – ідеологію“<sup>1</sup> („Повнота часу для України“ (1991)). „Ідеологічні хащі“, на думку автора, детермінують і „моральний релятивізм“<sup>2</sup> („Повнота часу для України“). Свій новий програмний лозунг для Руху публіцист формулює так: „Від ідеологічних тупиків до творчості й професіоналізму“<sup>3</sup> („Сучасний політичний момент і вибір стратегії Руху“ (1991)).

Автор виходить з того, що ідеологія – це якийсь штучний конструкт, вигаданий для стимулювання ворожості, і тільки недавно, за його спостереженнями, „світ ідеологічного протистояння вмер“<sup>4</sup> („Хроніка агонії“ (1991)), оскільки 10 грудня 1948 року ООН проголосила „Загальну декларацію прав людини“, яка й „забила перші (а може – останні?) цвяхи в домовину світу ворогуючих ідеологій. Настала пора людям прощатися зі своїм середньовіччям“<sup>5</sup> („Повертаючись до прав людини“ (1991)). Відтепер Україні слід пристосовуватися до „неідеологічних“ правил суспільної гри: „Ми звикли жити у світі, в якому основним регулятором є ідеологія. (...) Майбутня ринкова економіка змете такий принцип, і основним регулятором у суспільстві стануть гроші“<sup>6</sup> („Імунітет культури“ (1992)). В іншій статті публіцист вважає „основною енергією прогресу“ вже не гроші, а „людський інтелект“ (що став творцем „японського чуда“), проти „стріл“ якого безсилим є „ідеологічний щит“<sup>7</sup> („Бесіда за тріснутою філіжанкою з-під кави“ (1992)).

Очевидно, що такого типу судження виявляють цілковите нерозуміння автором того, що таке ідеологія. Насправді ідеологію загалом окреслюють не як „сурогат істини“, а як *суспільну свідомість*\* (іноді – редуковано – політичну доктрину, кажуть ще „політичну ідеологію“), тобто „систему політичних, правових, етичних, художніх, філософських, релігійних поглядів“<sup>8</sup> на людину і світ (варто ще додати – побутових, економічних, педагогічних, навіть міфологічних тощо). Таким чином, ідеологія безпосередньо впливає на характер „творчості й професіоналізму“, на сформування „людського інтелекту“, і „японське чудо“ – це яскравий приклад не абстрактного „інтелекту“, а ефективності ідеологічної системи модернізованого японського націоналізму.

---

\* На наш погляд, доцільніше у цьому плані говорити про ідеологію ще й як про *суспільний світогляд*, увиразнюючи тим самим регулятивну, аксіологічну та методологічну функції ідеології.

При цьому, як наголошує сучасна соціальна психологія в особі німецько-американського вченого Еріха Фромма, ідеологія притаманна всім людям і в усі часи, не залежно від того, приймала чи не приймала ООН ту чи іншу декларацію: „Всі люди – „ідеалісти“, вони прагнуть чогось, що виходить за межі фізичного задоволення. Розрізняються люди саме за тим, в які ідеали вони вірять“<sup>9</sup>. А „моральний релятивізм“ чи „ідеологічні тупики“ (очевидно, автор мав на увазі „політичні“) – прямий наслідок нехтування чи викривлення фундаментального ідеологічного фактора у суспільній діяльності (типу прагнення публіциста утвердити лише „довіру до Абсолюту“; тобто звести ідеологічну систему до релігії чи моралі?). Не випадково сучасний французький соціолог Клод Лефор вважає завданням ідеології – „скрізь і всюди відновлювати певність“<sup>10</sup>.

І ще таке. З аксіологічної точки зору „ідеологічне протистояння“ є природним наслідком волевиявлення особистості, бо, на думку Макса Вебера, *„всяка дія (а за деяких умов – і бездіяльність) зводиться, зрештою, до зайняття певної визначеної ціннісної позиції, і тим самим – чого сьогодні особливо охоче не помічають – до протиставлення іншим цінностям* (виділення наше.– П. І.). Зробити вибір – особиста справа кожного“<sup>11</sup>. Інша річ, що не кожна ідеологія, і особливо імперіалістична (як-от: комунізм, націонал-соціалізм чи лібералізм), дозволяє людині *самостійно вибирати* систему вартостей, згідно з якою треба звіряти власну діяльність\*. Для декого тут справді найвагомим сти-

---

\* Особливо винахідливо маскує свою „єдиноправильність“ ідеологія демолібералізму, використовуючи демократичний принцип „вільного вибору“. *Сучасна західна людина*, вибираючи, скажімо, між основними політичними партіями – переважно соціал-демократичного, соціалістичного, „екологічного“, християнсько-демократичного, „республіканського“, „демократичного“, „лейбористського“ тощо типу – *не усвідомлює, що вибору в неї фактично нема, бо вибирає вона просто між різними формами однієї доктрини – лібералізму.*

мулом вибору стає матеріалістичний фактор „грошей“ – „шмат гнилої ковбаси“ (Т. Шевченко).

Твердження про шкідливість, непотрібність, неефективність і навіть „застарілість“ ідеології потрібні М. Мариновичу, щоб утвердити не нову в історії ідей тезу про необхідність запровадження в сучасній Україні „етичної“ (навіть релігійної) політики.

У 1990-му році шановний автор обережно протиставляє християнство та національно-визвольну політичну боротьбу того періоду: „Сьогодні ми, подібно до юдеїв, внутрішньо готові знову зректися Господньої науки Любові та Прощення, якщо вона відвертає нас від політичної мети“<sup>12</sup> („Україна на полях Святого Письма“). Публіцист виводить власну „політичну стратегію“ із новітніх „тенденцій часу“ та з „нашої незнищеної довірливої природи“<sup>13</sup> („Спокутування комунізму“ (1993)). Закони *політичної сили* насправді вже не існують, то просто ми самі „все ще воліємо жити у світі політичного дарвінізму. А в ньому Україна не має майбутнього“<sup>14</sup> („Бесіда за тріснутою філіжанкою з-під кави“). Пропонується надзвичайно простий і начебто дуже етичний рецепт політичної діяльності – слід просто відмовитись від застосування сили: „Перш за все жирним червоним хрестом перекреслимо всяке насильство у відновленні балансу інтересів...“<sup>15</sup> („Блиск і вбогість українського правозахисного руху“ (1992)).

За начебто „неідеологічною“ вимогою – „Людська активність... мусить пройти суворий контроль етичних норм“<sup>16</sup> („Україна на полях Святого Письма“) – відчи-

---

Усі інші найчастіше оголошуються „фашистськими“, „радикальними“, „екстремістськими“ (переважно, хоч і не завжди, несправедливо), проти них ведеться цілеспрямована контрпропаганда і тому вони не мають жодних шансів на завоювання популярності. Схожа ситуація була і на парламентських виборах–2002 в Україні: люди переважно вибирали між різними варіантами соціал-ліберальної (соціал-демократичної) доктрини. Хоч блоки називалися по-різному, ідеологічна суть у них загалом була тотожна (Детальніше див.: **Іванишин В.** Вибір нації–2002.– Івано-Франківськ, 2002.– 40 с.).

туємо і детермінуючу авторську „політичну стратегію“ ідеологічну систему, бо „моральними принципами“, які слід використовувати в політиці, є не християнські заповіді, як можна було подумати спочатку, а *права людини*<sup>17</sup> („Повертаючись до прав людини“). Отже, йдеться не стільки про християнство, скільки про лібералізм\*. Звідси і зрозуміла, хоч, і це *типово* для стилю М. Мариновича, м'яко окреслена критика з „етичної“ перспективи ідеології українського націоналізму, коли автор характеризує „безпорадні перед... мафіозним злом“, „домінуючі в суспільстві концепції національного відродження“: „Ризикну назвати ці концепції вульгаризацією національних ідей середини століття, оскільки вони не вимагають від людини чогось дуже важливого – справжньої віри в Абсолют і самоочищення душі“<sup>18</sup> („Кайдаші і кайдашата нашої хати“ (1992)). (Проблема тільки в тому, що окреслені автором „концепції національного відродження“ – вульгаризовані чи не вульгаризовані – так і не задомінували у політичному мисленні тогочасних демократичних і сучасних „мафіозних“ лідерів незалежної України.)

Із свого боку, ризикнемо коротко витлумачити хибність цієї публіцистичної теорії. Передусім вона не впливає з Євангелія і тому сумнівна з *христологічної* точки зору. Найбільш концептуальне місце у Новому Завіті, де Христос, відповідаючи на провокативне запитання, прямо висловлюється про релігійні та державно-політичні відносини, у Євангелії від Матея звучить так: „Тоді він до них каже: „Віддайте ж кесареве кесареві, а Боже Богові“<sup>19</sup> (Мт. 22, 21).

Сімона Вейль, торкаючись цієї проблеми, наводить висловлювання Рішельє, знаменитого католицького кардинала і французького політика: „Рішельє, який мав досить рідкісний для тієї епохи розум, дав чітке визначення відмінності між мораллю і політикою, відмінності, довкола котрої було посіяно чимало плутани-

---

\* Про несумісність християнства та лібералізму див. нижче.

ни. Він сказав приблизно так: *слід уникати застосування одних і тих самих правил для спасіння держави і спасіння душі, бо ж спасіння душ відбувається на тому світі, тоді як спасіння держав здійснюється лише тут* (курсив наш. – П. І.)<sup>20</sup>. „Це страхотливо правильно“, – підсумовує французький філософ цю фактично національно-екзистенціальну формулу і водночас справедливо критикує політичну діяльність кардинала, яка суперечила його тезі і занадто абсолютизувала державу<sup>21</sup>.

З точки зору таких наук, як політологія, націологія чи соціологія, теж доцільно розрізняти в теоретичному і практичному плані такі дві автономні культурні сфери, як *етика* (зокрема релігійна) та *політика*. Найбільш конкретно, на наш погляд, ця проблема розроблена у Макса Вебера. Саме він блискуче застерігає від використання передусім релігійної (в його термінології – ще „абсолютної“) етики в політиці: „Щодо проповіді [на горі] (йдеться про абсолютну етику Євангелія), то тут справа значно серйозніша, аніж вважають ті, хто сьогодні охоче цитує ці заповіді. З цим не жартують. До абсолютної етики належить усе те, що було сказано про каузальність в науці: це не фіакр, який можна будь-коли зупинити, щоб зайти і вийти з нього за власним бажанням. Але: *або* все, *або* нічого, – саме у цьому її зміст. Коли все інше вважати тривіальністю. Ось, наприклад, багатий юнак: „Відійшов, зажурившись, – бо великі маєтки він мав“ [Мт. 19, 22]. Євангельська заповідь безумовна й однозначна: віддай те, що маєш, *усе*, цілком і повністю. *Політик* скаже: це соціально безглузда вимога, доки вона не здійснена для *всіх*. Але етична заповідь про це *взагалі* не питає, у цьому її суть. Або: „Підстав йому й другу щоку!“ Безумовно, не питаючи, як же це іншому пристало бити. *Етика відсутності гідності має сенс хіба що для святого*. Це означає: слід бути святим *в усьому* хоча б у намірах, слід жити так, як жили Ісус, апостоли, святий Франциск та подібні до нього, – *лише тоді така етика має сенс, тоді вона є вираженням якоїсь гідності*. У протилежному разі – ні.

Бо коли акосмічна етика любові проголошує: „Не противтеся злому насиллям“, – то для *політика* має силу протилежне твердження: *ти повинен, застосовуючи силу, протистояти злу, інакше будеш відповідати за те, що зло взяло гору* (виділення і слова в квадратних дужках наші. – П. І.)<sup>22</sup>.

Будьмо уважні, коли публіцист закликає „червоним хрестом перекреслити всяке насильство у встановленні балансу інтересів“, бо тут ми зустрічаємося саме із *політичним*, а не *етичним* формулюванням, оскільки „головним засобом політики є насильство“<sup>23</sup>. У цьому випадку парадоксальним чином зустрічаємося із *насильним* „перекресленням всякого насильства“. Постає тільки питання: *свідомо чи мимовільно маскує автор свою ліберальну політичну стратегію етичними максимами?* (Звідси якимось непереконливо у світлі майбутніх праць звучить слухний заклик автора з 1989 року: „Треба нам усім усвідомити, чого хочемо, і не плутати релігію з політикою. Плутанина робить нас невдалими політиками і поганими християнами“<sup>24</sup> („...І братолюбіє пошли“)).

Відверто контроверсійні апеляції шановного публіциста то до „Абсолюту“, то до насильства, унеможливають пропустити (знову ж таки *імперативно, силоміць*) „людську активність“ через „суворий контроль етичних норм“. *Це здійснити неможливо, бо автор змішує воедино протилежні „етичні норми“*: „Мусимо ясно зрозуміти, що будь-яка етично орієнтована дія може бути підпорядкована двом принципово відмінним, непримиренно протилежним максимами: вона може бути орієнтованою або на „*етику переконання*“, або на „*етику відповідальності*“. (...) ...бездонно глибока прірва існує між тим, коли діють відповідно до максимуми етики переконання, – мовою релігії: „Християнин робить, як належить, а щодо наслідків покладається на Господа“, – або ж діють згідно з максимомою етики відповідальності: треба відповідати за (передбачувані) *наслідки* своїх дій“<sup>25</sup>. Справді, „неможливо носити під одним

капелюхом етику переконання й етику відповідальності“<sup>26</sup>. Але неможливо тільки для людини із *нееклектичною свідомістю*.

Веберівську „етиду відповідальності“ утврдує своїми розмірковуваннями і відомий французький філософ та соціолог Реймон Арон, коли говорить про керівника: „Якби не було іншої моральності, ніж християнська, яка щедро жертвує собою, цілком очевидно, державний діяч, навіть християнин, не діятиме по-християнському, а керівник підприємства й поготів. Індивідум, відповідальний за колектив, приватний і громадський, повинен у взаєминах з іншими вимагати належне, бо це належне не є його особистим, а тих осіб, котрими він узявся керувати й поклав на себе відповідальність за них. *Жоден принц не має права робити із своєї нації Христа серед інших націй* (виділення наше.– П. І.). Проте нація, яка прагне жити, цебто яка утврдує свою силову волю серед інших, не є аморальною“<sup>27</sup>.

Загалом „етико“-політичні висловлювання М. Мариновича відверто нагадують *тоталітарну* ситуацію, описану М. Вебером ще у 1919 році: „...в реальному світі ми знову й знову бачимо приклади, коли той, хто керується етикою переконання, перетворюється раптом на хіліастичного пророка,– як, приміром, ті, хто, проповідуючи „любов проти насильства“, у наступну мить закликають до насилля (до *останнього* насильства, яке мало б привести до знищення *усякого* насильства взагалі)...“<sup>28</sup>.

Характерно, що у *націоналістичній* публіцистиці того (і не лише) періоду спостерігаємо набагато адекватніше розуміння суті та призначення політики: „...політика – це узагальнення інтересів до рівня ідей і мобілізація сил на боротьбу за політичний вплив, у кінцевому рахунку – за владу, без чого ідею не можна втілити в життя“<sup>29</sup>. З іншого боку, саме там зустрічаємо аргументовану і абсолютно наукову експлікацію моменту начебто „вульгаризації національних ідей“ через відсутність „вимог“ до людини, що мали б її зміни-



ти, – „справжньої віри в Абсолют (чому не в Бога? хіба „етика“ автора не дозволяє вжити цю природну в даному контексті лексему?– П. І.) і самоочищення душі“: „...часто за закликом „Змінити людину!“ (який буває тільки іноді вмотивованим, але завжди – образливим) скриваються й негативні речі: або політичний дилетантизм, або намагання виправдати свою ідеологічну неспроможність („Ми задумали правильно, але люди затуркані, а тому справа не вдалася“), або вмотивування свого насильства над людиною, народом, його способом життя, культурою, духовністю тощо“<sup>30</sup>. Далі Василь Іванишин додає: „Завдання політики – не зміна людини, а зміна системи, в якій живе, діє і формується людина, нація“<sup>31</sup>. Доки не буде національно зорієнтованої зміни державно-політичної системи – доти звучатимуть нарікання на „безпорадність“ ідей „національного відродження“ перед „мафією“.

Свій слухний заклик „не плутати релігію з політикою“ нехтує М. Маринович і тоді, коли, виступаючи проти будь-якої ненависті, говорить про „любов“ до ворогів. Цю тему зустрічаємо як наскрізну в блискуче, із когезійного (формального) погляду, написаних публіцистичних статтях різних періодів: „Україна на полях Святого Письма“ (1990), „Під ножем Авраама“ (1991), „Повнота часу для України“ (1991), „Українська демократія: успіх чи поразка?“ (1992), „Спокутування комунізму“ (1993), „Толерантність як уміння „плавати в одному човні“ (2001) та ін.

Автор висловлюється чітко, апелюючи до Євангельської максими: „Любіть ворогів ваших“ – це не знак Христового божевілля, а формула нашого порятунку“<sup>32</sup> („Україна на полях Святого Письма“). При цьому доцільно врахувати, що йдеться також (чи передусім) і про „порятунок“ політичний. Звідси й „сенса нашої землі – творити Євангеліє прощення“<sup>33</sup> („Повнота часу для України“). Публіцист дає також і своєрідне визначення *толерантності* як „визнання того, що захищати Любов ненавистю – це найперший спосіб убити її“<sup>34</sup>. На

його думку, „змій повертається тому, що наші запеклі серця його знову кличуть. Кожен ненавидячий чоловік є повпредом Сатани“<sup>35</sup> („Спокутування комунізму“).

Виходячи з цих „етико“-політичних позицій, шанований автор критикує ідеологію та політичну практику українського націоналізму, „рушійною силою“ якого є начебто „не любов, а ненависть“, протиставляючи „Десять заповідей українського націоналіста“ Нагірній проповіді Ісуса Христа: „Восьмий символ Декалогу націоналіста містить у собі заклик: „Ненавистю зустрічай ворогів Твоєї нації (насправді точне формулювання цього правила таке: „Ненавистю і безоглядною боротьбою прийматимеш ворогів Твоєї Нації“.- П. І.)“. В Нагірній проповіді Ісуса Христа читаємо: „Ви чули, що було сказано: люби ближнього свого й ненавидь ворога свого. А я кажу вам: любіть ворогів ваших і моліться за тих, що гонять вас...“ (Мат. 5.43–44)“<sup>36</sup> („Спокутування комунізму“). І підсумовує: „Отже, повертаючись до Христових слів, „любити ворогів“ означає не знищувати носія зла, а пізнати його природу й нейтралізувати саме зло“<sup>37</sup> („Спокутування комунізму“).

(Остання теза дуже цікава саме в *політичному* аспекті: як практично здійснити, якщо ви, звичайно, не Господь Бог, таку настанову, скажімо, супроти окупанта? Найняти екстрасенсів? Читати проповіді ворожим танкам, літакам, крейсерам, ядерним ракетам?.. „Толерантно“ спостерігати, як плюндрується рідна земля, як винищують твоїх батьків, дружин, братів, сестер, дітей? Що конкретно зробити? Відповідей нема і не може бути, бо тут знову промовляла фальшиво-догматична (бо використовувана як методологічна база *не релігійної, а політичної діяльності*), відірвана від тут-буття народу і окремої людини „етика переконання“, а не узгоджена з нею в *національно-екзистенціальному* плані „етика відповідальності“ (таке узгодження допускає за певних обставин і М. Вебер). До речі, приклад *окупантів* ми навели не випадково, саме його вживає шанований автор (у тій самій роботі!), окреслюючи сучасний

стан нашої країни, тому повинен би більш виважено формувати свою позицію: „Коли ж говорити про Україну, то передусім треба сказати про *окупаційний характер її більшовизації* (виділення наше.– П. І.)“<sup>38</sup> („Спокутування комунізму“).

Такого типу міркування необґрунтовані передусім із *христологічної* точки зору, бо впливають із *неглибокого прочитання* (іноді – прямої надінтерпретації) як Святого Письма, так і всієї християнської традиції. Передусім автор зовсім не враховує того факту, що у Нагірній проповіді Христові йдеться не про ворогів як таких (чи будь-яких), а *конкретно* про *особистих ворогів*, звідси і Його „любіть ворогів ваших“, а не, скажімо, „моїх“ чи „Божих“. Слушно про це пише сучасний французький християнський філософ та антрополог Рене Жирар: „Перечитаймо Нагірну проповідь, і ми побачимо, що суть і призначення Царства Божого цілком очевидні. Йдеться про те, щоб примирити *братів-ворогів*, щоб покласти край міметичній кризі, закликавши всіх відмовитись від насильства. ...тільки безумовна і, якщо треба, однобічна відмова від застосування насильства може покласти край суперечкам між *двома особами* (виділення наші.– П. І.)“<sup>39</sup>.

Те саме витлумачення спостерігаємо і в українській христології. Іван Франко у своїй типово христологічній розвідці „Молитва за ворогів“, вказуючи на те, що „ідея прощення провини зовсім не суперечить ідеї боротьби зі злом і являється тільки її доповненням“<sup>40</sup>, доречно цитує давньоукраїнський „Ізмарагд“: „Треба відсікати надмірну любов і поступати оглядно, бо *лиш еретики хочуть бути зі всіми добрі, не розуміючи правди*. Аджє сказав Господь: „Коли любите тих, що люблять вас, то яка вам хвала? Любіть,– сказав Він, ворогів своїх!“ Треба нам розуміти про се, що не сказав: „моїх ворогів“, але „своїх ворогів“. А ось Божі вороги: жиди і всі ті, що переступають Божі заповіді і чинять свою волю, не слухаючи Божих слів. (...) Бо *хто хоче всім добрим бути, той не розуміє, що через се дає себе в неволю дияво-*

лу (виділення наші.— П. І.)<sup>41</sup>. Думки, висловлені в цій пам'ятці давньої української літератури, І. Франко „переробляє свobodно віршами“ і публікує у збірці „Давне й нове“:

*Не слід усякого любити без розбору\*  
Як добрі щепи садівник плекає?  
Так, що всі зайві парості втинає,  
Щоб добрі соки йшли все вгору, вгору.*

*Господь сказав: „Яка тобі заслуга,  
Коли кохаєш свого брата, друга?  
А ви любіте своїх ворогів!“  
Подумай добре, що Господь велів!*

*Не мовив: „Моїх ворогів любіте!“  
Отсе, брати, ви добре розумійте,  
Що ворог Божий, ворог правди й волі  
Не варт любові вашої ніколи<sup>42</sup>.*

Як бачимо, занадто обширне, неконкретизоване почуття *любові* теж може мати негативну аксіологічну інтерпретацію. І навпаки, почуття *ненависті*, коли воно доречне, максимально конкретне і випливає з любові до надособистісних цінностей (бажання їх утвердити чи захистити), не повинно викликати осуду. Принаймні, цього можна було б сподіватися від людини, котра знає і розуміє якщо не всю Біблію, то бодай Новий Завіт. Кілька прикладів, котрі свідчать про те, що сам Христос не тільки знав це почуття (бо ж Боголюдина), а й тотально не заперечував його.

Особливо переконливим у цьому зв'язку видається блискучий епізод у Єрусалимському храмі, коли вочлочений Бог Син, не відаючи того, „що захищати Любов ненавистю – це найперший спосіб убити її“, спалахує праведним гнівом проти осквернителів (причому йдеться не про відвертих блюзнірів чи ворогів, як у випадку окупантів України!) дому Отця свого і, не чекаючи на

---

\* Великі літери у відповідних словах додано нами.

„пізнання природи“ і „нейтралізацію самого зла“, здійснює праведний бич на його „носіїв“ – вчиняє несамовито „нетолерантний“ погром, чомусь не бажаючи із крамарями та міняйлами (ворогами Божими!) „плавати в одному човні“: „Незабаром була юдейська Пасха, тож Ісус вирушив до Єрусалиму і зустрів у храмі тих, що продавали волів, овець і голубів, а й міняйли сиділи теж. І зробивши бич із мотуззя, повиганяв усіх із храму, геть із вівцями й волами, гроші міняйлів порозсіпав і столи поперекидав. Продавцям же голубів сказав: „Заберіть оте звідси, не робіть дому Отця мого торговим домом!“ (Йо. 3, 16–21). Невже після цього можна стверджувати, що „кожен ненавидячий чоловік є повпредом Сатани“?

Христос постає утіленням динамічної, активної особистості, далеким від псевдохристиянських інтерпретацій пізніших часів, тому і справжній християнин мав би бути далеким від всуціль „толерантного“ ідеалу „тихого, та тверезого, богобоязливого“ (Т. Шевченко) індивіда. Читаємо ж у Євангелії від Луки про вогонь праведної ворожнечі: „Вогонь прийшов я кинути на землю, – і як я прагну, щоб він вже розгорівся! (...) Гадаєте, що я прийшов мир дати на землі? Ні бо, кажу вам, – але розділ. Віднині бо в одній хаті, де п'ятеро, і ті будуть розділені: троє проти двох і двоє проти трьох. Будуть розділені: батько проти сина й син проти батька; мати проти дочки й дочка проти матері; свекруха проти невістки й невістка проти свекрухи“ (Лк. 12, 49–53).

Немилосердно важким був, є і буде хрест Галілеянина. І, щоб стати апостолом, той, хто справді хотів його пронести крізь усе життя, мусив бути готовим навіть до ненависті в ім'я вищої, трансцендентної любові: „Коли хтось приходять до мене й не зненавидить свого батька й матір, жінку, дітей, братів, сестер, та ще й своє життя, той не може бути моїм учнем“ (Лк. 14, 26). Отож, *і любов, і ненависть таки Євангельські поняття*. Христова ж наука ніяк не влазить у „човен“ М. Мариновича.

Слушно у цьому зв'язку зауважує Євген Сверстюк (і чому вони один одного не читають?): „Мир – це не примирення з насильством, неправдою і фарисейством“, бо мир – „це примирення з Богом і Його заповідями“, тому „поза цим розмова про мир – лицемірство. Примирення зі злочинністю веде до співучасті в злочині...“<sup>43</sup> („Блаженні миротворці“ (1990)). В одній з останніх своїх робіт публіцист висловлюється ще конкретніше: „...овеча терпимість до хамства, терпіння і неповаги – виходить за межі пристойності“<sup>44</sup>.

Але не лише христологічна, а й філософська та політологічна гносеологічні теорії опонують концепції безапеляційної „любові“ до ворогів, що походить від *сплутування особистих і надособистих ворогів та накладання тотального табу на ненависть*. І опонують передусім тому, що, як зазначає Макс Вебер, „великі віртуози акосмічної любові до людини і доброти – байдуже, походили вони з Назарета, Асіза чи з індійських королівських палаців, – не „працювали“ з таким політичним засобом, як насильство; їхнє царство було „не від цього світу“<sup>45</sup>. „*Хто шукає спасіння своєї та інших душ, – пише німецький учений, – той шукає його не на шляхах політики, в якій цілком інші завдання – такі, що їх можна розв'язати тільки вдаючись до насильства*. Геній чи демон політики живе у внутрішній напрузі з богом любові, у тому числі і з християнським Богом у *церковному його прояві*, в напрузі, що будь-якої миті може вибухнути непримиреним конфліктом. Люди добре знали про це в часи панування церкви. Знову й знову накладався на Флоренцію інтердикт\* (а в ті часи для людей і спасіння їхніх душ це було владою куди сильнішою, аніж, кажучи словами Фіхте, „холодне схвалення“ кантівського етичного судження), та громадяни Флоренції воювали проти панування церкви. Відзначаючи це, *Мак'явеллі в одному чудовому місці, ко-*

---

\* Інтердикт – тимчасова заборона відправляти на певній території службу Божу та інші релігійні обряди.

*ли не помиляюсь, „Історії Флоренції“ устами одного зі своїх героїв вшановує тих громадян, для яких велич рідного міста важливіша за спасіння душі (виділення наші.– П. І.)“<sup>46</sup>.*

Бо й справді „все те, що досягається *політичними* діями, де використовуються насильницькі засоби і працює етика відповідальності, є загрозою „спасінню душі“<sup>47</sup>. Яку ж велику мужність треба мати, щоб не зважаючи на це, свідомо відстоювати національну ідентичність та національну державність, ціною власного і, якщо треба, чужого життя, „знищуючи носія зла“. Те, чого ніяк не можуть чомусь зрозуміти демократичні публіцисти християнського спрямування, прекрасно усвідомлювали й усвідомлюють українські націоналісти, оті „запеклі душі“. Найпереконливіше про це говорить *основоположник української націоналістичної ідеології* (новітнього типу) – Тарас Шевченко:

*Я так її, я так люблю  
Мою Україну убогу,  
Що проклену святого Бога,  
За неї душу погублю!<sup>48</sup>*

(„Сон“)

Іншого способу, щоб визволити земляків із національного, соціального, морального, духовно-культурного тощо рабства просто не існує.

І ще одне. Як бачимо з наведеного уривку, націоналізм взагалі й український націоналізм зокрема далекий від того образу, який утверджує публіцистика М. Мариновича\*. (І прикро, бо автор, будучи галичанином і маючи свого часу друзів націоналістів (як-от З. Красівського чи В. Іванишина), міг би краще пізнати суть цього ідеологічного феномену: не маючи вільного часу вивчити це питання, міг би, принаймні, розпитати про нього). *Твердити, що рушійною силою націоналізму є „не любов, а не ненависть“, це говорити явну*

---

\* Детальніше про український націоналізм див. нижче.

*неправду. Ідеологія та філософія націоналізму впливає не з ненависті до чужого, а з любові до свого, а тому органічно поєднує два Декалоги – християнський та суто націоналістичний.* Гармонійно їх узгоджує, бо завжди пам'ятає про дві найголовніші (трансцендентну та екзистенційну) християнські заповіді любові – до Бога і до ближнього свого, – які виділив сам безсмертний Назорей: „Він же сказав до нього: „Люби Господа, Бога твого, всім твоїм серцем, усією твоєю душею і всією думкою твоєю: це найбільша і найперша заповідь. А друга подібна до неї: Люби ближнього твого, як себе самого. На ці дві заповіді весь закон і пророки спираються“ (Мт. 22, 37–40). Заради цього „ближнього свого“ „ненавистю та безоглядною боротьбою“ вчить „приймати ворогів“ своєї нації український націоналізм.

Ще одним аспектом цього концепту, на котрому хотілося б загострити увагу, є неприйняття шановним автором будь-якої боротьби (передусім революційної), особливо ж – національно-визвольної. М. Маринович виходить з того, що всі революції однакові, точніше – однаково погані: „Логіка революцій, як би по-різному не формулювала її кожна епоха, завжди одна: перед нами ворог, який довів край до апокаліптичної руїни, уособлення зла, яке треба знищити. Право на знищення дає нам відчуття власної правоти“<sup>49</sup> („Україна на полях Святого Письма“). Звідси й „антиборотьбистський“, однак типово *політичний*, заклик чи настанова: „Ми справді повинні обірвати летаргічний сон України, але не можна будити її ні гнівом, ні зойком від великого болю“<sup>50</sup> („Під ножем Авраама“). А зробити це просто, слід лише „в спраглу душу українця... повернути Христа“, який „має прийти не на прапорі войовничої ідеології (очевидно, розходитьсь про *націоналізм*, який від кінця вісімдесятих стає чи не найулюбленишим полемічним об'єктом автора. – П. І.), а в незнищенному сляві Нагірної проповіді“<sup>51</sup> („Повнота часу для України“).

Про християнство і націоналізм ми говорили вище, тому тут зосередимося на іншому. Уже в ранніх роботах



публіциста, особливо йдеться про „Україну на полях Святого Письма“, було щось таке алогічне, що спонукало першого видавця його першої книжки, сповненого толерантності і зичливого розуміння, все ж доволі відверто зауважити в передмові: „...цю працю не можна розглядати як політичну рекомендацію – у неї інше завдання. (...)”

Складніше в наш час сприймається заперечення М. Мариновичем активної боротьби як засобу реалізації національної ідеї. *Автор застосовує етичні принципи в політичній сфері* – для обґрунтування необхідності обмеження політичних дій рамками християнської моралі. І якщо йдеться тільки про людяність у політичних і воєнних акціях, то тут нема про що сперечатися: досить згадати фашистські звірства щодо полонених, сталінські розправи із суперниками і цілими народами чи кривавий бандитизм сучасного політичного тероризму.

Однак ця проблема має й інший, *методологічний аспект*. Справа в тому, що всяка політика – регіональна чи світова – ґрунтується не на моралі (засадах добра, справедливості, любові, людяності тощо), а на інтересі. І якби, знову ж таки, у М. Мариновича йшлося тільки про моральні рамки інтересів, мети особи, соціальних груп чи націй та шляхи їх реалізації, то й тоді не було б особливого опору з боку опонентів. *Екстраполяція ж ним моральних засад на вирішення цілого спектра політичного протистояння в наших умовах у багатьох викликає певні застереження, особливо серед тих, хто сприймає таку моральну екстраполяцію як вигідне для поневолювачів самообмеження у виборі поневоленими політичних дій для досягнення свободи (виділення наше.– П. І.)*<sup>52</sup>.

Така *екстраполяція* насправді не виправдана і з точки зору *християнської традиції*. Про активно-борецький, навіть революційний характер діяльності Христа говорить, скажімо, Йоан Христитель: „...Той буде вас христити Духом Святим і вогнем. Його лопата в руці в нього, щоб вичистити тік свій і зібрати пшеницю

в свою клуню, а полову спалити вогнем негасимим“ (Лк. 3, 16–17). У Посланні до євреїв апостол Павло цікаво зауважує: „Ви ще не протиставились до крові в боротьбі проти гріха“ (Євр. 12, 4). Апостол Яків взагалі виводить *християнську максиму боротьби*, першу частину якої враховують майже всі, а про другу, котра передбачає навіть і „знищення“ „уособлення зла“, на практиці чомусь пам'ятають тільки націоналісти – сповідувачі „войовничої ідеології“: „Коріться, отже, Богові, противтеся дияволу, і втече від вас“ (Як. 4, 7).

„Повернути Христа“ „в спраглу душу українця“ можна і треба. Це дуже гарна мета, але здійснити її можливо тільки шляхом наполегливої, фактично *революційної* (бо слід *яксно* змінити державну систему формування людини) боротьби за збереження самототожності тієї душі, отже, боротьби національно-визвольної, *політичної*. А в такому випадку „жодна у світі етика не може ігнорувати того факту, що досягнення „гарної“ мети у багатьох випадках пов'язане з необхідністю примиритися з використанням морально сумнівних чи принаймні небезпечних засобів та з можливістю і навіть ймовірністю негативних побічних наслідків“<sup>53</sup> (М. Вебер).

Про справжню природу „права на знищення“ можемо багато довідатися у того, хто „будив“ і продовжує „будити“ Україну і „гнівом“, і „зойком від великого болю“, – у Тараса Шевченка. Добре про це пише Є. Сверстюк: „Дивно, що в наш жорстокий вік найчастіше чути закид Шевченкові за немиролюбні слова „і вражою злою кров'ю волю окропіте“. Можна було б навести аналогічні вирази інших великих поетів про волю, здобуту кров'ю. Але нема потреби доводити аксіоми, тим більше, що йдеться тут не про помсту. А про право на боротьбу. Саме тут Шевченко найменш оригінальний: він іде від псалмів“<sup>54</sup> („Рік високого сонця“).

В іншій своїй роботі – „Бог у Шевченковому житті і слові“ (1994) – публіцист наголошує на типово християнському характері Шевченкової (а, отже, й *націоналістичної*) революційної боротьби: „Мотиви козацької ак-

тивності чи, як ще їх називали, „революційні мотиви“ у Шевченка дуже часто є варіацією на тему вигнання міняйлів з храму. Така активність входить у християнську етику навіть як обов’язок, бо вона впливає з діяльної любови“. І цитує на підтвердження наступні рядки із „Кобзаря“:

*Убий гадюку, покусє!  
Убий, і Бог не покарає<sup>55</sup>.*

Останній аспект експлікованої ідеї „заперечення будь-якої ідеології“ розвивається в останній монографії автора „Українська ідея і християнство, або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису“\* (2003) і виявляється у застеріганні від „релігійної ідеології“<sup>56</sup>. При цьому автор, вочевидь, не розуміє, що тим самим застерігає від соціально бажаного та емпірично наявного *релігійного суспільного світогляду* і в окремого взятого індивіда, і в Церкви. Як наслідок, з’являються у книзі наступні антиекзистенціальні тези: „Спокуса використати християнство як інструмент для зміцнення держави й суспільства або ж використати державу як інструмент християнізації чаїть у собі ще одну небезпеку – ідеологізацію самого християнства“<sup>57</sup>. Спостерігається ця спокуса насамперед у Західній Україні в „частини духовенства“ УГКЦ і впливає через „незнання історії Церкви“ та через „схильність до ідеологізації“<sup>58</sup>.

---

\* Для тих, хто сподівався побачити у цій об’ємній публіцистичній праці якусь суттєву еволюцію світогляду самого автора, виявити нові народорятівні ідеї тощо книга стала певним розчаруванням. Вона засвідчила незмінність циркулювання як попередніх позитивних, конструктивних (як-от, обережна критика американського імперіалізму) типів дискурсу, так і повторення, навіть поглиблення контроверсійних (передусім демоліберальних, псевдохристологічних та антинаціоналістичних) дискурсивних форм (характерних для М. Мариновича від кінця 80-х років ХХ ст. ), котрі тотально переважають у загальному текстуальному плані. Загалом же монографія знову вийшла під сумнівною лібералістичною рубрикою „християнство без національної ідеї“.

Очевидно, не варто у даному випадку картати справжніх подвижників християнської ідеї, котрих не так вже й багато, на жаль, у лавах кожної з національних Церков України, котрі усвідомлюють, що християнська Церква, як і кожна інша земна інституція, у принципі не може існувати в соціальному вакуумі і бути сепарованою від життя власного народу, нації, держави. А це, природнім чином, спонукає до випрацювання певної *системи ідей* у суспільній сфері, котру можна б окреслити і як „християнське суспільне вчення“ (Йозеф Кардинал Гьофнер), і як „соціальну доктрину Церкви“ (протоєрей Іван Гаваньо), і як певну Церковну (чи християнську) ідеологію (якраз у значенні суспільного світогляду). З іншого боку, існує релігійна та церковна політика в межах кожної держави. І Церква, і держава, попри свою автономність, так чи інакше впливають одна на одну. При цьому, мабуть, важливо, щоб цей вплив, з одного боку, не суперечив максимам християнського вчення, а з іншого, не нехтував основними принципами збереження та відтворення національного буття. Тоді і „зміцнення держави“, і „християнізація“ ітимуть на користь громади і не підриватимуть телеологічних основ обох суспільних інституцій.

Цьому свідченням справді може бути „історія Церкви“. Німецький богослов Йозеф Кардинал Гьофнер, вказуючи на „автономність“ Церкви та держави, все ж відзначає і їхню „взаємопов'язаність“: „Незважаючи на всю відмінність держави й Церкви, вони багато в чому пов'язані одна з одною, тому помилково було б заперечувати існування „будь-якого зв'язку між цими двома суспільними утвореннями“ і вважати „прохолодну й відчужливу атмосферу незнання та байдужості“ нормальними стосунками між Церквою і державою“<sup>59</sup>. При цьому „недобрим для Церкви є вороже відокремлення її від держави, яке часто призводить до переслідування Церкви (Римська імперія до III ст., більшовицькі держави), а також „нейтральне розмежування“ цих двох величин, коли Церква і держава існують поруч, але

майже не підтримують стосунків і не визнають своїх взаємозв'язків (США)<sup>60</sup>. Тому найбільш оптимальним Гьофнер вважає „часткове розмежування“, коли Церква виступає „сумлінням держави і речником суспільства“<sup>61</sup>.

Глибоко розуміє та розкриває суспільну роль Церкви у національному та політичному (саме так розуміє „ідеологію“ М. Маринович) аспектах сучасний український богослов протоєрей Іван Гаваньо. Він виходить з того, що „Церква реалізовує Божий план через людину, але не в абстрактному, а в конкретному, живому, суспільному вимірі. І тут важливо, щоб всюди, де голоситься Євангеліє... мужньо лунав голос Церкви, яка опікується *всіма сторонами життя людини* (виділення наше.– П. І.)“<sup>62</sup>. Через „соціальну доктрину Церкви Церква простягає до світу руку діалогу“, „фундаментальним ключем“ до зрозуміння котрої стає поняття „спільного блага“: „Спільне благо“ є богословсько-філософським принципом, що об'єднує особову екзистенцію людини і суспільне життя народу“<sup>63</sup>. І так поступово увиразнюється іманентний для Церковного суспільного вчення (а значить і світогляду/ідеології) суто *політичний* аспект „зміцнення держави і суспільства“:

„В центрі уваги й турботи Церкви при її служінні в світі – людська особа та її діяльність, яка має *суспільно-політичний* і *духовний* виміри. Природна діяльність людини має певною мірою автономний характер щодо релігії й Церкви, але її слід розглядати в категоріях вдосконалення і преображення, а отже оцінювати і скеровувати у світлі спасенної місії Христа, з якої людина черпає нові життєві вартості.

Творення більш людяного життя – це творення людської культури. Існує тісний зв'язок загальної культури і культури релігійної. Розвиток останньої був би загальмований, якби поступ якоїсь сфери культури натрапляв би на перешкоди. А релігійна культура відкриває, в свою чергу, більші перспективи для розвитку загальної культури.

*Такий же синтетичний вимір має й людська політика, яка служить покращенню людського життя, а значить, входить в поле місійних зацікавлень Церкви. Правда, Церква не повинна безпосередньо займатись політикою, але саме в цій ділянці її роль у світі – роль охоронця і творця суспільного миру – є дуже важливою для суспільства (усі виділення наші.– П. І.)“<sup>64</sup>.*

Не випадково, пишучи про „велич Митрополита Андрея Шептицького“ і відзначаючи той факт, що „костьоли і церкви не могли і не були цілковито поза політикою“<sup>65</sup>, українська дослідниця Жанна Ковба помічає уміння митрополита пошанувати націоналізм не лише свого (характерне вболівання за Батьківщину, за національну соборну державу тощо), а й іншого народу, уміння поважати і розуміти політичні прагнення, які не суперечать українській національній ідеї та національній Церкві, для прикладу, євреїв-сіоністів: „В одному з листів Краєвій Сіоністській організації Галичини у Львові Митрополит Шептицький писав: „Я завжди був прибічником ідеї відродження єврейського народу. Сіонізм є реальна ідея, побудована на основі найвищої людської етики. Дякуючи сіонізму єврейство стає ближче нам. Моя симпатія на вашому боці, і я із задоволенням констатую розвиток сіонізму“<sup>66</sup>. Невже у цій природній національно заангажованій політичній мудрості митрополита шановний публіцист вбачатиме шкідливу і „небезпечну“ для Церкви „схильність до ідеологізації“?

Усі ці моменти уже віддавна осмислені і в українському націоналізмі, і в українській націології. Один з провідних новітніх дослідників націоналізму Сергій Квіт пише про взаємопов’язаність нації, християнства та Церкви у концепції Дмитра Донцова і водночас зауважує, цитуючи класика націоналізму: „Церква не може понизитися лише до вирішення мирських проблем, вона „повинна до громадської думки прислухатися, але йти за своїми авторитетами“<sup>67</sup>. При цьому „ніхто не може заборонити Церкві бути із своїм народом в радощах і біді“: „В скрутну хвилину наша Церква, окрім того,

що була духовною інституцією, стала також прапором боротьби. Свідомість українського революціонера була патріотичною і, разом з тим – релігійною. Ці два поняття були пов'язані нерозривно. Вони створювали серед націоналістів атмосферу розуміння жорстокої національно-визвольної війни як святої справи. Відтак за Україну вони відповідають перед нащадками і перед Богом<sup>68</sup>.

Загалом вивчення першого проблемного концепту публіцистичного дискурсу М. Мариновича спонукає говорити про деяку можливість аналогії його ідей із ранньо-християнською ересю – *гностичним докетизмом*. Сучасний італійський вчений Луїджі Падовезе пише, що „засновники цієї ересі покликаються на антропологію, яка визнає тільки духовну людину, і заперечує будь-яку цінність тілесної дійсності“<sup>69</sup>. Можливо, детальніше контекстуальне вивчення з використанням історії християнства допоможе наступним дослідникам глибше пізнати контроверсійність „христологічної“ призьми автора.

Інший висновок, що безпосередньо впливає із характеру публіцистичних виступів проти ідеології та бажання утвердити „етичну“ політичну стратегію, спонукає апелювати до поняття *політичного міфу* в Ролана Барта<sup>70</sup> чи Едварда Саїда. І апеляція ця підкріплена неодноразово поміченим нами бажанням автора *приховати за християнськими поняттями (начебто неідеологічними і неполітичними) власну ідеологічну настанову*. Тобто розгляд суті авторських концепцій дуже часто переносить їх із самопроголошеної сфери перебування в межах християнського дискурсу в межі дискурсу виразно політичного, причому, і це тривожить найбільше, далекого від максимум Ісуса Христа, христології загалом. А це якраз і є субстанціональною ознакою політико-міфічного висловлювання: „*Головною характеристикою міфічного дискурсу є те, що він приховує своє походження, як і походження того, що він описує* (виділення наше.– П. І.)“<sup>71</sup> (Е. Саїд).

*Увиразнити тип і характер прихованої ідеологічної настанови автора нам допоможе аналіз наступних проблемних концептів публіциста.*

Другою ключовою ідеєю М. Мариновича є **нерозуміння і фальсифікація ідеології українського націоналізму**. Першопричиною неадекватних стосунків публіциста із теорією та практикою українського націоналізму, що ми вже неодноразово мали можливість спостерігати вище, є, на нашу думку, методологічний аспект, пов'язаний із нерозумінням автором цієї ідеологічної системи. До речі, таке нерозуміння, характерне для значної частини тих, що так чи інакше (найчастіше в критичному дусі) висловлюються про націоналізм.

У публіцистичному макротексті автора спостерігаємо декілька типів характеристик націоналізму. Передусім, націоналізм для публіциста це всього лише „форма самозахисту нації“<sup>72</sup> („Українська демократія: успіх чи поразка?“) і потрібний він лишень як „захист“ проти військових дій<sup>73</sup> („Спокутування комунізму“). З іншого боку, націоналізм порівнюється із „болею у тілі людини“. І тільки в цьому випадку („як форма болю за свій край“) націоналізм „має бути реабілітований і зрівняний у правах щодо інших світоглядних позицій. А щоб той національний біль не паралізував нас, творімо національну гармонію, шукаймо ту точку, в якій інтереси всіх націй, **в тому числі** (виділення наше.– П. Г.) й української, будуть враховані й збалансовані“<sup>74</sup> („Українська демократія: успіх чи поразка?“). (Характерний момент не просто „національної гармонії“, а насамперед *значення української ідентичності для автора*: в незалежній *Україні* повинні бути враховані „інтереси всіх націй“, *навіть* („в тому числі“, але ніколи не „*передусім*“) „української“.)

У статті „Вибір стратегії Руху“ автор застерігається: „Хочу відразу уточнити, який сенс я вкладаю тут у термін „націоналізм“. Якщо розуміти його так, *як це прий-*



*нято в усьому цивілізованому світі, то він майже рівнозначний патріотизмові і серйозних заперечень не викликає* (виділення наші. – П. І.)<sup>75</sup>. Українська гносеологічна та історико-культурна традиція чомусь зовсім ігнорується; а формулювання „майже рівнозначний“ та „серйозних заперечень не викликає“, недвозначно вказують на те, що тут „сенс“ націоналізму таки „рівнозначний“ патріотизмові і лише в такій інтерпретації є прийнятним. Про це ж промовляє і витлумачення аксіальної категорії націоналізму – *національної ідеї*, яка у „формі патріотизму... свідчить про здоров'я народу і не викликає ніяких заперечень“<sup>76</sup> („Спокутування комунізму“).

Крім того, націоналізм – це ідеологія *гніву*: „...коли історична кривда перевищує певну критичну межу, тоді бог гніву розплющує своє третє око й на політичну арену виходить ідея націоналізму“<sup>77</sup> („Спокутування комунізму“). Характерно, що для Євгена Сверстюка, цей гнів далекий від однозначності. Своєрідно апологізуючи героїчну боротьбу Української повстанської армії (організованої і керованої, як відомо, українськими націоналістами), він раптом підсумовує в душі „етики переконання“: „Взагалі партизанська війна була сумнівною з морального боку“<sup>78</sup> („Лист Адамові Міхніку“).

Узагалі ж націоналізм для автора дуже *неоднозначний* феномен. „Сьогодні в Україні, – твердить він у тій самій статті за 1993 рік, – не може бути одного та єдино правильного визначення націоналізму“<sup>79</sup>. Але можна виділити *хороший* націоналізм, бо є, виявляється, „націоналісти-демократи“ (*варто запам'ятати собі таке покаже, позитивно-контекстуальне вживання терміну „демократія“*), і *поганий*, бо „є й інші націоналісти, для яких кожен пункт (sic! – П. І.), кожна кома в Декалозі мають сакральне значення“. Саме оті „погані“, що, на відміну від „хороших“, сповідують „Десять заповідей українського націоналіста“, навіть „можуть призвести до громадянської війни“<sup>80</sup> („Спокутування комунізму“).

Таким чином, націоналізм – це ідеологія „гніву“, прийнятна лише як „форма самозахисту нації“, „національний біль“ чи „патріотизм“; ідеологія дуже „неоднозначна“, а тому добрий тільки „демократичний“, а не націоналістичний націоналізм. Хочемо наголосити на тому факті, що тут зумисне нами представлені основні компоненти тільки *позитивної* (бо є ще в публіцистиці автора виразно *негативна\**) парадигми рецепції та інтерпретації українського (і не лише) націоналізму.

*Таке розуміння націоналізму не просто надмірно спрощене і строкате, воно глибоко хибне, контроверсійне, бо не впливає ні з вивчення теорій нації та націоналізму, ні з аналізу історичної дійсності (що набагато гірше)*. Тут не місце для об’ємного аналізу справді складної проблеми тлумачень націоналізму, тому лише виділимо найхарактерніші аспекти, котрі, з одного боку, прояснюють суть цього ідеологічного феномену, а з іншого – спростовують наведені вище редуковані судження\*\*.

Націоналізм базується на усвідомленні тієї онтологічно-екзистенційної закономірності, що *саме нація є визначальним фактом і фактором буття людини*. Це підтверджують як християнські філософи, так і провідні соціологи та націологи минулого і сучасності. Сімона Вейль, розробляючи теорію „укорінення“ індивіда в національно-культурне буття, вказує на те, що „*лише нація* вже протягом тривалого часу відіграє ту роль, яка, власне, і є *головним покликанням спільноти щодо людини* – це вміння *забезпечити зв’язок* між минулим і майбутнім через сучасне (виділення наші.– П. І.)“<sup>81</sup>. Як тут не згадати фундаментальної формули нації у „Посланні“ Тараса Шевченка: „мертві, живі і ненароженні, земляки мої в Україні і не в Україні“. Знаменитий англійський вчений Ентоні Сміт не випадково

---

\* Про неї нижче.

\*\* Детальніше експлікацію ідеології українського націоналізму можна одержати в книзі: В. Іванишин. Нація. Державність. Націоналізм.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1992).

розглядає *національну ідентичність* як найважливішу з усіх (територіальної, класової, расової, родової, релігійної, етнічної тощо) „колективних ідентичностей, що їх тепер поділяють люди“<sup>82</sup>.

Виходячи із схожих спостережень над культурно-історичним та соціологічним буттям людини, сучасна українська політологія дає найбільш повну, з усіх відомих авторів, *дефініцію нації* як *усвідомленої і дієвої єдності людей ідейного типу, що „виникає і тримається на дії двох чинників різного характеру – природно-соціального та духовно-конвенціонального“*<sup>83</sup>. Розуміючи цей аксіальний статус нації, Іван Франко у своїй блискучій національно-екзистенціальній (фактично – *націоналістичній*) методологічній роботі „Поза межами можливого“ саме в *національному* (а не соціальному чи релігійному) плані формулює „ідеал у сфері суспільного і політичного життя“ як *національно-державну домінанту*: „А тут синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде *ідеал повного, нічим не в'язаного і не обмежуваного* (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) *життя і розвою нації* (виділення наше.– П. І.)“<sup>84</sup>.

Усе це дає підстави твердити, що на певному етапі розвитку суспільства, на базі домінантних – *національних* – свідомості та підсвідомості (тут доречно згадати концепцію архетипів „колективного підсвідомого“ швейцарського психолога К.-Г. Юнга) виникає *ідеологія націоналізму*. Тому для різних народів різними будуть і часові межі виникнення, розвитку, іноді – занепаду і відродження ідеології націоналізму. Є якась глибинна рація в судженні німецького націолога Ганса Кона про те, що „корені самої ідеї націоналізму сягають найдавніших часів: вона з'явилася ще у давніх євреїв і греків“<sup>85</sup>. І підтвердження цієї давності націоналізму віднаходимо в античних авторів. Так, наприклад, у двадцять третій книзі Тита Лівія віднаходимо епізод, у котрому йдеться про значущий виступ оповісника на Іст-мійських іграх після тривалої війни римлян та їхніх

грецьких союзників із македонським царем Філіпом. „Звуком труби закликавши до тиші, – зазначає римський історик, – він проголосив наступне: „Римський сенат і командуючий Тит Квінкцій, після перемоги над царем Філіпом і македонянами, оголошують вільними, звільненими від податків і такими, що живуть за своїми законами усіх корінфян, фокейців, локридців, острів Евбею, магнесійців, фессалійців, перребів і фтіотійських ахейців“. Він перерахував усі народи, перше підвладних цареві Філіпу. Коли відзвучала промова оповісника, усіх охопив такий захват, якого людина взагалі не в змозі витримати“<sup>86</sup>. Зміст цього захвату увиразнюється в наступних рядках: „Знову покликали оповісника, бо кожен бажав не тільки чути, а й бачити вісника своєї свободи. Він ще раз проголосив те саме. Коли в цій радісній вістці уже неможливо стало сумніватись, піднявся крик, зазвучали оплески, що повторювались безліч разів, щоб *усім стало ясно, що народу свобода дорожча усіх благ на світі!* (виділення наше. – П. І.)“<sup>87</sup>.

Узагалі об'єктивне розуміння та вивчення феномену націоналізму можливе тільки тоді, коли дослідник усвідомлює, що це поняття *структуроване*, „зі складною ієрархією рівнів формування, вияву і функціонування, повнота і викінченість якої залежить від стану нації – підневільного чи державного“<sup>88</sup>. Його „коріння, походження, генезис... – в історичному досвіді народу, а не в соціологічних теоріях“<sup>89</sup>. І лише на найелементарнішому „масово-побутовому рівні націоналізм – це вияв патріотизму з яскраво вираженою любо'ю до свого, рідного, успадкованого від предків і культивованого в народі“<sup>90</sup>. Нас же більше буде цікавити націоналізм на раціональному (як „філософія буття нації в часі“), філософському (як „світоглядна система, в якій онтологічно нація розглядається як найвищий природний ступінь організації людської спільноти“) та ідейно-концептуальному (як „ідеологія національного життя“ та „національно-визвольної боротьби“) <sup>91</sup>. Загалом це той рівень, на якому, скажімо, український націоналізм розгляда-

ється вченими „як світогляд, центральним елементом якого є визнання незаперечності, природності права на існування та легітимності націй загалом і української нації зокрема“<sup>92</sup> (Г. Касьянов).

З точки зору філософії, науки та онтологічної герменевтики доцільно, методологічно коректно розглядати **націоналізм** не як „європейський винахід“ (таку позицію слушно критикує сучасний американський історик і націолог Бенедикт Андерсон<sup>93</sup>) і не як „ідеологічне збочення“, ...штучний винахід радикалів-параноїків чи ультрапатріотів“<sup>94</sup> (український, за М. Мариновичем, ще й запозичений – „зліплений з матриць більш сильних і динамічних націй“<sup>95</sup>), а виходячи із фундаментального статусу нації в суспільному бутті, як **базову природну (іманентно-культурну) форму суспільної свідомості та світогляду будь-якої особистості чи колективного (національного) індивіда.**

Дуже цікаві і слушні розмірковування на тему *базовості та іманентності національної ідеї* (фактично, націоналізму, хоча сам автор, спосіб мислення якого наскрізь *націоналістичний* (!), парадоксальним чином послідовно дистанціюється від цього терміна) знаходимо у свіжій роботі Президента Казахстану Нурсултана Назарбаєва „В потоці історії“\*. Передусім казахський націолог і політолог диференціює *природну* для народу національну ідею, і *неприродну* – імперсько-тоталітарну: „**Національно-державна ідея** відрізняється від обов’язкової тоталітарної державної ідеології тим, що вона *не насаджується зверху, а впливає з реального розвитку суспільства* (виділення наше.– П. І.)“<sup>96</sup>. Отже, національна ідея (незвідна лише до „патріотизму“) і, відповідно, ідеологія, що на ній базується, – націоналізм, „виростають“, в художній термінології Т. Шевченка, зі „свого“, а не „чужого поля“. Цікаво і показово,

---

\* Для нас міркування, викладені Н. Назарбаєвим, важливі як думки насамперед політичного практика. З іншого боку, вони репрезентують середньо-азійський тип націоналістичного мислення.

що цей же ж термін вживає через півтора століття і казахський вчений: „Формула національної ідеї лежить у просторі *національної історії*. Шукати її в інших *полях* означає неминуче скотитися до чергової *універсальної конструкції*, чи то *ліберальної* або *тоталітарної утопії* (виділення наші.– П. І.)“<sup>97</sup>. Порівняйте із думкою провідного ідеолога українського націоналізму Степана Бандери: український націоналізм – „продукт духовости і світогляду українського народу, ... вислів його життєвих прагнень та дороговказ на історичному шляху“<sup>98</sup> – або сучасного ідеолога: „Націоналізм – не доктрина, привнесена ззовні: це ідеологічний відбиток, відтиск, матрицею якого є сутнісне з буття нації. І цей відбиток твориться щоденно, постійно, невпинно“<sup>99</sup>.

Важко визнати тотожність менталітету українців і казахів. Секрет подібності цих висловлювань в іншому: вони випливають із теорії та практики націоналізму, з національно-екзистенціальної методології мислення, котрі є органічними, іманентними кожній національній культурі кожного народу в кожний історичний період. Саме це (а також колосальний досвід політика-практика) дозволяє казахському науковцю протиставити національну ідею (як набагато важливішу, *фундаментальнішу*, що має відмінну основу, від інших ідей, скажімо, „класової“ („інтернаціоналістичної“) чи „ліберальної“ („демократичної“, „загальнолюдської“)) не лише „політичній ідеології“, а й будь-якій іншій „ідеології“ взагалі, а також охарактеризувати її як *іманентну, базову категорію національного буття*: „Вона (національна ідея.– П. І.) побудована передусім на чіткому розумінні своєї національної ідентичності. Вона визріває в самому суспільстві. Вона не має нав'язливого характеру. Вона є продуктом розуміння своїх національних завдань мільйонами людей, а не прозрінням ідеологічних жерців (виділення наші.– П. І.)“<sup>100</sup>.

У цьому сенсі не справджується і переконаність М. Мариновича в тому, що „національна ідея не тотожна ідеї націоналістичній“<sup>101</sup>. Так може видатись лише

спрощеному публіцистичному розумінню, або тоді, коли націоналізм ототожнюють лише із політичною ідеологією. Насправді ситуація виглядає складнішою. Тільки націоналізм з усіх типів філософій, світоглядних систем, методологічних принципів чи ідеологій базується виключно на національній ідеї, а тому його (націоналістична) ідея (незвідна лише до політичної доктрини) і є національною ідеєю. (Усі інші інтелігібельні конструкції – консервативного, монархічного, ліберального, соціал-демократичного, комуністичного, націонал-соціалістичного тощо зразка\* – більшою чи меншою мірою віддалені від національної ідеї.) Тобто *національна ідея є націоналістичною ідеєю в основному – широкому, глибокому та концептуальному (фактично – філософському, світоглядному та методологічному) – значенні, тоді як в якості, скажімо, патріотичної ідеї* виступає вона на рівні спрощено-часткового побутового значення. Звідси не дивним, а закономірним є висновок Е. Сміта про те, що „націоналізм не так стиль і доктрина політики, як форма культури, що здобула глобальний резонанс, а нація – це тип ідентичності, чиє значення і пріоритет зумовлені цією формою культури“. „В цьому розумінні, – продовжує англійський вчений, – націю і національну ідентичність слід розглядати як витвір націоналізму та його поборників; значення та уславлення нації й національної ідентичності – теж творіння націоналістів“<sup>102</sup>. Такою є діалектика органічного взаємозв'язку національного буття з одного боку, та національної/націоналістичної ідеї з іншого.

Більше того, цікаву думку в статті за 1988 рік висловлює Є. Сверстюк, фактично *узалежнюючи існування справжньої людяності від базового національного самоусвідомлення*: „Є щось глибинне, щось первинне й містичне в позитивному *самоусвідомленні народу*

---

\* Підкреслюємо, що у даному випадку нам ідеться про методологічні і світоглядні типи, а не про ту чи іншу політичну доктрину, котра з цих типів впливає.

*як цілоти*, що забезпечує гідність кожної особи золотим фондом наших історичних надбань, наших страждань, нашої історичної борні за право жити й з ясным лицем *бути собою* під небом Господнім (виділення наші. – П. І.)<sup>103</sup> („Скарб великої гідности“).

Якщо висловлюватися у термінології Макса Вебера, то націоналізм – це ідеологія, що у своїй політичній діяльності застосовує обидві етики – і „відповідальності“, і „переконання“, але, враховуючи те, що доводиться діяти в межах *екзистенційних*, а не трансцендентних, тут-, а не там-буття, природно надає перевагу „етиці відповідальності“. Зрештою, це узгоджується із протиставленням у Христа „доброго пастиря“ „наймитові“ (два відмінні психологічні типи провідників і псевдопровідників), яке, як видається, має не лише вузько-релігійний, а й загальнометодологічний характер у плані визначення типів національної еліти (і це мав би помітити християнський публіцист): „Я – добрий пастир. Добрий пастир життя своє за овець покладе. Наймит, що не є пастир, якому вівці не належать, – бачить вовка, що надходить, та й полишає вівці і біжить геть. А вовк хапає їх і розполохує. Бо він – наймит і не турбується вівцями. Я ж – добрий пастир і знаю своїх, а мої мене знають. Як Отець мій мене знає, і я знаю Отця, і життя своє кладу я за моїх овець“ (Йо. 10, 11–15). Хто переважає – „добрі пастирі“ чи „наймити“ правд „з чужого поля“ – серед політичного та інтелектуального істеблішменту сучасної України, хай читач виснує сам.

Таким чином, отримуємо виразно „однозначний“ образ ідеології націоналізму, який, як бачимо, далекий від „демократичного“ варіанту (бо *нація – не лише понад класи, партії чи ідеології, а й понад ту чи іншу форму управління* – монархію, олігархію, демократію тощо) і значно покриває ті куці розуміння його – як „форми самозахисту“, чи „національного болю“, чи „патріотизму“, чи ідеології „гніву“, – що визначають оцінні судження шановного публіциста.



Доречно тут згадати виключно нетолерантну тезу про „застарілість“ (і водночас „примітивність“) націоналізму, яку часто зустрічаємо у творах М. Мариновича (це вже з арсеналу його „негативної“ парадигми) та в інших критиків цієї ідеології. Так, наприклад, у програмній роботі за 1991 рік автор відзначає той сумний для нього факт, що „на превеликий жаль, у даний момент Галичина мало не стала заложницею *примітивного* (??– П. І.) націоналізму“: „...*вмираюча ідеологія* востаннє *дошкулила* Галичині, оскільки змушувала її збирати під свої знамена скоріше мітингову, *ніж інтелектуальну* потугу (виділення наші.– П. І.)“<sup>104</sup> („Сучасний політичний момент і вибір стратегії Руху“). У 1996 році ця „вмираюча ідеологія“ знову „дошкуляла“ авторові: „...національна стратегія ніяк не може виборсатися зі *старої „гайдамацької“ методології* обстоювання своїх інтересів (виділення наше.– П. І.)“<sup>105</sup>. Чимало місця темі „занепаду“, „неактуальності“, „вигаслості“ тощо національної („націоналістичної“, „романтичної“ чи „класичної“) української ідеї\* відведено і в монографії 2003 року<sup>106</sup>: „Перші роки новітньої незалежності нашої держави, бачаться, збіглися із цілковитим занепадом української ідеї в її романтичній формі“<sup>107</sup>.

Насправді ж *ідеологія націоналізму тієї чи іншої нації може зникнути разом із нацією, але в принципі не може застаріти чи стати неактуальною*. Бо досить тільки раз „сформувані національну ідею... на основі нового прочитання... національної історії“<sup>108</sup>, як схожий механізм зчитування історичної інформації для

---

\* В автора є ще й інше тлумачення української ідеї, ясна річ, як *ненаціональної* – без „застарілих“ „національних“ та „націоналістичних“ аспектів. Звідси стає можливою поява виразно контроверсійного судження про те, що в певному сенсі „національні (націоналістичні) аспекти української ідеї є абсолютно необхідними“ (Маринович М. Українська ідея і християнство...– С. 45). Але, зрештою, якщо в уяві шановного публіциста існує *ненаціоналістичний* націоналізм, то чому б не мала існувати й *ненаціональна* українська ідея?

вироблення стратегії подолання насущних проблем народу буде використовуватися знову і знову. Порівняйте, як це відбувалося в новій історії українського націоналізму. Після того, як цю ідеологію сформулював у своїй поезії Тарас Шевченко, її раз у раз оновлювали (з різною мірою глибини, успіху та власне націоналістичною інтенціональністю) в пізніші періоди: українофіли і „націонали“ ХІХ ст., І. Франко і Леся Українка, М. Міхновський і С. Петлюра, Д. Донцов і Є. Коновалець, Л. Ребет і С. Бандера. Не припиняється цей процес і сьогодні, про що свідчать нові праці з ідеології, філософії, методології, політології, націології, історії, літературознавства тощо, зорієнтовані на національну ідею.

Добрим підтвердженням висновку Ентоні Сміта у його монографії „Національна ідентичність“ (1991) про збереження *актуальності* націй та націоналізму, – „...нації з їхнім націоналізмом, заперечувані або визнані, вільні або пригноблені... і в наступному сторіччі становитимуть для людства найважливіші культурно-політичні ідентичності“<sup>109</sup>, – може бути книга Самуеля Гантінгтона „Хто ми? Виклики американській національній ідентичності“, створеній якраз на початку ХХІ століття – у 2004 році. Розглядаючи три можливості для Сполучених Штатів „позиціонування себе на міжнародній арені“<sup>110</sup> – *космополітичну, імперську та націоналістичну*, – американський вчений, вочевидь не відаючи, що націоналізм є „вмираючим“, „застарілим“, „неактуальним“ та „примітивним“, вибирає таки його як єдино можливу альтернативу для своєї країни, оскільки у двох інших випадках Америка „втрачає свою національну ідентичність“<sup>111</sup>:

„Космополітична альтернатива відкриває Америку світові, і світ перебудовує Америку. А в імперській альтернативі уже Америка перебудовує світ. (...)

Космополітичний та імперський підходи спрямовані на усунення соціальних, політичних і культурних відмінностей між Америкою та іншими суспільствами.

**Національний підхід визнає відмінності Америки від інших країн.** Америка не може перетворитися у світову державу і залишитись сама собою. Представники інших суспільств не можуть стати американцями і залишитись при цьому попередніми. Америка відрізняється від інших, вона унікальна, і ця унікальність значною мірою визначається її **релігійністю** та **англо-протестантською культурою**. **Альтернативою космополітизму та імперіалізму є націоналізм**, призначення котрого – зберігати і примножувати надбання Америки, тобто ті якості та ознаки, котрі відрізняли американців від інших націй протягом майже чотирьох століть. (...)

Частина представників американських еліт досить прихильно ставиться до перетворення Америки в космополітичне суспільство; інша частина виступає за набування Америкою статусу імперії. **Переважає ж більшість американської публіки прихильні до національно-патріотичної альтернативи до збереження і зміцнення існуючої протягом століть американської ідентичності.**

Америка стає світом. Світ стає Америкою. Америка залишається Америкою. Космополітична? Імперська? Націоналістична? Американцям належить зробити вибір, котрий визначить і долю нації, і долю всього світу (усі виділення наші. – П. І.)<sup>112</sup>.

Коли М. Маринович закидає національній ідеї „вмиральність“ та „антиінтелектуалізм“, не можна не згадати знакового виступу відомих вчених (філософа та літературознавця) Національної академії наук України Юрія Бадзя та Віталія Дончика у травні 1996 року з відкритим листом до своїх однопартійців – членів Демократичної партії України. Однією з причин цього публічного виступу стала саме антинаціональна (конкретніше – антинаціоналістична, бо спрямована проти національної ідеї) позиція тодішнього керівництва ДемПУ на чолі з В. Яворівським. Наважимося нагадати і зацікавленим читачам, і шановному публіцисту суть справи словами самих авторів:

„Шановні колеги-однопартійці!

Звернутись до Вас із цим листом нас спонукали деякі тривожні тенденції і в діях керівництва нашої партії, а також загальний стан справ у ній.

Наша партія народилася як партія двох ідей – *демократії і національного визволення, відродження, самотвердження українського народу*. Всі ініціативи ДемПу, її реагування на суспільні процеси базувалися на цьому ґрунті, на ґрунті нерозривної єдності зазначених принципів. (...)

*Національно-демократичні орієнтири з однаковим наголосом на обох означеннях* такі програмові засади ДемПу, що в жодному разі не можуть піддаватися переглядові чи послабленню. *Відхід від першого – це поступка безнаціональним, а по суті антиукраїнським силам, які спекулятивно протиставляють громадянське суспільство національній державі, особу – нації, ігнорують патріотично-державницькі інтереси, домагаються України неукраїнської*. Притлумлення другого містить загрозу нехтування правами особи і народу, реанімації тоталітарного мислення, живить настрої ностальгії за радянським минулим. (...)

На жаль, із часом фундаментальні ідеї та принципи політики Демпартії почали розмиватися, громадянський тонус її заходів став пригасати<sup>113</sup>.

Критикується ж керівництво партії за відхід передусім від *національних принципів*: як-от, публічне відмежування від національного „стереотипу“ В. Яворівським у Донецьку чи утворення передвиборного блоку „Міст“ – ДемПу, партія Праці та Соціал-демократична партія, – з партіями, котрим „чужа національна ідея“ (партія Праці, наприклад, виступала за двомовність і федералізм), а тому не випадково, що у декларації про створення блоку „жодним словом не згадується про побудову національної держави, про соборність України“<sup>114</sup>. Як бачимо, критерії політичного аналізу виразно націоналістичні. Інша річ, що таких національно свідомих людей було і є мало в межах тих чи інших по-

літичних структур і не вони, на жаль, формували та формують керівництво більшості українських партій та громадських організацій, навіть тих, котрі позірно декларують свою „націоналістичність“.

Звідси, на наше переконання, видається більш як некоректним звинувачувати українську ідею в тому, що вона „не спрацювала“ (Л. Кучма) чи „не реалізувала свої обіцянки“<sup>115</sup> (М. Маринович). Просто тому, що українська ідея, на відміну від ідеї „демократичної“ (тобто демоліберальної чи соціал-демократичної (соціалістичної)), ще не мала можливості „спрацювати“ чи „реалізувати свої обіцянки“.

А тепер кілька цитат на підтвердження того, що „націоналістичний“ націоналізм не тільки не може „призвести до громадянської війни“, а був і залишається єдиним порятунком від такої війни в нашій країні. Висловлені понад десять років тому, ці думки все ще актуальні і вказують на інших можливих винуватців можливого кровопролиття:

„...слід визнати ще й таку гірку правду: демократія, яка урівнює народ і його гнобителів у правах, але не в можливостях їх реалізації,— це злочин проти народу. Боротьба за свободу народу починається з руйнування системи гноблення, створення власної держави, перерозподілу суспільної власності та переведення економіки в режим функціонування виключно на користь народу, а не його гнобителів. Нічого цього наші демократи-народолюбці не досягли, але вже відхрестились від національних інтересів і заговорили про необхідність згортання боротьби, мітинговості, про потребу зайнятися замість цього економікою, про перехід від конфронтації з антинародною владою до співпраці з нею...

„Але ж інакше ми завалимо щойно здобуту державність і незалежність!“ – залякують обивателя демократичні лідери. Ми її обов’язково завалимо і втопимо в крові, якщо й надалі будемо робити вигляд, що не розуміємо різниці між зміцненням держави і зміцненням режиму... (...)

Чуда не станеться: нація, яка нагоду зруйнування системи гноблення і створення національної держави проміняла на „шмат гнилої ковбаси“ – на задоволення своїх сьогочасних соціальних потреб й на ілюзорні демократичні „свободи“, – так і залишиться підневільною. „Мов паралітик той на роздоріжжі, людським презирством, ніби струпом вкритий...“ (І. Франко)<sup>116</sup>.

Тому не треба дивуватися, що з попереднього „нерозуміння“ випливає наступний момент *прихованої ідеології* М. Мариновича – несприйняття і фальсифікація українського націоналізму. Своє несприйняття і наступну надінтерпретацію автор намагається прикрити цілком слухними тезами типу: „Найвищий час уже перестати вмочати наші пера в чорнильниці, чорні від образ, ярликів і ще недавньої більшовицької безпардонності“<sup>117</sup> („Повертаючись до прав людини“) – чи: „Мусимо нарешті усвідомити, що модель оскарження українських націоналістів зорієнтована на рубінові зорі Кремля“<sup>118</sup> („Українська демократія: успіх чи поразка?“). Але складається сумне враження, що публіцист так і не почув власних закликів.

Про це переконливо свідчать ті експліцитні (найчастіше) та імпліцитні характеристики націоналізму, котрі ми постаралися вибрати з усіх аналізованих нами праць. Серед них і дивні для людини такого високого духовного рівня „образи“, і „безпардонність“, і „ярлики“, і незрозуміла орієнтація на якісь, хоча й не „кремлівські“, але й навряд чи християнсько-українські, „зорі“. (При цьому автор, часто цілячи в особливо незрозумілий йому „націоналізм 30-х“, потрапляє в український націоналізм взагалі.) *Український націоналізм*, виявляється, – „інтегральний“, „радикальний“, „антисемітський“, „неефективний“, „примітивний“, „ідеологічний“, „застарілий“, „неактуальний“, „неінтелектуальний“, „неприспосований“, „незалежницький“, „нетолерантний“ та ін. В цілому – це „бунтарство“, яке утворюють „ідеї минулого“, це „новітня гайдамащина“, „войовнича ідеологія“, „концепція національної відпла-

ти“, „гайдамацько-довбушівський синдром“, „тоталітарна ідея“, „сатанинська модель“, „догма“, „гайдамацька методологія“, „вмираюча ідеологія“, „ізоляціонізм“, „національна обмеженість та егоїзм“, „ересь етнофілетизму“ і т. п., щось, споріднене із „фундаменталізмом“ і „шовінізмом“ і що нагадує „український фашизм“. Люди, що його сповідують – це „українські арафати“, „ультрапатріоти“, „безвідповідальні правофлангові“, „твердошиї“, „отаманська ватага“ тощо.

(Дивовижною постає картина культури інших народів, якщо подивитися на неї крізь призму оцінок шановного публіциста. Читаючи книги, наприклад, відомого вченого Мартена Феллера, котрому були *близькими і єврейський, й український націоналізми*, ніяк не можеш вирішити, постали вони внаслідок „примітивного“ „антисемітизму“ чи „національної обмеженості та егоїзму“ їх автора? Невже з „сатанинської“ „неефективної“ моделі впливає авторська концепція україноудаїки як „комплексної, переважно, етно-культурологічної науки про українське єврейство у його глибинних взаєминах і взаємопроникненні з українцями“<sup>119</sup>? І вже зовсім розгублюєшся, невже породженням „твердошийого“ „фашизму“ та „ненависницької“ концепції „ультрапатріотичної“ „національної відплати“ була діяльність основоположника *єврейського націоналізму (сіонізму)* Теодора Герцля чи, наприклад, боротьба видатного *єврейського націоналіста* Володимира Жаботинського (теж „безвідповідального правофлангового“?), котрий „завжди турбувався про здатність євреїв чинити опір збройною силою, формуючи загони самооборони, єврейський батальйон у Палестині, нарешті, збройну організацію єврейської молоді „Бейтар“<sup>120</sup>)

Неважко помітити, що переважна більшість цих лексем (а в контексті публіцистичного автора практично всі) мають *негативне* семантичне навантаження. Об цей стереотипний негатив розбиваються не тільки будь-які спроби об’єктивного витлумачення феномену націоналізму, вони водночас ставлять під сумнів щирість

прямо вираженої авторської декларації про те, що він виводить свою політичну доктрину, ширше – світогляд, і з націоналістичного Декалогу також\*.

Наведена парадигма негативних характеристик, що вельми нагадують політичні наліпки, спростовується навіть тією доволі неповною експлікацією українського націоналізму, що ми спробували навести вище. Тут хочемо зупинитися лише на, мабуть, найбільш болючому і неприйнятному звинуваченні. Йдеться, якщо перефразувати із неконкретно-публіцистичного ідіолекту на наукову мову, про начебто ксенофобський характер націоналізму.

Підставою для схожого типу висновків служить не порушене переконання шановного публіциста в тому, що націоналізм має таку ненависницьку природу (про що ми вже згадували): „...якими б справедливими не виглядали концепції національної відплати, енергію для свого втілення вони однаково братимуть у ненависті“<sup>121</sup> („Бесіда за тріснутою філіжанкою з-під кави“). Націоналізм через це підтекстово ототожнюється із сатанізмом: „...доки ми носитимемо в собі сатанинські моделі, доти неunikнено будемо їх відтворювати у своїх діях, якими б високими словами ми їх не називали“<sup>122</sup> („Спокутування комунізму“).

У статті за 1992 рік „Блиск і вбогість українського правозахисного руху“ віднаходимо дивно сформульовану фразу: „В зростанні націоналістичних настроїв (а перед тим автор твердив про „вмирання“ націоналізму.– П. І.) треба бачити *не тільки* загрозу „українського фашизму“, а й біль тривоги у зв’язку з подальшим нехтуванням українськими інтересами (виділення наше.– П. І.)“<sup>123</sup>. Похвально, що автор у даному випадку піклується про „українські інтереси“, прикро тільки, що він невдало (чи таки вдало?) з логічної точки зору побудував своє висловлювання. Бо якщо він хотів, як

---

\* Див. про це нижче.



симпатик націоналізму чи незаангажований публіцист, захистити український націоналізм від ототожнення його з фашизмом, слід би було написати хоча б так: „В зростанні націоналістичних настроїв треба бачити *не* загрозу „українського фашизму“, а...“. А так вийшло, що він, вживаючи конструкцію неповного заперечення („не тільки“) замість повного („не“), мимовільно чи ні *поставив знак рівності між українським націоналізмом і фашизмом*. А це явно фальшиве твердження.

В іншій роботі, за 1993 рік, знаходимо ще менш вдале висловлювання: „Сьогодні наші націоналістичні ультра, осідлавши антиросійських й антисемітських коней, активно множать число ворогів України...“<sup>124</sup> („Спокутування комунізму“). У 2003 році автор переконує читача у тому, що „деякі репрезентанти української ідеї“ пробують „вписати багатомірне явище глобалізації та взаємного узалежнення в новий планетарний трикутник тих, хто несе відповідальність за нашу долю, а саме: „американці-росіяни-жидо-масони“<sup>125</sup>. Справді, деякі політичні та громадські організації, помічаючи активний приріст національної свідомості в українців, намагалися (та й намагаються) використати термін „націоналізм“ для прикриття проголошуваних ними відверто расистських, ксенофобських, шовіністичних тощо гасел. Полемізувати з ними безумовно треба, але навіть при цьому вдавати, що їхні прокламації мають націоналістичний характер? Навіщо, замість того, щоб прямо і недвозначно назвати їх властивими іменами – „шовіністами“, „антисемітами“ чи „расистами“, – вживати термін з іншого семантичного поля – „націоналістичні ультра“ чи „репрезентанти української ідеї“? Тим самим автор, знову ж таки, бажаючи чи не бажаючи цього, *утверджує фальшивий імперський стереотип про ксенофобськість націоналізму*. А це опосередковано *наводить читача на думку про часткову тотожність українського націоналізму із фашизмом чи націонал-соціалізмом*. На нашу думку, інтелектуальний рівень автора, котрий справедливо можна окреслити як найви-

щий, повинен був дозволити йому уникати логічних помилок такого типу.

Кілька загальних зауваг. Не варто надмірно дистанціюватися від так званого „інтегрального“ типу українського націоналізму 20–50-х років. Не варто, бо саме націоналісти цього покоління записали найбільш славні сторінки в українську історію (при цьому й культурну) ХХ ст. (І не їхня вина, що дехто з когорти „теж-націоналістів“ сучасності пробує некритично використовувати їхні концепції у справді інших (хоч, на жаль, і не надто) обставинах на межі тисячоліть.) До людей їхнього типу належав і табірний побратим шановного автора, дисидент-націоналіст Зенон Красівський („ультрапатріот“?; „безвідповідальний правофланговий“?; носій „сатанинської моделі“?; „антисеміт“?), ідеї та поведінку якого глибоко шанують і М. Маринович, і Є. Сверстюк, як це видно із їхніх статей. Чому ж тоді, скажімо, наступна характеристика З. Красівського не стала підставою для закономірного зауваження автором *антиненависницької* та *антиксенофобської* суті націоналізму: „Його духовна сила йшла не від ненависті, а з любові. І тому він один силою свого духу ламав усталені пропагандистські стереотипи, бо багатолітній ОУНівець та націоналіст ніколи не замішував добро для свого народу на нещасті народів інших“<sup>126</sup> („Повнота життя“ (1991)? Це виразна *контroversійність* публіцистичної нарації „про націоналізм“.

Сучасні націологи не лише відрізняють український „інтегральний націоналізм“ (як форму „загальнішого явища під назвою „український націоналізм“) від націонал-соціалізму чи фашизму, а й переконані в тому, що слід „обережніше ставитися до звинувачень інтегрального націоналізму в тоталітарності“<sup>127</sup>. Ентоні Сміт переконаний, що „між фашизмом, нацизмом і націоналізмом є фундаментальні відмінності, які перетворюють ці ідеології на якісно різні явища“<sup>128</sup>.

Бенедикт Андерсон висловлюється з цього приводу надзвичайно влучно, і водночас опосередковано виво-

дить нас на ще одну ідею (окрім „демократизму“) *прихованої ідеології* публіциста – *космополітизм*: „В епоху, коли *прогресивні інтелектуали-космополіти* (особливо в Європі?) звично наголошують на майже патологічному характері націоналізму, на тому, що він *живиться страхом і ненавистю до Іншого*, й на його спорідненості з расизмом, варто було б нагадати собі, що *нації викликають любов, причому нерідко любов глибоко жертовну* (виділення наші.– П. І.)“<sup>129</sup>. Американський вчений критикує „суттєву помилку“ Нейрна, коли останній доводить, що „расизм та антисемітизм походять від націоналізму“ і зауважує наступне:

„*Націоналізм* мислить в категоріях історичної долі і призначення, *расизм* же маячить про одвічну порчу, споконвіку передавану шляхом безконечних мерзенних спаровувань, і все це поза історією. (...)

*Фантазії расизму мають своє коріння, насправді, в класовій, а не національній ідеології*: перш за все у претензіях правителів на божественність, а аристократів на „блакитну кров“. Не дивно, отже, що батьком модерного расизму мав стати не якийсь дрібнобуржуазний *націоналіст*, а Жозеф-Артюр, граф де Гобіно (усі виділення наші.– П. І.)“<sup>130</sup>.

Українська націологія увиразнює *антиксенофобський* характер націоналізму через критику філософії *шовінізму*, з яким надзвичайно часто (чи не навмисно?) плутають націоналізм:

„Націоналізм – це філософія виживання і буття нації, тоді як шовінізм – це філософія поневолення і гноблення інших націй. В основі націоналізму – національна ідея, в основі шовінізму – великодержавно-імперський інтерес. Націоналізм починається з любові до свого, шовінізм – із ненависті до чужого. Мета націоналізму – свобода своєї нації, мета шовінізму – поневолення іншої. Націоналізм трактує інтернаціоналізм як міжнаціональні взаємини на засадах рівності націй, шовінізм перетворює інтернаціоналізм у засіб денационалізації народів і підпорядкування їх імперській чи великодер-

жавницькій ідеї. Для націоналіста національні ознаки інших, їх святині, символи, традиції тощо – об'єкт поваги й пошанування; для шовініста – це те, що необхідно негайно знищити, викорінити і замінити своїм. Націоналізм облагороджує членів своєї нації, шовінізм веде свій народ до морального звиродніння. Націоналізм породжує подвижників, мучеників і героїв; шовінізм – убивць, грабіжників, яничарів, холуїв. Опора націоналізму – найбільш свідомі, чесні й порядні люди; опора шовінізму – людська підлота. Націоналіст завжди бореться, щоб відстояти своє; шовініст – щоб загарбати чуже. Націоналізм зацікавлений у зростанні добробуту своїх громадян – це зміцнює національну державу; шовініст зацікавлений у протилежному, бо ситих важче нацькувати на інші народи, а без цього послабиться диктат держави, розпадеться імперія. Націоналізм породжує демократію – стосунки рівних; шовінізм веде до диктатури, бо ділить суспільство на гнобителів і гноблених. Відсутність чи брак націоналізму губить націю; відсутність чи хоч послаблення шовінізму розкріпає народи...<sup>131</sup>.

Видатний український педагог Григорій Ващенко у своїй концептуальній праці „Виховний ідеал“ (до речі, значною мірою базованій на національній та християнській ідеях) протиставляв „здоровий націоналізм“ космополітичному „інтернаціоналізмові“ і стверджував наступне:

„Комуністи не тільки в СРСР, а і в інших країнах борються з націоналістами, обвинувачуючи їх реакційністю. Після останньої війни у своїй боротьбі проти націоналістів комуністи і соціалісти (як бачимо на прикладі антинаціоналістичних виступів М. Мариновича, не лише вони.– П. І.) широко використовують приклад гітлерівської Німеччини як доказ того, що націоналізм є явище реакційне і в міжнародних відношеннях дуже небезпечне. Всіх націоналістів комуністи й соціалісти називають шовіністами, фашистами і т. ін. (...)

Чи має все це хоч якісь підстави?

Підстав до цього нема аж ніяких. (...)

Не слід змішувати шовінізм і фашизм, з одного боку, і здоровий націоналізм з другого. Шовінізм – це ненависть до інших народів і намагання підкорити їх собі на підставі якоїсь позірної вищости. Такими є в сучасну історичну епоху росіяни, такими були за часів Гітлера німці. Але шовіністами й фашистами ні в якому разі не можна назвати ті народи, що хочуть вирватися з неволі і зовсім не мають наміру пригнічувати інші народи та захоплювати їхні території. Так, наприклад, аж ніяк не можна назвати шовіністами і фашистами національно свідомих українців, що борються за свою самостійну державу і не тільки не мають наміру пригнічувати своїх сусідів, а навіть творять спілку поневолених народів, щоб разом з ними боротися за волю проти спільного ворога (ідеться про ініційований революційною ОУН Антибільшовицький блок народів.– П. І.).

Тільки злісно упереджена людина може, не маючи ніяких фактичних доказів, ставити на одну дошку чесних націоналістів і гітлерівців та твердити, що всякий націоналізм призводить в суспільному й державному житті до жорстокости. Навпаки, *жорстокість притаманна народам і державам, де панують прибічники інтернаціоналізму* (виділення наше.– П. І.). І це цілком природно<sup>132</sup>.

Надінтерпретативне фальшування українського націоналізму породжує водночас і доволі численні виступи проти актуальних положень цієї ідеології. Тут і критика прагнення повної державної незалежності України<sup>133</sup> („Відкритий лист у Львівську газету „Братство“ (1989)), і критика націоналістичної критики „демократії“ (насправді ж ідеться не стільки про демократію, скільки про критику *лібералізму*)<sup>134</sup> („Українська демократія: успіх чи поразка?“ (1992)), і заперечення націоналістичного гасла М. Міхновського „Україна для українців“ („Права людини: союзники чи вороги?“<sup>135</sup> (1992)), і нерозуміння критики націоналістами „принципу вільної конкуренції“, що нищить українську книжку<sup>136</sup>

(„Блиск і вбогість українського правозахисного руху“ (1992)), і нерозуміння, чому „деякі українці“ виступають проти запровадження терміну „народ України“ („Українсько-єврейські стосунки у світлі конфліктології...“<sup>137</sup> (1996)), і критика російського диякона Кураєва за слухне і таке рідкісне для представників московського православ'я справді націоналістичне твердження: „Як можна вступати в діалог з якимось іншим суспільством, з іншою культурою, іншою традицією, не знаючи передусім самих себе?“; при цьому автор характеризує це загальновідоме, фундаментальне для будь-якого діалогу культур питання як „надзвичайно небезпечну позицію“<sup>138</sup> (Небезпечну для кого? Для чого? Для національної ідентичності чи чийхось імперських амбіцій?) („Глобалізація і церковний контекст України“ (2000)), і критика обстоюваного націоналістами поняття „національності“ Церкви (для автора вона лише – „наднаціональна“)<sup>139</sup> („Роль Церков у будівництві посткомуністичного суспільства в Україні“ (2001)) тощо.

Наведені моменти добре експліковані у багатьох постколоніальних виданнях, тому зацікавлений читач легко їх знайде і самотужки спростує\*. Ми ж зосередимося лише на декількох з таких моментів, що впливають з центрального актуального положення новітнього націоналізму, котре полягає в тому, що *сучасна держава Україна все ще не є національною державою українців*.

Своє концептуальне відношення до поняття національної держави М. Маринович висловив ще у 1990 році в акмеїчній роботі перебудованого періоду „Україна на полях Святого Письма“, здійснивши промовисте перефразування знаменитого євангельського виразу про спасіння „душі“ людини (Мт. 16, 25): „Хто хоче вряту-

---

\* Можна порекомендувати різнотипні праці С. Андрусів, О. Багана, М. Жулинського, В. Дончика, В. Іванишина, І. Каганця, Г. Касьянова, Л. Сеніка, С. Квіта, Т. Салиги, Е. Заграви, І. Сути, Д. Яроша та ін.

вати свою державу, той її погубить; а хто свою державу погубить ради мене, той її знайде“<sup>140</sup>. (При цьому говорить це тоді, коли державної незалежності ще не було досягнуто. Тобто ще не було чого „губити“.) Наступні положення шановного автора свідчать про те, що це, на перший погляд, допустиме положення зі сфери „етики переконання“ (хоча важко назвати його християнським) наполегливо пропонується як *політичний принцип*.

Автор чомусь переконаний у тому, що концепція „незалежної національної держави“ має *неукраїнське* походження і тому спроба втілення її в життя в Україні регулярно провалюється: „Політичне обґрунтування ідеї самостійності ледь не бездоганне: справді, незалежна національна держава – найбільший гарант вільного розвитку нації. Однак *екстраполяція цієї аксіоми на український ґрунт* із сумною регулярністю чомусь приводить до національного фіаско (виділення наше.– *П. І.*)“<sup>141</sup> („Відкритий лист у Львівську газету „Братство““).

Такі судження спонукають до висновків про те, що шановний автор не зовсім усвідомлює собі, що таке національна держава. А тому не може зрозуміти і того, чим, власне, не задоволені націоналісти із здобуттям незалежності, чому „сучасна концепція держави Україна видається контрверсійною“ їм<sup>142</sup> („Українська демократія: успіх чи поразка?“). У статті за 1992 рік публіцист так пояснює загальне невдоволення народу: „...реформи не пішли... і люди не витримали. Влада наша – не наша, держави в нас – нема, боротьбу треба починати спочатку“<sup>143</sup> („Схрещені мечі наших політичних доріг“). Через рік, помічаючи, що державі явно чогось бракує, автор пробує розв’язати проблему шляхом наповнення її „високою духовністю“, але не українського, бо держава і так „українська“, а „слов’янського“ змісту: „...єдиний наш шанс...– наповнити *українську державність* (?– *П. І.*) тією високою духовністю, якої світ прагне й яку підсвідомо очікує від особливого за своєю

природою *слов'янства* (виділення наше.– П. І.)<sup>144</sup> („Спокутування комунізму“). У роботі за 2003 рік М. Маринович дозволяє собі поблажливо-толерантно покрити із націоналістичної критики неукраїнськості сучасної „держави Україна“: „Був період, коли вона (українська ідея.– П. І.) навіть намагалася зіграти ще один дубль прикінцевої сцени. Щоб державу було здобуто ніби ще раз, але цього разу вже „нашу“, „справжню“, після чого „все піде добре“<sup>145</sup>.

Судження автора про національну державу переважно не містять врахування її значення для буття будь-якої нації, а тому видаються надто *суб'єктивними*, звідси й потреба у бодай фрагментарному об'єктивному поясненні цієї проблеми з точки зору філософії та науки.

Утворення і збереження держави не випадково вважають одним із найважливіших політичних концептів теорії та практики *національної ідеї* – ідеї державності будь-якої нації (націоналізму). На думку Макса Вебера, нація – це „спільнота почуттів, яка *знаходить своє адекватне втілення лише у власній державі*, і яка природно прагне створити її (виділення наше.– П. І.)“<sup>146</sup>. Сімона Вейль, розглядаючи концепцію держави, виразно окреслює й „наповнюючий“ її національний характер, пишучи, зокрема, про те, що „найбільш очевидним обов'язком держави за всіх часів є ефективне піклування про безпеку національної території“, що „найпершим“ обов'язком держави є „*перетворити батьківщину в реальність найвищого рівня* (виділення наше.– П. І.)“<sup>147</sup>. Відповідно для кожного індивіда є важливим підпорядковуватись національній державі, бо саме „*вона необхідна для збереження батьківщини та забезпечення її спокою* (виділення наше.– П. І.)“<sup>148</sup>.

Детальне витлумачення поняття національної держави знаходимо в одній з останніх робіт В. Іванишина. Наведемо ряд основних його субстанціональних характеристик національної держави: „Національна держава – це не видумка чи забаганка „українських буржуазних (?) націоналістів“, а природне прагнення кожного



політично розвинутого народу“; це „завершення політичного самоутвердження народу, внаслідок чого він стає повноправним і єдиним господарем своєї долі на своїй землі, своєї держави і влади в ній, своєї країни і всіх її ресурсів“; це „політичне утворення корінного народу на його власній території для державного забезпечення своїх інтересів у всіх сферах життя і з метою гарантованого відродження і розвитку, процвітання і буття нації в часі“; це „політична система, у якій влада (усі її гілки, структури, посадові особи), є носієм національної ідеї і послідовним захисником національних інтересів свого народу – як у самій країні, так і на міжнародній арені“; це „та держава, яка діє в ім'я нації: у нашому випадку – в ім'я „всіх мертвих, живих і ненароджених, в Україні і не в Україні“ суцільних українців, тобто діє, пам'ятаючи і виконуючи заповіді предків, задовольняючи інтереси сучасників і дбаючи про долю майбутніх поколінь – на рідній землі і поза нею (не забуваймо: третина українців живе в інших державах)“; це „держава, в якій громадяни інших національностей визнають корінний народ господарем країни, мають не тільки рівні з ним права, але й обов'язки, знають і поважають його мову, закони та історію, мають необхідні умови для свого національного збереження і розвитку, виступають повноважними представниками культури свого народу, а не п'ятою колоною чужих держав“<sup>149</sup> тощо.

Усі ці положення так чи інакше впливають з центральної національно-державної формули „своєї хати“, художньо вираженої Т. Шевченком у „Посланії“, яка є свідченням того, що ідея національної державності українців не „перенесена на український ґрунт“, вона виростає саме з нього:

*Подивіться на рай тихий,  
На свою країну,  
Полюбіте щирим серцем  
Велику руйну,  
Розкуйтеся, братайтеся!*

*У чужому краю  
Не шукайте, не питайте  
Того, що немає  
І на небі, а не тільки  
На чужому полі.  
В своїй хаті своя й правда,  
І сила, і воля.*

(Т. І.– С. 250)

Тому, як бачимо, не має позитивного політичного (та й етико-філософського чи, власне, християнського) сенсу вимога „погубити свою державу“: таке погублення страшне, бо прирікає на зникнення, духовну (етноцид) або й фізичну (геноцид) смерть мільйони земляків. Чи має хтось право закликати до такого колективного самогубства? Чи не є колективне самогубство таким самим (а, може, ще тяжчим) гріхом, як і самогубство індивідуальне? Десь, мабуть, це усвідомлює і сам автор, пишучи про небезпеку „позанаціональної“ держави<sup>150</sup> („Спокутування комунізму“), але, на жаль, це висловлювання є не домінуючим засновком, а, швидше, маргінальним спостереженням.

На початку нового століття наполегливе нерозуміння значення національної держави для буття кожної нації поглиблюється уже знайомими нам міркуваннями про начебто застарілість („сумнівність“ та „вичерпаність“) інституту національної держави в епоху глобалізації. Особливо виразно ці тези озвучені у монографії „Українська ідея і християнство...“. У пункті з промовистою назвою „У протифазі з ходом історії“ шановний публіцист зазначає: „...різноспрямованість щодо головного вектору історії, бачиться, збереглась і до сьогодні. Так, **ми здобули державу і прагнемо розбудувати її в той час, коли у світі потенційні можливості інституту суверенної держави дедалі більше вважаються вичерпаними, а саме поняття національної держави ставлять під сумнів**“<sup>151</sup>. Далі більше. Виявляється, „класична українська (націоналістична) ідея“ „не готова“ до ситуації „позбування певної частки суверенітету“

і віддавання „останньої у спільний європейський (чи загалом – цивілізаційний) кошик“: „Адже вершиною наших національних змагань є саме те, що сьогодні поволі відходить в історію: *національний суверенітет* (тут уже не „частка“ його, а таки весь.– П. І.), *економічна незалежність* (судження вельми дивне, оскільки Україна в умовах такої незалежності ще й не пробувала жити.– П. І.), *опора на природні багатства, товарне виробництво, антимонопольне законодавство* тощо (усі виділення наші.– П. І.)“<sup>152</sup>.

Перш ніж проаналізувати націоналістичний „анакронічний регіоналізм“ (І. Лисяк-Рудницький), тобто чи дійсно „вершину наших змагань складає те, від чого інші вже почасті відмовляються“<sup>153</sup>, не зайвим видається зробити історичний екскурс на початок ХХ століття і пригадати, чим закінчилося антинаціоналістичне відкидання „атрибутів національної держави“<sup>154</sup> в епоху Визвольних Змагань 1917–1920 рр., зокрема в період правління „найдемократичнішої“ в українській історії влади – Центральної Ради.

Загалом історики різних ідеологічних середовищ сходяться на тому, що основною причиною занепаду Центральної Ради (а в кінцевому підсумку і всієї України через більшовицьку окупацію) став саме брак національної ідеї в ідеології державотворення. Орест Субтельний, пишучи про те, що Центральну Раду створили „помірковані ліберали“ та „соціал-демократи“ (соціалісти), відзначає, що основними причинами її поразки стала „відсутність двох головних опор державності, а саме – боездатної армії та адміністративного апарату“<sup>155</sup>. Така ущербність державницького мислення випливала із захоплення українськими вождями (президентом М. Грушевським, головою уряду В. Винниченком та ін.) тогочасними (якщо хочете, „глобальними“) пасіонарними, явно *космополітичними*, антинаціональними, ідеями лібералізму та соціалізму (різних відтінків). Саме це спонукало В. Винниченка у „Робітничій газеті“ дуже „по-демократичному“, „толерантно“ виступати

проти створення української армії; помітив, очевидно, що Україна (в особі всяких там „буржуазних націоналістів“ та „анахронічних регіоналістів“ типу П. Скоропадського чи М. Міхновського) хоче рухатись „у протифазі з ходом історії“: „не своєї армії нам, соціал-демократам і всім щирим демократам треба, а знищення всяких постійних армій“<sup>156</sup>.

Ідеологічна дезорієнтація, нехтування національними інтересами і утвердження космополітичної демократії призвели, зрештою, до національної катастрофи, яку не змогли відвернути ні Гетьманат, ані Директорія. Покарою за космополітичну логіку у політичній сфері – демократична „відмова“ від націоналізму та основних „атрибутів національної держави“ – став найкривавіший в історії ХХ ст. окупант – російський більшовизм: „Трагедія України полягала в тому, що ніде більшовизм не знаходив рішучого спротиву. Центральна Рада, у більшості соціалістична, не приховувала своїх *про-більшевицьких настроїв*. Один із її впливових діячів прилюдно заявив: „Якщо Україна не буде соціалістичною, нам не треба ніякої“. *Між ідеологіями Центральної Ради та більшовиків було мало різниці*, і тому Центральна Рада не могла вести з ними боротьби... (вділення наші.– П. І.)“<sup>157</sup> (Н. Полонська-Василенко).

Мудра думка часто приходиться опісля. Так сталося й у випадку з Володимиром Винниченком, якого аж ніяк не назвеш апологетом „класичної української (націоналістичної) ідеї“. Уже на еміграції він перестає „потенційні можливості інституту суверенної держави... вважати вичерпаними“, „а саме поняття національної держави ставити під сумнів“. У його історико-мемуарних та політичних працях з’являються окремі виразно *націоналістичні* судження. Ось як про це пише греко-католицький історик отець доктор Ісидор Нагаєвський: „Робітники і селянська голота, каже Винниченко, стали по стороні більшовиків, а *причиною цього був конфлікт між національною і соціальною ідеологією*. Він каже дослівно так: „Не треба було *національну ідею*,

всю справу *національного відродження* нашого народу *робити справою буржуазного демократизму* і тим баламутити широкі маси й одвертати активний елемент їх, пролетаріят, від самої ідеї національного відродження. Треба було бути, принаймні, розумними політиками, коли не могли бути добрими соціялістами: треба було розуміти дух часу, його тенденції і не випускати з українських рук влади (виділення наші.— П. І.)<sup>158</sup>.

У „Заповіті борцям за визволення“ В. Винниченко висловлюється виважено, з явним піїтетом до національної держави, чомусь не кваплячись заповідати „подемократичному“ спровадити її „в історію“:

„Яка є найперша, найсутніша потреба українського національного колективу?

Та сама, що у всякої індивідуальної істоти на землі: *зберегти своє життя, забезпечити його розвиток, передати спадщину в наступні покоління*. Які є найкращі засоби для цього? Поки що людство розбите на окремі національні колективи, які переважно зветься державами, то очевидно, що *найкращим засобом збереження його життя і розвитку кожної нації – є державність, себто комплекс тих інститутів економіки, політики, культури, які діють на території, населеній національним колективом, які зв'язують його в компактну цілість, які забезпечують його розвиток у сучасному і майбутньому* (невже такого типу національну державність ми маємо?— П. І.). *Нація без державности є покалічений людський колективний організм* (чи не виглядає з цього боку глобалістичний проект шановного публіциста як європейське „чи загалом – цивілізаційне“ об'єднання саме „покалічених організмів“?— П. І.). Через те так жагуче всі, так звані „недержавні нації“ прагнуть своєї держави, через те так самовіддано окремі члени її віддають усі сили свої на здобуття її й тому з такою *ненавистю*\* ставляться

---

\* Навіть деякі демократи схильні розглядати націоналістичну „ненависть“ як цілком зрозуміле, зумовлене та виправдане почуття.

до тих, які стоять на заваді цьому, себто, які тримають їхній колектив у покаліченому стані (виділення наші.– П. І.)<sup>159</sup>.

(Тут мимоволі виникає запитання: яка ще потрібна окупація, узагалі національна катастрофа, щоб допомогла змінити думку і вельмишановному М. Мариновичу?)

Про сучасну неправомірність публіцистичної критики націоналізму та інституту національної держави – „вершину наших змагань складає те, від чого інші вже почасти відмовляються“ – переконливо свідчить уже згадувана нами робота американського вченого Самуеля Гантінгтона, де представлене *націоналістичне* бачення Америки ХХІ століття саме як *національної держави*. Нагадаємо, що ці думки звучать у середовищі інтелектуальної еліти країни, котру справедливо вважають промотором глобалізації. Вчений іншої потужної держави – Великобританії – Ентоні Сміт вважає „вибуховими глобальними силами“ саме „національну ідентичність і націоналізм“<sup>160</sup>.

Більше того, саме національна держава є передумовою повноцінних міжнародних стосунків того чи іншого народу, навіть інтеграційних процесів. Ось як про це влучно пише Нурсултан Назарбаєв, водночас суттєво увиразнюючи можливості існування „спільного європейського кошика“: „Коли люди потрапляють у полон тієї чи іншої догми, вони просто не в змозі відрізнити чорне від білого. Іноді, говорячи про „розчинення“ національного в сучасному світі, забувають про очевидне.

Наприклад, ніде в світі, мабуть, немає такого рівня інтеграції, взаємопроникнення культур, освітніх систем, мовного плюралізму, як у сучасній Західній Європі. Але ж це саме та частина планети, де *найвищий рівень об'єднання, в тому числі й культурного, стався не за рахунок заперечення національних держав, а саме на їх основі. Національна державність є підвалиною інтеграційних процесів* (виділення наше.– П. І.)<sup>161</sup>.

Відповідь на питання, що таке глобалізація і чим вона загрожує націям та національним державам добре

дають українські інтелігенти націоналістичної чи близької до націоналістичної орієнтації (до речі, ці роботи М. Маринович чомусь не зауважує). Одну з найкращих відповідей такого типу запропонував український вчений Ернест Заграва у науково-популярній роботі (а тому доступній кожному) „Глобалізація і нації“ (2002; інтернет-версія з 2001 року). Нижче ми ще звернемося до неї, тут натомість лише зачитуємо думку вченого про національну державу, котра єдина в епоху глобалізації може захистити і від вітчизняних олігархів, і від міжнародних (транснаціональних) хижаків, і навіть від антидемократичних обмежень:

*„...життя не дає легких розв’язків – комунізм веде до узурпації влади державною бюрократією, лібералізм в кінцевому підсумку призводить до слабкої держави, яка не може не потрапити під вплив „сильних світу цього“ і не стати інструментом в їхніх руках.*

Завдання – мати альтернативні центри потуги в країні, але *зберегти державу* як найсильнішу, але нейтральну потугу, *яка не належить нікому, лише нації*. А тому стоїть на сторожі не інтересу приватного, а *національного*.

Страждання людей від всесилля держави в Україні разом з національно-імперським гнітом принесло такі страждання, що люди легко повірили, що „вільна від держави людина“ стала головною метою багатьох людей. А це означає на території України популярність *ліберальної ідеології*. *Додайте до цього прями зусилля Заходу до утвердження її в Україні як єдино вірної цінності*. Звідси йде неминуче послаблення держави.

І при тому люди і гадки не мали у якомусь засліпленні, що слабка держава обов’язково потрапить під владу магнатів і знову можуть рано чи пізно початись обмеження і репресії, лише вже не на користь *загальнодержавного* інтересу, а на користь *інтересу магнатського, який буде поданий як загальносуспільний*.

**Вибір між владою держави і вільною людиною є фальшивий**, його просто немає. Спроби послабити державу, щоб дати волю людині (згадаймо небезпечний для нації „космополітичний“ проект С. Гантінгтона.– П. І.), ведуть до підминання держави олігархією і підминання цією підлеглою, поневоленою олігархами державою „вільної людини“.

І це ми бачимо в Україні... (...)

**Україна перебуває на півдорозі від всевладдя держави до всевладдя магнатів.** (...) З кожним актом приватизації сила держави тане, сила магнатів зростає.

Ми мусимо зупинитися і спитати себе: що ми хочемо? Чи хочемо ми коритися **незалежній державі**, що відстоює загальносуспільний інтерес, чи **залежній державі**, що відстоює приватні інтереси магнатів?

**Глобалізація** поглиблює це питання, і воно постає так: що ми хочемо – **влади суспільства** чи **влади** корпорацій – **транснаціональних корпорацій**? Держава це орган, який контролюється суспільством. Нація може на виборах міняти керівництво держави, а отже, корегувати дії держави. **Корпорації не підвладні суспільству. Нація не обирає їхнє керівництво.**

Вільний ринок породжує величезні економічні потуги (корпорації), які **підминають під себе державу і обмежують демократію**. Демократія може існувати, коли держава підкоряє собі корпорації і може **розумно обмежувати вільний ринок**. Звичайно, ця умова недостатня для утвердження демократії, але те, що вона є найважливішою необхідністю, – це аксіома. Питання стоїть так – або вільні держави і обмежений ринок, або **вільні корпорації і обмежена демократія** (як бачимо „економічна незалежність“ теж не мала б відходити в „історію“, якщо звичайно М. Маринович цінує таку форму суспільного устрою як демократія (народовладдя).– П. І.).

І загальносвітова ситуація (**глобалізація**) і внутрішньо українська ситуація (**посилення олігархів за рахунок держави**) диктують імператив: Україна має мати



*сильну демократичну державу, діяльність і цілі якої визначаються українським національним інтересом (виділення наші.– П. І.)*<sup>162</sup>.

Таким чином, і в епоху глобалізації національна держава для вільного народу залишається таки провідним елементом національного буття та важливим фактором міжнародних стосунків.

Якщо здійснити неупереджене зіставлення теоретичної моделі (підкріпленої прикладами практичного втілення: Швеція, Японія, Ірландія, Фінляндія, Ізраїль, Польща, держави Прибалтики тощо) *національної держави* та нашої „*держави Україна*“, неважко буде помітити цілий ряд фактів, що унеможливають прикладення до вітчизняного постколоніального утворення визначення „українська держава“ (хіба що умовно), тобто „своя“, „національна“ (а отже, і „наша“ чи „справжня“). Для об'єктивних науковців та політиків така констатація не є надто спірним феноменом сучасної політичної дійсності.

Ось як, наприклад, характеризує Георгій Касьянов стан національного (українського) відродження в Україні, що мала б гарантувати національна держава: термін „національне відродження“ „потребує уточнення, оскільки *очевидним є занепад матеріального підґрунтя культури, розпорошення інтелігенції і розвал інфраструктури освіти, науки* тощо (виділення наші.– П. І.)<sup>163</sup>. Перераховувати інші біди незалежної України, вважаємо, нема потреби: досить взяти як професійні аналізи культурно-політичної ситуації, так і численні публіцистичні спостереження різних авторів. Однак постає питання, чому так сталося і що тепер робити?

Фахівці вважають, що причиною *неоколоніального* стану нашої країни стала переорієнтація політичними лідерами-демократами в кінці 80-х політичної боротьби з національно-визвольної (метою якої і є створення національної держави) на демократичну (мета якої – створити державу із демократичним державним устро-

ем): ще „задовго перед референдумом (грудень 1991 року.– П. І.) *зусиллями лідерів демократії з поняття „незалежність України“ було вихолощено його національну сутність*. Демократи, як і „вчорашні“, відстоювали першого грудня під виглядом незалежності України щось географічно-адміністративне і космополітично-“народне“, а не державну незалежність української нації“<sup>164</sup>. І тому-таки слід якісно змінити існуючу державу, що „означає зробити її державою української нації“<sup>165</sup>.

Те, що таку позицію, усвідомлюючи її природність і нешкідливість для національних меншин, підтримують не лише етнічні українці, а й свідомі громадяни інших національностей (можливо, слід би вживати у цьому зв'язку термін „етнічностей“), свідчить підсумковий пленарний виступ старшого колеги автора цих рядків провідного фахівця з україноюдаїки, професора Мартена Давидовича Феллера\* у 1998 році в Тернополі на всеукраїнській конференції „Національна ідея – основа ідеології державного будівництва“, який він підсумував значущою фразою: „*Так кажу я, єврей, український націоналіст*“. Зал вибухнув овацією.

Нарешті останній момент, на котрому ми б хотіли коротко зупинитися, розглядаючи *ідею нерозуміння та фальшування українського націоналізму*, стосується неприпустимої для автора ідеї поєднання релігії та націоналізму. Окрім уже згадуваної нами тези про „наднаціональність“ Церкви (тут автор виступає однодумцем архімандрита УПЦ Московського патріархату Рафаїла (Кареліна)), М. Маринович заперечує й проти „абсолютизації“ „*національно-релігійної ідентичності*“.

---

\* Можна висловити тут тільки щирий жаль з того приводу, що цей надзвичайно розумний, ерудований, працьовитий і людяний вчений відійшов від нас і що він встиг, очевидно, зробити менше, ніж хотів би сам і хотілося б нам, бо чимало із задуманих праць, в котрих узгоджувались між собою українська та єврейська національні ідеї залишились нереалізованими. Чи підніме хтось із одновірців Мартена Давидовича прапор україноюдаїки?

На думку шановного публіциста, „ХХ століття засвідчило існування небезпечної закономірності: спроби зберегти *чистоту етнічно зумовлених релігійних характеристик* часто пов'язані з проявами фундаменталізму, шовінізму чи націоналізму“ і, що, мабуть, найжахливіше для „позанаціонального“ християнина, – „порушенням прав людини“<sup>166</sup>. (Залишимо на совісті М. Мариновича правомірність вибудованого ним синонімічного ряду – фундаменталізм, шовінізм, націоналізм, – котрий явно принижує і фальшує поняття націоналізму.) А трохи згодом у тій самій праці закидає „використання вірними, духовенством і навіть окремими єрархами деяких українських Церков (візантійського кореня) *національно-захисної риторики*, яку на Заході однозначно трактують як *націоналістичну*“<sup>167</sup>. І тут знову з'являється якась зловісна „протифаза“ уже „релігійних процесів“, оскільки західні (передусім „західноєвропейські“) суспільства („в тому числі християни“) „в повоєнний час“ „доклали чималих зусиль, щоб *подолати націоналістичні тенденції* (виділення наші. – П. І.)“<sup>168</sup>.

Те, що далеко не всі (і не завжди!) західні суспільства та їх християни вирішили „подолати націоналістичні тенденції“, те, що поняття „національної“ Церкви й певна абсолютизація „національно-релігійної ідентичності“ (включно із використанням „національно-захисної риторики“) відіграє важливу роль і має місце як постійно діюча складова іманентних національно-культурних та власне релігійних процесів в межах тієї чи іншої західної нації, – доводять як історичний досвід, так і наукова інтерпретація. Більше того, *існує пряма залежність між релігійністю та націоналізмом*. Підтверджує ці міркування, наприклад, ґрунтовний історико-політичний аналіз проблеми „націоналізм та релігія“ у С. Гантінгтона:

*„В історії Заходу релігія та націоналізм від початку йшли поруч. Як показав Адріан Гастінгс, перша часто визначала зміст другого. „Кожен народ визначає себе через релігію не меншою мірою, ніж через мову...*

*У Європі християнство привело до виникнення національних держав*". В кінці двадцятого століття *націоналізм* анітрохи не втратив свого зв'язку з *релігією*. *Найбільш релігійні країни, як правило, виявляються найбільш націоналістичними*. В процесі порівняльного аналізу сорока однієї країни було з'ясовано, що суспільства, населення котрих визнає значимість релігії в людському житті, є одночасно й тими, населення котрих найбільшою мірою пишається своєю країною.

У межах однієї країни *люди найбільш релігійні виявляються і найбільш патріотичними*. Аналіз п'ятнадцяти країн, переважно європейських, проведений у 1983 році, показав, що „в кожній країні ті, хто не визнавав цінності релігії, демонстрували невисокий рівень поваги до власної країни“. В середньому кількість таких людей у європейських країнах не перевищило 11 відсотків від загальної кількості населення. Європейці переважно слабо релігійні і слабо патріотичні. Америка, поруч із Польщею та Ірландією, очолює обидва списки. Для польської та ірландської *національних ідентичностей* значущим є католицизм. Для американської національної ідентичності ключовим елементом є „інакомислячий“ протестантизм. *Американці віддані Богу і своїй країні, для них Бог і країна неподільні* (нагадаємо, що йдеться саме про період після терактів 11 вересня 2001 року. – П. І.). У світі, в котрому всі лояльності, альянси та антагонізми на всіх континентах *визначаються релігією*, не здається дивним, що американці знову звернулись до віри у пошуках національної ідентичності і національної єдності (виділення наші. – П. І.)<sup>169</sup>.

Окреслені розмисли американського вченого, як бачиться, набагато ближче стоять і до української історико-культурної традиції, і до релігійно-церковних реалій, і до загальносвітових процесів, ніж намагання українського публіциста переконати українців в тому, що їм начебто слід „подолати націоналістичні тенденції“.

Націоналізм – це шанс для всього людства зберегти людяність, релігійність, національно-культурну ідентичність, а також гармонізувати міжнародні стосунки.

Підсумовуючи інтерпретацію цього *концепту*, що стосується „вмираючої ідеології“, хочемо зауважити ще дві речі. По-перше, має рацію Бенедикт Андерсон, коли стверджує: „Реалії є цілком очевидні – давно вже напророчений „кінець ери націоналізму“ ніяк не збирається наставати. ...національний статус є загальноновизнаною вартістю політичного життя нашого часу“<sup>170</sup>. По-друге, *прихована за начебто христологічними деклараціями автора ідеологія характеризується тим, що органічно не сприймає націоналізму взагалі, українського націоналізму зокрема.*

Допоможе нам пізнати цю таємничу ідеологію, котра значною мірою структурує світогляд М. Мариновича, аналіз третього проблемного концепту його публіцистичного дискурсу – **некритична апологія й утвердження західного лібералізму**. Пізнання цього концепту передусім вимагає конкретизації аспекту, пов'язаного із некритичною рецепцією, глорифікацією та апологією західного лібералізму („демократії“ чи „ліберальної демократії“) та західної цивілізації.

Основною конституентною, що лягає в основу авторського моделювання образу Заходу, стає його поняття *демократії*. Публіцист ще до референдуму у 1991 році вважав, що сучасний світ кардинально „змінився“ (очевидно йдеться про другу половину ХХ ст.) і „проблема тепер не стільки в тому, що хтось бажає Україні зла, скільки в тому, що ми самі, українці, твердо не знаємо, в чому її благо“. А „благодом України“, витлумачує своїм незнайкуватим землякам автор, буде не національно-визвольна боротьба – „новітня гайдамаччина“, – а „те, наскільки точно наша земля впишеться в *світоглядні й геополітичні стандарти майбутнього* (виділення наші.– П. І.)“. З іншого боку, ця „ідея“, мала б „органічно відповідати... глибинній природі“ нашої Бать-

ківщини, і така ідея не *національна*, як можна було б подумати, а – „ідея демократична“<sup>171</sup> („Повнота часу для України“). Особливо дивною, самосуперечливою видається апеляція автора до „глибинної“ національної „природи“, оскільки п'ятьма сторінками вище він сам вказує на *неукраїнський*, „чужопільний“ (за Т. Шевченком) характер обстоюваної ним „ідеї демократії“: „Які шанси має Україна *прищепити* себе до стовбура *західної демократії* (виділення наші.– П. І.)?“<sup>172</sup> („Повнота часу для України“).

Цю ж *контрверсійність* (фактично – *еклектичність*) спостерігаємо і тоді, коли автор у статті „Українська демократія: успіх чи поразка?“ (1992) твердить про індивідуально-національний характер демократії: „Демократія насправді – це *емпірично знайдена модель* мудрого гармонійного життя у суспільстві. Саме тому *вона така різна в різних країнах* (виділення наші.– П. І.)“<sup>173</sup>, а в роботі „Спокутування комунізму“ (1993) говорить про її універсалістську природу, бо за демократії треба „приспособуватись“ передусім не до потреб національного, а „світового“ буття: „Демократія – це щоденна реформа, *щохвилинне пристосування себе до світу*, що міняється (виділення наше.– П. І.)“<sup>174</sup>.

Загалом, легко помітити, що автором некритично глорифікується саме *західна (ліберальна) демократія*, саме звідти ростуть корені його концепції „демократичної ідеї“ „для України“: „...я б оце без всяких вагань знову закликав „варягів“ із Заходу до стольного нашого Києва, і хай би уклали нам конституцію...“<sup>175</sup> („Політичний триптих“ (1991)) (У недобрий час, здається, вихопилися ці слова у шановного автора. „Варяги“ (і не тільки західні, а й східно-російські) його (і не лише його) таки почули...).

Захід у дескрипціях автора переважно постає якимось райським місцем, утопією, політичні моделі якої слід *не вивчати* чи, боронь Боже, критикувати, а механічно *запозичувати* (чи „засвоювати“). Цей „величезний авторитет Заходу“ („Українська демократія: успіх

чи поразка?“) підкріплюється наступними мальовничими, майстерно виписаними казково-едемськими картинами *a la* Томас Мор чи Томазо Кампанелла: „...**людство нарешті усвідомило себе „в одному човні“**, коли єдиним оптимальним для всіх способом вижити щораз очевидніше стає **гармонія доброзичливості і відмова від міжнаціональної ворожнечі**“<sup>176</sup> („Повнота часу для України“); Україні слід мислити „в категоріях майбутнього“, а вони – „це **світ без ідеологій, без насильства**, це усвідомлення себе **в одному човні з усіма народами**“<sup>177</sup> („Бесіда за тріснутою філіжанкою з-під кави“); там, на омріяному Заході, панує „закон **вільної циркуляції** інформаційних потоків“<sup>178</sup> („Сучасний політичний момент і вибір стратегії Руху“); там ніколи і нізащо „не розтерзають“ „капіталістичні акули“, бо, мовляв, „вся логіка економічного розвитку привела їх до того, що **тепер НЕВИГІДНО когось шматувати**. Добра торгівля потребує доброго партнера“<sup>179</sup> („Політичний триптих“); там, виявляється, існує ціла „**цивілізація прав людини**“, в парадигмі якої живе нинішній світ“<sup>180</sup> („Українська ідея і християнство...“); там два „кити“ – **толерантність і діалог** – підставили свої спини під твердиню модерної західноєвропейської цивілізації“<sup>181</sup> („Толерантність як уміння плавати в одному човні“), – це світ „**тонких сучільних технологій Заходу**“<sup>182</sup> і, найголовніше, – там, тобто вже тут, „торжество **ідеологічного націоналізму** (а хіба є неідеологічний націоналізм?– **П. І.) виявилось короткочасним**, оскільки в **деідеологізованому світі йому не буде місця теж** (усі виділення наші.– **П. І.)**“<sup>183</sup> („Сучасний політичний момент і вибір стратегії Руху“).

Так і хочеться продовжити список автора словами О. Пушкіна: „Там чудеса, там леший бродит, русалка на ветвях сидит...“ Але йдеться не про уявно-художній, а реально-політичний світ, в якому витворені „міфи та легенди“ мають виразний **замовно-політичний характер**. І являють собою вони не стільки моделювання

дійсності, скільки її *фальшування* в інтересах різних імперіалістичних ідеологій\*.

І справді, де ж той „деідеологізований“ „толерантний“ світ, і те „людство“, що за власною волею пливе в „одному човні“, відмовившись від „національної вороженечі“, коли не вирішені пріоритетні для будь-якого народу національні питання? В Країні Басків, Палестині, Чечні, Курдистані, Боснії, Квебеці, Косово, Корсиці, Тіморі, Кашмірі, Північній Ірландії, Шрі-Ланці, Тибеті, Бельгії, Афганістані, Іраці, більшості країн Африки тощо\*\*? Де і коли „капіталістичним акулам“ було „невигідно“ когось „шматувати“, нав’язуючи йому економічне колоніальне ярмо? Нехай мало відомим був і є приклад багатьох країн Латинської Америки (тієї ж Аргентини), Африки чи Азії, але ж наше економічне закабалення під боком, воно все більш відчутне! Про який „діалог“, про які „тонкі суспільні технології“ і яку „цивілізацію прав людини“ твердить автор, коли у міжнародній політиці завжди був і залишається визначальним фактор *сили*, підкріпленої військовим чи економічним „кийком“. Приклади „бомбово-ракетних“ чи „літаково-танкових“ „тонких суспільних“ „аргументів“ у Косово, Чечні, Палестині, Афганістані, Іраці є мало переконливими? І знову знайомий мотив як перифраз давньоримського політика: націоналістичний Карфаген має бути зруйнований? А чи слід його руйнувати? *В ім’я чого автор розмінює свій золотий дисидентський авторитет колишнього політв’язня, деформує такими висловлюваннями дійсність?*

(Як видається, більш об’єктивну картину „західного способу життя“ та цивілізації взагалі пропонує відомий

---

\* Детальніше див. про *політичні міфи* у „Вульгарному „неоміфологізмі“ (С. 47–63).

\*\* Не буде, мабуть, перебільшенням додати до цього списку і цілий ряд західноєвропейських країн та США, хоч там національні (зокрема *міжетнічні*) проблеми, можливо, у цей момент не поставлені так гостро, як у тих інших перерахованих нами.



американський філософ, вчений і громадський діяч Ноам (Наум) Хомський: „Щодо „західного способу життя“, то його характеризує багато різних реалій: чимало з них варті захоплення, але також чимало – є **злочинними і навіть такими, що загрожують існуванню людства** (виділення наше.– П. І.)“. І додає: „...що стосується „західної цивілізації“, нам тут, можливо, згодяться слова, приписувані Ганді, котрий, коли його спитали, що він думає про „західну цивілізацію“, відповів: це було б хорошою ідеєю“<sup>184.</sup>)

А бачиться, що ця *деформація* не випадкова. Вона іде від *віри* в „добрий“ і „мудрий“ Захід, а тому непідвладна логічним аргументам, які пропонує нам історико-політична і культурна дійсність. Західні кредити, забуваючи, що їх же треба колись віддавати як не нам, то нашим дітям, оголошуються „процесом сприяння нашій економіці“. А тих, хто піднімає критичний голос проти „західної“ („ліберальної“), виразно *космополітичної* (в термінології автора ще – „певної“) „демократії“ можна навіть і полякати: „Без допомоги Заходу поки що ніяк не обійтись, а вона буде надаватися лише під *певні* демократичні реформи (виділення наше.– П. І.)“<sup>185</sup> („Українська демократія: успіх чи поразка?“). При цьому всьому *чомусь зовсім не чуємо голосу М. Мариновича як християнина, а лише як прозахідного політика*\*. В автора на повну потужність працює, замість релігійної „етики переконання“, політична „етика відповідальності“. Але, на жаль, *відповідальності не стільки перед своїм народом, скільки перед „демократичним“ західним світом, до якого Україну треба „прищепити“*. На схожі висловлювання політологи ще на початку 90-х резонно запитували: „...ми будемо Україну для себе чи для Заходу?“<sup>186.</sup>

Автор, некритично сприймаючи та уславлюючи Захід, явно нехтує як інтерпретацією історико-культурних ситуацій минулого та сучасності, так і науковою

---

\* Хтось навіть би сказав „політикана“.

картиною сучасного світу, зокрема минулого століття. Лише декілька штрихів.

З вищенаведеного аналізу авторського слововживання, контекстів, смислів впливає наступне. Те, що автор розуміє під поняттями „демократія“, „демократична ідея“ найчастіше тотожне не демократії як формі влади (як „засобові погодження інтересів рівних“ (В. Іванишин), тим більше не як національному „народоправству“ С. Бандери, а демократії як певній ідеологічній системі, а саме *лібералізму* (його ще називають „демолібералізмом“, „демократичним лібералізмом“ чи „ліберальною демократією“). Бо й справді, „всі ми „ідеалісти“ (Е. Фромм), і *тією ідеєю, в яку „вірить“ шановний автор, є саме ліберальна ідея\**. Проблема полягає в тому, що *ця ідея належить до трьох провідних імперіалістичних ідеологій Європи*, поруч із „псевдотрадиціоналізмом“ (націонал-соціалізмом, націонал-більшовизмом, частково фашизмом тощо) і *марксизмом* (комунізмом, соціалізмом, соціал-демократизмом тощо).

Добре про імперську суть лібералізму пише один з його основоположників англійський філософ Джон Стюарт Міл (чи Міль) у дуже „демократичній“ роботі „Роздуми про представницьке врядування“, зокрема у розділі, який так і називається – „Про владу вільної держави над залежними країнами“: „Вільні держави, як і решта держав, можуть володіти залежними країнами, здобутими в процесі завоювання чи колонізації, і наша держава (йдеться про Великобританію.– П. І.) тут становить найбільший у сучасній історії приклад. Надзвичайно важливо відповісти на питання, як слід керувати такими залежними країнами“<sup>187</sup>.

А ось як висловлюється один з ідеологів „об’єднаної Європи“, швейцарський філософ (близький до персоналізму) Дені де Ружмон. Підкреслюючи пріоритетність

---

\* Протоєрей Іван Гаваньо слушно, на нашу думку, вживає у цьому сенсі лексему *лібералістична*.

ліберальних „демократичних свобод“, критикуючи національні держави („держави-нації“) та безапеляційно засуджуючи націоналізм, він\* фактично утверджує *неоімперіальну* ідею велетенської наддержави, що має стати на базі „європейського універсалізму“: „Настав час *приєднати* задля цього нового призначення (покликання універсальності.– П. І.) *всі народи* континенту... в *одну Федерацію, яка буде першим кроком до Федерації світової* (виділення наші.– П. І.)“<sup>188</sup>. На згадку відразу ж приходить гітлерівський „новий порядок“ у Європі чи всесвітня „пролетарська держава“ російських більшовиків.

Апологізаторам демолібералізму здалося б враховувати *основний негативний момент демократії*, про який не люблять згадувати українські публіцисти та політики. Відомий англійський філософ та історик Арнольд Тойнбі його окреслює так: „...демократія найменш недосконала політична система з усіх досі створених людиною. Однак *серйозним недоліком є тенденція народу, який живе в умовах парламентської демократії, ставити інтереси політичної партії вище інтересів нації* (виділення наше.– П. І.)...“<sup>189</sup>. Нурсултан Назарбаєв додає: „Можливо, тому з демократії може виростати тоталітаризм і навіть фашизм“<sup>190</sup>.

Більше того, утопійний опис демократичного західного раю в публіциста дивним чином нагадує *тоталітаристську* модель: „...тоталітаризм... сам схожий на релігію. Це обіцянка побудувати рай на землі. Це висунення деяких вдячних істин і абсолютизація цих істин. Це досягнення кінцевої мети, після якої всесвітня історія, по суті, завершується“<sup>191</sup>.

Мислителі минулого часто критикували демократичну форму правління. Ось, для прикладу, кілька різних характеристик, що їх віднаходимо у трактаті

---

\* У „Вульгарному „неоміфологізмі“, користуючись хибним визначенням О. Забужко, ми помилково окреслили цього філософа як „бельгійського“.

французького філософа доби Просвітництва Жан-Жака Русо:

„Якщо брати цей термін в точному його значенні, то ніколи не існувала справжня демократія, і ніколи такої не буде. Це суперечить природному порядку речей, щоб більше число керувало, а менше було керованим. Не можна собі уявити, щоб народ увесь свій час проводив на зборах, займаючись громадськими справами, і легко побачити, що він не зміг би запровадити для цього якісь комісії, щоб не змінилась і форма управління. (...)

Якщо б існував народ, котрий складався б із богів, то він керував би собою демократично. Але Правління таке досконале не підходить людям“<sup>192</sup>.

Німецький філософ Фрідріх Ніцше у праці „По той бік добра і зла“ уже в кінці XIX ст., розглядаючи сучасні йому „прогресивно“-демократичні тенденції, помічає їхню космополітичну і тиранічну суть: „Нехай називають те, в чому нині шукають відмінну рису європейців, „цивілізацією“, чи „гуманізацією“, чи „прогресом“; нехай називають це просто, без похвали і огуди, політичною формулою – *демократичний рух Європи*: за усіма моральними і політичними рампами, на котрі вказують ці формули, здійснюється жахливий фізіологічний процес, котрий все більше і більше розвивається, – процес взаємоуподібнення європейців, їх зростаюче звільнення від умов, серед котрих виникають раси, пов’язані кліматом і станами, їх збільшувана незалежність від всякого певного середовища, котре протягом цілих століть з однаковими вимогами прагне закарбуватися в душі і плоті людини, – таким чином, здійснюється повільне виникнення в істоті своїй *наднаціонального* і *кочового* різновиду людини, відмінною рисою котрої, мовлячи фізіологічно, є тахітум мистецтва і сили пристосування. (...) Між тим як згадувана сила пристосування, постійно пробуючи усе нові й нові умови і починаючи з кожного покоління, майже з кожним десятиліттям нову роботу, робить цілком неможливою потужність типу, між тим як такі *майбутні європейці*,

*цілком імовірно, будуть справляти загальне враження різношерстого натовпу балакучих, бідних волею і придатних для найрізноманітніших цілей робітників, що потребують пана і повелителя, як хліба на-сущого, між тим як, значить, демократизація Європи хилиться до народження типу, підготованого до рабства* в найтоншому значенні цього слова: сильна людина в окремих і виняткових випадках повинна ставати сильнішою і багатшою, ніж вона, можливо, була колись доти, – завдяки відсутності впливу пересудів на її виховання, завдяки величезній різноманітності вправ, мистецтв і удавань. Я хочу сказати, що демократизація Європи є разом з тим мимовільним заходом до розплодження *тиранів* – якщо розуміти це слово у всіх можливих значеннях, а також і в розумовому (виділення наші. – П. І.)<sup>193</sup>.

Якщо подивитися на ліберально-“демократичний” західний світ уважніше, критично, щоб добре знати, з ким нас закликають „плавати в одному човні” демоліберали, то можна помітити його *імперіалістичний*, а отже, *антинаціональний* характер, що змагає до все-світнього панування\*. Едвард Саїд, характеризуючи цей сучасний „толерантний” світ, вживає термін „транснаціональний „неоколоніалізм”<sup>194</sup> і зазначає наступне: „...оскільки Велика Британія та Франція, а віднедавна й Сполучені Штати, є державами *імперіалістичними*, їхні *політичні суспільства* передають своїм *громадянським суспільствам* відчуття причетності, *прямої політичної заангажованості* в усіх випадках, коли йдеться про їхні *імперіалістичні інтереси* за кордоном (виділення наші. – П. І.)<sup>195</sup>. Підтвердженням цієї коло-

---

\* Частково і, на жаль, епізодично, це визнає і сам М. Маринович, коли, цитуючи Урса Альтермата, пише, що „нам нікуди не втекти від того загальноновизнаного факту, що „поняття модернізації є подекуди синонім окциденталізації та європеїзації Землі” (Маринович М. Українська ідея і християнство... – С. 397). Однак навіть ці спостереження не можуть порушити універсалістичну віру автора в зразковий Захід та його лібералістичну ідеологію.

ніальної „демократичної“ тенденційності є й думка одного з провідних ідеологів американського неоімперіалізму, відомого політичного діяча Збігнева Бжезінського, книжка якого „Велика шахівниця“ (1997 р.) має промовистий підзаголовок – „Американська першість та її [гео]стратегічні імперативи“: „...американська зовнішня політика повинна зберігати геополітичні зацікавлення і використовувати свій вплив у Євразії таким чином, щоб створювалася стала континентальна рівновага зі Сполученими Штатами як *арбітром* (виділення наше.– П. І.)“<sup>196</sup>.

Грунтовно висвітлює *ліберальний* (чи лібералістичний) *імперіалізм* Заходу на прикладі Сполучених Штатів Америки Самуель Гантінгтон. Він говорить, зокрема, про той післявоєнний період (передусім про загалом симпатичну шановному публіцистові „епоху постмодернізму“<sup>197</sup>), коли, за М. Мариновичем, утвердились „толерантність і діалог“, коли „людство нарешті усвідомило себе „в одному човні“, коли „єдиним оптимальним для всіх способом вижити... стає гармонія доброзичливості і відмова від міжнаціональної ворожнечі“. Ось як насправді виглядає „цивілізація прав людини“ з перспективи провідного політичного гравця сучасного світу:

„...“Холодна війна“ закінчилась знищенням комунізму як глобального фактору, що визначав роль Америки на міжнародній арені. Тим самим *ліберали* отримали можливість проводити зовнішню політику, не боячись звинувачень в тому, що ця політика підриває національну безпеку... Набуття Сполученими Штатами статусу єдиної у світі наддержави позитивно вплинуло і на американських *консерваторів*\*. Під час „холодної вій-

---

\* Ми вже мали можливість згадувати, що вівіскою „консерватизм“ у західних країнах часто маскуються ті самі демоліберальні сили, і випадок США цьому лише переконливе підтвердження. Це навіть відобразилось у партійній формі: існують більш ліберальні (так звані „демократи“) і менш ліберальні (так звані „республіканці“, „консерватори“) ліберали.

ни“ вороги Америки дорікали США *імперіалістичними замашками*. На початку нового тисячоліття американські консерватори прийняли *ідею Америки як імперії* і погодились з тим, що *призначення США – переробляти світ у відповідності з американськими цінностями*.

*„Імперський імпульс“*, таким чином, стимулюється переконаністю у перевазі Америки та *універсальності американських цінностей*. Стверджується, що американська могутність набагато переважає могутність будь-якої іншої нації і навіть групи націй, тому *Америка має повне право встановлювати власний світовий порядок* і переслідувати зло у будь-якій точці земної кулі. Згідно з поглядами *універсалістів*, інші суспільства прихильні до тих самих цінностей, що й американці, а якщо ні, то хочуть до них прихилитися, а якщо не хочуть, то уперто тримаються помилкової думки; *американці мають повне право переконати їх і навіть змусити прийняти ті універсальні цінності, котрі визначають американський спосіб життя*. У схожому світі Америка втрачає свою *національну ідентичність* і стає *метрополією всесвітньої імперії* (виділення наші.– П. І.)<sup>198</sup>.

Ноам Хомський, критикуючи „цивілізовану“ *імперіальну політику* Сполучених Штатів, вживає термін „новий військовий гуманізм“ і пише наступне, характеризуючи новітній міжнародний „діалог“:

„Було б зайвим черговий раз вказувати на те, що існує і куди більш обширний літопис подій, котрому ми теж могли б приділити увагу просто зараз, оскільки його факти можна розглядати як приклади, котрі виявляють саме ті „практики та звичаї“, котрими прийнято *обґрунтовувати право більшості цивілізованих держав „робити те, що здається їм справедливим“ за допомогою сили*.

...*Презирство основної світової держави відносно структури світового порядку* прийняло такі безмежні форми, що тут вже практично немає що обговорювати. (...)

...“цивілізовані держави“, котрі йдуть за „ідеалістичним Новим світом, покликаним покласти край нелюдяності“, *продовжують застосовувати збройну силу* там, „де це видається їм справедливим“, – інакше кажучи, створюючи „правила гри“, котрі дають їм „право втручатися і силою примусити непокірних виконати те, що „цивілізовані“ вважають справедливим“, незмінно *„прикриваючись фіговим листком моральної правоти“*, як це було ще в колоніальну еру (Джільбоа).

З точки зору цивілізованих держав, відмінності в інтерпретації цих речей відображають різку грань, котра відокремлює їх *„нормальний світ“* від світу решти народів, котрим *недоступні „західні концепції терпимості“* і котрі *ще не подолали „людської здатності до зла“*, на превеликий жаль і тривогу цивілізованого світу (виділення наші. – П. І.)<sup>199</sup>.

Ось так приблизно без глорифікаційних спотворень виглядають західний „діалог“, „толерантність“ і зразкова демократична „цивілізація прав людини“.

Дивує інше, чому проповіддю західних імперіалістичних ідей в Україні займаються не стільки іноземці чи навіть представники діаспори (хоч і вони також), а найбільш авторитетні в суспільстві місцеві українці – політики, письменники, публіцисти, науковці тощо? Порівняйте, для прикладу, наступний уривок „Орієнталізму“ Е. Саїда з тим, що ми вище цитували з М. Мариновича. Американський вчений критикує імперіальну ідею, що набула „неймовірної, мало не до абсурду авторитетної сили в європейській творчості: тема Європи, яка розтлумачує Сходові поняття *свободи*, про яку... *мусульмани не мали ані найменшого уявлення* (виділення наші. – П. І.)<sup>200</sup>. Підставте замість поняття „свободи“ поняття „демократії“, а замість „мусульман“ – „українців“ і ви отримаєте майже точну копію моделі „закликання варягів“ в українського автора.

Або ще такий приклад. Шановного автора вкрай турбує і дуже дратує неприйняття українським духо-



венством (котре навіщось займається утвердженням „духовності українського народу“) „засад ліберальної демократії“. Тому „українські Церкви зробили порівняно незначний внесок у розбудову демократичної свідомості й громадянського менталітету“<sup>201</sup>. Українці „недемократичними“, „антиліберальними“, що, очевидно, мало б свідчити не на їхню користь, показано українських священиків: „Хай там що твердить офіційне вчення Церкви, але нинішній типовий священик має глибоку практичну недовіру до благодатності людської свободи. Згадка про неї викликає в нього, як правило, негативну відрухову реакцію. Досвід західних ліберальних демократій в його уявленні є однозначно негативним, оскільки, на його думку, до секуляризму там призвела не стільки вся сукупність техно- і соціокультурних чинників, скільки переважно надуживання свободою. Відтак „український шлях“ недопущення секуляризму мав би буцімто полягати щонайменше в настороженості щодо ліберальних свобод, у заміні формули „невластиве надуживання свободою“ на „благодатне обмеження свободи“<sup>202</sup>. Чи не нагадує ця публіцистична критика національно свідомого духовенства переконування американськими універсалістами-імперіалістами неамериканських суспільств у тому, що вони „уперто тримаються помилкової думки“, не визнаючи „універсальності американських цінностей“?

Характерне для М. Мариновича розуміння „модернізації“ „країн постсоціалістичного блоку“ як „засвоєння західних цінностей“<sup>203</sup> може увиразнитися для читача через наведення шановним публіцистом отих „західних цінностей“ в інтерпретації викладача Українського католицького університету о. Роберта Тафта: „Цим людям (ідеться про „тих, хто вважає себе інтелектуальною елітою“ на „християнському Сході“.- П. І.) варто було б засвоїти принаймні такі західні цінності, як інтелектуальна чесність, послідовність, постійність, самокритичність, об'єктивність, справедливість, діалог; поміркованість і ввічливість вислову, навіть коли існує розбіж-

ність думок; взаємність, коли, уникаючи будь-яких подвійних стандартів у критиці, застосовують ті самі, що й до себе, критерії і стандарти при оцінюванні своїх співрозмовників, їхніх думок і дій<sup>204</sup>. (Шкода, що М. Маринович не використав кількох із цих пропагандистських ним „західних цінностей“, скажімо, „об’єктивності“, „справедливості“ чи „діалогу“, і не прислухався до думки автора, якого теж часто цитує у своїй книзі – до українського богослова Івана Гаваня, що було б вельми слушним для українського християнина. А той вказує і на певні *західні антицінності*, коли пише про те, що „вся сучасна „*матеріалістична*“ *цивілізація*... приймає пріоритет речей по відношенню до особи, а це призводить до *посилення моральної деградації суспільства*“, а тому Україні загрожує передусім „атеїзм песимістичний“ – „практичне невірство, в якому проблема Бога, власне кажучи, не існує“: „Отож практичний атеїзм, споживацтво як спосіб життя, послаблення сенсу ерархії цінностей в суспільному житті, втрата відчуття трансцендентності – ці найбільші небезпеки для людини в індустріальному суспільстві додаються до страшної аморальної спадщини комунізму (виділення наші. – П. І.)“<sup>205</sup>.)

Намальована М. Мариновичем та о. Р. Тафтом ідеальна картина аксіологічного світу Заходу знову, на жаль, не підтверджується реальністю. Ось що, для прикладу, відчуває „інша“ людина на індивідуальному, найбільш авторитетному для лібералів, *особистісному* рівні в „деідеологізованому“ західному світі, де панує „гармонія доброзичливості“ і „відмова від міжнаціональної ворожнечі“, де начебто панують „діалог“, „поміркованість і ввічливість вислову“ та „взаємність“: „Життя араба-палестинця на Заході, й зокрема в Америці, дуже нелегке! Тут існує майже *одноставність* у тому, що політично він не існує, а якщо це й допускається, то сприймають його або як прикрість, або просто як людину зі Сходу. *Павутина расизму, культурних стереотипів, політичного імперіалізму, дегума-*

*нізаторської ідеології, в яку потрапили араби, або мусульмани, є дуже міцною, і кожен палестинець відчуває цю павутину на собі, сприймає її як невідворотну лиху долю* (виділення наше.– П. І.)<sup>206</sup>.

Даючи одну із загальних характеристик імперіалістичної суті *орієнталістської практики* „демократичного“ Заходу, Е. Саїд тим самим характеризує і той *ліберальний тип культури*, ту „цивілізацію прав людини“, де, на думку М. Мариновича, домінують „толерантність і діалог“, „тонкі суспільні технології“ (а може, араби вже не вважаються людьми чи „ближніми“?): „...все це відбувалося в рамках культури, яка претендує називатися ліберальною, культури, схильної вихвалитися своїми високоморальними нормами католицизму, плюралізму та духовної відкритості“<sup>207</sup>. До речі, як на практиці працюють ті „тонкі суспільні технології“, добре показали два нещодавні скандали довкола *тортурування американцями політичних (!) в'язнів та військовополонених* – афганців на Гаунтанаму та іракців в тюрмі Абу-Грейб. Чи не є це типовим *імперським* застосуванням саме „подвійних стандартів“ ліберальними демократами, маніпуляція міжнародними правовими нормами та домовленостями.

Відомий американський письменник Рей Бредбері багато місця у своїх епічних творах відводить саме окресленню *антилюдяного* характеру сучасного йому (хоч експліцитна художня дійсність фантастична) суспільства США. Ось як про це говорить астронавт Джеф Спендер, бунтівний член команди четвертої експедиції на Марс, пояснюючи свою ненависть до „толерантних“ співвітчизників-американців і любов до зниклих марсіан: „Коли я був хлопчаком, батьки взяли мене в Мехіко-сіті. Я завжди пам'ятатиму, як повадився там мій батько – зарозуміло й пихато. І моїй матері тамтешні люди не подобались, бо були смагляві й не завжди охайні. Сестра ж взагалі майже ні з ким не розмовляла. Лише мені вони подобались. Отож, в уяві я вже бачу, як батько з матір'ю приїздить на Марс, бачу, як вони тут

поводяться – так само зарозуміло. *Для середнього американця все чуже нікуди не годиться* (виділення наше.– П. І.)<sup>208</sup>. Є у „Марсіанській хроніці“ і згадки про „миролюбних“ „капіталістичних акул“. Згадуваний Спендер скрушно констатує: „...Я один проти зажерливої зграї всемогутніх шахраїв, які керують нами на Землі. Вони шпурлятимуть тут свої паршиві атомні бомби, гризтимуться за бази, готуватимуть війни. Невже їм мало однієї планети?“<sup>209</sup>.

До речі, націоналістична думка вже у ХІХ ст. добре показує імперіалістичну суть ліберально-капіталістичної „вільної торгівлі“, прикриту „філантропічною“ демагогією. Зацитуємо у цьому зв'язку уривок з промови Лала Мурлідара на з'їзді Індійського національного конгресу у 1891 році, що його наводить у своїй праці Роман Шпорлюк: „Зрозуміло, я знаю, що це чиста філантропія наводнювала Індію товарами з англійською маркою і повільно, але впевнено вбивала всяку місцеву промисловість; і, щоб полегшити собі це завдання, саме чиста філантропія скасовувала ввізні мита, розщедрюючись аж на три гроша на рік з кишені багатія, і, щоб компенсувати цю неприємну жертву, підвищувала соляний податок, який доводиться платити біднякові...

*Вільна торгівля, чесна гра між націями – яка потворна облуда!* Про яку чесну гру в торгівлі може йтися між нужденною Індією та розпухлою капіталістичною Англією? З таким же успіхом можна говорити про чесний бій між малюком і дорослим здорованем – між кроликом і удавом. *Зрозуміло, все це відповідає принципам високої економічної науки, проте пам'ятайте, друзі мої, – все це виморює голодом ваших братів* (виділення наші.– П. І.)<sup>210</sup>.

Доречним тут видається зауважити більш як дивне симпатизування М. Мариновичем процесові глобалізації. З одного боку, автор наче пробує об'єктивно розібратися в окресленому процесі, виділяє навіть його *позитивні* („нарощення потенціалу економічного зростання“, „поширення технологій“, „щораз більший доступ

до інформації та демократичних інституцій“, „стрімке зростання рівня й культури співпраці та співвідповідальності“) та *негативні* („щораз меншу залежність потоків капіталу від контролю з боку національних урядів“, „знецінення універсальної цінності інституту національної держави й поступову втрату нею свого суверенітету“, „зародження явища гіперконкуренції“, появу „фінансової бомби“ (Команданте Маркос), „поглиблення прірви між багатими і бідними державами“, „глобалізація масової культури й занепад культурних ідентичностей“)<sup>211</sup> наслідки. При цьому наведені ним негативні наслідки (чого вартують хоча б „знецінення“ національної держави та „втрату нею свого суверенітету“ чи „занепад культурних ідентичностей“) настільки переважають наслідки позитивні, що будь-яка людина із чітким національним чи християнським світоглядом, мабуть, не довго вагалася б в оцінці так представленого феномена. Однак шановний публіцист приходить до іншого висновку: „Всі ці явища співіснують в один і той самий час, а це й призводить до того, що *оцінити явище глобалізації однозначно практично неможливо* (виділення наше.– П. І.)“<sup>212</sup>.

Проте оцінка глобалізації у шановного автора має таки більш „однозначний“ характер, ніж він сам проголошує. Аналіз інших місць цитованої вище книги М. Мариновича свідчить саме про це. Так, наприклад, наводячи думку Тараса Возняка із статті „Глобалізація як виклик людству“ – „Та й чим є це об’єднання [людства]? Чи не нагадує його завершення тієї миті, коли дитина нарешті опановує всі свої частини тіла – руки, ноги, голову – і нарешті бачить себе як цілість?“ – публіцист вагомо доповнює це виразно утопічне бачення глобалізації як природного позитивного процесу: „До цього прикладу я вніс би тільки одне засадниче уточнення: мова мала б іти не про момент усвідомлення своєї цілості уже народженою дитиною, а про той момент унезалежнення дитини у лоні матері, коли усі частини крихітного тільця, що були досі ареною взаємодії бать-

ківських і материнських генів, раптом віднаходять єдиний та унікальний спосіб вегетативної функціональної взаємодії. Момент своєрідного протиборства генів закінчено. Плід із „множини“ генного матеріалу перетворюється на автономну „одиницю“, „цілість“, яка виходить у радикально інший світ, в якому стає підвладною новій діалектиці взаємозв'язків“<sup>213</sup>. Про які ж „негативні наслідки“ може йти мова?

Виходячи саме із *позитивності* так біологічно обґрунтованої глобалізації (де гени, очевидно, нації, а дитина – людство), автор критикує тих, що наважуються заперечувати її начебто природну цінність, – „традиційну українську церковну свідомість“ (яка бачить явище глобалізації „однозначно шкідливим для Церкви і релігійного світогляду загалом“) та український „ізоляціонізм“ (який є „типовою реакцією українців на „нашесть“ глобалізації з такого часом немилого їм Окциденту“)<sup>214</sup>.

Однак авторська *глобалістична утопія*, котра є лише продовженням глорифікаційної міфологізації лібералістичного Заходу, деміфологізується емпіричною реальністю та базованим на ній науковим аналізом. Передусім ідеться про нищівні *антикультурні* та *антиекономічні* наслідки глобалізаційних процесів (про *національну державу* ми говорили вище). Почнемо з інтерпретації *культурного* аспекту. Аналізуючи „внутрішню неспроможність проекту конструкції глобальної культури“ (до речі, проекту, призначення якого „подолати нації й націоналізм“), культури „космополітичної“, „постмодерної“, „еклектичної“, Ентоні Сміт вивчає саме „західний досвід постмодерних культур“ і дає наступну „односторонню“ оцінку „цілісної“ глобалістичної „дитини“:

„...глобальна культура складатиметься з багатьох *аналітично дискретних елементів*: ефективно розрекламованих масових товарів, мозаїки фольклорних та етнічних стилів і мотивів, *вирваних зі свого контексту*, кількох *загальних ідеологічних розважань* з приводу „людських прав і вартостей“, стандартизованої

кількісної „наукової“ мови комунікацій і оцінок, і все це спиратиметься на нову інформацію й телекомунікаційні системи та їхні комп'ютеризовані технології. (...)

На відміну від попередніх *культурних імперіалізмів*, що мали етнічне коріння, час і місце свого походження, нова глобальна культура універсальна й позачасова. Будучи *еклектичною*, вона байдужа до часу й місця. Вона мінлива й безформна. Хоча нині краще розвинена на Заході, ніж десь-інде, *постмодерна космополітична культура* поширюється засобами масової інформації й телекомунікаціями по всьому світу. Вона тут, тепер і повсюди. Глобальна культура не пишається історією чи історіями: фольклорні мотиви вона використовує й розробляє для зовнішнього оздоблення зорієнтованої на сьогодні й майбутнє „науково“-технічної культури.

*За самою своєю суттю ця культура штучна*. Її мішаність примхлива та іронічна; її впливи ретельно прораховані; в тому, що вона виражає, нема ніяких емоційних прихильностей. *Лукавий і пустий, новий космополітизм* більше переймається засобами й перетворенням дилем вартостей у технічні проблеми з чисто технологічними розв'язками. (...)

Нема жодного сумніву, що риси такої *технічної глобальної культури* вже можна розпізнати, хоча нині вона поширюється по планеті дуже нерівномірно. А чи може ця *космополітична культура* вижити й процвітати? Чи може вона пустити коріння серед населення земної кулі?

Знов-таки, минувшина дає нам дуже мало підказок. Адже *в минувшині не одна культура, а розмаїття культур* – особливих, експресивних, специфічних з погляду історії. (...) Можна, звичайно, виробляти традиції й постачати образи, але *образи й традиції житимуть тільки тоді, якщо матимуть якийсь відгук серед народу*, а вони матимуть той відгук тільки тоді, коли *перебуватимуть у гармонії з відчутним колективним минулим*, зберігши з ним неперервний зв'язок. (...)

...сучасний світ і далі відчуває й сприймає колективну минувшину як здебільшого етнічну й національну. *Ідентичності, образи і культури – всі вони однаково вперто зостаються множинними й етнічними або національними.* Цього й слід сподіватись: адже пам'ять посідає центральне місце у створенні ідентичностей і культур, – через те й головні мотиви, ідеї та стилі *постмодерного космополітизму* за своїм походженням фольклорні або національні. (...) Немає „глобальної ідентичності в процесі формування“; глобальна культура може бути лише *позбавленою спогадів конструкцією з національних елементів, на які вона й розпадається.* Але *культура, позбавлена спогадів, – це суперечність*; будь-яка спроба створити таку глобальну культуру лише свідчатиме про множинність фольклорних спогадів та ідентичностей, *пограбованих* в ім'я створення тієї гігантської bricolage, *саморобки* (виділення наші. – П. І.)<sup>215</sup>.

Ось що приховується за тезою про „занепад культурних ідентичностей“. Глобалізація у формі так званої „глобальної культури“ постає перед нами не як уявна „цілісність“, а як виразна „суперечність“, не як природна „дитина“, що „віднаходять єдиний та унікальний спосіб вегетативної функціональної взаємодії“, а радше як потворний космополітичний мутант, клон-„бриколаж“, „конструкція“-„саморобка“ – „штучне“ дитя „культурного імперіалізму“\*. У результаті такої глобалізації культурно програє й окрема людина, і ціла національна спільнота. Замість пророкованого публіцистом „поширення технологій“ – поширення „стандартизованої кількісної „наукової“ мови комунікацій і оцінок“, замість „щораз більшого доступу до... демократичних інституцій“ – доступ до „кількох загальних ідеологічних розважань з приводу „людських прав і вартостей“, замість „доступу до інформації“ – доступ до „ефективно розрекламованих масових товарів, мозаїки фольклор-

---

\* Запам'ятаймо собі цю ще одну характеристику лібералізму.



них та етнічних стилів і мотивів, вирваних зі свого контексту“, замість „стрімкого зростання рівня й культури співпраці та співвідповідальності“ – „байдужа до часу й місця“ космополітична „підробка“ під культуру, котра руйнує будь-яку теоретичну можливість міжнародної „співпраці“, бо через свою „штучність“ в принципі не може „пустити коріння серед населення земної кулі“.

Ґрунтовний аналіз *економічного аспекту глобалізації* дає Ернест Заграва, котрий окреслює глобалізацію як „нового й незвичного ворога“ (ідеології „лібералізму“ та її новітнього варіанту – „неолібералізму“), котрий „загрожує самому існуванню націй як окремих спільнот людей, що мають свої окремі духовно-культурні ознаки та прикмети і спільне, окреме від інших націй, господарство“<sup>216</sup>. Ось як насправді виглядає благодворне, на думку М. Мариновича, глобалізаційне „нарощення потенціалу економічного зростання“.

Український вчений виходить з того, що „глобалізація – це лише один з наслідків концентрації і централізації виробництва під егідою великих корпорацій“, у наш час – транснаціональних корпорацій (далі – ТНК), розвиток яких входить у суперечність із економічною політикою національних держав: „...*держава-нація-економіка завжди були триєдиним поняттям*, де одну складову не можна відірвати від іншої. Тепер же великі корпорації (основа економіки), вириваючись з цього триєдиного сполучення, залишають нації і їхні держави. Таким чином, *нації втрачають основу для свого існування*, бо яка, наприклад, національна культура може існувати без національної економіки, що дає цій культурі *матеріальне підґрунтя* для її життя? (виділення наші.– П. І.)“<sup>217</sup>.

Питання, як бачимо, постає передусім перед постколоніальними націями у вельми драматичній формі і далеко виходить за межі суто економічної площини розгляду. На відміну від М. Мариновича, який окреслює глобалізацію радше як *неминучість*, Е. Заграва говорить про *вибір*: „Це і є те роздоріжжя, на якому опини-

лися зараз народи, що не мають власних могутніх компаній: *здатися* і мати вищий рівень життя, але зійти з історичної сцени, втратити свою перспективу як нації чи *ступити на хресну дорогу і розпочати тривалу виснажливу борню*, що обіцяє шанс, хоч, може і незначний, стати лідерами світу завтрашнього дня, а не жалюгідними епігонами лідерів нинішнього світу. Це і є вибір представників націй сьогодення: чи прийняти у себе чужі компанії-гіганти, працювати на їхню славу і силу, перейняти мову, якою написана їхня документація і якою говорять „пани“ – керівництво фірми, дивитися їхні добротні фільми і запопадливо наслідувати їхні моди та звички і *стати врешті-решт частиною інших націй*, чи натомість вступити у довготривалу боротьбу, рости свої рідні компанії-гіганти, боронити свої ринки і атакувати чужі. І так спробувати використати свій хоч і невеликий, але шанс для *гідного життя своєї нації у колі вільних народів*, а то й, може, вийти на чільне місце серед сильних і гордих народів-держав (виділення нашi.– П. I.)“<sup>218</sup>.

Глобалізаційний „економічний тиск“ є типовим *економічним імперіалізмом*, призначення якого колонізувати народи, попередньо денаціоналізувавши їх: „У світі, що глобалізується, економічний тиск *нівелює всі культурні відмінності* (виділення наше.– П. I.), запроваджуючи уніфікацію у всьому. Колишні атрибути національної самобутності, які колись давали націям почуття своєї відмінності від інших: мода, техніка, прийоми ведення господарства, ієрархія цінностей, – все це стає інтернаціональним, всесвітнім. Тепер інтернаціоналізується й економіка“. До чого така господарська „інтернаціоналізація“ призводить, пояснює наступна цитата: „...усе культурне, національне зависне у повітрі без державної і корпоративної підтримки. Те ж саме стосується абсолютно будь-якої іншої сторони життя нації: пенсійних фондів для гідної старості, чистого середовища, забезпеченої медицини, гарантованої освіти і зменшення нерівності у суспільстві, – будь-який рух

держави у подібних напрямках викликатиме незадоволення і втечу капіталу“<sup>219</sup>.

Водночас глобалізація покладе край і так гаряче обстоюваній М. Мариновичем *демократії*. Як пише оглядач „Торонто Стар“ (Rachel Giese): „У світі, де корпорації володітимуть більшою потугою, ніж уряди, *неможлива демократія* (виділення наше.– П. І.). Якщо вільноринковики таки проб'ють свій шлях, потреба в підтасовці виборів відпаде. Вони просто стануть не потрібні“<sup>220</sup>.

Порятунок український вчений вбачає у використанні націозахисного потенціалу, котрий пропонує *націоналізм* та його *національна держава* (звідси і пропозиція „посилення державної корпорації-конгломерату“<sup>221</sup>). Саме „націоналізм сьогодення“, на відміну від лібералізму, „висуває вимогу не розчиняти націю в абстрактному людстві“, бо „кожна нація є самоцінною“. Водночас „нації, чия культура, а отже, і самобутність, не захищені власними державами, є приреченими на відмирання і загибель“<sup>222</sup>.

Як пересвідчуємось, ліберальна утопія глобалізаційного „економічного зростання“ не зовсім райдужна, щоб не сказати вельми шкідлива для національного буття. Крім того, переконуємось, що репрезентанти української „церковної свідомості“ чи українських „ізоляціоністів“ мають таки усі підстави більш як критично сприймати „нашестья“ західної глобалізації. „Неоднозначна“ ж позиція чи позиція проглобалізаційна (явно ліберальна чи неоліберальна) може насправді бути *небезпечною* для майбутнього України: „Ми вважаємо, що частині східноєвропейських націоналістів слід збагнути суперечність між *лібералізмом, який проповідують емісари ТНК*, та *націоналізмом, який впливає з інтересів їхніх народів*. Ми переконані, що нерозуміння цього дорого їм коштуватиме, їхнім націям і всьому звичному ладу планети (виділення наш.– П. І.)“<sup>223</sup>. До цього ж спонукає і міркування Н. Хомського: „Є вельми суттєві основи для повсюдного протистояння тій особливій

формі „глобалізації на-користь-інвестора“, котра насаджується в наш час...“<sup>224</sup>.

Про потребу *націоцентричного* способу мислення говорять і ті сучасні українські геополітики, котрі націоналізм не вважають „застарілим“. Як зазначає Олег Баган: „Кожна нація, яка довго перебувала у стані бездержавности, не має твердої, „осьової“ геополітичної доктрини. Вона наче не відважується подивитися на світ із стратегічної точки зору власних інтересів, не відважується впливати на зовнішній світ і формувати його за власними накресленнями“<sup>225</sup>.

Аналізуючи запропонований нам шановним публіцистом яскравий демоліберальний міф про Захід, не слід забувати і про етико-христологічний аспект (ми його торкнулися лише частково). Питання, яке слід собі поставити у цьому зв'язку, матиме наступний вигляд: *чому публіцист, який так часто апелює до християнства як до провідного орієнтиру свого мислення, не подивився уважно з точки зору християнської етики на західне суспільство\*?* А такий погляд багато б міг дати для вираження справжньої картини дійсності. Ще у шістдесятих роках знаменитий німецький католицький письменник та мислитель Генріх Белль із сумом констатував: „У нашій частині світу, котра називає

---

\* На перший погляд, спробу такого погляду спостерігаємо у книзі „Українська ідея і християнство“, однак і тут змістом цієї начебто християнської точки зору стає насамперед *ідеологія лібералізму*, критеріями – *демоліберальні* (а не християнські) *цінності*: абстрактна (денаціоналізована) людина, її права та індивідуальна свобода, правозахист, толерантність, плюралізм, боротьба з націоналізмом тощо. Як наслідок, замість об'єктивної публіцистичної картини дехристиянізованого Заходу, отримуємо, попри окремі критичні моменти, загалом позитивну, виразно *аберовану* картину секуляризованого, зате дуже „демократичного“ західного суспільства. Не дивно, отже, що М. Маринович, справедливо критикуючи *антихристиянські* „типи людини“, – комуністичного „гомо советікуса“ та націонал-соціалістичного „іберменша“, – навіть не згадує ще одного типового антихристиянина – *ліберального „загальнолюда“* (Маринович М. Українська ідея і християнство... – С. 204).

себе *західною*, практикується і пропагується *самовбивче відторгнення людяного і общинного* (виділення наші.– П. І.)“<sup>226</sup>.

В енцикліці „Redemptor hominis“ (1979 р.) Святіший Отець Іван Павло II пише про людину, „яка живе в світі, де поширені *матеріалістичні та утилітарні ідеології*, що *не сприймають християнства*, де *техніка превалює над етикою*, де *не поважають справжню свободу і гідність людини* (виділення наші.– П. І.)“<sup>227</sup>. Анатолій Карась пише про цікаві статистичні дані, що стосуються чи не „найдемократичнішої“ держави світу, „гаранта“ його демократичних свобод – США: „...станом на 1995 рік опитування громадян засвідчило, що 68% американців не задоволені чесністю та етичними стандартами суспільства, а 63% вважають, що *в США відбувається занепад моралі* (виділення наше.– П. І.)“<sup>228</sup>.

В антиутопічному романі Рея Бредбері „451° за Фаренгейтом“ колишній викладач англійської мови старий професор Фабер схвильовано розмірковує над врятованою пожежником Монтегом Біблією і водночас характеризує сучасне авторові американське християнство, його аберацію: „...Така сама, точнісінько така, якою я її пам’ятаю. Боже, як її знівечили в наших „телевізорних вітальнях“! Христос став одним із „родичів“. Я часто думаю, чи впізнав би Господь Бог свого Сина, – ми ж бо його так вдягли, чи то пак, роздягли. Тепер він – м’ятний льодяник, та й годі. Він точить сироп і сахарин, коли не зайнятий замаскованою рекламою якогось товару, без котрого, мовляв, не обійтися жодному віруючому“<sup>229</sup>.

Історико-політична праця українського вченого Павла Штепи „Мафія“ (перевидана у нас як „Мафія і Україна“), що вийшла у США в 1971 році, містить масу цікавих фактів, котрі підтверджують дехристиянізацію Заходу на прикладі провідної наддержави: „Найбільш поширений серед протестантів США церковний журнал „Християнське сторіччя“ гостро поборює ворогів комунізму, безбожництва, протестує проти слідства над

діяльністю комуністів, всіма способами виправдовує комуністичні злочини. (...) Протестантська Церква в США видає місячник „Просвітеріянин“. В одному числі була редакційна стаття: „Що мені не подобається в Ісусі Христі“. У США вийшла безбожницька книжка „Біблія без личин“. У ній надруковано багато малюнків напівголих дівчат, хлопців, які цілуються. Мойсея зображено в американській піжамі з цигаркою в роті. Англійський Кентерберійський архієпископ Михаїл Рамзей дуже хвалив таку „Біблію“<sup>230</sup>. Що ж дивуватися, що „опитування Галупа виявило 1969 року, що 60% янки не знають, що є Пресвята Трійця, а 66% не знають, хто виголосив Нагорне казання-проповідь“<sup>231</sup>.

Але найцікавішим, на наш погляд, є те, що і в дискурсі самого М. Мариновича (часто знову в тих самих працях!) можна спостерегти зауваження, що мали б стати основою не сліпої глорифікації, а об’єктивної рецепції *Заходу* та його *демоліберальної ідеології*. Так, скажімо, у статті за 1992 рік автор вказує на позицію, яку можна вважати *антиукраїнською*: „Наші далекі західні сусіди як незлюбили українське немовлятко у грудні, так і не люблять досі“<sup>232</sup> („До чого розбудить нас Півень–1993?“). У роботі за 1996 рік через запитання фактично уточнюється інший конкретний українофобський момент: „Одного разу мені задали запитання, чому в Україні і у світі було стільки наукових конференцій на тему антисемітизму серед українців, але жодної – на тему українофобії серед євреїв України, Америки чи Ізраїлю? Якщо сучасна цивілізація засуджує всяку національну ворожнечу, то чому для України існує така вибірковість?“<sup>233</sup>. (Це до теми про начебто відсутність „подвійних стандартів“ на Заході.)

Дається і слухна критика секуляризації західного суспільства: „Для більшості людей там Церква – ніби сучасний монарх, який виголошує тронні промови, але вже не править серцями своїх підданих“<sup>234</sup> („Спокутування комунізму“). У монографії за 2003 рік наводяться цікаві міркування доньки протестантського пропо-

відника Енні Грехем, що засвідчують *антихристиянізм ліберальної демократії*. На запитання журналістки: „Як міг Бог дозволити, щоб таке сталося?“, – Енні Грехем в інтерв'ю після терактів 11 вересня відповіла:

„Я переконана, що Бог сумує так само, як і ми, проте ми впродовж багатьох років казали Йому забиратися з наших шкіл, забиратися з нашого уряду, забиратися з нашого життя. І будучи джентльменом (ким Він і є), Він тихо відійшов убік. Як тепер ми можемо очікувати, що Бог дасть нам Своє благословення й захистить нас, коли ми вимагали, щоб Він дав нам спокій? (...)

А тепер ми запитуємо себе, чому наші діти не мають совісті, чому не можуть відрізнити добро від зла, чому їм так просто убити незнайомого перехожого, свого товариша, а то й себе самих. Можливо, якщо ми поміркуємо над цим достатньо довго й глибоко, то ми зможемо зрозуміти. Я гадаю, тут ми маємо справу з правилом: „Ми пожинаємо те, що посіяли“<sup>235</sup>.

Але, на жаль, *не такого типу ідеї домінують у світогляді автора*. Хочеться вірити, що в інтерв'ю за 2001 рік маємо не просто запозичення популярної в західному постколоніалізмі риторичної фрази, а маркер сутнісної зміни парадигми мислення з *ліберально-еклектичної на національну*: „...західна цивілізація не може знайти формулу, за якою повинні існувати усі решта цивілізацій, культурних систем світу. Кожна культурна система повинна сама шукати ці формули“<sup>236</sup>.

Загалом в публіцистичному макротексті шановного автора переважає утвердження саме демоліберальних „загальнолюдських“ цінностей, до яких найчастіше зараховуються (і в Є. Сверстюка подекуди також) гуманізм, глобалізація, ринкова економіка, „громадянське суспільство“ тощо. Ці поняття, якщо під ними розуміти не якісь міфічні ліберальні „загальнолюдські“ універсалії, а одні з ключових політичних понять сучасної західної цивілізації (і при цьому враховувати, що „гуманізм“ можна сприйняти лише як гуманність, „глобалізацію“ як регульований національною державою

взаємовигідний інформаційно-технічний обмін та економічну співпрацю, „ринкову економіку“ лише (в дусі господарської теорії, скажімо, Фрідріха Ліста, а не Адама Сміта чи Карла Маркса) із врахуванням пріоритетності національної сфери, а „громадянське суспільство“ може бути позитивним фактором національного буття, якщо розвинутий інший тип національного суспільства – суспільство політичне) містять і деякі позитивні риси. Однак нав'язування їх будь-якому національному організму у вигляді експортованих із Заходу обов'язкових формул, „загальнолюдських“ цінностей стає безумовним *негативним феноменом імперського типу*. (Євген Сверстюк ще у 1989 році, виражаючи ширшу думку „демократичної“ інтелігенції, казав на I з'їзді Народного Руху України: „Ми вітаємо нове мислення, яке проклямає пріоритет загальнолюдських моральних вартостей“<sup>237</sup> („Духовні джерела відродження“). Чому не просто моральних? Чи християнських?)

Характерним прикладом цього аспекту може бути *утвердження „демократичною“ публіцистикою ліберальних „прав людини“ як центральних вартостей „загальнолюдства“*. М. Маринович недвозначно вказує на те „поле“, з якого ним запозичується ця „цінність“: „...ми остаточно втрачаємо позиції, заперечуючи ідею прав людини і тим самим *протиставляючи себе всьому цивілізованому світові, від якого так фатально залежимо* (виділення наше.– П. І.)“<sup>238</sup> („Права людини: союзники чи вороги?“).

При цьому, щоб надати цим правам більшого авторитету для українців, автор звертається до одного з найважливіших в межах української культури *християнського коду* і утверджує думку, що „ідея прав Людини – це породження християнського світу“<sup>239</sup> („Повертаючись до прав людини“): „...коли я трохи ближче ознайомився з ідеєю прав людини, то усвідомив, що вона впливає з ідеї „люби ближнього свого“. Саме звідти я виводжу ідею прав людини – ідею допомоги людині, ідею її захисту“<sup>240</sup>. (Аналогічними судженнями рясніє книга



„Українська ідея і християнство...“<sup>241</sup>) І це при тому, що сам же ж пише про очевидне, про те, що в оонівській Декларації прав людини 1948 року „нема жодного слова про Бога“: „...це символ секуляризованого світу, який з Богом лише толерантно співіснує“ і тим не менше це „катехізм ХХ століття, бо є плодом зусиль людських творити волю Отця“<sup>242</sup> („Повертаючись до прав людини“).

Доволі дивним видається „християнський“ катехісис, який обминає поняття Бога. І тут авторське посилення на Євангеліє від Матея, мовляв, правозахист „навіть не кажучи: „Господи, Господи!“ „намагався в доступних йому межах „чинити волю Отця, що на небі“<sup>243</sup>, не дуже перекоонує. Досить згадати „правове“, базоване на „возлюби ближнього свого“ військове вторгнення американців у В’єтнам, Афганістан чи Ірак, англійців на Фолкленди чи французів в Алжир, або типовий, в дусі „цивілізації прав людини“, геноцид арабів-палестинців з боку „демократичного“ Ізраїля. Показовим є також послідовне уникання Євросоюзом навіть згадок у своїх документах про християнство чи Бога, що неодноразово викликало природне здивування та занепокоєння з боку таких католицьких країн, як Іспанія чи Польща.

Християнин радше б глорифікував та популяризував (хай і не з політичною, але принаймні з релігійною чи етичною метою, саме як центральних вартостей людства чи, принаймні, Європи) не Декларацію прав людини, а Десять Заповідей Божих, подібно до о. Петра Костюка, розуміючи обмеженість гону до панування людини вищим, аніж будь-який людський, законом: „За християнською концепцією людина не панує над світом безмежно. Не все дозволено робити, що фізично можливо. Людина залежна від вищого, від неї незалежного (вічного) закону. Людина формує собі свій світ, але вона його не створила. Тому будь-якому людському пануванню і всякій творчості є вроджений внутрішній закон, що його Бог уклав в усі структури світу й людини. (...)

Десять Божих Заповідей є тим впорядковуючим життям законом, який людина безкарно не може переступати<sup>244</sup>.

З іншого боку, утверджується думка, що ліберальні „права людини“ можна гармонійно узгодити із „правами нації“<sup>245</sup> („Відкритий лист Г. Померанцу“ (1992)). Бо це, мовляв, найбільша „ідеологічна“ помилка – „протиставлення ідеї прав людини ідеї прав нації“<sup>246</sup> („Українська демократія: успіх чи поразка?“). Але ось як повинна була б виглядати така „непротиставна“ гармонізація: „В масовій свідомості закріпилося переконання: права людини можна повністю гарантувати лише у власній державі. Що ж, незважаючи на всі теоретичні суперечки, світова практика загалом підтверджує цей постулат. Однак із цього зроблений неправильний (на мою думку!) висновок: СПЕРШУ треба побудувати державу, а вже ПОТІМ братися за права людини“<sup>247</sup> („Блиск і вбогість українського правозахисного руху“). Знаючи те, як ставиться шановний автор та його політики-однодумці до національної держави, можна безпомилково визначити можливу політичну модель „узгодження“ прав людини і прав нації, що там буде переважати і які права завжди будуть „правішими“.

Крім того, у самій Декларації наявна „недостатня розробленість... дуже важливої групи прав – національної“<sup>248</sup> („Повертаючись до прав людини“). *Тобто немає фактичних передумов для точок узгодження.* Тоді як, наприклад, *націоналізм* їх пропонує, бо є „ідеологією і практикою свободи народів і людини“<sup>249</sup>. Тому така гармонізація не тільки можлива, вона давно розроблена у *філософії національної ідеї* і при цьому обходиться без *космополітичної* (позанаціональної) та *секуляризованої* (позарелігійної) Декларації прав людини. Як слушно пише автор, опонуючи сам собі: „Я вірю в права людини, але не у монопольній версії західного суспільства“<sup>250</sup>.

Брак такої гармонізації на базі національної ідеї суттєво шкодив і продовжує шкодити демократичним

силам України. Хоч голос національної мудрості, базований саме на *націоналізмі*, звучав завжди, його воліли не чути. Ось, для прикладу, уривок з виступу уже згадуваного нами вченого та політика члена-кореспондента НАН України Віталія Дончика на Четвертому з'їзді ДемПУ 8 грудня 1996 року, творчість та громадська діяльність якого переконливо свідчить: не обов'язково належати до політичних націоналістичних структур, щоб бути націоналістом:

„Третє: *наша національно-демократична визначеність*. В. Яворівський на одному із засідань сказав, що, здається, в Запоріжжі члени партії Праці обурювались тим, що їх поєднали з Демпартією, мовляв, з націоналістами. Вони мають рацію – згідно з нормальним розумінням цього слова ми націоналісти, бо записуємо в своїй програмі нарівні з *особою* і *націю*, нарівні з *громадянським суспільством* і *національну державу*.

Відкидаючи „національний стереотип“, як висловлюється наш голова, відсувати на другий план національні питання, аби „не зациклюватися на них“ (ми ж, мовляв, партія швидше раціональна, ніж національна) – це означає усунути від найголовнішого – націєтворчого завдання<sup>251</sup>.

Не випадково у 1997 році ще один провідний український вчений та політик академік Микола Жулинський, осмислюючи концептуальну проблему „національної самоідентифікації“, писав: „Україна сьогодні стоїть перед великою і важливою проблемою: як відновити, як відтворити цілісну картину національного образу культури, як набути свою, національну, цивілізаційну ідентичність?“, утверджуючи тим самим вагомість саме „національного фактору, або ширше – націоналізму“<sup>252</sup>.

Зразки продуктивного культурного діалогу можна знайти також у *христології* через фундаментальний метод *інкультурації*, при цьому нам чомусь видається, що Божі заповіді є більш універсальними, ніж права людини, але і їх передання враховувало національно-куль-

турні обставини: „Християнські автори перших століть є для нас прикладом вслухування в Боже Слово і передавання його в конкретних обставинах; **вони вчать нас передавати досвід віри в конкретній культурі** (виділення наше.– П. І.)“<sup>253</sup>.

А щодо першочерговості розбудови національної держави, щоб здійснювати повноцінний не лише захист, а й розвиток окремої людини, то ще німецький філософ Йоганн Фіхте вважав, що „тільки в державі людська особистість здатна самореалізуватися“<sup>254</sup>. Водночас виникнення „новітнього націоналізму (або ж націоналізму нового часу)“ націологи пов’язують саме із потребою протиставитися *агресивному космополітизму*, і з цієї точки зору він „був результатом краху... універсальних, вселюдських ідей“, які Французька революція (а якраз її і вважає публіцист значною мірою *родоначальницею прав людини*) „намагалася експортувати туди, де їх не чекали“<sup>255</sup> (Р. Шпорлюк).

Бенедикт Андерсон у своїй монографії „Уявлені спільноти“ цитує уривок Конституції недовговічної Республіки Катагалуган (1902–1907), в якій виражено „дух антиколоніального націоналізму“ і водночас добре продемонстровано величезну повагу до людської *особи*: „Жоден тагаложець, що народився на архіпелазі Тагалог, не повинен вивищувати будь-кого над іншими в силу його раси чи кольору шкіри; світлі, темні, багаті, бідні, освічені і неписьменні – всі є абсолютно рівними й приналежними до одного loob [внутрішнього духа]. Люди можуть різнитися за своєю освітою, заможністю чи зовнішнім виглядом, але ніколи за своєю глибинною природою (pagkatao) та здатністю служити справі“<sup>256</sup>.

Таким чином, *не помилимося, якщо загадковою прихованою ідеологією автора вважатимемо саме лібералізм*. Значною мірою його основні ідеї (від утвердження космополітичної „демократії“ до вивищування нехристиянських „прав людини“ над правами нації та фальсифікації ідеології націоналізму) детермінують

самосуперечливий характер публіцистичного дискурсу автора. Залишається розглянути (фактично – завершити розгляд) останній основний проблемний концепт М. Мариновича, пов’язаний із постулюванням принципу „толерантності“ як вираженням ідеологічного (світоглядного) еклектизму.

Проведений вище аналіз трьох перших проблемних концептів автора дає можливість помітити наявність різних контрверсійних моментів системотворчого, методологічного типу, що, своєю чергою, дозволяє вірогідно припустити існування певних самосуперечливих (часто навіть *взаємовиключних*) моделей і на рівні *свідомості* та *світогляду*. А це субстанціональна ознака саме *еклектичного світогляду*. З іншого боку, пов’язаність світогляду (на колективному рівні) та *ідеології* (як системи поглядів, ідей) дозволяє зробити висновок про *еклектичний характер ідеологічної парадигми* публіциста.

Прямим обґрунтуванням цього є й твердження самого автора. Але не тільки. Вивчення літературного періоду 60–80-х дозволяє нам висувати, що *еклектичність більшою чи меншою мірою є провідною ознакою свідомості, світогляду та ідеології більшості „шістдесятників“ та дисидентів ненаціоналістичного типу*. Ось як про це пише сам М. Маринович: „З одного боку, дисидентський рух 60–80-х років репрезентував в Україні потужний світовий рух за *права людини*. З іншого боку, він був модифікацією *національно-визвольної боротьби* народу (виділення наші.– П. І.)“<sup>257</sup> („Блиск і вбогість українського правозахисного руху“). Те, що ліберальні „права людини“ і націоналістична „національно-визвольна боротьба“ належать до двох відмінних ідеологічних типів, сподіваємося, ми показали вище.

Сучасні політологи, характеризуючи демократичний провід початку 90-х, вказують на складність *еволюції*, що її пройшла політична (культурна загалом) еліта того покоління. При цьому не важко припустити, що не у всіх і не завжди ця еволюція була послідовною

і повною, що, своєю чергою, ускладнювало еклектичну світоглядно-ідеологічну модель: „Характер і стан політичного життя визначає поки що провід демократичних сил. А його утворили люди зі складною еволюцією свідомості. Вона йшла від виховання в дусі сталінізму – через націонал-комунізм раннього шістдесятництва – до ліберального соціал-демократизму і гуманізму. Здолати виховане з дитинства упередження до націоналізму більшість із демократичних лідерів так і не змогла; розвиток зупинився перед бар’єром, з якого починається повне підпорядкування себе служінню нації, її захисту, утвердженню і процвітанню“<sup>258</sup>.

Еволюціонування М. Мариновича було своєрідним: найчастіше він не заперечує попередні світоглядні типи, а абсорбує їх, витворюючи доволі дивну (еклектичну) модель поглядів на людину і світ, де мали б „гармонійно“ поєднатися *християнські, ліберальні, націоналістичні* і навіть *соціалістичні* концепти. У статті „Спокутування комунізму“ автор, виходячи з того, що нам завжди шкодила „логіка взаємного поборювання“, говорить про поєднання трьох ідей („демократичної, національної і соціальної“) в базовій ідеології державотворення: „...в нинішній ситуації єдиним шансом не допустити розчленування України є гармонійне поєднання всіх трьох засадничих ідей...“<sup>259</sup> (1993).

А в роботі за 1992 рік він пробував поєднати лише дві ідеологічні стратегії – *ліберальну* та *націоналістичну* на рівні програмних знакових „документів“ обох систем, вдаючись до образів „архіпелагів“ та „Святої землі“: „Архіпелаг „прав людини“ та архіпелаг „прав нації“ сходяться на одній „нічийній“ території, де панує взаємна гармонія. Я б назвав її Святою землею, бо там нема ворожого противенства, там Декалог націоналіста і Декларація прав людини мирно „пасуться“ собі поруч у Божій благодаті. На цій землі народилося моє політичне „Вірую“. І пам’ять про той втрачений людьми рай не дасть мені заспокоїтись на жодному архіпелагові зокрема“<sup>260</sup> („Права людини: союзники чи вороги?“).

Однак є підстави не підпадати під сугестивну дію цього художньо-публіцистичного уривка і спокійно, без емоцій, розібратися у задекларованій „гармонії“. Попередній виклад дозволяє нам засумніватися у логічності міркувань автора принаймні з двох причин. По-перше, його поняття націоналізму часто не має з націоналізмом нічого спільного, для автора це якийсь „цивілізований патріотизм“, його національна ідея – це „патріотична“ ідея, і саме він, оцей західний „патріотизм“, а не націоналізм, поєднується із відверто антинаціоналістичним (та й антинаціональним) лібералізмом у свідомості та світогляді в ідилії політичного „Вірую“.

По-друге, окрім тих моментів, котрі засвідчують домінування саме ліберальних ідей, є окремі рідкісні висловлювання, що можна вважати безумовно націоналістичними, де критерієм виступає добро нації, а не „загальнолюдів“ (а тому „гармонійного“ поєднання знову нема, натомість *детермінатором публіцистичних суджень є або один ідеологічний „архіпелаг“, або інший*) як-от: „Хотів би з усією очевидністю ствердити, що я не є прихильником Московської патріархії. Впродовж історії вона стільки разів доводила свою *антиукраїнську* орієнтацію, що психологічний порух „Геть від Москви!“ видається мені цілком вмотивованим“ („Церква в координатах сучасної геополітики“<sup>261</sup> (1992)), „...ті ж таки західні демократії демонструють нам, що жоден принцип не береться „на віру“, а узгоджується з *реальними інтересами народу*“<sup>262</sup>, „Здорове суспільство... обов’язково вилучило б... *антиукраїнські* та антидемократичні елементи з усіх ланок влади“<sup>263</sup>, „...треба *не відміняти закон про заборону комуністичної партії*, а жорстко і безумовно його дотримуватись“<sup>264</sup> („Спокутування комунізму“), „Комуністична ідея була породженням не Того, Хто є Альфою та Омегою, а Його антипода (виділення наші.– П. І.)“<sup>265</sup> („Українська ідея і християнство...“) тощо.

А тепер кілька слів про *згубний для народу* характер „гармоніювання“ ідей лібералізму („демократії“) та

соціалізму на початку 90-х: „Згубний для нас і шлях зрощення ідей соціалізму з демократією, яким свого часу пішли деякі країни Європи, якого дотримується у своїй законодавчій практиці наша Верховна Рада і який пропагують наші демократи. Партії соціал-демократичного характеру, які привели свої країни до економічного процвітання, починали в умовах капіталізму, до того ж далеко не в момент первісного нагромадження капіталу, а в час його всебічного розвитку. У нас – абсолютно інші стартові можливості та умови, політична влада й економіка – повністю в руках антинародних, антинаціональних сил, які або гальмують економічні реформи, або ж проводять їх у власних інтересах. Піти цим шляхом – це означає боротися за збереження економічного і, отже, політичного панування тих, що панували й досі, і тих „сьогочасних“, які своєю „боротьбою“ їм у цьому сприяють. Це означає також залишити населення беззахисним перед сваволею перших і других, зробити Україну безпорадним об’єктом колонізації з боку зарубіжних національних і транснаціональних фінансових імперій, а українську націю приректи на цілковите виродження, бо в умовах такого – денаціоналізованого й денаціоналізуючого „ринку“ національні інтереси, потреби і прагнення українців, як і всіх національних меншин, ніколи не одержать економічних засобів реалізації. Єдине, на що в такому разі можемо твердо розраховувати, – це право на святочні імпрези з вишиванками й шароварами, з тужливими народними піснями й екзотичними для іноземців танцями та ностальгійно-сентиментальними патріотичними декламаціями... Перспектива резервації?...“<sup>266</sup>. Це питання відкрите і сьогодні...

До речі, чому М. Маринович не врахував того, що саме в той період колишня компартократія перехопила „гасла і знамена“ саме у *демократів* (на що нарікав В. Чорновіл), а не в *націоналістів*<sup>267</sup>? (Свій до свого по своє?) І як тоді бути із узгодженням усіх цих „ідей“ в одну систему?



Про принципову неможливість такого узгодження не раз говорили й українські демократи, ті, котрим їхній демократизм не заважає бути насамперед українцями. Справжня демократична позиція (якщо це позиція в інтересах народу, а не якогось чергового пана для народу) може і, очевидно, повинна б бути іншою. Ось як, для прикладу, окреслює справді українську (з суто політичної точки зору, водночас і націоналістичну, і народовладну) позицію стосовно „ідейного“ „поєднання“, котре так наполегливо обстоює М. Маринович, з *проімперськими, реваншистськими* силами (комуністами та соціалістами) один із чільних засновників Демократичної партії України Віталій Дончик:

„Скажіть, яка сила в Україні є *ворожою щодо України, нації, демократії*? Їхні депутати не присягають на вірність Україні, влаштовують червонопрапорні жовтневі свята, зневажають державну мову, тобто стоять на відверто *антидержавницьких позиціях*. Тоді яка у цьому зв'язку політична ціна ініціативи Яворівського-ДемПУ, щоб шукати отого найкруглішого стола, аби підписати спільну з усіма силами, отже, і з *комуністами-соціалістами* заяву? (...) На тлі страйків шахтарів і вчителів, замість того, щоб видати давно підготовлену, присвячену викриттю комуністичного тоталітаризму „Чорну книгу“, щоб *рішуче ставити питання про Нюрнберг-2* (нас зобов'язують до цього мільйонні жертви 33-го, та хіба тільки 33-го!) голова займається збиранням підписів із простягнутою рукою (виділення наші. – П. І.)“<sup>268</sup>.

Не випадково, після „помаранчевої революції“ (листопад-грудень 2004 року) саме один з керівних „опозиціонерів“ лідер однієї з лівих партій негайно і вельми цинічно виступив за те, що було одним з передвиборних лозунгів проросійського кандидата Віктора Януковича і що стало (поруч із узаконенням подвійного громадянства) однією з вагомих причин виступити людей, не стільки за іншого кандидата – Віктора Ющенка, скільки насамперед **проти** злочинної українофобської систе-

ми існуючої влади\*. Ідеться про дуже „толерантний“ і „демократичний“ (правда, він ще й, при тому всьому, *україножерський*, але це, мабуть, дрібниця) законопроект (zareєстрований під номером 3410–8) надати російській мові статусу офіційної по всій території України<sup>269</sup>. Що ж, мабуть, це не перша і не остання в історії людства революція, провід котрої так і не зміг (чи ще зможе?) зрівнятися з повсталим народом у високій ідейності націоцентричного типу.

Мимоволі виникає згадка про дивовижно точну (що було не завжди характерним для цього філософа), хоч і типово гостру, дивінаторну оцінку соціалізму (як *ідеології космополітичної „соціальної ідеї“*) Фрідріхом Ніцше ще у ХІХ столітті (до речі, у праці, значною мірою спровокованої занепадом автентичного християнського духу в християнських Церквах Заходу): „Кого найбільше я ненавиджу між теперішньою сволотою? Сволоту соціалістичну, апостолів чандали, котрі хоронять інстинкт, задоволення, почуття вдоволеності робітника з його малим буттям, – котрі роблять його заздрісним, вчать його помсти...“<sup>270</sup>.

В останній період (що найкраще проявилось у монографії „Українська ідея і християнство...“ (2003)) помічаємо розвиток виразно політико-ідеологічної, лібералістичної ідеї толерантності (про важливий для автора *екumenічний* аспект цієї ідеї поговоримо трохи згодом) у плані релігійно-церковному. М. Маринович виходить з того, що у сучасному західному християнстві усе „змінюється *динамізмом толерантності*“<sup>271</sup>, наприклад, у Римо-Католицькій Церкві, де частина вірних „психологічно готова до подальшого *прийняття лібе-*

---

\* Показовим є, для прикладу, масове використання на майдані суто *бандерівського* вітання – „Слава Україні! Героям Слава!“, – котре були змушені вживати навіть лідери „опозиції“ і передусім В. Ющенко, котрий ще недавно дистанціювався від ідеології українського націоналізму та навіть підписував документи про боротьбу з ним спільно із лідерами російських демоліберальних сил.

*ральних цінностей*<sup>272</sup>: „В концепції прав людини, від якої вона свого часу так пристрасно відщуралася, *Церква врешті-решт відшукала своє власне богословське підґрунтя*<sup>273</sup> (виділення наші.– П. І.).

З одного боку, це дозволяє йому доволі сміливо і парадоксальним чином *не зовсім толерантно* виступати проти Отців Церкви (особливо святого Августина) за вигоду боротьби проти ересей – „*застосування сили* проти еретиків“<sup>274</sup>, дивним чином критикуються навіть апостоли (як-от, Іван чи Павло) за начебто утвердження логіки „далекої від логіки Ісуса“, коли ті закликають „*остерігатись* тих, що ширять негоди та зневіру проти науки“ Христової (Рим. 16, 17)<sup>275</sup>, у цьому ж дусі засуджує шановний публіцист і „твердошиїх“ українських греко-католиків, котрі, виявляється, борються за права своєї Церкви через власну „глибоко вкорінену нетолерантність“<sup>276</sup>, а також володіють небезпечно нетолерантним „інерційним“ „способом думання“: „Це якщо й не повний розрив з Москвою, то *безоглядна боротьба з її проімперськими амбіціями*, рішучі заходи, які „поставили б Москву на місце“, котрий, мовляв, призводить і до „заперечення права“ УПЦ Московського патріархату в Галичині<sup>277</sup>. М. Маринович виступає проти „об’єднання нинішніх православних гілок“ (як перший крок до постановня єдиної Київської Церкви) без УПЦ МП, бо „така об’єднана православна Церква виявилася б *ворожою... щодо православної Москви*“ (виділення наші.– П. І.)<sup>278</sup>, оскільки вважає УПЦ МП одним із чотирьох „фрагментів“ (поруч із УГКЦ, УАПЦ та УПЦ КП) єдиної Київської Церкви<sup>279</sup>.

З іншого боку, саме ідея ліберальної толерантності дозволяє шановному автору вважати новітнє *сектантство* („фрагментацію вірувань“) „здобутком людства“<sup>280</sup> і висловлювати переконаність в тому, що „релігійно-церковна ідентичність модерної української нації ще тільки формується і що вона може бути тільки кумулятивною, *інтегральною*“ (при цьому йдеться про поєднання (інтегрування) не лише традиційних для україн-

ців, а взагалі всіх – „різних гілок християнства“)<sup>281</sup>. Водночас ця ідея змушує публіциста вельми прихильно говорити про *атеїзм* як про „**закономірний етап розвитку релігії**“ (і стверджувати благотворний характер атеїстичного (якобінського та більшовицького) терору: „Видно, і в революційній Франції як прикладові Заходу, і в революційній Росії як прикладові Сходу Церква **мусила постраждати**, щоб, очистившись від намулів історії, дати в майбутньому багатство духовного плоду“<sup>282</sup>), доволі нетолерантно (щоб не сказати агресивно) виступати проти критиків *секуляризації* (проти „переконаності християнина, що Святий Дух і секуляризм є поняттями непокєднуваними“), бо, мовляв, „епоху, що перебуває під особливим патронатом Святого Духа, є власне епоха *секуляризму*“<sup>283</sup>, і навіть висловлюватись про „метафізичне... **виправдання комунізму**“, який несе „розкладання, в якому визріває майбутній порядок“ (виділення нашє.– П. І.)<sup>284</sup>.

Окреслені ліберально-політичні розмірковування приводять зрештою М. Мариновича до висновків, котрі із жалем можна окреслити як вкрай суперечливі саме християнській свідомості та світоглядові. Так, наприклад, публіцист розвиває ідеї монаха Йоакима (XII ст.) щодо „**непотрібності**“ інституту Церкви, говорячи про те, що „місія історичної Церкви є **скінченною** в часі“\* і що „Церква свідчить про Євангеліє, але не має його у своїй приватній власності“<sup>285</sup>. Як наслідок, автором виправдовується не лише існування „*нецерковних*“ *християн* (котрі не сприймають догматів Церкви – „**догматизованої ідеологічності**“ – та висловлюють „недоволення **„застиглістю**“ морального вчення Церкви“ і фактами „негідної поведінки духовенства“<sup>286</sup>), але й висловлюється переконаність у тому, що навіть *нерелігійна* („секулярна“ чи „вільна“) людина „здатна з власної волі орієнтуватися на вищі цінності“, система кот-

---

\* Логічний наголос тут, швидше, падає саме на „скінченної“, ніж на „часі“.

рих, навіть „будучи *нерелігійною*“, постає релігійною „де факто“, бо „має релігійне походження“<sup>287</sup> (так начебто постає „філософська релігійність“<sup>288</sup>). Саме тому шановний публіцист пророкує „підтримку Святого Духа“ і, очевидно, спасіння навіть явним ворогам Бога і Церкви: „...будуть виправдані навіть ті *комуністи*, які, якщо й заперечували існування Бога своїми устами, у своїх конкретних діях і життєвих обставинах проявили себе *гідно і праведно*“<sup>289</sup>. З іншого боку, ніяк не можуть дорівняти комуністам у „праведності“ „твердошії“ „народнорелігійні“ одновірці автора – греко-католики, – котрі ніяк „не можуть психологічно змиритися з тим, що їхня *Церква набуває інших ознак*“<sup>290</sup> і котрі „навіть не помічають, як, „кладучи своє життя“ за Церкву Христового Євангелія, вони перетворюються на безупинні „реактори“ *антихристиянського ненависництва*“ (виділення наші. – П. І.)<sup>291</sup>.

(Ми свідомо уникаємо інших контроверсійних моментів, котрі безпосередньо впливають із видавання ліберальних „прав людини“ за „богословське підґрунтя“ Церкви: авторське фактичне *толерування гомосексуалізму*<sup>292</sup> чи критика „притлумлювання“ Церквою „людської сексуальності“<sup>293</sup>.)\*

Чи не замислювався шановний автор над тим, що його одновірці і земляки, яких він так самовіддано картає, „не можуть змиритися“ насамперед із втратою *християнськості* власної Церкви, через „засвоєння ліберальних цінностей“, запровадження ліберально-демократичної „толерантності“, що приховуються за „імпульсами нетрадиційності“, „нестандартним душпастирством“, „розкутістю богословського пошуку“, „розмитістю світоглядної парадигми“, „мутантними різно-

---

\* Аналізуючи цитовану монографію шановного автора та враховуючи бажання переймати досвід Заходу, з тривогою можемо констатувати, що параметри *дехристиянізуючої* „демократизації“ українських Церков з часом можуть тільки розширюватись і включати, наприклад, апологію евтаназії чи клонування або вимогу допущення жінок до священницького сану.

видностями ідей“ (критичними щодо „догматичного і дисциплінарного християнства“)<sup>294</sup> тощо.

Чи намагався думати над тим, що його власний євангельський перифраз, – „...щось у дотеперішньому „класичному“ християнстві мусить умерти, щоб дати багатство плоду“<sup>295</sup>, – у світлі власної ж вимоги ліберальної „демократизації“ Церкви означає „умирання“ саме *християнської ідеї*, а „багатство плоду“ у такому разі стає символом розмноження *ідей Антихриста*?

Очевидно, таки пробував замислюватися (*хоч дуже мало і, мабуть, не до кінця домислював думку*), бо інакше не могли з’явитися у тій самій праці вельми слушні судження, котрі своєю нечисленністю та епізодичністю (фактично, меншовартісністю для автора) тільки увиразнюють контroversійність думок наведених вище. М. Маринович, для прикладу, цілком обґрунтовано вказує на необхідність розрізнення *субстанціонального* та *акцидентного* в Церкві (як духовно-релігійній системі): „...розмежування того, що в Церкві *вічне*, а тому непідвладне змінам, і того, що *мінливе*, є одним із найважливіших завдань Божого Народу“<sup>296</sup>.

Парадоксально утверджуючи в церковно-релігійному житті політичну (ліберальну) толерантність, шановний публіцист суперечить сам собі, оскільки вимагає усунути з Церкви такі „вічні“ (субстанціональні) її елементи: догмати, інституціональність, традицію, боротьбу з ересями та атеїзмом тощо. *Без цих не нами придуманих і випробуваних тисячоліттями елементів Церква як Містичне Тіло Ісуса Христа зникне, саморозпадеться, зруйнується*. Змінювати можна (хоч теж обережно, враховуючи традиційні, новочасові та інкультураційні моменти) лише акцидентні („мінливі“) структурні елементи, котрі сутнісно не впливають на християнськість Церкви.

В іншому місці шановний автор дуже виразно пише про *імперський (антиукраїнський та антихристиянський) характер* офіційної Російської православної Церкви та її сателіта – Української православної Церкви Московського патріархату:

„Характерною є сама спрямованість політичної орієнтації УПЦ (Московського патріархату): на виборах Президента України 1999 року *православні промосковської орієнтації офіційно виступали на підтримку кандидата від комуністів Петра Симоненка*. Тут логіка національно-політичного протистояння переважає навіть логіку церковної перестороги щодо відвертого, *ідеологічно вмотивованого безбожництва*, і така позиція цілком відповідає мисленню Російської Церкви. (...)

...в Києво-Печерську Лавру з *ідеями незалежності* просто небезпечно заходити – „ізженуть“ як сатану.

Одне слово, у своїй політико-ідеологічній орієнтації *Українська Православна Церква повністю підпорядкована політиці Третього Риму*, який, бачиться, так і не зробив належних висновків із власної історії (виділення наші. – П. І.)<sup>297</sup>.

Виникає тепер питання щодо „толерантних“ пропозицій шановного публіциста: як можна, з одного боку, змальовувати греко-католиків як „безупинні „реактори“ антихристиянського ненависництва“ і закидати їм „нетолерантність“ щодо агресивної антиукраїнської політики УПЦ МП (а це саме отака політика, бачиться, а не просто конфесійне „москальство“ насамперед тривожать наших земляків), а з іншого, як можна вимагати „толерантного“ поєднання (в межах однієї Київської Церкви) із Церквою, котра *сутнісно ворожа всьому українському*? І як можна, звідси, реально „інтегрувати“ у межах „релігійно-церковної ідентичності модерної української нації“ Церкви національні та їх російського імперського антагоніста, котра підтримує виразно антихристиянську компартію і не сприймає навіть елементарних „ідей незалежності“ України\*?

І ще таке. М. Маринович пише про те, що далеко „не все гаразд і в царстві української філософської релігій-

---

\* Події „помаранчевої революції“ тільки підтвердили антиукраїнську налаштованість УПЦ МП (згадайте агітацію (хоча б розповсюдження в церквах листівок не стільки антиющенківського,

ності. *Сьогодні тут вочевидь панує еклектика* (виділення наше.— П. І.). Хоче він того чи ні, нинішній український інтелігент перебуває у майже літописному стані „вибору віри“. (...) Мозок і душа такого інтелігента — це знову ж таки тиглі, в яких переплавлюються рештки марксистсько-ленінського матеріалізму, принагідно засвоєні елементи християнської доктрини, прикладні інтерпретації наукових теорій і, звичайно ж, любі серцю вкраплення східних релігійно-філософських учень<sup>298</sup>. Звичайно, ця „еклектична релігійність“<sup>299</sup> „нецерковної“, „секулярної“ чи „вільної“ людини дуже демоліберальна, але чи є вона християнською? Чи поводитиме себе такого типу „вільна“ людина „гідно і праведно“ саме з християнської точки зору? Чи не зумовлена поява такого типу форми не- чи антихристиянської „релігійності“ впливом не лише старого атеїзму та секуляризму, а й новітнім їх продовженням, скажімо, у модерному сектантстві (типу „нюу ейдж“ чи „білого братства“)? Чи не відчувається тут брак саме ознайомлення із такими нелюбими авторові догматами Церкви, християнським переказом взагалі?

Насправді для *християнського* автора природніше було, мабуть, піти за християнською традицією у плані узгодження несумісних, антагоністичних ідей (таких, скажімо, як націоналізм та лібералізм або християнська релігійність і антихристиянські атеїзм чи секуляризм) між собою. Євангеліст Лука пише, як Ісус, вигнавши біса з німого чоловіка, між іншим явно „нетолерантно“ зауважує: „Хто не зо мною, той проти мене; і хто зо мною не збирає, той розсипає“ (Лк. 11, 23). В іншому місці, де за „паном“ виразно проглядається „ідея“ ще послідовніше звучить мотив *антиеклектизму*: „Жодний слуга не може двом панам служити, бо він

---

скільки антиукраїнського змісту) за проросійського кандидата та численні „хресні ходи“ за В. Януковича). Що ж, ця Церква, як і *комуністи чи соціалісти України*, виступають у якості відвертої „п'ятої колони“ *імперської Росії*.



або одного зненавидить, а другого полюбить, або буде триматися одного, а другим понехтує. Не можете служити Богові й мамоні“ (Лк. 16, 12–13). Апостол Яків так застерігає від еклектиків: „...людина з подвійною душею, непостійна у всіх своїх дорогах“ (Як. 1, 8). Григорій Сковорода, виступаючи проти „несвоечасної милості“, не лише суттєво обмежує рамки „елейної“ толерантності, а й заперечує поєднання непоєднаних ідей. У творі українського філософа архангел Михаїл так звертається до Сатани: „О змію! Ти зм’якшив слова свої краще, ніж елей, і вони є стрілами. Не тобі належить розуміти, що *своечасний гнів – то любов Божа, а що несвоечасна милість – це твоє серце* (виділення наше.– П. І.)“<sup>300</sup>.

Доповнимо ці розмисли ще іншими науково-філософськими та богословськими обґрунтуваннями шкідливості ідеї фальшивої толерантності.

Проти „фальшивого іренізму“\* виступав свого часу митрополит Андрей Шептицький. Продовження цієї інтенції можемо віднайти у працях українського філософа (дійсного члена Товариства католицьких філософів Америки) Володимира Олексюка. У своїй книзі „До проблем доби обману мудрості“ (1975) він піднімає чимало й досі актуальних проблем і, зокрема, проблему „опору проти наступаючого лібералізму, часто із скритим в ньому марксизмом-ленінізмом“<sup>301</sup>, – як зазначає автор передмови Григор Лужницький. Пишучи про кризу Римо-Католицької Церкви після II Ватиканського Собору, про небезпеку для Церкви вчення Тейяра де Шардена („тільгардизм“), про появу у Ватикані „советського анклаву“, про інсинуації Східної Конгрегації проти Патріархату УГКЦ, В. Олексюк говорить і про виразні межі „любові“ до ворога на прикладі тогочасного „екуменічного діалогу“:

---

\* *Іренізм* – напрям у християнській теології, котрий прагне до згоди між віросповіданнями, до усунення поділу християнства ціною взаємних доктринальних поступок.

„...це не значить, що хтось має здати свої відвічні природні і надприродні принципи і права на свою віру і незалежність, *права бути вільною людиною в своїй хаті і своїй власній державі*. Коли хтось покликається на слова Ісуса Христа „любити ближнього як самого себе“, і любити навіть ворога, він каже правду. Але правдою є також те (і це ми дуже часто забуваємо), що *наш Спаситель Ісус Христос категорично відмовився мати щось спільне з дияволом*. На пропозицію диявола поклонитися йому за певну винагороду (а обіцяв немало – усі царства світу!) Ісус відповів: „Геть, сатано! Написано бо: Господу, Богу твоєму, поклонись і йому єдиному будеш служити. Лишив тоді його диявол“ (Мт. 4, 10–11).

Вищенаведені слова показують, що Христос не вів якогось „екуменічного діалогу“ з дияволом. Якраз навпаки; *Божий Син не тільки показав нам, що все має свої межі – Він раз і назавжди визначив ці межі і казав нам не йти на компроміс з антихристом*. Господь викупив нас Своєю кров'ю, через Свої страждання на хресті та через Своє Воскресіння. Диявол, навпаки, шукає тільки нашого фізичного та духовного знищення. *Тому ніхто не може рівночасно служити Христові і дияволу* (виділення наші.– П. І.)<sup>302</sup>.

Цікаво, що про небезпеку толерування антихристиянських ідей, котрі нищать Церкву, пишуть у наш час і ті побратими М. Мариновича з числа дисидентів, котрі мають більший національно-релігійний імунітет перед антихристиянськими міфами західної ліберальної демократії. Так, наприклад, відома письменниця, громадський діяч та колишній політв'язень Ірина Калинець, немов продовжуючи критику Володимира Олексюка, виступила у пресі із статтею „Комуністи у Ватикані...“, де, зокрема, дає більш об'єктивну картину і взірцевого для багатьох непоінформованих українців західного християнства: „У часи тоталітарної системи греко-католики добре знали, наскільки *Російська Церква облутана від верху до низу комуністично-гебістськими кадра-*

ми. Але не знали, що діється за „залізною завісою“, і наскільки щупальця Москви проникли у Ватикан. Щойно у 1989 р. ми побачили, як *вірно прислуговує комуністично-шовіністичній владі кардинал Казаролі*. А ще був кардинал Лекало, чий генеральний вікарій *мав членство в комуністичній партії*. Був і є *розгул матеріалізму* серед французького, бельгійського, німецького вищого духовенства, яке під виглядом протестантства, а фактично все того ж протестизму, з іконоборства чи розколу 1054 р. починаючи, взяло *курс на девальвацію Церкви* (виділення наші. – П. І.)<sup>303</sup>.

У християнській за духом філософії українського націоналізму (ще від Т. Шевченка з його, наприклад, „убий гадюку“) віднаходимо чимало думок-попереджень, думок-пересторог супроти фальшивого іренізму, котрий девальвує християнську ідею. Не випадково Дмитро Донцов, котрого справедливо можемо віднести, як і кожного українського націоналістичного мислителя, до розряду християнських філософів, ще у 1948 році писав про справжніх *християн* – людей „гарячої віри“, що можуть ефективно протиставитися „воюючому комунізму“, і водночас застерігаючи від *релігійного еклектизму та релятивізму*:

„...віра навчить нас, як козаків, про яких писав Руселій. Навчить нас „ревности негасимої, все горючої живим полум'ям“, навчить „не прощати ворогам Бога і своїм“.

Вона навчить нас, як вчила наша давня Церква, що з активними ворогами Хреста не вільно „куматися, свататися, брататися й мішатися“.

Вона навчить нас „любити друга“, але „возненавидіти його злонравіє і безвіріє“ (коли він тим заражений), навчить боротися зі злом.

Вона навчить нас любити ближнього, але насамперед Бога, бо то є перша заповідь. А любов до нього ставити над особисті прив'язання і родинні зв'язки. (...)

Вона навчить нас мудрости прадавнього Києво-Печерського Патерика св. Феодосія, який закликав „воз-

ненавидіти всяку неправду“ в світі; який кликав активно змагатися зі злом; який видавлював з монастиря „слабих і нерадивих“ ченців, а не „об’єднувався“ з ними. Вона навчить „не оправдувати несправедливого, аще і друг твій є“, бо вища за особисту приязнь – Божа справедливість.

Вона навчить нас, що віра Христова – це не тільки „отчаявшихся надія“, але й „нечестивим погибель“.

Вона навчить нас, що служителі Церкви не тільки „вогнем духовим“ просвічувати темних повинні, але й „ідоли сокрушати“<sup>304</sup>.

Про нищівні для християнства наслідки ліберально-демократичного плюралізму і толерантності у релігійній сфері свідчать також і зарубіжні автори.

У результаті бажання реформувати „церковно-релігійну ідентичність“ через „толерантність“ із атеїзмом чи секуляризмом виникає насправді тип *дехристиянізованого індивіда, псевдохристиянина*, про якого Дітріх фон Гільдебрант ще у 1967 році писав\*, водночас руйнуючи міф шановного публіциста про те, що у сучасному західному християнстві усе „змінюється динамізмом толерантності“: „Коли ми звернемося до кількості опублікованих статей, написаних католицькими священиками і мирянами, ми не можемо відвернутися від враження, що *ці письменники втратили свою католицьку віру, яка в своїй основі походить від Божого об’явлення... (...)* Ідея... *прогресивних реформістів* – замість бути цілеспрямуваним трансформації во Христі, як свідчення християнського об’явлення, змагати до того, щоб католик не відрізнявся від *гуманістичного філантропа* (виділення наші.– П. І.)“<sup>305</sup>.

Польський філософ Лешек Колаковський звертається до цих новітніх „секуляризованих“ „християн“ виразно іронічно: „Панове, ви вже *не боїтеся ані невіри, ані єреси*, і навіть диявол вам вже нестрашний. І тому ви вже не боїтеся Бога: ви боїтеся тільки одного, щоб

---

\* У роботі „Троянський кінь у Божому місті“.

хтось не міг вам сказати, що ви є *відсталими*, або образити вас *порівнянням до середньовіччя*... Ви називаєте себе Християнами? (виділення наші.– П. І.)<sup>306</sup>. Як не згадати тут окрім виправдовування атеїзму чи толерування сектантства та ересей ще два публіцистичні мотиви М. Мариновича: постійні апелювання щодо „застарілості“ мислення значної частини мирян та духовенства УГКЦ чи стереотипно негативна рецепція середньовіччя, з яким, мовляв, слід „прощатись“.

„Плюралістичне“ і „толерантне“ виправдовування атеїзму, секуляризму чи більшовизму М. Мариновича насправді далеке від християнства. І переконує у цьому, наприклад, цитування самим публіцистом німецького протестантського автора Зигфріда Ернста, котрий пише про антикультурність *потурання деструктивним ідеям*: „...культура подібна до „райського саду“, де знищено бур'ян і ростуть квіти, плодові дерева. „Плюралізм“ же надає бур'яну такі самі шанси на виживання і право на існування, як і для культурних рослин. І під знаком лібералізму, марксизму або гуманізму часто приховується *потурання хворобі, зараження здорового організму* (виділення наші.– П. І.)<sup>307</sup>“.

Ось що насправді міг би побачити *незаангажований імперськими чи космополітичними ідеями* християнський аналітик, богослов в історичній моделі української радянської „нерелігійної людини“ комуністичного типу (дуже поширеної ще й досі), ось як в реальності така „секуляризована“ і начебто „вільна“ людина „здатна з власної волі орієнтуватися на вищі цінності“, система котрих, навіть „будучи нерелігійною“, є релігійною „де факто“: „Християнську мораль було вибито зі свідомості народу, який тепер здатний поважати лиш силу, а не особу і не свободу. Людині в духовному вакуумі було *вміло прищеплено атеїстичний світогляд. Атеїзм розчавлює її духовну сутність*. Коли позиція людини спрямована на егоїстичне самозбереження, то вона розплачується за це *часточками своєї душі*. Щезає почуття власної гідності, впевненість у своїх силах; виникає

недоброзичливість до інших, *лукава психологія раба*. Життя втрачає внутрішню радість, щезає відчуття його високого сенсу. Розплата за це – безплідність у мистецтві і науці, постійна гонитва за речами, нечувані алкоголізм і наркоманія, що губить і це покоління, а в його генах – і майбутні покоління“ (виділення наші.– П. І.)“<sup>308</sup>. Ось таким приблизно „благом“ для людини, її свободи, душі взагалі виявляються на практиці атеїзм та секуляризм.

Те, що *втеча від догматів християнства неминуче призводить до засвоєння „догматів“ імперських тоталітарних доктрин*, добре показує й історичний приклад німецького націонал-соціалізму. Ось як, скажімо, критично висловлюється про інституціональну „застарілість“ християнських Церков один з провідних ідеологів націонал-соціалізму і великий шанувальник науки та „секуляризму“ Мартін Борман:

*„Націонал-соціалістичні і християнські концепції несумісні*. Християнські церкви розраховані на невігластво людей і прагнуть утримувати більшу частину народу у невігластві, оскільки тільки таким шляхом церкви і можуть зберігати свою владу. *Націонал же соціалізм базується на науковій основі*. Непохитні християнські принципи, викладені майже дві тисячі років тому, перетворились у *задерев'янілі, застигли догми, далекі від життя*. На противагу їм націонал-соціалізм, якщо й надалі думає виконувати свої завдання і цілі, повинен керуватися новими даними наукових досліджень.

Християнські церкви давно вже зрозуміли, що наукові знання є небезпечні для їх існування. Тому, використовуючи такі псевдонауки як теологія, вони стараються або змовчати, або сфальшувати дані наукових досліджень. Націонал-соціалістичний світогляд стоїть на більш високому рівні, ніж концепції християнства, суть котрих перейнята від юдаїзму. З цієї причини *ми можемо спокійно обійтись і без християнства* (виділення наші.– П. І.)“<sup>309</sup>.

(Як тут не згадати апологію „нецерковних“ християн шановним публіцистом, котрі, нагадаємо, теж не сприймають догматів Церкви – „догматизованої ідеологічності“ – та висловлюють „невдоволення „застиглістю“ морального вчення Церкви“).

Важко після цього погодитись із М. Мариновичем і назвати епоху *антихристиянського секуляризму* „епохою, що перебуває під особливим патронатом Святого Духа“. Дух цей, як видається можливим зауважити, походить з явно іншого, ніж Божественне, середовища. Бо, як слушно стверджує богослов Джакомо Біффі, „будь-яка форма гуманізму, відділена від пізнання Христа або, тим більше, ворожа християнській вірі, неминуче породжує нелюдське і знелюджувальне суспільство“<sup>310</sup>.

„Йоакимітські“ виступи шановного автора проти начебто „застарілого“ і „непотрібного“ інституту Церкви, її „догматизованої ідеологічності“ й утвердження позитивності якогось „позацерковного“ християнства теж мають, на жаль, нехристиянський, а тому „знелюджувальний“ характер. Бо, утверджуючи центральну для нього ліберальну максиму про пріоритет „релігійної свободи“<sup>311</sup>, забуває публіцист про те, що Церква не випадкова структура, котру за бажанням можна розпустити чи змінити до невпізнання. Церква – це Містичне Тіло і Люд Божий, це „спільнота тих, що вірять у Ісуса Христа“<sup>312</sup>. Засновником Церкви і її Головою є не хто інший, як сам Христос, котрий „освячує її у Святому Дусі“<sup>313</sup>. Церква має найпряміший стосунок до Євангелія (хоч і не має його в своїй „приватній власності“) через „обов'язок місійної діяльності“: „...ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи: християчи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа; навчаючи їх берегти все, що я вам заповідав. Отож я з вами по всі дні аж до кінця віку“ (Мт. 28, 19–20). Водночас очевидною постає необхідність приналежності до Церкви (безумовно, приналежності не „тілом“, а „серцем“) задля сотеріологічної мети – спасіння. Так стверджує Євангелія: „Хто увірує

й охреститься, той буде спасений; а хто не увірує, той буде осуджений“ (Мк. 16, 16).

Шановний автор часто посилається на II Ватиканський Собор, як найбільш революційний у демоліберальному сенсі, однак навіть цей Собор не відкинув „право св. Кипріяна“<sup>314</sup>. Нагадаємо, що цей Отець Церкви, єпископ із Карфагену, дав (на основі Євангелія) фундаментальну еклезіологічну та сотеріологічну максиму – „**поза Церквою немає спасіння**“, а у праці „Про єдність Католицької Церкви“ наголошував: „Хто від’єднує себе від Церкви, єднає себе із чужоложницею і позбавляє усього, що йому ця Церква обіцяє дати; залишаючи Христову Церкву, назавжди відмовляєшся від Христової нагороди“<sup>315</sup>. Тому навряд чи має конструктивний зміст судження шановного публіциста – „питання „в Церкві чи поза нею“ не має сенсу“<sup>316</sup>.

Власне, коли заходить мова про спасіння людей поза християнською релігією, особливо ж *атеїстів*, то тут Соборне навчання каже наступне: „Ті, що **не знаючи безвинно Євангелії Христової та його Церкви, шукають Бога щирим серцем**, та виконують його волю ділами, ідучи за голосом совісті та під впливом благодаті, можуть осягнути вічне спасіння. Отож, навіть атеїзм, якщо він **не спричинений свідомою виною**, не заперечує того, що люди можуть належати до Божого Люду і отримати спасіння (виділення наші.– П. I.)“<sup>317</sup>. При цьому важко назвати **агресивну атеїстичну позицію сучасних безбожників-нігілістів та гуманістів – лібералів, комуністів, націонал-соціалістів** тощо „не спричинену свідомою виною“. Ще важче охарактеризувати представників окреслених **антихристиянських ідеологій** такими, що „не знають безневинно Євангелії Христової та його Церкви“, чи такими, що „шукають Бога щирим серцем“. А тому більш як дивною виглядає переконаність М. Мариновича у тому, що „будуть виправдані навіть ті комуністи, які, якщо й заперечували існування Бога своїми устами, у своїх конкретних діях і життєвих обставинах проявили себе гідно і праведно“.



Свідоме і наполегливе „заперечення існування Бога“, очевидно, виключає можливість „безневинного незнання“ чи „щирого Богошування“.

Нарешті останньою тезою, що впливає з ідеї ліберальної толерантності, стає апологія шановним публіцистом екуменізму. Під екуменізмом М. Маринович розуміє не тільки і не стільки релігійний об'єднавчий рух, як можна було б подумати, котрий розпочали на зламі XIX і XX століть протестантські Церкви (з метою протестантського поєднання), потім до нього приєдналися православні Царгородський та Московський патріархати (витворення антитези католицизму), а в 60-х роках і Римо-Католицька Церква<sup>318</sup>. Шановного автора непокоїть те, що екуменізм як „нова форма діалогу і сопричастя“ „існує поки що... як функція, а не як *структура*“. Сам він оптимістично дивиться „на справу об'єднання Церков у *єдину структуру*“<sup>319</sup>: „Я вірю, що у своєму преображеному майбутньому Церква може бути лише *єдиною*“<sup>320</sup>. Цей *публіцистичний міф*, окрім суто інтуїтивного має і раціональне обґрунтування, базоване на політичній переконаності у неминучості та доцільності космополітичної глобалізації, і тут знову на перший план виходить яскрава *ліберальна утопія*: „Ще однією *ознакою глобалізації є екуменізм*. З одного боку, він є *результатом глобалізації*. Екуменізм відображає факт зростання інтенсивності міжнародних контактів, появи відчуття, що всі ми живемо в одному „взаємозалежному світовому селі“. (...) З іншого боку, екуменізм є однією з найбільш адекватних *відповідей на глобалізацію*. Він спроможний позитивно вплинути на відновлення *етичного виміру планетарної економіки*“ (виділення наші. – П. І.)<sup>321</sup>.

Вище ми вже зупинялися на явищі глобалізації і дійшли до висновку, що цей процес явно неприродного характеру, зумовлений передусім *економічно-імперськими інтересами транснаціональних корпорацій*, за котрими стоять *міжнародні фінансово-олігархічні (плутократичні) групи* і котрі мають космополітич-

ний, денаціоналізуючий вплив на держави та культури насамперед колонізовуваних (економічно визискуваних) народів, у тому числі й на релігійну культуру. Світоглядне обґрунтування глобалізація отримує в ідеології *лібералізму* (у формі неолібералізму). Звідси і кілька зауважень.

По-перше, якщо екуменізм є справді „результатом глобалізації“, то в такому випадку нічого доброго від нього чекати не доводиться, оскільки цей рух буде здійснюватися (як і інші глобальні процеси – фінансові „кризи“, військові конфлікти, експансія космополітичної антикультури тощо) знову-таки в інтересах міжнародних олігархічних груп, а не в інтересах Божого Люду чи Небесного Глави Церкви. З цього приводу варто подивуватися підтакуванню шановним автором типово *радянській* „глобалістичній“ логіці, котра стверджує, що „світове село“ може ошчасливити тільки *світовий колгосп*. Глобалізація вельми нагадує у цьому плані *більшовицьку колективізацію*, з усіма витікаючими наслідками і для економіки „села“, і для добробуту „селян“, і для їх „духовного“ рівня. Зате, ясна річ, в інтересах „світлого майбутнього“ і „загальнолюдського щастя“.

По-друге, навряд чи можливо розглядати екуменізм „однією з найбільш адекватних відповідей на глобалізацію“, оскільки економічна (господарська) сфера так само автономізована від релігійної, як і етична від політичної (про що ми говорили вище) у межах кожної культури. Економіка, якщо це економіка, не почує голосу релігії, бо прислухається передусім до економічного інтересу. І добре, якщо цей інтерес національний, тоді існують (більше чи менше теоретичні) можливості впливу на нього через механізми національної держави: Церква звертається із зверненням до держави, а та (через свою економічну політику) впливає на ту чи іншу економічну структуру. А що робити, коли економічний інтерес є „міжнародним“, належить імперським глобалістичним структурам, *ефективно протистояти яким можуть тільки скоординовані дії більшості національ-*

*них держав, а не зацікавлені у глобалізмі імперські метрополії чи залежні від них неоколонії?*

*По-третє, якщо є бажання спробувати вплинути на „етичний вимір планетарної економіки“, то чи обов’язково для цього збиратися у різноконфесійну релігійну бригаду? Чи не варто тут піти шляхом Папи Івана Павла II, котрий, не чекаючи „структурних“ змін в еклезіальній сфері планети, закликав у 2000 році в Давосі „протиставити бездушній економічній глобалізації глобалізацію людської солідарності“<sup>322</sup>. Протиставитися глобалізації (скажімо, з позицій власної соціальної доктрини) на богословському чи пропагандивному рівні може кожна Церква, кожної нації, якщо вона справді виступає як євангельський „добрий пастир“ народу, а не слухняна маріонетка новітніх космополітизаторів.*

Ці міркування доречно доповнити рядом інших, котрі фахово увиразнюють проблематику екуменізму.

Кілька з них віднаходимо у тій самій критикованій монографії шановного автора. Як переважно в таких випадках, зазначені слушні міркування так і не стали „наріжним каменем“ його екуменічного дискурсу. Ідеться, наприклад, про застереження щодо екуменізму Папи Пія XII-го: „Католики не повинні приставати до подібних спроб чи підтримувати їх, оскільки у протилежному випадку вони сприятимуть поширенню *псевдохристиянської релігії*, яка на тисячі миль є віддалена від істинної Церкви Христової (виділення наше.– П. І.)“<sup>323</sup>. В іншому місці М. Маринович, справедливо критикуючи папську курію за ведення переговорів із РПЦ через голову українських греко-католиків, вдало характеризує такого типу „екуменічний діалог“, ненароком виявляючи його політичний підтекст: „...західні християни не можуть все-таки недобачати й самого факту існування тих, хто проклинає. Точніше, не можна вважати тих останніх кращими християнами, які єдині заслуговують на входження в екуменічний діалог. Інакше „діалог любові“ стане лише парадною *квазіхристиянською ширмою*, за якою стоятиме *суто полі-*

*тична логіка „схиляння перед силою (виділення наші.– П. І.)“<sup>324</sup>.*

Розвитком (чи, власне, попередниками) такого типу критичних думок можуть бути зауваги В. Олексюка: „Вони („сірі еміненції Ватикану і Східної Конгрегації“.– П. І.) вдають, що все, що вони роблять, є в ім'я „християнської любови“, „екуменізму“, „сцієнтизму“, „співіснування“, „дестанту“ і всякої іншої гіпокритії. Це, однак, не заважає їм засідати з великою повагою і спокоем вкупі з агентами КГБ. В той час, коли вони начебто обговорюють справу „миру на землі“, вони топчуть всі принципи, які лягли в основу Христової Церкви...

Такий „екуменізм“ не є і ніколи не буде справжнім екуменізмом. Цей рух ще від самого початку не мав надії на якийсь успіх, бо *справжній „екуменізм“ буде можливий тільки при умові, коли всі країни стануть вільні від тоталітарно-глобальних режимів*. І тільки тоді, *шляхом християнської національно-державної незалежності*, можливо буде наблизитися до поняття, щоб „всі були одно“ – кожний у своїй вільній державі і всі разом – во Христі (виділення наші.– П. І.)“<sup>325</sup>.

Насправді під *екуменізмом* розуміють „сукупність практичних і теоретичних дій, що прямують до того, щоб [1] краще пізнати всі Церкви і їхнє навчання, звертаючи увагу на об'єднувальні елементи, [2] утворити основу спільного практичного діяння, прямуючи до єдності, яку проповідував Христос“<sup>326</sup>. Ідеться про „здійснення Христового Завіту (Йо. 17, 21), „щоб усі були одно...“<sup>327</sup>. Питання тільки в тому, якою буде окреслена єдність? Ідеться про єдність *духовну, доктринальну чи структурну?*

Шановний публіцист належить до тих, що воліють „вірити“ в постання на місці численних християнських Церков *єдиної „преображеної“ Церкви*, Церкви як „єдиної структури“ (нагадаємо якої: „демократизованої“, „ліберальної“, із „правами людини“ як своїм богословським підґрунтям). Очевидно, що при такому баченні мало або й зовсім не враховуються *національно-куль-*

**турні особливості кожної Церкви, зовсім відкидається цінність інкультураційного досвіду.**

Однак існують й інші, більш, на нашу думку, привабливі інтерпретації екуменізму, практичне втілення яких не заперечує, не знищує, а розвиває *національно-культурне буття*. Ідеться, наприклад, про *духовний екуменізм* в межах Римо-Католицької Церкви, той екуменізм, до котрого зобов'язує усіх католиків II Ватиканський Собор: „Духовний екуменізм – це практика здійснення заповіді любові до ближнього серед обставин, коли ближній інакше вірить і внаслідок того інакше живе. (...) Здійсненню його не перешкоджають жодні труднощі, навіть доктринальні різниці“<sup>328</sup>.

Наскільки по-християнськи мудрішим, по-національному культурнішим, по-етичному толерантнішим виглядає екуменізм у катехітичних повчаннях Святішого Отця Івана Павла II, засвідчує хоча б його робота із промовистою назвою „Різноманітність у єдності: завдання екуменізму“ (1995). У ній Святіший Отець, враховуючи фундаментальний метод інкультурації, говорить про *духовно-християнське порозуміння між різними національними Церквами*, а не про їх „глобалістичне“ знищення/зникнення в „єдиній структурі“:

„Для того, щоб пояснити історично складену різноманітність і багатоманітність Християнських Церков, необхідно відзначити, що *та єдність, котрої прагнув Христос, не приводить до зовнішньої убогої однорідності*. У зв'язку з цим я підкреслив у вище згаданій енцикліці (Ut unum sint.– П. I.), що „*правомірна різноманітність в жодному разі не суперечить єдності Церкви*, навпаки – возвеличує її славу і значною мірою сприяє здійсненню її місії“ (п. 50). Численні помісні чи окремі Церкви зберігають свій власний досвід християнства, звернений до *звичайв*, котрі встановилися в апостольські часи, або до *древніх традицій*, або ж до *практики*, що склалася у різні епохи як підсумок накопиченого досвіду, котрий довів свою придатність *у процесі привнесення в культуру Євангелія*. Так протягом сто-

літь сформувалась багатоманітність помісних Церков, котра *сприяла і продовжує сприяти духовному збагаченню Вселенської Церкви, не приносячи шкоди єдності.*

Отже, *необхідно, щоб ця багатоманітність збереглася.* Від цього не постраждає єдність Церкви, особливо якщо християни, усвідомлюючи Божественний характер природи єдності, будуть постійно просити про неї у молитві: бо вона є плодом зусиль Святого Духа.

II Ватиканський Собор справедливо нагадує нам, що *єдність Вселенської Церкви не є результатом чи плодом єдності помісних Церков, але її сутнісною особливістю.* На самому початку Церква була заснована Христом як Вселенська, а помісні Церкви історично склались як відображення присутності у світі і форма проявлення цієї єдиної Вселенської Церкви. Тому *християнська віра є вірою в єдину і католицьку Церкву* (пор. *Lumen gentium*, 13) (виділення наші.– П. І.)<sup>329</sup>.

Таким чином, очевидно, помиляються ті, котрі, як і М. Маринович, вважають що Церква буде „єдиною“, вкладаючи у поняття єдності сенс не духовно-релігійний, а глобалістично-ліберальний – „структурно“–політичний сенс „зовнішньої убогої однорідності“.

Про *структурну єдність*, однак, можна і треба говорити на рівні не всесвітньому, а загальнонаціональному. Ось як, наприклад, про такого типу екуменізм, без зайвого ліберально-“толерантного“ еkleктичного пафосу, пише відомий український богослов о. Петро Біланюк, розвиваючи тим самим ідеї київського християнства Митрополита Андрея Шептицького та Патріарха Йосипа Сліпого:

„Всі Українські Церкви повинні об’єднатися в одній Українській Апостольській Церкві, що була б у молитовному зв’язку з Римом, Новим Римом, Олександрійським Папатою Коптів і всіма Східними і Західними Церквами, що мають правильний і апостольського походження єпископат та визнають Нікейсько-Царгородську ісповідь віри. Ми, українці, повинні навчити християнський світ *правдивого екуменізму*. Немає при-

чин, чому ми, українці, маємо жити в роздорах і схизмах, що їх ми ані не спричинили, ані за них не повинні нести будь-яку відповідальність. Нехай роздори між Римом і Новим Римом чи Візантією, залишаться їхньою, а не нашою проблемою. Те саме стосується всіх інших роздорів на Сході і Заході, що за них не сміємо брати на себе будь-яку відповідальність.

Наша об'єднана рідна Церква повинна мати *повне самоврядування без римських, візантійських, московських чи польських наглядців, мудрагейликів, політиканів і псевдодипломатів.*

Завданням Української Церкви мусить бути *спасення осіб українського народу і тих чужинців*, що хочуть спасатися в Українській Церкві. Далі, наша рідна Церква мусить мати повну незалежність, щоб проводити в життя розвиток релігійного, культурного, політичного і мистецького життя та буття українського народу, а тим самим вкладати великі скарби у світову скарбницю цілого культурного людства (виділення наші. – П. І.)“<sup>330</sup>.

У сучасній Україні такого типу *єкуменізм та ідеї ліберально-демократичних реформ Церкви і християнства взагалі*, що їх пропагує М. Маринович та його одноподумці, отримує іноді гостру та сміливу критику. Свідченням цьому може бути відкритий лист уже згадуваної нами відомої письменниці Ірини Калинець до Блаженнішого Митрополита Любомира Кардинала Гузара, а також до всіх єпископів та духовенства УГКЦ у лютому 2004 року. Оскільки розповсюджувався він поміж галицькою інтелігенцією не за допомогою „демократичної“ преси, а переважно старим добрим самвидавницьким способом та через Інтернет, зацитуємо ширший уривок з нього, щоб дати можливість ознайомитися із представленими міркуваннями з приводу того, яких форм може набути демоліберальна „толерантність“, котра панує, скажімо, в Українському Католицькому Університеті, де М. Маринович працює віце-ректором, і котра, судячи із розправи з „інакомислячим“-тра-

диціоналістом о. В. Ковпаком<sup>331</sup>, починає практикуватися, на жаль, і в УГКЦ:

„Нині сотні наших священників, які хочуть і вміють працювати з людьми, підсвідомо обійняті страхом – вони бояться стати негодними, бути викиненими з праці за ніщо. Інші – просто лицемірять, втративши віру і совість. І буквально заганяють о. В. Ковпака звинуваченнями не так у „традиціоналізмі“, як усякими наклепами і зневагами. А вчора так само зневажали аж ніяк не „традиціоналіста“ о. Михайла Федоріва. І серце отця Михайла не витримало – він спочив у Бозі. Та йому не робили помпезного похорону, не возвеличували у „героя нації“, як, наприклад, нашумілого самогубця-атеїста з УКУ, колишнього університетського викладача наукового комунізму... Що ж, щоб „просунути“ ширше ідейку нової „наддержави“ і нової „надрелігії“, треба подбати й про політичне реноме, навіть ціною начебто „спонтанних“ студентських акцій (а хіба не було закликів до цієї акції в газетах і виводу студентів УКУ на чолі з ректором, віце-ректором та деякими викладачами на Ратушеву площу? То чи не є це маніпулюванням свідомістю молоді?), *псевдонаціональними статейками в місцевій пресі та обплывуванням вояків УПА у заграничній* (це ж бо „бандити“, як назвав їх у польській газеті один з викладачів УКУ), нарешті демонстрацією „Галицьких лицарів“, де чільне місце посів відомий своєю пропагандою деморалізації Р. Віктюк, який нещодавно так виключно поневажив греко-католиків і Церкву. То що можуть мати спільного греко-католики, зокрема, наше духовенство, з акцією „Галицький Лицар“?.. Хочуть собі хлопчики бавитися – прошу дуже, але навіщо сюди припинати Церкву? Та в перспективі це далеко не „забави“ – це *Церква використовується як забавка в руках проповідників глобалізації*.

Пан Маринович наповнив свою книжку (йдеться про монографію „Українська ідея і християнство“.– П. І.) „сотнями цитат різних авторів різних конфесій, не по-



гребував навіть посиленнями на „творця“ російського шовіністичного псевдорелігійного трактату „Роза міра“ Д. Андреева. А все для того, щоб показати читачеві – криза обійняла Католицьку Церкву й іншого виходу, ніж екуменізм в „новій релігії“, нема. Але дивно, чому віце-ректор УКУ хоча б словом не згадав безпосередньо дотичних до його теми праць тих, хто бачить і пропонує вихід з кризи, наприклад, книга Б. Фулле „Криза в Церкві, її причини і спосіб подолання“? М. Маринovich не погоджується з такими міркуваннями? Добре, але подискутуємо на цю тему – істина не може бути од-нобокою. Та ба, ми ж „сільська Церква“, тому нецивілізовані тупоумні недоуки наївно вчепилися за „традиціоналізм“.

Лукавлять виховані по заграницях панове, вдають, ніби не розуміють, що *не в „традиціоналізмі“ справа, а в традиційному, вічному намаганні не піддатися брехні й облуді владних світу цього, чого нестямно бояться „глобалізатори“*. І тому не „лефевризму“ вони бояться, а нашого народу, його витривалості у вірі, яку не подолали сталінські катівні.

Ні Грабовича (згадується авторкою як учитель ректора УКУ о. Б. Гудзяка та автор фальсифікуючої (з позицій демолібералізму) творчість Т. Шевченка праці „Поет як міфотворець“<sup>332</sup>. – *П. І.*), ні ректора, ні деяких викладачів УКУ аж ніяк не назвеш невігласами. Вони знають, що роблять, бо їм чужа ця земля, наш вистражданий люд, вони ісповідують інші, космополітичні, ідеали у вигляді „зеленої іконки“ та квазірелігії глобалізації (школа лише чесних і поважних батьків ректора УКУ Б. Гудзяка). Тому не закликаю нікого з них до сміливості, на яку спромігся Умберто Еко – син свого народу, вдячний Богові за свій талант, завдяки чому його серце озвалося болем за весь світ. У космополітів серця немає. Але Ви, хто виріс на цій землі, Ви бачили і знаєте, скільки кривд переніс український люд і скільки ще терпеливої праці й любові він потребує. Чого ж боїтеся, чому ховаєте від людей очі? Не „глобалізаторів“ треба

боятися, а Бога! Тому працюйте – Ви можете – *над духовним об'єднанням вірних*, бо не в тих чи інших ритуалах справа: молитва як окремої людини, так і цілої парафіяльної спільноти, є їхнім індивідуальним вибором. Суть бо у щирості молитви, у щирості справжньої і глибокої віри, яка робить людину цілісною духовною особистістю, а, отже, особистістю справді вільною і непіддатливою *рабству*. Така людина не стане „гвинтиком“ у наддержаві, і не піддається пропаганді жодної квазірелігії, бо розуміє – об'єднається людство не через нівеляцію ритуалів і традицій (вони ж бо – як рідна мова, пісня, творчість, неповторні і прекрасні), а повернення до віри у Справжнього Єдиного Бога, як вчить Христос... Та, *якщо продовжуватиметься зневага людських почуттів, якщо єдину вартість у нашій Церкві набиратиме лише покора „глобалізаторам“ та їхнім забаганкам, прийде псевдорелігія* і, як попереджав видатний швейцарський філософ К. Г. Юнг, „чергова доктринерська та авторитарна тиранія“, і „зникне будь-яка можливість того, що слово розуму матиме вплив, адже на зміну йому приходять гасла та ілюзорні бажання-фантазії. Тобто, наступає своєрідне колективне безумство, яке швидко обертається у психічну епідемію“.

Пропоную отцям зі Святоюрської Гори провести Круглий Стіл з проблем нашої Церкви за участю Глави Церкви, духовенства та мирян. З одного боку хай представлять свої міркування про кризу та вихід з неї нинішні ідеологи Святоюрської Гори: отець-ректор УКУ Б. Гудзяк, віце-ректор М. Маринович, єпископ І. Возьняк, з другого – о. В. Ковпак, Б. Сойка, а також Ірина Калинець, Я. Дашкевич. Прошу підтримати цю пропозицію (виділення наші. – П. І.)<sup>333</sup>.

Дозволимо собі маленький неакадемічний відступ-заувагу, котрий жодного відношення до аналізу публіцистики власне М. Мариновича не має. Виразним хоч і вельми своєрідним здобутком (і водночас *надзвичайно характерним прикладом*) ліберальної толерантності,

щоправда, в іншій сфері (близькій до літературознавства) може бути критична публіцистика Олександра Бойченка. Цей дуже „ліберально-демократичний“ і явно „загальнолюдського“ походження шляхетний автор, наприклад, усіх, хто сміє невисоко цінувати книгу Г. Грабовича люб'язно і навдивовижу коректно називає „*рагулями*“ по обидва боки океану“, все українське непрогресивне (тобто неліберальне і непостмодерне) літературознавство з діалогічною чемністю окреслює „українським *маразмом*“, книгу Ігоря Бондаря-Терещенка, в якій необережно покритиковано постмодерних ідолів вітчизняного виробництва (Ю. Андруховича, С. Жадана, О. Забужко), з надзвичайно увічливою делікатністю означає як „тривіальний *каналізаційний сморід*“, а самого автора виключно в межах культурної виваженості та чемності характеризує як такого, що „во *г-ні* „Літературної України“ незле плаває“<sup>334</sup> тощо. На тих же непокірних, що, явно під впливом запеклого „націоналістичного синдрому“, спробують довести неправоту шановного О. Бойченка (чи йому подібних ґрунтовних інтелектуалів) завжди знайдеться інший лженауковий, але вкрай терпимий до інакомислення, галантний і розумний *українофоб*-десакралізатор (переважно невідомий, схований за псевдонімом чи криптонімом), скажімо, із „Критики“ чи якогось іншого об'єктивного демоліберального часопису незаангажованого науковою чи, боронь Боже, національною ідеєю. І цей автор вельми гречно, нетенденційно і, звичайно ж, аполітично розпикатиме вашу закостенілу в „неактуальній“ національній традиції творчу душу. І не приведи Господи вам, „твердошийому“ ретроградові, запідозрити поштового критикана у паплюженні чи обстріханні. Це просто так „стильно“ виглядає плюралістичність і толерантність в дусі ліберальної демократії.

Виникає питання: чи можливе при такому ідейному розмаїтті порозуміння ідеологій (зокрема в межах полі-

---

\* Усі виділення наші.

тичних та релігійних поглядів)? Припускаємо, що так, але не шляхом *еклектизму* – фальшивого іренізму чи ліберальної „толерантності“, – а через справжній ідеологічний *плюралізм*. Однак при цьому вкрай важливо усвідомити значення наявності спільної національно зорієнтованої методології ідеологічного мислення, наприклад, у формі *базової філософії національного державотворення*\*: „Набагато суттєвішою від організаційно-структурної є ідейно-методологічна єдність провідних сил суспільства. ...відзначимо, що йдеться про життєву необхідність вироблення українськими інтелектуальними силами і на сучасній науковій основі такої філософії національного буття і перспектив його розвитку, яка б відповідала інтересам та найзаповітнішим мріям народу і могла б послужити спільною базою для творення ідеологій, програм, концепцій різних громадських і політичних об'єднань. Таку філософію національного буття мають усі розвинуті країни, вона служить основою патріотизму їхніх громадян, забезпечує нормальне політичне життя, визначає їх діяльність як суб'єктів міжнародної політики. Але запозичувати якісь із них і механічно переносити на український ґрунт – абсурд“<sup>335</sup>.

Варто наголосити на такому характерному аспекті, що стосується еклектичності світогляду автора: переважно його домінуючими (системотворчими) елементами виступають саме демоліберальні ідеї. Про це свідчить і заперечення можливості „нюрнберзького“ процесу над комунізмом<sup>336</sup>, його покарання<sup>337</sup> („Під ножем Авраама“ (1991); „Спокутування комунізму“ (1993)), й утвердження безапеляційного „прощення“ і „каяття“<sup>338</sup>

---

\* Ось як про це пише о. Петро Костюк: „...кожне суспільство, тим більше плюралістичне, потребує *спільної бази цінностей* (ідеалів, переконань тощо). В протилежному випадку відцентрові сили плюралізму з часом пошматують суспільство постійними конфліктами та дискусіями. Плюралізм, як такий, не має в собі інтегруючої сили“ (Костюк П. о. Соціальна доктрина Церкви. Короткий нарис. – Львж–Івано-Франківськ–Тернопіль: б.в., 1996. – С. 168).

(„Бесіда за тріснутою філіжанкою...“) (1992)), і застерігання перед якимсь „пригніченням „чужого“ в Україні<sup>339</sup> („Блиск і вбогість українського правозахисного руху“ (1992))\* тощо. Ясна річ, така суто авторська, *ліберальна* (фактично, *безнаціональна*) „національна ідея“ „не відштовхує навіть тих, хто не вірить в українську державність і ставиться до всього комплексу українських національних проблем з підозрою“<sup>340</sup>. Біда лише в тому, що вона навряд чи змусить їх сприйняти „українську державність“ або зайнятися вирішенням „українських національних проблем“.

Таким чином, варто пам'ятати про хибність утвердження „неідеологічної“ (чи „надідеологічної“) толерантності. Насправді такі ідеї завжди мають *певний ідеологічно-філософський базис*. Лешек Колаковський про це пише так: „Ми маємо право проголошувати і захищати ідеї толерантності й критицизму, проте не сміємо наполягати на тому, ніби вони „нейтральні“, тобто вільні від нормативних засновків“<sup>341</sup>. У цьому випадку йдеться про „нормативні засновки“, що переважно впливають із *демолібералізму*. З іншого боку, нехай не милить нас переважно м'який, „толерантний“ характер проголошуваних ідей, варто пам'ятати: „...будь-яка тоталітарна казка починається цілком благопристойними лозунгами“<sup>342</sup> (Н. Назарбаєв). Якраз *лібералізм* (як і комунізм чи націонал-соціалізм) майстер продукувати такого типу лозунги-приманки, приховуючи свою *імперіалістичну* тенденційність.

Неможливо „гармонійно“ поєднати в одну систему ідеї ліберальні та соціалістичні (наприклад, секуляризму, атеїзму, сектантства чи апології „рівноправності“ УПЦ МП), з одного боку, та націоналістичні (наприклад, ідеї національної Церкви чи Київського Патріархату), з іншого, тому що перші впливають з позанаціо-

---

\* Величезну кількість такого типу лібералістичних максим (див. вище) можемо спостерегти й у книзі „Українська ідея і християнство...“

нальних (іноді виразно *антинаціональних*) ідей *космополітизму* чи класового *інтернаціоналізму*, а націоналізм – з *національної ідеї*, як ми намагалися довести вище, *базової культурно-історичної ідеї для свідомості та світогляду будь-якого народу*. Перші ідеї, начебто виступаючи за культурний діалог, насправді унеможливають його, бо базуються на прихованій діаді *пан/раб*, а друга, національна ідея, усупереч фальшивому стереотипу масової свідомості, лише й уможлиблює його, бо спонукає розглядати *іншого*, не як потенційного невільника, а як *самодостатнього в культурному відношенні ближнього*.

Отже, у випадку публіцистичного макротексту М. Мариновича, зокрема постулюванні принципу „толерантності“, ми маємо приклад *контroversійного висловлювання*, котре впливає із *еклектичного ідеологічно-світоглядного базису автора, у котрому найчастіше домінують ліберальні концепти*. Загалом еклектична мозаїка публіциста змушує поставити прикре питання: чи не нагадує вона часом саме *імперіалістичний тип дискурсу-міфу*, котрий, за Е. Саїдом, постає як „ретельно виготовлена мішанина напівістин, призначених звести на манівці читачів-неспеціалістів“<sup>343</sup>?

На практиці окреслена самосуперечливість інтелектуального базису автора досить часто призводить до появи доволі *однозначних* в ідеологічному сенсі дискурсивних моделей, котрі важко назвати *націоналістичними*, але зате впевнено можна охарактеризувати як *ліберальні* (демоліберальні чи лібералістичні). (Тут на повен зріст перед нами постає *проблема національної ідентичності публіциста*.) Одним із прикладів використання „толерантного“ методологічного принципу *заперечення національної „гордині“* може служити полемічна стаття автора, присвячена україно-польському конфлікту, що виник довкола цвинтаря „орлят“ у Львові.

Робота автора з'явилась значною мірою як відповідь на статтю відомого й авторитетного польського політи-

ка та громадського діяча, одного з лідерів „Солідарності“, Яцека Куроня „Маймо відвагу визнати – не йдеться про написи на Цвинтарі Орлят у Львові!“<sup>344</sup>, написану для польської преси і з дозволу автора опублікованої у львівській газеті „Високий Замок“. Польський політик у цій праці демонструє не лише широку ерудицію та феноменальне герменевтичне розуміння історії, його позицію можна окреслити як максимально об’єктивну. За рахунок чого вдається Я. Куроню бути об’єктивним? На нашу думку, так стається через те, що він дотримується фундаментальних правил міжкультурного діалогу: *уміє дуже глибоко, сказати б, по-націоналістичному розуміти позицію іншої сторони, не забуваючи при цьому про власну національну ідентичність*.

Передусім польський автор слушно інтерпретує природу українсько-польської війни 1918 року, причини перемоги польської сторони: „Поляки перемогли також тому, що з польського боку участь у конфлікті брала добре оснащена й вишколена у Франції армія Галлера. Додам – всупереч міжнародним домовленостям. Ця сформована на Заході армія не мала права брати участі у польсько-українських зіткненнях. Але взяла, й це визначило результат тої війни. Це була, як би на то не дивитися, чергова братовбивча війна, війна у родині – і це був цвях у труну Речі Посполитої й України...“.

Так з’ясовуються обставини постановня одіозного цвинтаря: „Після Ризького трактату Пілсудський поїхав до інтернованих солдатів Петлюри й сказав їм: „Панове українці, вибачте“. А у Львові постав Цвинтар Орлят, і досі видається, що ми сперечаємося через нього... Ми сперечаємося про щось зовсім інше! У Львові у зв’язку з братовбивчою польсько-українською війною встановлено монумент тріумфу польської зброї. Не під Варшавою, у пам’ять про битву за Варшаву, що визначила долю війни 1920 року й незалежності Польщі, а у Львові! Як відповідь на досвід братовбивчої війни, що, на мою думку, спрогнозувала те, що сталося у 1939 році“.

При цьому Я. Куронь слушно підкреслює, що „Україна ніколи Польщу незалежності не позбавляла, а Польща Україну – двічі напевно. Той другий раз був у 1918 році, коли внаслідок війни з Польщею впала Західно-Українська Народна Республіка“.

Така здорова історична свідомість, неспотворена, як це властиво окремим (на щастя, поки що небагатьом) польським політикам ще й досі, імперсько-шовіністичними стереотипами, здатність оперувати історико-культурним матеріалом дозволяє шановному авторові побачити *справжню суть* конфлікту (хоч, можливо, і не в абсолютно такому ракурсі, як його бачать українці, але досить точно): „Увесь той крик, який піднявся зараз у мас-медіа, – мовляв, не розуміємо, чому депутати Львівської міськради досі нам щось закидають у справі Цвинтаря Орлят, – є інфантильним. Ані українцям, ані нам, полякам, не розходиться на тих написах. Маймо відвагу це сказати. Львівським депутатам не розходиться на тому, що там є слова „незалежна Польща“ чи „героїчно загинули“. Ми знаємо, що причини інші. Адже зрозуміймо, що у братовбивчій війні з двох боків люди загинули у героїчній боротьбі й що обидві сторони боролися за незалежність. *Йдеться про те, що ми змушуємо українців сприйняти, що пантеон тріумфу польської зброї повстане у місті, яке вони вважають серцем України – аби він нагадував їм про поразку 1918 року. У жодному місті Польщі, у жодному польському місті немає жодного пантеону тріумфу німецької, російської чи ще якоїсь зброї. Польща би на це не погодилася* (виділення наше. – П. І.)“.

При цьому автор доречно згадує про численні проблеми з могилами українських вояків і цивільних у самій Польщі в Каліші, Кракові, Ланьцуті, Вадовіцах, Стшалкові, Бірчі, Лішній та ін.

Звідси і пропозиція вирішення конфлікту польським автором, можливо, й не ідеальна, але принаймні варта уваги і обговорення, бо висловлює її людина, котра *не хоче принизити ні український, ані польський народи:*



„Я не пропоную зруйнувати цей пантеон – уже нічого не руйнуємо. Спробуймо зрозуміти одне одного. Спробуймо уявити собі, що такий пантеон стоїть у Перемишлі, й він є увічненням перемоги української зброї! Якщо вже щось хочемо дописувати, то, можливо, польська сторона погодилася б дописати двома мовами: „Героїчно загиблим у боротьбі за незалежну Польщу... Україну... у братовбивчій війні“. Ліпше не ставити пантеонів – із будь-якого боку. Давайте увічнимо пам'ять про загиблих і замислимося над трагедією, замислимося над долями людей, що там живуть. Давайте усвідомимо, що це наша спільна вітчизна, по обидва боки так чи інакше встановленого кордону, – спільна вітчизна поляків і українців. Для кожного з нас – це його вітчизна“.

Відповідь М. Мариновича з'явилася у наступному номері газети „Високий Замок“ під промовистою назвою „Національні емоції чи національні інтереси?“<sup>345</sup>. Громада цілком планомірно сподівалася від неї вираження глибоко християнської та української позиції. Однак публіцистична дійсність виявилась дещо іншою.

Автор, подякувавши Я. Куроню за статтю, починає із критики рішення депутатів міської ради, де, здається, сплутує національну *гордість* (честь) із „національними гонорами“: „Рішення міської ради можна і критикувати, і виправдовувати. З одного боку, за своєю суттю, воно було помилковим, оскільки за ним стояли не стільки національні інтереси, скільки національно-регіональні гонори. Останні ж, як і їхній український антонім – малоросійська самозневага, є немудрими екстремами, які зводять національні інтереси до національних емоцій. Гонори майже ніколи не бувають конструктивними, оскільки керуються правилом „око за око“ і найчастіше заганяють їхніх носіїв у глухий кут“.

У роботі, якщо порівнювати її із статтею польського автора, на жаль, немає ґрунтового аналізу ситуації, що склалася, немає історичних екскурсів, без яких вирішення історичних проблем, на нашу думку, явно про-

грає, немає, зрештою, найбільш важливого – *глибинної спроби зрозуміти українську і польську сторони*.

Рішення, без умотивовуючого аналізу, оголошується „за своєю суттю... помилковим“. Це ключова позиція. Усе інше – критика неуважних до львів'ян обох президентських команд, вироблення громадських критеріїв „щодо самого цвинтаря і напису на його могилах“, заклики впорядкувати на Личакові могили Січових стрільців тощо – перебуває в тіні цього центрального засновко-висновку. У чому ж причина такого рішення? По-перше, у тому, що „мовчали значно численніші прихильники польсько-українського порозуміння“ – „поміrkована частина львівської інтелігенції“, а не в тому, що „на депутатів чинили тиск „ультрапатріоти“. По-друге, усе ж таки вина, всупереч проголошеному вище, таки переноситься на „безвідповідальних правофлангових“, при цьому міська рада Львова опосередковано і доволі в образливий спосіб порівнюється із „проводом отаманської ватаги“: „Мудрий провід політично зрілої нації зважає всі „за“ і „проти“ і приймає збалансоване (читай: компромісне) рішення. Провід отаманської ватаги керується однією емоцією, яка паралізує його спроможність проаналізувати загрозу зусебіч, від чого ватага гине героїчно, але... марно. Так глухар на току увесь віддається своїй „кавалерській“ пісні, не чуючи ходи мисливця“.

Останній дуже гарний образний приклад автора спонукає запитати: яке ж це „збалансоване“ чи „компромісне“ рішення може прийняти „глухар“ (читай: „провід отаманської ватаги“) із „мисливцем“, що, очевидно, бажає його вполювати? Чи можливі тут взагалі якісь „компроміси“?

Що ж пропонує зробити публіцист у зв'язку з ситуацією, що склалася довкола цвинтаря? На жаль, *конкретної* відповіді (пропозицій) на вирішення цієї *конкретної* проблеми ми у статті шановного автора так і не знайшли. Натомість є багато загальників уже знайомого нам „толерантного“ типу (із обов'язковими для авто-

ра антинаціоналістичними „уколами“): „У нинішній геополітичній ситуації Україна покликана виявити надзвичайне „мистецтво балансів“, яке аж ніяк не знайти на кінчику гайдамацької шаблі“. При цьому українцям слід, не допускаючи „улягання національним гонорам, до чого спонукає нас львівська правниця“, разом з поляками запропонувати зразкову „модель подолання ідеологічного (?– П. І.) противенства минулого“. „Саме це було б адекватною ілюстрацією нашої спільної готовності увійти в Європу, яка шанує своє минуле, не дозволяючи йому перекреслити її майбутнє“. Але знову ж таки бракує конкретики, реальних пропозицій, що замирили б стривожені народи.

Вдумаймося у дуже ліберальну, але наскрізь контроверсійну пропозицію публіциста: „Львів’яни, що прихильні до ідеї польсько-українського порозуміння, повинні з власної ініціативи продумати серію політичних і культурних акцій, які засвідчили б, що *Львів, належачи одній державі, може водночас гармонійно належати обом культурам, не травмуючи жодної з них* (виділення наше.– П. І.)“. На яких історичних чи культурологічних підставах робиться такий висновок? У чому полягає смисл „гармонії“ і „не травмування“ жодної з культур? Чи справді окупація одним народом території іншого дає йому право потім називати міста на цих землях „гармонійними“ осередками своєї культури? Чи не є це черговою „ліберальною самооманою“ в „мультикультуралізмі“<sup>346</sup>

Але є тут ще один важливий момент. *Так висловлюється представник не польської сторони, якого можна було б зрозуміти, а української, той, чий прямим обов’язком є відстоювання передусім власних, а не чужих „національних інтересів“*. Основний контрапункт цієї праці, на наш погляд, полягає в наступному. Якщо Яцек Куронь, пишучи про міжнаціональну проблему, враховує її історичний, психологічний, політичний і релігійний виміри, беручи до уваги інтереси обох сторін, але пише як *поляк*, то Мирослав Маринович, на

жаль, ігноруючи усі ці виміри (навіть релігійний, що прикро для *християнського* публіциста), насправді не враховує інтереси обох сторін (немає ні розуміння, що впливало б з аналізу історичної та сучасної ситуації, ні конкретних пропозицій) і пише свою працю як не „*позаідеологічний*“, а як *позанаціональний* індивід. Його *української* позиції, позиції людини, що чітко і ясно усвідомлює себе *українцем* (як Я. Куронь – поляком), ми не побачимо. Так про цю проблему міг би з однако-вим успіхом написати і дистанційований китаєць, і колумбієць, і єгиптянин, кожен, кому насправді особливо не болить ні Львів, ні цвинтар „орлят“, ні написи на ньому, ні українсько-польська війна 1918 року, ні українська чи польська культура та історія загалом, і, як результат, не болить проблема українсько-польського порозуміння, справді важливого порозуміння між двома братніми народами-сусідами. (Припускаємо, що за певних обставин під цією статтею міг би підписатися навіть польський *шовініст*.) У соціології, на окреслення такого типу особистості, що, навіть визнаючи себе приналежною до різних національних культур, насправді сутнісно не належить до жодної, побутує термін „*маргінал*“.

Болить авторові щось інше, не сутнісне для національного буття: якісь „національні гонори“ та „емоції“, „цивілізаційний відрив між Польщею та Україною“, антинаціональне „мистецтво балансів“, обов’язкове врахування „тонких суспільних технології Заходу“, „спільна готовність увійти в Європу“ тощо. І важко за цим усім углядіти врахування інтересів як конкретних національних людей, так і конкретних національних культур. Замість них повинні діяти наче якісь ідеологічні схеми, без історії, традицій, культури, а тому – без власного майбутнього. Їхнє майбутнє – „яке дадуть“ (П. Скунець).

Що ж могла чи повинна була б усвідомити собі *національна людина* (етнічну ідентичність нижче цитованих авторів тут не беремо до уваги), яка пише на

тему схожого типу? Важко дати вичерпну відповідь, але є добрий приклад справжнього поляка – Яцека Куреня (котрий враховує фундаментальні для існування будь-якої культури процеси національних ідентифікації та диференціації<sup>347</sup>), і ряд можливих варіантів можна продовжити.

Якби вона була, скажімо, німцем, як Макс Вебер, вона б знала, що „нація стерпить ущемлення її інтересів, але не стерпить образи її *гідності*“, особливо, коли це роблять із попівською впертістю“<sup>348</sup>. Що поховати будь-яку війну, таку, скажімо, як українсько-польська 1918 року, „хоча б у моральному розумінні“, „можливо лише завдяки *гідності*. Але не завдяки „етиці“, яка на ділі означає відсутність гідності з обох боків“<sup>349</sup>. Що „все зрозуміти“ ще не означає „все пробачити“, і взагалі *розуміння чужої точки зору зовсім не веде до виправдання її*. Навпаки, воно з такою ж, а часто й більшою імовірністю *веде до чіткого усвідомлення, чому саме і в чому згоди бути не може*. Але *якраз таке усвідомлення і є осягненням істини*, задля цього й точаться „дискусії про цінності (виділення наші.– П. І.)“<sup>350</sup>.

Якби вона була, скажімо, французом, як Сімона Вейль, вона б замислилась над тим, що „марно відвертатися від минулого, щоб думати лише про майбутнє. Небезпечна ілюзія – вважати, що це відкриває якісь можливості. Протиставлення минулого і майбутнього – абсурдне. Майбутнє не несе і не дає нам нічого; це ми повинні віддавати йому все, навіть саме наше життя, щоб творити його. Але, щоб віддати – потрібно володіти, а ми не володіємо ні іншим життям, ні іншими поживними соками, крім скарбів, успадкованих від минулого і опрацьованих, засвоєних, відтворених нами. *З усіх потреб людської душі немає більш життєвої, ніж минуле*“<sup>351</sup>.

---

\* Видається, що саме „національну гідність“ плутає публіцист із „національними гонорами“ та „емоціями“.

Що „коли француз думає про Францію, *гордість* для нього... стає обов'язком, а смиренність була б зрадництвом“<sup>352</sup>. Що „заперечити *обов'язок щодо батьківщини* наважаться тільки заперечуючи реальність батьківщини“<sup>353</sup>. Що „*честь* настільки пов'язана з виконанням обов'язку, а зовнішній примус настільки суперечить честі, що тим, хто бажає, треба дати дозвіл ухилитися від такого обов'язку. *Їх потрібно позбавити національності*, а крім того, їх треба виселяти з довічною забороною повернутися в країну або ж постійно принижувати, затавровуючи як таких, хто втратив честь“<sup>354</sup>. Що „*ті, хто не хоче захищати вітчизну, повинні позбавлятися не життя або волі, а батьківщини* (виділення наші.– П. І.)“<sup>355</sup>.

Якби вона була, скажімо, англійцем, як Ентоні Сміт, вона б усвідомлювала наступне: „Усі... пам'ятники полеглим – церемонії вшанування, монументи героям і святкування річниць – хоч як недавно створені в своїй теперішній формі, *набирають свого значення та емоційної сили від живої й відчутної колективної минушини* (виділення наше.– П. І.)“<sup>356</sup>.

Якби вона була, скажімо, чехом, як Томаш Масарик, вона б заявила: „*Чеське питання* я завжди сприймав як *світову проблему* (виділення наші.– П. І.)“<sup>357</sup>.

Якби вона була, скажімо, казахом, як Нурсултан Назарбаєв, вона б виходила з того, що „нам, нащадкам великих народів давнини, не можна користуватися *чужими сурогатами*, настав час неупереджено поглянути на своє минуле, теперішнє і майбутнє“<sup>358</sup>. Що „на практиці не існує повного, адекватного сприйняття більшістю людей конкретних економічних і політичних імперативів. *Ставлення до тих або інших явищ і процесів, що відбуваються в суспільстві, неминуче проходить через призму національної свідомості, національної культури*“<sup>359</sup>. Що „інтегруючу роль“ в Казахстані повинна відігравати „казахська культура“<sup>360</sup>.

Що „уроки історії взагалі, а уроки історії культури зокрема, мають значення, якщо вони живуть у душі

народу“<sup>361</sup>. Що „кожний народ створює своє заповітне „поле духу“ і *пишається* ним“<sup>362</sup>. Що дуже важливим є „усвідомлення себе кожним казахом у планетарному масштабі як *носія національного*“<sup>363</sup>. Що „становлення і розвиток нації не можливі без *історичної пам'яті народу*“<sup>364</sup>. Що „свідоме *приниження національної історії* – це родова межа *тоталітаризму*“<sup>365</sup>. І що саме для тоталітаризму „*національні символи*“ – „це дрібниці, якими можна нехтувати до нескінченності (виділення наші.– П. І.)“<sup>366</sup>.

Якби вона була, скажімо, українцем, як Степан Бандера, вона б знала про те, що „вперте настоювання поляків на не оправданих претензіях до західноукраїнських земель унеможлиблює українсько-польське порозуміння і співдію“<sup>367</sup>.

Цей список можна продовжувати і продовжувати.

Спробу вирішення зазначеної вище проблеми можна і треба знайти, але *не уникаючи національної ідентичності, а виходячи з неї*. Характерним у цьому зв'язку може бути приклад національної ідентифікації, який наводить у своїй праці Бенедикт Андерсон. Він вказує, що один із перших явансько-індонезійських *націоналістів* Суварді Сурджанінграт (Кі Гаджар Деванторо) опублікував у 1913 році статтю „Якби одного разу я став голландцем“ з приводу відзначення в колоніальній Голландській Індії „сторіччя „національного визволення“ Нідерландів від французького імперіалізму“, де пише таке:

„На мою думку, є щось недоречне – щось непристойне – в тому, що ми (а я залишаюся в уяві голландцем) запрошуємо корінних мешканців приєднатися до святкувань нашої незалежності. По-перше, ми образимо їхні вразливі почуття, тому що святкуватимемо власну незалежність в їхній рідній країні, яку ми колонізуємо. Ми зараз переповнені щастям, адже сто років тому звільнилися від іноземного панування; і все це відбувається на очах тих, хто досі знаходиться під нашим пануванням. Невже ми не розуміємо, що ці нещасні раби

також прагнуть, як і ми, дістати змогу святкувати свою незалежність? Чи, може, завдяки своїй руйнівній політиці ми вже сприймаємо всі ці людські душі мертвими? Якщо це так, то ми вводимо себе в оману, адже, якою б примітивною не була спільнота, вона опирається будь-якому гнобленню. Якби я був голландцем, я б не влаштував святкування незалежності в країні, де в народу вкрали його незалежність“<sup>368</sup>.

Американський вчений підсумовує: „Цими словами Суварді зміг повернути голландську історію проти голландців, зухвало здираючи шов, який з'єднував *голландський націоналізм з імперіалізмом*. Більше того, уявно перетворившись на час у голландця (*тим самим пропонуючи своїм голландським читачам здійснити аналогічну трансформацію в тимчасових індонезійців*), він підважував расистські підвалини голландської колоніальної ідеології (виділення наші.– П. І.)“<sup>369</sup>.

Ми пропонуємо цей *націоналістичний метод* – національну ідентифікацію – використати і для вирішення українсько-польської проблеми цвинтаря „орлят“ (та й інших історико-культурних проблем). Тобто пропонуємо відповідальним особам і просто зацікавленим громадянам з обох боків кордону зробити те, що зробив Яцек Куронь, і чого, із сумом констатуємо, не вдалося зробити Мирославу Мариновичу: *перетворитися хоч на час в українців і в поляків, а тоді шукати конкретних шляхів виходу із кризи*. Щоб „заперечення національної „гордині“ не стало ще раз запереченням національно-християнської людяності.

\* \* \*

Якщо коротко підсумувати все сказане у цьому підрозділі, то прийдемо до наступних висновків.

По-перше, заперечення автором будь-якої ідеології видається методом приховування ідеології; при цьому утвердження ним „етичної“ політики (часто чомусь далекої від християнства) суперечливе з точки зору політичної теорії та практики.



По-друге, значною мірою саме *прихована ідеологія* спричинює нерозуміння автором націоналізму (передусім українського) і фальсифікацію цієї ідеологічної системи.

По-третє, найчіткіше ідентифікувати приховану ідеологію автора дозволяє його переважно некритичне сприйняття, апологія та глорифікація західного лібералізму; саме *космополітичний та секуляризований демолібералізм прозахідного зразка* (в термінології автора ще „демократична ідея“) доцільно вважати цією прихованою ідеологією.

По-четверте, як свідчить проведена інтерпретація основних проблемних концептів усього макротексту, а особливо аналіз концепту „толерантності“, ідеологічно-світоглядний базис автора має *еклектичну* природу, однак найбільш часто домінантними (системо-творчими) елементами в його межах виступають саме *ліберальні ідеологеми*; загалом увесь публіцистичний дискурс публіциста доцільно окреслити як *контroversійний* (самосуперечливий), але враховувати, що серед його структурних одиниць переважають елементи саме *ліберального* типу.

По-п'яте, як свідчить аналіз провідних концептів автора, а особливо його методологічної настанови „заперечення національної „гордині“, застосованої для аналізу проблеми цвинтара „орлят“ у Львові, – практичне застосування виробленої *ліберальної методологічної матриці*, що випливає з *еклектичного світогляду*, засвідчує її повну *неспроможність* бути концептуальною основою вирішення культурно-історичних (ширше – національних та міжнаціональних) проблем, оскільки вона *при практичному застосуванні* ігнорує найважливішу ідентичність людини – *національну*.

По-шосте, спонукає до настороженого ставлення надто часто, як для християнського публіциста і всупереч проголошеній доктрині „етичної“ політики, нехтування (або, рідше, їх надінтерпретація) власне *християнськими методологемами* при вирішенні тих чи інших

питань національного чи міжнародного буття, натомість посилено використовуються методологеми з арсеналу *ліберальної* ідеології, теорія котрої, на відміну, скажімо, від націоналізму, виразно секуляризована, арелігійна, а отже, й апріорі *нехристиянська*.

На початку 90-х політологи помітили цікаву закономірність: „Складається враження, що наші політичні об'єднання зводять незалежність України до незалежності від Росії. А як бути з незалежністю від Заходу? Невже вони не усвідомлюють, що цілковита безконтрольність утвердження в Україні західних інтересів – при повній беззахисності національних – може дуже дорого обійтися і нам, і нащадкам нашим? То були „зачаровані на Схід“, тепер – „зачаровані на Захід“...“<sup>370</sup>. Саме тому найчастіше відверто *прозахідну, ліберально заангажовану* публіцистику автора початку 90-х – початку 2000-х ми умовно окреслили як „євангеліє від зачарованого на Захід“, на відміну від публіцистики, художніх творів та епістолярії до початку і частково початку 90-х, які вкладаються в межі *християнського „євангелія від юродивого“* (за однойменним художнім твором, безумовно, *перлиною* дисидентської творчості, що, на нашу думку, уже ввійшла в скарбницю національної літератури): „Я – юродивий. (...) Вмурований у в'язницю, як мозок у череп, розкутою думкою витаю над зболеним світом. (...) Я – блазень на ярмарку. Ображаю людей крикливим своїм зухвальством, хоч у серці творю Євангеліє Прощення“<sup>371</sup> („Євангеліє від юродивого“ (1982)).

Деякі публікації шановного автора останніх років (хоч, на жаль, не монографія „Українська ідея і християнство...“) дають підстави сподіватися, що „євангеліє від юродивого“ буде творитися знову...

\* \* \*

У цілому ж проведений аналіз публіцистичних дискурсів Є. Сверстюка та М. Мариновича від кінця 80-х – до початку 2000-х, дозволяє охарактеризувати ці дис-

курси загалом як *контroversійні*, а світоглядну базу, що детермінувала окреслену самосуперечливість – як *еклектичну*. Двома основними антагоністичними ідеологічними моделями, що пробували поєднати автори, стали *націоналістична* (чи моделі близькі до націоналізму) та *ліберальна* (космополітична, поза- чи антинаціональна) ідеології. Суто *християнського* (з позицій *христології*) осмислення явищ та закономірностей явно бракує.

Водночас доречно відзначити й *помітну різницю* між еклектизмами обох авторів. Якщо у Є. Сверстюка засвоєння та використання універсалістських концептів є радше поверховим, таким, що виражає переважно не стільки глибинно-світоглядне, скільки емоційне заангажування у ліберальній моді, то у М. Мариновича маємо справу із більш глибокою та послідовною космополітичною інтенцією.

Варто, на нашу думку, детальніше зосередитися на з'ясуванні характерних моментів, що стосуються теоретичної бази аналізованого дискурсу, а саме – *псевдохристології, космополітичній христології, націологічній христології, культурному імперіалізмі*.

1. **Маринович М. Ф.** Україна: дорога через пустелю.– Х.: СП „Фоліо“, 1993.– С. 14.
2. Там само.– С. 11.
3. Там само.– С. 127.
4. Там само.– С. 123.
5. Там само.– С. 75.
6. Там само.– С. 27.
7. Там само.– С. 68, 69.
8. Словник іншомовних слів / За ред. **О. С. Мельничука**.– К.: Головна редакція УРЕ, 1974.– С. 269.
9. **Фромм Э.** Психоанализ и религия // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. **А. А. Яковлева**.– М.: Политиздат, 1989.– С. 160.
10. Див.: **Рюс Ж.** Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Пер. з фр. **В. Шовкун**.– К.: Основи, 1998.– С. 564.
11. **Вебер М.** „Об’єктивність“ соціально-наукового пізнання // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика...– С. 194.

12. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма.– ВФ „Відродження“, 1991.– С. 56.
13. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 154.
14. Там само.– С. 70.
15. Там само.– С. 112.
16. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма...– С. 60.
17. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 79.
18. Там само.– С. 62.
19. Тут і надалі цитуємо за виданням: Святе Письмо Старого і Нового Завіту.– Рим, 1988.– 1407 с.
20. **Вейль С.** Укорінення. Пролог до декларації обов'язків щодо людини // **Вейль С.** Укорінення. Лист до клірика.– К.: „Д. Л.“, 1998.– С. 99.
21. Там само.– С. 100.
22. **Вебер М.** Покликання до політики // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. **О. Погорілій.**– К.: Основи, 1998.– С. 179.
23. Там само.– С. 182.
24. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма...– С. 67.
25. **Вебер М.** Покликання до політики ...– С. 181.
26. Там само.– С. 183.
27. **Арон Р.** Мир і війна між націями: Пер. з фр.– К.: МП „Юніверс“, 2000.– С. 669.
28. **Вебер М.** Покликання до політики ...– С. 182–183.
29. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм.– ВФ „Відродження“, 1992.– С. 23.
30. Там само.– С. 35.
31. Там само.
32. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма...– С. 60.
33. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 11.
34. **Маринович М.** Толерантність як уміння „плавати в одному човні“ // Критика.– 2001.– Ч. 9.– С. 10.
35. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 183.
36. Там само.– С. 163.
37. Там само.– С. 164.
38. Там само.– С. 178.
39. Цит. за: **Рюс Ж.** Поступ сучасних ідей...– С. 607.
40. **Франко І.** Молитва за ворогів // **Франко І.** Зібр. творів: У 50 т.– К.: Наукова думка, 1983.– Т. 39.– С. 169.
41. Там само.– С. 173.
42. Там само.– С. 174.
43. **Сверстюк Є.** Блудні сини України.– К., 1993.– С. 63.
44. **Сверстюк Є.** Дух і віра в житті України // Українські проблеми.– 2001.– № 21.– С. 212.
45. **Вебер М.** Покликання до політики...– С. 187.

46. Там само.– С. 187–188.
47. Там само.– С. 188.
48. Тут і надалі поезію Т. Шевченка цитуємо за виданням: **Шевченко Т. Г.** Повне зібрання творів: У 12 т.– К.: Наукова думка, 1989–1990.– Т. 1–2.
49. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма...– С. 59.
50. Там само.– С. 104.
51. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 14.
52. **Іванишин В.** Голос із вершин духовності // **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1991.– С. 16–17.
53. **Вебер М.** Покликання до політики...– С. 181.
54. **Сверстюк Є.** На святі надій: Вибране.– К.: Наша віра, 1999.– С. 348.
55. **Сверстюк Є.** Шевченко і час...– С. 73.
56. **Маринович М.** Українська ідея і християнство, або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису.– К.: Дух і Літера, 2003.– С. 194, 262, 314, 315.
57. Там само.– С. 312.
58. Там само.– С. 314.
59. **Гьофнер Й.** Кардинал. Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. **С. Пташник, Р. Оглашений.**– Львів: Свічадо, 2002.– С. 263–264.
60. Там само.– С. 265.
61. Там само.
62. **Гаваньо І. прот.** Передмова до українського видання // **Гьофнер Й. Кардинал.** Християнське суспільне вчення...– С. 10.
63. Там само.– С. 16.
64. Там само.– С. 13.
65. **Ковба Ж.** Людяність у безодні пекла. Поведінка місцевого населення Східної Галичини в роки „остаточного розв’язання єврейського питання“.– К.: Сфера, 1998.– С. 121.
66. Там само.– С. 124.
67. **Квіт С. М.** Дмитро Донцов. Ідеологічний портрет: Монографія.– К.: ВЦ „Київський університет“, 2000.– С. 167.
68. Там само.– С. 167, 168.
69. **Падовезе Л.** Вступ до патристичного богослов’я / Пер. **Г. Теодорович.**– Львів: Свічадо, 2001.– С. 39.
70. Детальніше див.: **Іванишин П.** Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпрегації до фальсифікації Т. Шевченка.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2001.– С. 47–63.
71. **Саїд Е.** Орієнталізм / Пер. з англ. **В. Шовкун.**– К.: Основи, 2001.– С. 415.
72. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 98.
73. Там само.– С. 152.

74. Там само.– С. 98, 99.
75. Там само.– С. 124.
76. Там само.– С. 151.
77. Там само.– С. 151.
78. **Сверстюк Є.** Блудні сини України...– С. 133.
79. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 151.
80. Там само.– С. 155.
81. **Вейль С.** Укорінення...– С. 84.
82. **Сміт Е. Д.** Національна ідентичність.– К.: Основи, 1994.– С. 49.
83. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм...– С. 36.
84. **Франко І.** Поза межами можливого // **Франко І.** Зібрання творів: У 50 т.– К.: Наукова думка, 1986.– Т. 45.– С. 284.
85. Цит. за: **Касьянов Г. В.** Теорії нації та націоналізму.– К.: Либідь, 1999.– С. 133.
86. **Ливий Тит.** История Рима от основания Города: В 3 т. Т 2. Кн. XXI–XXXIII / **Тит Ливий**; Сост. комент. **В. М. Смирин, Г. П. Чистяков, Ф. А. Михайловский.**– М.: «Ладомир», 2002.– С. 663.
87. Там само.– С. 663–664.
88. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм...– С. 115–116.
89. Там само.– С. 116.
90. Там само.
91. Там само.– С. 117.
92. **Касьянов Г. В.** Теорії нації та націоналізму...– С. 307.
93. **Андерсон Б.** Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму.– К.: Критика, 2001.– С. 235.
94. **Касьянов Г. В.** Теорії нації та націоналізму...– С. 326.
95. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 41.
96. **Назарбаєв Н. А.** В потоці історії: Пер. з рос.– К.: МАУП, 1999.– С. 187.
97. Там само.– С. 239.
98. **Бандера С.** Перспективи української революції // **Бандера С.** Перспективи української революції.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1998.– С. 571.
99. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм...– С. 119.
100. **Назарбаєв Н.** В потоці історії...– С. 237.
101. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 56.
102. **Сміт Е. Д.** Національна ідентичність...– С. 99.
103. **Сверстюк Є.** На святі надій...– С. 718.
104. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 125, 125.
105. **Маринович М.** Українсько-єврейські стосунки у світлі конфліктології: перше наближення // Незалежний культурологічний часопис „І“.– 1996.– № 8.– С. 20.
106. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 20, 21, 40, 44, 45, 276, 512.

107. Там само.– С. 20.
108. **Назарбаєв Н.** В потоці історії...– С. 237.
109. **Сміт Е. Д.** Національна ідентичність...– С. 183.
110. **Хантингтон С.** Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. **А. Башкирова.**– М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2004.– С. 566.
111. Там само.– С. 568.
112. Там само.– С. 567, 568, 572.
113. **Дончик В. Г.** Відкритий лист // **Дончик В. Г.** Спільний знаменник – тринадцять.– К.: Ліга-Інформ, 2004.– С. 216–217.
114. Там само.– С. 217.
115. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 44.
116. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм...– С. 81.
117. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 84.
118. Там само.– С. 96.
119. **Феллер М. Д.** Стисло про україноюдаїку // **Феллер М. Д.** Про наших великих духом: Есеї з україноюдаїки.– Львів: В-во „СПОЛОМ“, 2001.– С. 126.
120. **Феллер М. Д.** Асиміляція чи націоналізм? Вибір Жаботинського // **Феллер М. Д.** Про наших великих духом...– С. 90.
121. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 70.
122. Там само.– С. 162.
123. Там само.– С. 112.
124. Там само.– С. 152.
125. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 33.
126. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 48.
127. **Касьянов Г. В.** Теорії нації і націоналізму...– С. 320, 322, 323.
128. Див.: Там само.– С. 177.
129. **Андерсон Б.** Уявлені спільноти...– С. 177.
130. Там само.– С. 185–187.
131. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм...– С. 118.
132. **Ващенко Г.** Виховний ідеал.– Полтава: Ред. газ. „Полтавський вісник“, 1994.– С. 98–99.
133. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма...– С. 71.
134. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 88.
135. Там само.– С. 106.
136. Там само.– С. 111.
137. Незалежний культурологічний часопис „І“.– 1996.– № 8.– С. 24.
138. Незалежний культурологічний часопис „І“.– 2000.– № 19.– С. 99.
139. Незалежний культурологічний часопис „І“.– 2001.– № 22.– С. 203.
140. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма...– С. 64.
141. Там само.– С. 69.
142. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 97–98.
143. Там само.– С. 138.

144. Там само.– С. 154.
145. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 23.
146. Цит. за: **Касьянов Г. В.** Теорії нації та націоналізму...– С. 44.
147. **Вейль С.** Укорінення...– С. 131.
148. Там само.– С. 142.
149. **Іванишин В.** Українська ідея і перспективи націоналістичного руху.– ВФ „Відродження“, 2000.– С. 73–80.
150. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 161.
151. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 29.
152. Там само.– С. 30–31.
153. Там само.– С. 40.
154. Там само.
155. **Субтельний О.** Україна: історія / Пер. з англ. **Ю. І. Шевчука**; Вст. ст. **С. В. Кульчицького**.– К.: Либідь, 1991.– С. 301, 308–309.
156. Цит. за: **Полонська-Василенко Н.** Історія України 1900–1923 рр.– К.: МП „Пам’ятки України“, Кооператив „Відродження“, 1991.– С. 53.
157. Там само.– С. 64.
158. **Нагаєвський І о. д-р.** Історія Української Держави двадцятого сторіччя.– Рим: УКУ ім. св. Климента Папи, 1989 – С. 99.
159. **Винниченко В. К.** Заповіт борцям за визволення.– К.: Вид. т-во „Криниця“, 1991.– С. 8.
160. **Сміт Е. Д.** Національна ідентичність...– С. 151.
161. **Назарбаєв Н.** В потоці історії...– С. 218.
162. **Заграва Е.** Глобалізація і нації.– К.: Фенікс, 2002.– С. 31–32.
163. **Касьянов Г. В.** Теорії нації та націоналізму...– С. 297.
164. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм...– С. 101–102.
165. Там само.– С. 94.
166. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 348.
167. Там само.– С. 448–449.
168. Там само.– С. 451.
169. **Хантингтон С.** Кто мы?..– С. 570–572.
170. **Андерсон Б.** Уявлені спільноти...– С. 19.
171. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 13.
172. Там само.– С. 8.
173. Там само.– С. 101.
174. Там само.– С. 154.
175. Там само.– С. 131.
176. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 10.
177. Там само.– С. 70.
178. Там само.– С. 126.
179. Там само.– С. 131.
180. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 329–330.
181. Критика.– 2001.– Ч. 9.– С. 10.



182. **Маринович М.** Національні емоції чи національні інтереси? // Високий Замок.– 2002.– 31 травня.– С. 3.
183. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 125.
184. **Хомский Н.** 9–11. Пер. с англ.– М.: Издательство „Логос“, Фонд КИЦ „Панглосс“, 2001.– С. 108–109.
185. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 88, 95.
186. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм...– С. 133.
187. **Міл Дж. Ст.** Роздуми про представницьке врядування // **Міл Дж. Ст.** Про свободу: Есе / Пер. з англ.– К.: Видавництво Соломії Павличко „Основи“, 2001.– С. 345.
188. **Ружмон Д. де.** Європа у грі // **Ружмон Д. де.** Європа у грі; Шанс Європи; Відкритий лист до Європейців.– Львів: Літопис, 1998.– С. 70.
189. Цит. за: **Назарбаєв Н.** В потоці історії...– С. 227–228.
190. Там само.– С. 228.
191. Там само.– С. 233.
192. **Руссо Ж.-Ж.** Об общественном договоре, или Принципы политического права // **Руссо Ж.-Ж.** Политические сочинения: Трактаты: Пер. с фр.– К.: Дух і літера, 2000.– С. 213–214.
193. **Ницше Ф.** По ту сторону добра и зла // **Ницше Ф.** Сборник / Пер. с нем.– Мн.: ООО «Попури», 1997.– С. 202–203.
194. **Саїд Е. В.** Орієнталізм...– С. 453.
195. Там само.– С. 23.
196. **Бжезінський З.** Велика шахівниця.– Львів-Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2000.– 236 с.
197. Див. з цього приводу: **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 103.
198. **Хантингтон С.** Кто мы?..– С. 567–568.
199. **Хомский Н.** Новый военный гуманизм: Уроки Косова / Пер. с англ.– М.: Праксис, 2002.– С. 266–269.
200. **Саїд Е. В.** Орієнталізм...– С. 226.
201. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 275.
202. Там само.– С. 290.
203. Там само.– С. 68–69.
204. Цит. за: **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 393.
205. **Гаваньо І. прот.** Передмова до українського видання // **Гьофнер Й. Кардинал.** Християнське суспільне вчення...– С. 20–21.
206. **Саїд Е. В.** Орієнталізм...– С. 43.
207. Там само.– С. 329.
208. **Бредбері Р.** Марсіанська хроніка.– К.: Молодь, 1963.– С. 77–78.
209. Там само.– С. 78.
210. Цит. за: **Шпорлюк Р.** Комунізм і націоналізм / Пер. з англ. **Г. Касьянов.**– К.: Основи, 1998.– С. 375.

211. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 379–380.
212. Там само.– С. 380.
213. Там само.– С. 80.
214. Там само.– С. 381, 383.
215. **Сміт Е. Д.** Національна ідентичність...– С. 163–166.
216. **Заграва Е.** Глобалізація і нації...– С. 5, 13.
217. Там само.– С. 13, 18.
218. Там само.– С. 30.
219. Там само.– С. 36, 46.
220. Цит. за: **Заграва Е.** Глобалізація і нації...– С. 47.
221. Там само.– С. 53.
222. Там само.– С. 49, 42.
223. Там само.– С. 18.
224. **Хомский Н.** 9–11...– С. 11.
225. **Баган О.** Українська Понтида. Геополітичні виміри сучасної України.– Дрогобич: Коло, 2002.– С. 10.
226. **Белль Г.** Франкфуртские чтения // Самопознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе.– М.: Политиздат, 1991.– С. 303.
227. Див.: **Чебаков С.** Соціальна доктрина католицизму // Українські проблеми.– 2000.– № 20.– С. 100.
228. **Карась А.** Християнство і громадянське суспільство: проблема взаємозв'язку і розвитку // Українські проблеми.– 2000.– № 20.– С. 117.
229. **Бредбері Р.** 451° за Фаренгейтом: Роман та оповідання.– К.: Веселка, 1985.– С. 97.
230. **Штепа П.** Мафія і Україна.– Львів: ВПК „Глобус“, 2002.– С. 344.
231. Там само.– С. 345.
232. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 144.
233. **Маринович М.** Українсько-єврейські стосунки у світлі конфліктології...– С. 23.
234. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 167.
235. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 230–231.
236. Інтерв'ю з Мирославом Мариновичем. Я вірю в ідею захисту людської гідності в різних формах різними способами // Незалежний культурологічний часопис „І“.– 2001.– № 21.– С. 179.
237. **Сверстюк Є.** Блудні сини України...– С. 49.
238. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 105.
239. Там само.– С. 74.
240. Інтерв'ю з Мирославом Мариновичем. Я вірю в ідею захисту людської гідності...– С. 177.
241. **Маринович М.** Українська ідея і християнство...– С. 223–225, 330 та ін.

242. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю... – С. 77.
243. **Маринович М.** Українська ідея і християнство... – С. 330.
244. **Костюк П. о.** Соціальна доктрина Церкви. Короткий нарис. – Львж-Івано-Франківськ-Тернопіль: б.в., 1996. – С. 178.
245. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю... – С. 42.
246. Там само. – С. 101.
247. Там само. – С. 108.
248. Там само. – С. 77.
249. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм... – С. 83.
250. Інтерв'ю з Мирославом Мариновичем. Я вірю в ідею захисту людської гідності... – С. 181.
251. **Дончик В. Г.** Національно-демократична чи „раціонально-демократична“? // **Дончик В. Г.** Спільний знаменник – тринадцять... – С. 219.
252. **Жулинський М.** Національна культура за умов формування нової суспільної солідарності в Україні // *Сучасність*. – 1997. – № 1. – С. 68.
253. **Падовезе Л.** Вступ до патристичного богослов'я... – С. 5.
254. Див.: **Касьянов Г. В.** Теорії нації і націоналізму... – С. 230.
255. Там само. – С. 234.
256. **Андерсон Б.** Уявлені спільноти... – С. 191–192.
257. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю... – С. 107–108.
258. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм... – С. 100.
259. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю... – С. 148, 160.
260. Там само. – С. 107.
261. Там само. – С. 23.
262. Там само. – С. 149.
263. Там само. – С. 150.
264. Там само. – С. 162.
265. **Маринович М.** Українська ідея і християнство... – С. 67.
266. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм... – С. 57–58.
267. Там само. – С. 102.
268. **Дончик В. Г.** Національно-демократична чи „раціонально-демократична“? // **Дончик В. Г.** Спільний знаменник – тринадцять... – С. 218–219.
269. Див.: <http://www.korespondent.net/main/33475>.
270. **Ницше Ф.** Антихрист // **Ницше Ф.** Сборник / Пер. с нем. – Мн: ООО «Попурри», 1997. – С. 363–364.
271. **Маринович М.** Українська ідея і християнство... – С. 105.
272. Там само. – С. 237.
273. Там само. – С. 330.
274. Там само. – С. 152, 186.
275. Там само. – С. 169.
276. Там само. – С. 352–353. (Див. також с. 447, 454.)
277. Там само. – С. 485, 359. (Див. також с. 366–367, 459.)

278. Там само.– С. 374.
279. Там само.– С. 365.
280. Там само.– С. 250.
281. Там само.– С. 496.
282. Там само.– С. 137–138.
283. Там само.– С. 141.
284. Там само.– С. 148.
285. Там само.– С. 140–141, 143.
286. Там само.– С. 239, 243, 242. (Див. також с. 239–243, 244–145, 263.)
287. Там само.– С. 228.
288. Там само.– С. 299.
289. Там само.– С. 136.
290. Там само.– С. 297–198.
291. Там само.– С. 351.
292. Там само.– С. 150.
293. Там само.– С. 189. (Див. також с. 237–238.)
294. Там само.– С. 299–300.
295. Там само.– С. 253, 520.
296. Там само.– С. 175.
297. Там само.– С. 355–156.
298. Там само.– С. 299–300.
299. Там само.– С. 300.
300. **Сковорода Г.** Боротьба Архистратига Михаїла зі Сатаною про те: легко бути добрим // **Сковорода Г.** Пізнай в собі людину / Пер. **М. Кашуба**; Пер. поезії **В. Войтович**.– Львів: Світ, 1995.– С. 395.
301. **Лужицький Г.** „Кожний у своїй вільній державі і всі разом в Христі...“ // **Олексюк В. д-р.** До проблем доби обману мудрости: Збірка філософічних студій.– Чикаго: Українське Католицьке Академічне Об'єднання „ОБНОВА“, 1975.– С. 7.
302. **Олексюк В.** Вчення Тільгарда де Шардіна і советський енклав у Ватикані // **Олексюк В. д-р.** До проблем доби обману мудрости...– С. 76–77.
303. **Калинець І.** Комуністи у Ватикані... // Львівська Газета.– 2004.– 28 квітня.
304. **Донцов Д.** Хрест проти диявола // **Донцов Д.** Хрестом і мечем: Твори.– Торонто-Нью-Йорк-Лондон: „Гомін України“, 1967.– С. 255–256.
305. Цит. за: **Олексюк В.** Доброчестя, екуменізм і претенденти гльобального режиму // **Олексюк В. д-р.** До проблем доби обману мудрости...– С. 64.
306. Цит. за: **Олексюк В.** Вчення Тільгарда де Шардіна і советський енклав у Ватикані // **Олексюк В. д-р.** До проблем доби обману мудрости...– С. 78.

307. Цит. за: **Маринович М.** Українська ідея і християнство... – С. 154.
308. **Гаваньо І. прот.** Передмова до українського видання // **Гьофнер Й. Кардинал.** Християнське суспільне вчення... – С. 20.
309. **Борман М.** Национал-соціалізм і християнські ідеї несовместимы // Моссе Дж. **Нацизм і культура. Ідеологія і культура націонал-соціалізму** / Пер. с англ. **Ю. Д. Чупрова.** – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – С. 288–289.
310. Див.: **Маринович М.** Українська ідея і християнство... – С. 257.
311. **Маринович М.** Українська ідея і християнство... – С. 5.
312. **Стасяк С. Я. о., Завіла Р. о.** Основи догматичного богослов'я. – Львів: Місіонер, 1997. – С. 216–217.
313. Там само. – С. 224–227.
314. Там само. – С. 232.
315. Цит. за: Там само. – С. 232.
316. **Маринович М.** Українська ідея і християнство... – С. 521.
317. **Стасяк С. Я. о., Завіла Р. о.** Основи догматичного богослов'я... – С. 233.
318. **Маринович М.** Українська ідея і християнство... – С. 468–469.
319. Там само. – С. 155.
320. Там само. – С. 522.
321. Там само. – С. 382.
322. Див.: **Маринович М.** Українська ідея і християнство... – С. 382.
323. Цит. за: Там само. – С. 469.
324. Там само. – С. 454.
325. **Олексюк В.** Вчення Тільгарда де Шардіна і советський енкляв у Ватикані // **Олексюк В. д-р.** До проблем доби обману мудрості... – С. 79.
326. **Стасяк С. Я. о., Завіла Р. о.** Основи догматичного богослов'я... – С. 275–276.
327. Там само. – С. 277.
328. Там само. – С. 293.
329. **Иоанн Павел II.** Разнообразие в единстве: задачи экуменизма // **Иоанн Павел II.** Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую. – М.: Католический колледж им. св. Томы Аквинского, 2000. – С. 726.
330. **Біланюк Б. Т. П. о.** За рідний католикат і радикальну помісність // **Біланюк Б. Т. П. о.** Божа істина, краса і любов. – Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1995. – С. 256–257.
331. Див.: <http://www.traditional-church.com.ua/documents/06-2004/01>, а також <http://www.traditional-church.com.ua/journal/2004/14/02.php>.
332. Детальніше див.: **Іванишин П.** Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка. – Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2001. – 174 с.

333. **Калинець І.** Відкритий лист // <http://www.traditional-church.com.ua/jornal/2004/11-12/03.php>
334. **Бойченко О.** Шатокуа плюс.– Львів: ЛА „ПІРАМІДА“, 2004.– С. 13, 19, 187, 185.
335. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм...– С. 74.
336. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма...– С. 104.
337. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 176.
338. Там само.– С. 70.
339. Там само.– С. 113.
340. **Захарова І.** Дорога одне до одного // **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю...– С. 3.
341. **Колаковський Л.** У пошуках варвара // Критика.– 2001.– Ч. 9.– С. 13.
342. **Назарбаєв Н.** В потоці історії...– С. 225.
343. **Саїд Е. В.** Орієнталізм...– С. 446.
344. **Куронь Я.** Маймо відвагу визнати – не йдеться про написи на Цвинтарі Орлят у Львові! // Високий Замок.– 2002.– 24–30 травня.– С. 4.
345. **Маринович М.** Національні емоції чи національні інтереси? // Високий Замок.– 2002.– 30 травня.– С. 3.
346. **Саїд Е. В.** Орієнталізм...– С. 452.
347. Детальніше див.: **Іванишин П.** Теоретичні аспекти національно-духовної ідентифікації // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки ДДПУ.– Дрогобич, 1998.– Вип. 2.– С. 152–162; **Іванишин П.** Основні аспекти національно-духовної диференціації (на матеріалі прозового дискурсу В. Стефаніка) // „Покутська трійця“ й літературний процес в Україні ХІХ – початку ХХ століть. Матеріали наукової конференції. Дрогобич, 14–15 травня 2001 року.– Дрогобич: Вимір, 2001.– С. 126–151.
348. **Вебер М.** Покликання до політики...– С. 177.
349. Там само.– С. 177–178.
350. **Вебер М.** Сенс „свободи від оцінок“ у соціальних науках // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. **О. Погорілий.**– К.: Основи, 1998.– С. 268.
351. **Вейль С.** Укорінення...– С. 43.
352. Там само.– С. 111.
353. Там само.– С. 126.
354. Там само.– С. 130.
355. Там само.
356. **Сміт Е. Д.** Національна ідентичність...– С. 165.
357. Цит. за: **Карась А.** Християнство і громадянське суспільство...– С. 115.
358. **Назарбаєв Н.** В потоці історії...– С. 75.
359. Там само.– С. 114.

- 360. Там само.– С. 140.
- 361. Там само.– С. 146.
- 362. Там само.– С. 190.
- 363. Там само.– С. 197.
- 364. Там само.– С. 211.
- 365. Там само.– С. 232.
- 366. Там само.– С. 248.
- 367. **Бандера С.** Перспективи української революції...– С. 552.
- 368. Див.: **Андерсон Б.** Уявлені спільноти...– С. 147–148.
- 369. Там само.– С. 147–148.
- 370. **Іванишин В.** Нація. Державність. Націоналізм...– С. 95.
- 371. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма...– С. 20.

### 1.3. Псевдохристологія як модель культурно- імперіалістичного метадискурсу

*...ми не погане  
Ми настоячі християне,  
Ми малим сипі!.. А зате!  
Якби ви з нами подружили,  
Билато б делому навчилися!*

**Тарас Шевченко**

*...безвідповідально, аморально і небезпечно  
нав'язувати космополітичні ідеї українській  
науці, у якій ще кривоточать фани від кількох-  
сотлітньої денационалізації та русифікації.*

**Василь Іванишин**

*Як обернути себе від агресивних шлаквів  
Західної демократії? Як увійти в цивілізацію  
кінця XX століття, Зберігати при цьому  
основні параметри української культури?*

**Мирослав Маринович**





Помічений нами дисбаланс у методологічній сфері обох авторів, що стосується ідеологічно-політичних та суто релігійних концептів, тотальне переважання у межах контроверсійних дискурсів саме перших, причому ліберального зразка, спонукає до висновку, що *найчастіше теоретична основа мислення цих християнських авторів не є христологічною*. Оскільки ж самоопеляції до християнської традиції є експліцитними і мають систематичний характер (так, скажімо, ведеться постійний діалог з Біблією), це спонукає нас розглянути модель *псевдохристологічного* метадискурсу, домінуючого у даному випадку над христологічним.

Виходячи із окреслених нами пролегоменів до христологічної інтерпретації (як *теорії витлумачення художніх феноменів крізь призму християнської духовності*) на матеріалі художньої герменевтики Івана Франка<sup>1</sup>, можна ствердити, що в межах загальної теорії христологічної інтерпретації (христології) як *стратегії витлумачення явищ та закономірностей буття крізь призму християнської духовності* доцільно розрізняти два інтенціонально-сміслові типи: християнсько-універсалістський та християнсько-національний.

Власне, перший, *християнсько-універсалістський* тип, який ми б ще окреслили як *космополітичну христологію*, доцільно вважати базовою моделлю для продукування псевдохристологічних концептів.

Кілька слів про характерні риси *космополітичної христології*. Її апологети виходять із доктрини *позакультурності* чи *понадкультурності*, а отже, *позанаціональності* християнства (оскільки культура – сутнісно національний, більше того – націотворчий, феномен), і таким чином свідомо чи несвідомо християнська релігія перетворюється у заручницю тієї чи іншої *імперіалістичної доктрини* (як це спостерігаємо на прикладі новітнього ісламського, юдаїстського, індуїстсько-

го тощо фундаменталізму чи шовіністичної практики минулого і теперішнього московського православ'я\*, в надрах якого розвинулась імперіалістична ідея Московщини як „третього Риму“). До чого це у підсумку призводить, добре показано в поемі Т. Шевченка „Кавказ“ на прикладі дехристиянізації, через перетворення московської православної церкви в суто імперську структуру, перетворення, на жаль, не подоланого донині:

*За кого ж Ти розіп'явся,  
Христе, Сине Божий?  
За нас, добрих, чи за слово  
Істини... чи, може,  
Щоб ми з Тебе насміялись?  
Воно ж так і сталось.*

*Храми, каплиці, і ікони,  
І ставники, і мірри дим,  
І перед образом Твоїм  
Неутомленніє поклони.  
За кражу, за війну, за кров,  
Щоб братню кров пролити, просять  
І потім в дар Тобі приносять  
З пожару вкрадений покров!!*

(Т. 1.– С. 248)

В історії Окциденту чимало прикладів згубного для народів і Церкви використання космополітичної стратегії, котра перетворювала апостольську столицю на заручницю імперських інтересів мирських володарів. Український націолог, один із провідників організованого націоналізму Лев Ребет пише про це у своїй „Теорії нації“: „...конфлікт між церквою і нацією в історії був частіше. (...) Під час національних рухів доби „весни народів“ віденський собор єпископів пішов назустріч суперкатолицькій австро-угорській монархії, засудивши пастирським листом національні змагання як рештки

---

\* Див. витлумачення антихристиянської суті цієї церкви у творчості, наприклад, Т. Шевченка.

поганства та називаючи мовні різниці наслідком гріха“<sup>2</sup>.

У ХХ столітті загрозливі тенденції до викривлення євангельського вчення не припиняються. Так, скажімо, у протестантській „діалектичній теології“ Карла Барта проголошується „інакшість Одкровення будь-якій людській свідомості“. Цей швейцарський богослов і його школа особливо акцентує на „абсолютній безвідносності християнських цінностей по відношенню до будь-якого расового, національного і політичного „язичництва“<sup>3</sup>.

Ще шкідливішим видається утвердження такого типу думок у новітньому католицизмі, передусім у тій частині неотомізму, що спирається на вчення французького мислителя Жака Марітена. Серед багатьох слухних думок і обґрунтованих неосхоластичною метафізикою позицій (наприклад, критика буржуазного (ліберального) та марксистського атеїзмів) натрапляємо не раз на таке, від чого, на жаль, віє антихристиянським духом імперіалізму. На початку 30-х років Ж. Марітен проголошує фактичну космополітичність християнства: „Ціль релігії – життя вічне для власного колективного тіла Церкви Христової, і оскільки її коріння занурені, таким чином, в порядок надприродній, вона повною мірою універсальна, надрасова, наднаціональна, надкультурна“<sup>4</sup>. При цьому парадоксальним чином вважає проявом духовного імперіалізму якраз „змішання католицької релігії з культурою католицьких народів“<sup>5</sup>. Наче релігія не є органічною частиною тієї чи іншої національної культури і наче існує десь „чистий“, „наднаціональний“ католицизм чи взагалі якась інша позанаціональна релігійна форма.

Однак для французького філософа і теолога ці речі не є такими очевидними. Більше того, він переносить свою „надкультурну“ концепцію у сферу літературознавства. І раптом виходить, що найголовнішим завданням митця є піклуватися про „духовну вселюдську спільноту“<sup>6</sup>: „Переважно для поета не до добра стати

національним поетом, хоча у ряді випадків відмінні вірші писалися в запалі національної чи навіть політичної пристрасті“<sup>7</sup>. Звідси, набагато „надійніше“ письменнику „мати справу“ з „універсальними“ категоріями або „з цілісним інтелектуальним і культурним універсумом“. Серед прикладів наводяться... Данте і Шекспір. При всій нашій повазі до французького теоретика, мусимо відзначити наступне: надивовижу сильно треба було просякнути „універсалізмом“, щоб не помітити очевидного – *глибинної національності* і Данте, і Шекспіра. Міжнародне (анагогічне) визнання названі письменники отримали саме завдяки архетипній закоріненості їх творчості відповідно в італійську та англійську культурні традиції.

Іспанський філософ Мігель де Унамуно з цього приводу писав, критикуючи космополітизм: „Людська природа універсальна – вірно, але це жива, плідна універсальність; вона притаманна кожній окремій людині лише настільки, наскільки одягнена плоттю нації, релігії, мови і культури і коріниться в них, а не в абстрактних властивостях учасника „суспільного договору“ руссоїстів. Хіба не універсальними є генії, що розкривають в індивідуальному і тимчасовому вічне? Шекспір, Данте, Сервантес, Ібсен належать усьому людству якраз через те, що один з них був англієць, інший – флорентієць, третій – кастілець, четвертий – норвежець“<sup>8</sup>.

Однак у Ж. Марітена годі шукати в даному питанні верифікованої позиції, наступна цитата свідчить про виразну контроверсійність його концепції. Християнство „означає певний суспільний уклад земного життя народів, вихованих Церквою, – пише французький мислитель. – Церква одна, але в ній можна знайти різні християнські цивілізації, різні „християнства“<sup>9</sup>. Така думка набагато ближче стоїть до другого типу христологічної інтерпретації, який ми б окреслили як *християнсько-національний (націологічна христологія)*.

Перш ніж перейти до характеристики націологічної христології, варто відзначити *близькість христології*

космополітичного типу із культурним імперіалізмом. Попередньо доцільно кількома словами увиразнити (можливо, дещо доповнити) експлікований нами у „Вульгарному „неоміфологізмі“ феномен *культурного імперіалізму*<sup>10</sup>. Найбільш повно цей провідний концепт *постколоніальної* термінології (ще як „культурна сила“ чи „влада“; див. у різнопланових роботах М. Вебера, А. Грамші, С. Вейль, Г.-Г. Гадамера, Е. Сміта, Б. Андерсона, С. Дюрінга, З. Бжезінського, Н. Назарбаєва, Р. Шпорлюка, В. Дончика, С. Андрусів, В. Іванишина, М. Павлишина та ін) інтерпретований у фундаментальній роботі Едварда Саїда „Орієнталізм“.

Американський вчений виводить субстанціональні та акцидентні ознаки культурного імперіалізму на базі одного з його різновидів – *орієнталізму*. Він враховує те, що існують *різні види влади* в цьому начебто „деїдологізованому“ (М. Маринович) світі: політична, інтелектуальна, культурна, моральна тощо<sup>11</sup>. Орієнталізм розглядається ним „як західний спосіб панувати над Сходом, реструктуризовувати його, здійснювати над ним владу“<sup>12</sup>. При цьому орієнталізм позбувається своєї культурно-наукової сутності, перетворюючись із конструктивного чинника культури в деструктивний фактор імперської політики: „...орієнталізм об’єктивно слід розглядати як знакову систему, яка виражає європейсько-атлантичну владу над Сходом, а не як правдивий дискурс про Схід (яким він претендує бути у своїй академічній або науковій формі)“<sup>13</sup>. Аналіз орієнталізму підводить нас упритул „до усвідомлення того факту, що політичний імперіалізм управляє цілою галуззю наукових студій, художньої творчості та наукових інституцій – і то настільки, що нехтувати його неможливо як з інтелектуального, так і з історичного погляду“<sup>14</sup>.

Ще півтора століття тому модель культурного імперіалізму на базі історичної ситуації в Україні ХІХ століття (промовисто актуальної ще й досі), коли земляки „кайданами міняються“, „правдою торгують“, „Господа зневажають“ і „пруться“ „сонця-правди дозрівать

в німецькі землі, не чужії“, добре представлена у творчості Тараса Шевченка, зокрема у наступному уривку з „Посланія“, де ліричний герой не сприймає „мудрості“, засвоєної без врахування національного фактора, лише – „по німецькому показу“:

*Якби ви вчилися так, як треба,  
Той мудрость би була своя.  
А то залізете на небо:  
„І ми не ми, і я не я,  
І все те бачив, і все знаю,  
Нема ні пекла, ані раю,  
Немає й Бога, тільки я!  
Та куций німець узловатий,  
А більш нікого!..“ „Добре, брате,  
Що ж ти такеє?“*

*„Нехай скаже  
Німець. Ми не знаєм“.  
Отак-то ви навчаєтесь  
У чужому краю!  
Німець скаже: „Ви могли“.  
„Могли! могли!“  
Золотого Тамерлана  
Онучата голі.  
Німець скаже: „Ви слав’яне“.  
„Слав’яне! слав’яне!“  
Славних прадідів великих  
Правнуки погані!  
І Коллара читаєте  
З усієї сили,  
І Шафарика, і Ганка,  
І в слав’янофіли  
Так і претесь... І всі мови  
Слав’янського люду –  
Всі знаєте. А своєї  
Дас[т]ьбі... Колись будем  
І по-своєму глаголать,  
Як німець покаже  
Та до того й історію  
Нашу нам розкаже,–  
Отоді ми заходимось!..*

*Добре заходились  
По німецькому показу  
І заговорили  
Так, що й німець не второпа,  
Учитель великий,  
А не те, щоб прості люде.  
А гвалту! а крику!*

(Т. 1.– С. 251–252)

Таким чином, колонізацію взагалі доцільно розглядати набагато ширше, ніж це часто роблять. Вона означає антинаціональну „ідентифікацію, а точніше, створення інтересів“, і ці „інтереси можуть бути комерційними, релігійними, воєнними, культурними“<sup>15</sup>. Тому помічений нами спосіб ліберальної аберації християнства у дискурсі обох публіцистів, а також використання вже цього аберованого (лібералізованого чи „демократизованого“ на західний кшталт) християнства не може не хвилювати.

Чи не маємо ми у цьому випадку справу із „проєкціями та моделями, накинутими“ на християнство та національне буття „імперським его, яке не приховує своєї сили“<sup>16</sup>? (Пригадайте, хоча б, елементи „заякування“ у М. Мариновича, тим, що як не буде здійснено „певних“ реформ в Україні, „демократичний“ Захід не буде нам допомагати.) Чи не нагадують звинувачення в „неморальності“ упівської партизанської боротьби в Є. Сверстюка чи поділ українських націоналістів М. Мариновичем на хороших „демократичних“ і поганих „націоналістичних“ зразки імперської риторики, коли культурний імперіалізм визначає, скажімо, російську політику стосовно чеченців чи „ізраїльську політику стосовно арабів“: „Існують добрі араби (які роблять те, що їм кажуть) і погані араби (які роблять усе по-своєму, а тому оголошуються терористами)“<sup>17</sup>. Цю ж проблему спостерігаємо і в романі „Маруся Чурай“ Ліни Костенко. Саме з національно-екзистенціальних позицій, з позицій, за М. Гайдеггером, „звершено-історичного тут-буття народу“ дяк критикує

звужене, універсалістське, власне *псевдохристологічне* розуміння християнського мучеництва (святий, мовляв, лише той, хто втікав від життя, „спасаючи“ власну душу):

*І каже дяк: – Немає у нас ліри.  
Та й розум за бодягу зачепивсь.  
Сисой, Мардарій – мученики віри.  
А Байда що, од віри одступивсь?*

*Аби слова, хоч бред второзаконія.  
А що сильніше підпирає твердь –  
молитва преподобного Антонія  
чи Наливайка мученицька смерть?<sup>18</sup>*

Тільки спочатку імперіалізм має, для деякого мало відчутну, культурно-текстуальну форму, далі він перетворюється в економічне, політичне, якщо треба – воєнне володарювання, як це було і є у випадку колоніальної практики орієнталізму: „Те, з чим ми маємо насамперед рахуватися, – це тривалий і повільний процес привласнення, через який Європа або європейське усвідомлення Сходу *перетворилися з чогось суто текстуального та споглядального в щось адміністративне, економічне і навіть воєнне* (виділення наше. – П. І.)“<sup>19</sup>. Панування одного народу над іншим найчастіше починається із перемоги в культурно-ідеологічній війні (тобто в мистецькій, релігійній, правовій, політичній, освітній тощо сферах). При цьому *культуру* визначаємо за Максом Вебером – як систему, що „охоплює усі вияви духовності, які відрізняють одну націю від іншої“<sup>20</sup>.

У сучасних працях часто слушно вказують на імперіалістичний характер культурної політики посткомуністичної (тепер, судячи хоча б зі слів та мелодії майже радянського гімну, уже, мабуть, *неокомуністичної*) Росії стосовно України та інших країн СНД, однак при цьому забувають про інший сучасний різновид культурного імперіалізму, що йде із Заходу, передусім Сполучених Штатів Америки. Едвард Саїд як характерний



приклад американського культурного неоімперіалізму наводить статтю Пола Джонсона в „Нью-Йорк таймс“ (1993 р.) під промовистою назвою „Колоніалізм повертається – і дуже своєчасно“. Американський вчений так інтерпретує її симптоматичність: „...аргументація Джонсона має численні глибинні відлуння в працях творців політики сполучених Штатів, в засобах масової комунікації, звичайно ж, у самій зовнішній політиці Сполучених Штатів, яка залишається *інтервенціоністською* на Середньому Сході, в Латинській Америці і Східній Європі й відверто *місіонерською* повсюди деінде, а особливо у відношенні до Росії та до *колишніх радянських республік* (виділення наші.– П. Г.)“<sup>21</sup>.

Отой дух американського „демократичного“ (неоліберального) „місіонерства“, промовляння з позицій інтересів „толерантного“ „цивілізованого світу“, до якого себе треба „прищепити“, особливо помітний в аналізованій нами публіцистиці.

Нурсултан Назарбаєв справедливо зауважує: „...смысл справжньої культури – зближення народів на основі розуміння“<sup>22</sup>. Культурний імперіалізм призводить натовість до витворення нової *всесвітньої „надкультури“* (насправді ж – пропагованої Заходом ліберальної псевдокультури чи антикультури (цей термін вживають В. Іванишин та М. Маринович)), мета якої далека від сприяння міжкультурному порозумінню. Ентоні Сміт влучно характеризує цю „глобальну“ культуру (фактично – „культурку“, за блискучим окресленням одного з персонажів комедії Гайдая) як „космополітичну“, „еклектичну“, „постмодерну“, „штучну“, „технічну“<sup>23</sup> тощо. Її основне призначення випливає із сутнісної риси будь-якої *космополітичної* (чи, в іншій термінології, – інтернаціоналістської) системи: **денаціоналізувати людину і націю, будь-яким способом і за всяку ціну.** (В художній теорії та практиці ХХ ст. маємо принаймні два космополітичні художні методи, денаціоналізуючу суть яких уже помічено, але ще недостатньою мірою вивчено, це – соцреалізм і постмодернізм<sup>24</sup>.)

Феномен денаціоналізації як *духовної деградації людини і нації*, як національне „знецорінення“ („позбавлення коренів“) ґрунтовно осмислює у своїй філософії Сімона Вейль. Культурний імперіалізм для неї – це „тортури, які позбавляють людину певної поживи, необхідної для життя душі“<sup>25</sup>. „Знецорінення“ може відбуватися по-різному, зокрема, і без прямої окупації, можна спостерігати *окупацію духовну*: „Навіть без збройного завоювання влада грошей і економічне панування можуть нав'язувати чужорідний вплив і викликати хворобу позбавлення коріння“<sup>26</sup>.

В результаті денаціоналізації, „знецорінення“ з'являється потворно неприродний тип індивіда, „загальнолюда“, „імперської людини“ (за Є. Маланюком) – **національний маргінал** (українцям сумно відомі й інші його назви: манкурт, яничар, хрунь, мадярон, малорос, „советській человек“, „татарська людина“, запроданець, недовірок, безбатченко, христопродавець та інші „раби, подножки, грязь Москви, Варшавське сміття“ (Т. Шевченко)), який існує у двох різновидах – *пасивному* та *динамічному*: „Істоти, які справді позбавлені коріння, поводяться майже завжди одним із двох способів: вони *або впадають у стан інерції душі*, що майже рівнозначний смерті, як більшість рабів Римської імперії; *або кидаються у діяльність, що завжди спрямована на позбавлення коренів тих, хто ще їх не втратив чи з ким це відбулося лише частково*, і вдаються при цьому до найжорстокіших методів (виділення наше.– П. І.)“<sup>27</sup>. В окремих моментах той другий тип „знецоріненого“ індивіда виразно проступає за ліберально-„демократичним“ „образом автора“ в обох публіцистичних дискурсах.

Схожим прикладом *активного маргінала* може бути уже згадуваний нами швейцарський культуролог Дені де Ружмон. Водночас його апеляції до *християнства*, щоб обґрунтувати та нав'язати іншим свою ліберальну (ще „демократичну“) імперіалістичну позицію, дозволяють ствердити, що перед нами культурно-імперіалістич-

ний тип дискурсу, що так чи інакше пов'язаний із *псевдохристологією*. Ті, що, прагнучи захисту від американського та російського імперіалізмів, утверджують ідею об'єднаної Європи і при цьому апелюють до авторитету цього начебто християнського філософа, нехай уважно перечитають його праці.

Наприклад, на початку 60-х років швейцарський мислитель жорстко полемізує із мартинікійцем Францом Фаноном та французом Жаном-Полем Сартром, який підтримав постколоніальну книжку першого „Прокляття Землі“. Ружмон називає фальшивою фразу Фанона: „Ось вже століття в ім'я уявної духовної мандрівки Європа придушує усе людство“ – і вдається при цьому аж ніяк не до християнської, а до відверто імперіалістичної риторики: „Що Європа „придушила“ у колонізованому Третньому Світі? (...) Культуру Індії? Європа врятувала її. Африканську промисловість? Вона заснувала її. Демократію в Саудівській Аравії чи Ємені? Повагу до людської особистості серед канібалів?“<sup>28</sup>. Такі риторичні запитання не потребують коментарів. В іншій роботі швейцарський ліберал-гуманіст з колоніалістським *європоцентричним* апломбом стверджує: „Європейська цивілізація – це єдина цивілізація, яка напрочуд вдало перетворилася на універсальну“<sup>29</sup>. Едвард Саїд, перераховуючи сучасних орієталістів, явно промахнувся, не долучивши такий колоритний екземпляр до своєї колекції культурних імперіалістів.

*Псевдохристологічний міф завжди має імперіалістичну природу, хоч прикривається цінностями, котрі, попри свій релігійно-універсальний, трансцендентний характер, з імперіалізмом не мають нічого спільного. У ХХ столітті псевдохристологію активно використовує для прикриття своїх імперських інтенцій ідеологія лібералізму, глорифікацію та апологію саме її концептів, прихованих за начебто християнськими „етико“-політичними максимами, ми так чи інакше зустрічали в обох контroversійних публіцистичних макротекстах: гуманізм, „загальнолюдські вартості“,*

західна (космополітична) „демократія“, права людини, „неідеологічна“ глобальна цивілізація, антинаціоналізм тощо. Що ж, не тільки „новітній Схід бере найбезпосереднішу участь у процесі своєї власної орієнтації“<sup>30</sup>.

*Справжня христологія насправді не може, чи не повинна б мати культурно-імперіалістичний характер, оскільки випливає із неімперіалістичної християнської традиції.* (Доречно згадати у цьому зв'язку думку Луїджі Падовезе: „Ісусове Царство... спрямоване **проти структури гноблення** (виділення наше.– П. І.) суспільного та релігійного ладу певної епохи“<sup>31</sup>.) Попри те, що християнство в суті своїй, як і більшість релігійних систем, трансцендентне, а отже, ідеологічно нейтральне, у ньому при уважному вивченні можна спостерегти опосередковано антиімперіалістичні настанови (як, і про це ми говорили вище, імпліцитно націоналістичні максими). І йдеться не лише про багатий на схожі висловлювання Старий Завіт (як-от: „...ліпше нам у бою вмерти, ніж споглядати на злидні нашого народу й нашої святині“ (1 Мак. 3, 59)), а й Новий.

Згадаємо одне найконцептуальніше у цьому зв'язку місце в Євангелії. Звертаючись до учнів своїх, Христос застерігає від „лжепророків“, фактично від *псевдохристологів* майбутнього, що прийдуть наставляти людей на лихе, прикриваючись Божим іменем, від „вовків в овечій шкурі“. А пізнати їх можна, використовуючи методологію Божого Сина: *слід дивитися не на слова людини і навіть не на її діяльність, а на результати тієї діяльності – „плоди“*: „Стережіться лжепророків, що приходять до вас в овечій одежі, а всередині вовки хижі. Ви пізнаєте їх за плодами їхніми; хіба збирають виноград з тернини або з будяків – смокви? Так кожне добре дерево родить гарні плоди, а лихе дерево – плоди погані. Не може добре дерево приносити плодів поганих, ані лихе дерево – плодів добрих. Всяке дерево, що не родить доброго плоду, рубають і в вогонь кидають. За їхніми плодами, отже, пізнаєте їх“ (Мт. 7, 15–20).

Тому, якщо М. Маринович (та йому подібні передодягнені) переконає нас у тому, що лібералізм (західна „демократія“) і його „права людини“ – це „добре дерево“, вірити не варто. Христос не дозволяє. А історія переконає в тому, що „плоди“ ліберального (лібералістичного) „дерева“ таки „погані“, бо являють собою різні форми колоніального рабства (від культурного та економічного до політичного та військового).

І ще про „права людини“. Коли нас переконують у тому, що це нехристиянське „дерево“ (в якому про Бога ні слова) має начебто „християнський“ характер, і тому, виконуючи їх, ми виконуємо „волю Отця“, дозволюмо собі не повірити шановному автору. Бо хіба може нехристиянське „дерево“ принести християнський „плід“? Хіба „збирають... з будяків ... смокви“? „Лихе дерево“ в принципі не може приносити „плодів добрих“. Не може нехристиянська ліберальна ідеологія (що *почалася й утвердилася із антихристиянського гуманізму*) приносити християнські „плоди“.

*Зрештою, якщо демолібералізм (як і націонал-соціалізм чи марксизм) таки погана ідеологія – „лихе дерево“ – (бо має виразний імперський, а отже, антилюдяний та антинаціональний характер), то чи не фарисействуємо ми, коли не виконуємо заповіді Христа: „Всяке дерево, що не приносить доброго плоду, рубають і в вогонь кидають“? Чи не повинен справжній християнин (наслідуючи того ж Тараса Шевченка) розпізнавати імперіалізм під будь-якими личинами (навіть під „овечою шкурою“) і борювати його скрізь і всюди, усіма доступними йому методами?*

Слід твердо витримувати „елейний“ натиск носіїв спокус, нехай і дуже „толерантних“, „ненасильницьких“, „діалогічних“; бо є одне „але“: зазнавши ліберальної „насолоди“ від них, українець чомусь перестає бути українцем: „Неможливо, щоб не з’являлися спокуси. Однак горе тому, через кого вони приходять. Ліпше такому було б, коли б млинове жорно прив’язано йому до шиї, і він був кинутий у море, ніж щоб він спокусив

одне з цих малих“ (Лк. 17, 1–2). Сенс цих слів виразно долає суто релігійні межі і теж стає *загальнометодологічним принципом*, котрий допомагає одночасно увізразнити неімперіалістичний характер християнства і пізнати справжню христологічну традицію.

Яким же чином можна *захиститися від культурного (в даному випадку – релігійного) імперіалізму псевдохристологічного зразка*, розпізнати тих „вовків“, що тільки прикриваються християнськими „шкурами“? На нашу думку, справжній захист у цьому зв’язку має подвійний характер. По-перше, слід розрізняти методологічну базу („дерева“) і результати діяльності („плоди“) того чи іншого претензійно християнського мислителя, науковця чи публіциста. По-друге, *слід орієнтуватися в тому, що являє собою власне християнська методологія осмислення явищ дійсності*. Тобто, що таке неімперська христологія? А цей другий момент доцільно витлумачувати, враховуючи те, що справжня християнська методологія впливає не з *релігійно-універсалістського*, а з *християнсько-національного* христологічного типу. Кілька слів, що характеризують цю націологічну христологію, котра протистоїть розглянутій нами христології космополітичній.

Націологічний тип христологічної герменевтики, котрий завжди так чи інакше враховує об’єктивний статус будь-якої людини у світі, актуалізований у ХХ ст. німецьким філософом Мартіном Гайдеггером\* на прикладі митця під час розмірковувань над творчістю Фрідріха Гельдерліна: „Сам поет стоїть посередині – між Богом і народом“<sup>32</sup>. Це ж, очевидно, є онтологічно-екзистенційним місцем кожної справжньої людини. Взагалі ж національно-екзистенціальний підхід дозволяє простежити зародження цієї христології як від самого Євангелія (скажімо, маємо приклад зішестя Святого

---

\* До речі, глибинна, часто імпліцитна, християнськість цього мислителя чомусь ще й досі переважно залишається непоміченою науковим загалом.

Духа на апостолів, щоб ті могли проповідувати Христове вчення різними національними мовами), так і від ранніх екзегетів. Про узгодження діяльності кожної людини із національними традиціями писав свого часу ще Святий Августин: „Щодо ганебних учинків, скерованих проти звичаїв, то їх треба оминати, беручи до уваги різноманітність звичаїв, і не можна допустити, щоб угоду, яку склали між собою звичаї або права якоїсь держави чи якогось народу, порушувала примха якогось громадянина чи чужинця. Бо кожна частина, яка не узгоджується з цілістю, гидка“<sup>33</sup>.

На зміну августинізму в західному християнстві прийшов томізм, але і він переважно враховував суспільство, націю у своїх розмірковуваннях. Добру експлікацію соціальної доктрини цієї християнської теорії дає Сергій Чебаков. Він вказує, що томізм називає людину соціальною істотою і проголошує її частиною суспільства, громади. Ієрархія громад для Томи Аквінського наступна: це сім'я – село – місто – держава. Громада, на думку християнського філософа, – це „об'єднання людей для спільної діяльності“, мета якої – „загальне благо“. При цьому слід враховувати, що кожна громада має свою внутрішню і зовнішню мету (псевдохристологи на цьому моменті часто спекулюють). *Внутрішня* мета – благо окремих членів громади, *зовнішня* – благо громади в цілому.

Практика християнського життя узгоджує обидві ці мети. *Якщо мова йде про земні справи, людина повинна підкорятись вимогам суспільства, бо в цій ситуації діє принцип визнання того, що найвищим земним благом виступає благо суспільства, а найнижчим – благо індивіда.* Відповідно, по-іншому виглядає співвідношення між людиною і суспільством тоді, коли мова йде не про земну, а про *надприродну* мету особистості. У цьому випадку цілі та прагнення особистості не можуть бути зведені до цілей-прагнень суспільства. Оскільки людина, як подоба Божа, є вищим типом буття, а колектив, за томізмом, – це засіб для досягнення надприродної мети,

то в такій ситуації *особистість має переваги над суспільством*<sup>34</sup>.

Обидві ці томістські мети добре виражені у творчості Т. Шевченка: колективно-екзистенційна як змагання до розбудови власної національної держави – „своєї хати“, а індивідуально-трансцендентна як утвердження християнського Бога в бутті кожного українця – „моліться Господу одному“. На жаль, М. Маринович, закликаючи „погубити свою державу“ в ім'я Христа, насправді не виражає не тільки першу, земну мету філософії Томи Аквінського (найвищим благом є благо громади), але й другу, надприродну мету (бо ж колектив – засіб для її досягнення). А отже, такого типу судження можна і треба вважати нехристиянськими, *псевдохристологічними*.

Саме в християнсько-національному дусі розвивається інша частина католицького метадискурсу взагалі і неотомістської інтерпретації зокрема. Наступне твердження англійського філософа і письменника Гілберта Кіята Честертона може служити своєрідним *національно-екзистенційним маніфестом* католика початку ХХ ст., якому його національна ідентичність не перешкоджає, а допомагає вірити: „Я... звичайний і добropорядний у найпрямішому сенсі слова – я підпорядковуюсь звичаю, прийняв добрий порядок: вірю в Творця; як велить здоровий глузд, вдячний йому за цей світ; ціную прекрасні дари життя і любов; визнаю закони, що підтримують їх – лицарство і шлюб; *поділяю інші традиції і погляди моєї землі і моїх предків* (виділення наше.– П. І.)“<sup>35</sup>.

Культурологічна концепція іншого мислителя-католика, модерніста Томаса Стернза Еліота має виразний *націологічний* характер: „Одна з моїх тез полягає в тому, що культура індивідуальна залежить від культури групи чи класу, а та, у свою чергу, залежить від культури цілого суспільства, до якого той клас чи та група належать“<sup>36</sup>. При цьому англійський неотоміст вказує на дві серйозні помилки у рецепції та інтерпретації



біному культура/релігія: 1) „що культура, на думку багатьох, може... начебто зберігатися, поширюватись і розвиватися навіть за відсутності релігії“ і 2) що „релігія може зберігатися і плекатися без збереження і підтримки культури“<sup>37</sup>.

Така виразна національно-інтенціональна позиція вплинула і на літературознавчу концепцію Т. С. Еліота. На його думку, „дуже важливо, щоб у кожного народу була своя поезія“<sup>38</sup>. І це важливість онтологічного плану: „Я не можу читати вірші норвезькою, але коли б мені сказали, що норвезькою більше не створюється поезія, я б зазнав почуття тривоги, викликаного причинами куди більш серйозними, ніж загальні симпатії до тієї країни“<sup>39</sup>.

У французькій християнській філософії періоду другої світової війни націологічна христологія особливо яскраво представлена творами Сімони Вейль. Центральним концептом її філософії є духовна категорія „*укорінення*“: „Укорінення – це, мабуть, найважливіша і найменш визнана потреба людської душі, одна з тих, які найважче піддаються означенню. Людина має коріння через реальну, активну та природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього“<sup>40</sup>.

З цих духовних позицій вона розглядає основну, на її думку, проблему сучасної Франції – проблему патріотизму. Стверджуючи наявність протиріччя патріотизму – „батьківщина – річ обмежена, а вимоги її безмежні“, – французький мислитель називає всі способи, щоб „вийти“ з цього протиріччя, „різновидами брехні“<sup>41</sup> і при цьому критикує саме *псевдохристологічні* способи: „Один з них полягає в тому, щоб визнавати обов'язок лише стосовно того, що *не належить цьому світу*. Такий метод дає псевдомістику, псевдоспоглядання. Інший – це *практика добрих намірів*, яка здійснюється у певному дусі, як кажуть „*заради любові до Бога*“, незначні полегшення, які є усього лише предметом діяльності, анонімним приводом засвідчити прихильність до

Бога. У обох випадках є обман, адже „не люблячи брата свого, якого бачить, – як може любити Бога, якого не бачить?“. *Тільки через речі й земні істоти людська любов може проникнути до того, що перебуває за нею* (виділення і курсив наші. – П. І.)<sup>42</sup>.

Що ж визначає, систематизує „речі й земні істоти“, необхідні для трансцендування, яка „спільнота“? Для Сімони Вейль такою спільнотою виступає *нація*, що забезпечує „культурне середовище“ людині: „Як існують окремі культурні середовища для мікроскопічних тваринних створінь, ґрунт необхідний для певних рослин, – так у кожного є певна частина душі та певні способи мислення і діяльності, які переходять від одних до інших і можуть жити тільки у національному середовищі й зникають, коли країна зруйнована“<sup>43</sup>. У такий спосіб долається псевдохристологічна аберация патріотизму: „Визначаючи батьківщину як певне життєве середовище, ми уникаємо протиріч і брехні, які супроводжують патріотизм“<sup>44</sup>.

Звідси ж випливає і ще один висновок, що долає культурно-імперіалістичні міфи і стосується „культурного обміну“ (діалогу) між народами. Він, цей обмін, „відбувається за умови, коли кожний зберігає власні особливості, а без волі (свободи. – П. І.) це неможливо“<sup>45</sup>.

Не випадково Т. С. Еліот у передмові до англійського видання „Укорінення“ (1951 р.), не знаючи, до якої політичної течії віднести авторку, усе ж вказує на її антиуніверсалістичність (ми б сказали – антиімперіалізм): „Її позиція виглядає небезпечно близькою до поглядів тих універсалістів, котрі вважають, що всі релігії є лише різними шляхами до єдиної, остаточної й езотеричної Істини, і що немає принципового значення, до якої зі світових релігій ми належимо. І все-таки вона уникнула цієї омани – нам на подив і вдячність – завдяки глибокій відданості особі нашого Господа“<sup>46</sup>.

У метадискурсі Німеччини другої половини ХХ ст. особливу значимість отримали трагічні розмисли като-

лицького письменника Генріха Белля, сконцентровані довкола якоїсь дивної національної індиферентності в суспільстві новобудованої ліберально-демократичної держави, потворної *держави без культури*, де німці втрачають людяність („самовбивче відторгнення людяного і общинного“) передусім через втрату природного відчуття приналежності до рідного етнічного організму<sup>47</sup>. Звідси завдання повоєнного німецького письменника Г. Белль бачить у тому, щоб „приєднатися, прирости“ до „свого народу“ і зайнятися „пошуками“ занедбаного національного духу – „населеної мови у населеній країні“<sup>48</sup>. Можливо, тоді вдасться врятувати ідентичність сучасних німців, „в котрих уже немає батьківщини, хоча їх ніхто нізвідки не зганяв“<sup>49</sup>.

Сучасний польський філософ, близький до християнства, Лешек Колаковський рішуче заперечує проти „глобальної цивілізації“, бо це призведе до *знищення національних культур*: „Коли б нашою долею мало стати знищення культурного розмаїття світу в ім'я якоїсь „планетарної“ цивілізації, то це призначення, либонь, не могло би здійснитися інакше, як тільки ціною такого переривання тяглості традицій, котре потягло б за собою смертельну небезпеку для кожної цивілізації зокрема й для людської цивілізації загалом. (...) *Всі ми знаємо, що перебуваємо перед лицем потужних культурних сил, котрі в самій засаді провадять нас до єдності, варварської єдності,– що спирається на забуття традицій* (виділення наше.– П. І.)“<sup>50</sup>. Водночас польський мислитель виявляє антихристиянську й антилюдяну суть новітнього ліберального *гуманізму*, що походить від Просвітництва: „...цей гуманізм – у вигляді тотального заперечення меж, що могли би завадити нашій свободі встановлювати власні критерії добра і зла (порівняйте із безнаціональними „критеріями“, що їх пропонує запровадити М. Маринович для вирішення проблеми цвинтаря „орлят“.– П. І.),– полишив нас урешті в тій *моральній порожнечі*, яку ми тепер відчайдушно намагаємося заповнити; по суті, *він обернув*

*ся проти свободи й дав підстави трактувати осіб як знаряддя* (виділення наші.– П. І.)<sup>51</sup>.

У межах національно-християнської парадигми розмірковують і кращі представники російського православ'я, з величезними труднощами (і не завжди до кінця) позбуваючись стереотипів імперського шовіністичного мислення. На безумовне аксіологічне значення нації вказував відомий християнський філософ Микола Бердяєв, коли писав, що культура „завжди... конкретно-людська, тобто національна“ і що „національність є індивідуальним буттям, поза яким неможливе існування людства, вона закладена у самих глибинах життя і є цінністю, що твориться в історії, динамічним завданням“<sup>52</sup>.

Схожу культурологічну позицію займає і сучасний російський мислитель Сергій Аверінцев, коли критикує новітні *космополітично-фундаменталістські* теорії: „...важливо зрозуміти, що фундаменталістська позиція в таких питаннях не просто вузька і фанатична, але передусім – нереалістична. Людині, котра скаже: „Я вибираю віру і в ім'я віри відкидаю культуру“, навряд чи вартує казати: „Ах, як шкода культури, налаштуйтеся, будь-ласка, більш позитивно по відношенню до культури“. По-моєму, слід сказати йому зовсім інше: в людини, яка живе серед людей, навіть у духовної особи, в аскета, монаха, доти, принаймні, доки вона живе серед людей, немає вибору – мати чи не мати культури. У неї є вибір лише між хорошою культурою і тим, що ми умовно називаємо відсутністю культури і що насправді є просто поганою культурою. Людина в якості людини не може існувати без культури“<sup>53</sup>.

Вагомість *національного* фактора під час поширення християнської релігії у різних національних культурах розуміє і враховує новітній католицизм, акцентуючи на *інкультурації* як програмі утвердження християнства. Папа Іван Павло II в енцикліці „*Redemptoris missio*“ вказує, що інкультурація – це „внутрішнє перетворення автентичних культурних цінностей через їх інтег-

рацію в християнство та вкорінення християнства в різні культури“<sup>54</sup>. Сучасний український богослов Іван Гаваньо виходить на фактично синтезований богословський та національно-екзистенціальний методологічний рівень осмислення інкультурації, вважаючи її „найповнішим і найефективнішим критерієм богословської гносеології та історично-критичного аналізу“ і зазначаючи наступне: „Для українського християнства – це ключ до відновлення своєї ідентичності. Для української культури – адекватний метод і засіб саморефлексії. Для українського соціуму – чинник геополітичного вибору“<sup>55</sup>.

Взагалі ж, христологічна інтерпретація в українській гносеологічній традиції має довгу і славу традицію. І це не дивно. Саме релігійність, причому *християнського* типу, ще з прадавніх арійських часів сформувала один із найосновніших архетипів української психіки. Володимир Янів слушно цитує з цього приводу Миколу Костомарова: „Український народ – глибоко релігійний народ. ...він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність“<sup>56</sup>. Із цим так чи інакше погоджуються фактично всі українські етнопсихологи – І. Нечуй-Левицький, В. Липинський, Д. Донцов, Ю. Липа, Д. Віконська, І. Мірчук, Є. Онацький, Я. Ярема, Г. Ващенко, В. Янів та ін.

Звідси закономірним є *домінування християнських перенів* в українській культурологічній практиці: філософській (чого варті хоча б імена Григорія Сковороди чи Памфіла Юркевича), богословській (митрополити Андрей Шептицький та Іван Огієнко, патріарх Йосип Сліпий тощо), політологічній (від київських князів і козацьких гетьманів до Т. Шевченка, М. Міхновського, Д. Донцова, Є. Коновальця, С. Бандери, Я. Стецька та ін.)\*, зрештою, художньо-літературній (передусім україн-

---

\* До речі, вивчення атеїстичних політичних доктрин М. Драгоманова, В. Винниченка чи, скажімо, М. Скрипника переконливо свідчить: чим більше ці та їм подібні діячі марксистського, лібе-

ські середньовічні, барокові, романтичні письменники; окремо виділимо Т. Шевченка, Лесю Українку, В. Стефаника, Б. Лепкого, Є. Маланюка, Ю. Клена, Л. Мосендза, О. Ольжича, Б.-І. Антонича, М. Ореста, І. Багряного, В. Барку, Л. Костенко, М. Руденка, В. Слапчука та ін.)<sup>57</sup>. До речі, не у всіх названих письменників християнські (навіть христологічні) ідеї виражені явно, текстуально. Так, скажімо, у письменників, що творили в умовах російсько-радянського окупаційного режиму, вони виражені підтекстово. Це особливо важливо враховувати під час інтерпретації такого типу творів.

Квінтесенцією ж художньо вираженої *національно-екзистенціальної (націоналістичної)* позиції в межах українського христологічного мислення можуть бути уже згадувані нами рядки з поеми Т. Шевченка „Сон“ („Гори мої високіі...“), коли *трансцендентна любов до Бога перевіряється екзистенціальною жертвовною любов'ю до нації, Батьківщини, упосліджених братів:*

*...Я Богу помолюсь...  
Я так її, я так люблю  
Мою Україну убогу,  
Що проклену святого Бога,  
За неї душу погублю!*

(Т. 2.– С. 30)

Повноцінну історіографію української христологічної герменевтики ще належить написати. Тут лише зауважмо, що українська християнська традиція, котру популяризували і популяризують національні Церкви (УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП) та їх вірні, теж має виразну, перевірену часом національно-христологічну позицію. Особливо яскраво, від моменту створення, вона прояви-

---

рального чи соціал-ліберального (так званого „соціал-демократичного“) типу відмежовувались від християнської традиції, тим далі вони відходили і від політичного утвердження інтересів української нації, фактично виступаючи (а їх послідовники виступають і досі) в ролі „п'ятої колонії“ тих чи інших антиукраїнських імперських сил (див. про це роботи Д. Донцова чи В. Іванишина).

лася в Українській Греко-Католицькій Церкві, у Церкві, котра повністю виправдала свою історичну місію: *збереження нації та її віри (й обряду) в умовах жорсткої денаціоналізуючої політики різноманітних окупантів* (від поляків у XVI до росіян у XX ст.)<sup>58</sup>. Ось як, для прикладу, виражалася націозахисна позиція в греко-католицькому журналі „Дзвони“. „Дзвони“ – „журнал для української інтелігенції у християнському дусі“, мета якого „прочистити намул, нанесений ріжними матеріалістичними напрямками XIX і XX віку... Змагаємо до обнови українського Духа, до вироблення сильних крицевих характерів, до вироблення серед української нації героїчного етосу, здібности до посвяти й жертви в релігійних, національних і громадських справах“<sup>59</sup>.

Однак найбільш фундаментальні *націологічні судження* того часу віднаходимо у христологічних працях митрополита Андрея Шептицького. А. Шептицький, не перетворюючись у мирянина, не жертвуючи християнськими ідеями та своїм пастирським обов'язком на догоду політичній кон'юнктурі, водночас займає чітко виражену *націоцентричну* позицію. Навіть критикуючи, скажімо радикалізм націоналістичної молоді початку 30-х років (пасторський лист за 1932 р.), уміє, на відміну від деяких сучасних псевдохристологів, побачити сутнісне у національно-визвольній діяльності, щось, що не перекреслює християнську традицію, а впливає з неї: „...можу ствердити у Вас зріст любови до Батьківщини, зріст бажання принести за неї жертви. (...) Признаю, що це перша і може найважливіша прикмета, якою молодь може відзначитися, а мушу сказати, що *ця прикмета по своїй суті дійсно християнська*. Християнство, Дорогі, це любов, так як Євангеліє – це наука любови. *А що Ваша любов до Батьківщини готова на всякі жертви, то це також прикмета глибока і дійсно християнська*. Християнська мораль, християнське життя, християнські ідеали стоять, як на твердій основі, на жертві зі себе – і без жертви зі себе нема

в християнстві правдивих цінностей (виділення наші. – П. І.)“<sup>60</sup>.

Чітко усвідомлюючи межі християнської толерантності, митрополит, на протигагу закликає М. Мариновича, застерігає супроти еклектичної позиції у плані співпраці із явними ворогами релігії, Церкви та нації. Лист-пересторога перед комунізмом, звернений передусім до галичан, не втратив свого значення донині: „Ви, нераз, у добрій волі читаете письма, видавані соціялістами й комуністами. Ті письма захвалюють вам... ідеї і... тактику, що веде в неволю комунізму. Будьте осторожними, а передусім будьте християнами. Старайтеся заховувати християнські обов'язки любови ближнього, любови Батьківщини, любови св. Церкви, й любови Бога“<sup>61</sup>. Християнство й усвідомлена національна ідентичність дають імунітет супроти нігілістичних, деструктивних ідей. Тому А. Шептицький стверджує, що „хто помагає комуністам у їх роботі“ „зраджує Церкву“, і водночас „зраджує свій нарід“<sup>62</sup>.

Проти усіх повпредів імперіалізму, котрі, як той самий М. Маринович, ототожнюють націоналізм із фашизмом, нехай прозвучать істинізуючі слова митрополита, що деміфологізують не лише антинаціональні ідеологічні стереотипи комуністичної, але й новітньої ліберальної риторики теж: „Словом „фашизм“ називають комуністи народні партії, усіх націоналістів у всіх краях. Націоналістами їх не називають, передовсім тому, бо не привикли речі називати так, як усі їх називають. (...) ..коли націоналістів, чи всі народні партії, разом з християнством, з Церквою і церковною Владою назвуть фашизмом, то проти так названого спільного ворога зможуть, може, зорганізувати всіх невдоволених“<sup>63</sup>.

Таким чином, вважаємо, що *саме цей другий, християнсько-національний тип христологічної герменевтики може служити базовим елементом культурно-релігійного імунітету проти культурно-релігійного (псевдохристологічного) імперіалізму, оскільки саме він, як переконуємось, має автентично-християнський*



*характер*. Це підтверджується, зокрема, положеннями догматичної теології, котрі стосуються Святої Трійці і християнського життя. У першому пункті цих положень сказано: „Людина, яка є образом і подобою Бога, створена на образ Трійці, тобто спільноти Осіб, тому за своєю природою – істота суспільна“. У другому уточнюється: „Конкретними образами тієї спільноти є подружжя, родина, Церква, Батьківщина, народ“<sup>64</sup>.

На спекулятивному рівні в христології ще якимось можуть ужитися між собою два її типи: *християнсько-універсалістський* та *християнсько-національний*. Однак, коли ці *метадискурсивні* типи стають *методологічними* моделями, з позицій котрих осмислюється *національна дійсність* (політична, художня, релігійна, історична тощо), то *гармонії між ними бути не може: схоже поєднання призводить на практиці до еклектичної надінтерпретації*. При цьому саме послідовне використання концептів космополітичної христології, нехтування національним буттям призводить до появи *метадискурсу* (а часто, на його основі, і дискурсу) *псевдохристологічного зразка*.

Виходячи із сказаного вище, *псевдохристологію* класифікуємо як *різновид культурного імперіалізму* і дефініціюємо наступним чином: *це методологічна настанова, котра спричинює фальшування дійсності в інтересах імперіалістичних ідеологій (передусім демолібералізму) і при цьому послуговується надінтерпретацією христологічних та християнських понять для приховування своєї культурно-імперіалістичної суті*. Висловлюючись соціологічно, такий тип метадискурсу доцільно окреслити ще й як *гетерономний*, бо він вимагає підпорядкування аналізованого явища чужим йому законам. Тоді як *націологічну христологію* можемо вважати основним репрезентантом *христології* (*христологічної інтерпретації*), її *інваріантом* і дефініціювати як *методологічну настанову, котра допомагає тлумачити явища та закономірності буття крізь призму християнства із одночасним*

**врахуванням пріоритетної онтологічно-екзистенціальної цінності національного.**

Загалом стає очевидно, що контрверсійні публіцистичні дискурси Є. Сверстюка та М. Мариновича окреслених нами періодів (передусім ті детермінуючі їх домінантні концепти, що базуються на *запереченні* чи *ігноруванні* національного фактору), породжені не христологічною (національно-христологічною), а *космополітичною, псевдохристологічною методологічною настановою*. І як такі, на наше переконання, заслуговують не лише на критичну інтерпретацію, а й *полеміку*, чого вимагає від кожного науковця, як людини культури, захист національного культурного організму від наступу імперіалізму в духовній сфері. Принаймні саме до цього нас спонукає слушне спостереження одного із авторів, яке він сам чомусь не завжди вважає за потрібне враховувати: „Ниву української культури орали вздовж і впоперек не один рік, і тепер, коли вона парує теплом нової весни, маємо нагоду пересвідчитися, що чи не першим у рід пішло пишне будяччя антикультури“<sup>65</sup> („Імунітет культури“ (1992)).

\* \* \*

Отже, загалом публіцистичні дискурси Є. Сверстюка та М. Мариновича поділяються на два текстуальні типи: *націозахисний* та *контрверсійний*. Загальний аналіз основних проблемних концептів контрверсійних макротекстів обох авторів дозволяє стверджувати, що ці дискурсивні типи породжені гетерономною (запозиченою, чужорідною, неіманентною українській культурі) методологічною настановою, котра, з одного боку, *ігнорує* або *заперечує* національні фактори, а з іншого, *протиставляючи* національне і християнське, *аберує* (спотворює) християнську традицію. При цьому робить це в душі політичного культурно-імперіалістичного замовлення *ідеології лібералізму* (саме його ідеологеми є „справжніми“ цінностями, а християнські, у цьому випадку, – лише „уявними“ (за М. Вебером)). Як наслідок,

*християнський тип висловлювання підмінється псевдохристиянським (імперіалістичним, а тому – антинаціональним).*

1. Див.: **Іванишин П.** Художня герменевтика Івана Франка: пролегомени до христологічної інтерпретації (на матеріалі „Святовечірньої казки“) // Франкознавчі студії / Ред. кол. **Є. Пшенничний** (голов. ред.), **А. Войтюк, В. Винницький** та ін.– Дрогобич: Вимір, 2002.– Випуск другий.– С. 205–227.
2. **Ребет Л.** Теорія нації.– Львів: Всеукр. політ. журнал „Державність“, 1997.– С. 132.
3. Див.: **Аверинцев С. С.** Християнство в ХХ веке // **Аверинцев С. С.** Софія-Логос. Словарь.– К.: Дух і Літера, 2001.– С. 307–308.
4. **Маритен Ж.** Религія и культура // **Маритен Ж.** Знание и мудрость.– М.: Научный мир, 1999.– С. 84.
5. Там само.– С. 85.
6. **Маритен Ж.** Ответственность художника // Самосознание европейской культуры ХХ века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе.– М.: Политиздат, 1991.– С. 183.
7. Там само.– С. 185.
8. **Унамуно М. де.** Искусство и космополитизм // Называть вещи своими именами: Прогр. выступления мастеров запад.-европ. лит. ХХ в. Сост., предисл., общ. ред. **Л. Г. Андреева.**– М.: Прогресс, 1986.– С. 232–233.
9. **Маритен Ж.** Религія и культура...– С. 84–85.
10. Див.: **Іванишин П.** Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка.– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2001.– С. 107–120.
11. **Саїд Е. В.** Орієнталізм / Пер. з англ. **В. Шовкун.**– К.: Основи, 2001.– С. 25.
12. Там само.– С. 13.
13. Там само.– С. 17.
14. Там само.– С. 26.
15. Там само.– С. 134.
16. Там само.– С. 227.
17. Там само.– С. 397.
18. **Костенко Л. В.** Маруся Чурай: Іст. роман у віршах.– К.: Рад. письменник, 1979.– С. 145.
19. Там само.– С. 274.
20. Див.: **Касьянов Г. В.** Теорії нації та націоналізму.– К.: Либідь, 1999.– С. 58.

21. Саїд Е. В. Орієнталізм...– С. 449–450.
22. Назарбаєв Н. В потоці історії: Пер. з рос.– К.: МАУП, 1999.– С. 65.
23. Сміт Е. Д. Національна ідентичність.– К.: Основи, 1994.– С. 163–166.
24. Див.: Іванишин П. Постмодернізм і національно-духовна ідентифікація // Українські проблеми.– 1999.– № 1–22.– С. 123–130.
25. Вейль С. Укорінення. Пролог до декларації обов'язків щодо людини // Вейль С. Укорінення. Лист до клірика.– К.: „Д. Л.“, 1998.– С. 6.
26. Там само.– С. 37.
27. Там само.– С. 39.
28. Ружмон Д. де. Шанс Європи // Ружмон Д. де. Європа у грі; Шанс Європи; Відкритий лист до Європейців...– С. 136.
29. Ружмон Д. де. Відкритий лист до Європейців // Ружмон Д. де. Європа у грі; Шанс Європи; Відкритий лист до Європейців...– С. 193.
30. Саїд Е. В. Орієнталізм...– С. 421.
31. Цит. за: Маринович М. Українська ідея і християнство, або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису.– К.: Дух і Літера, 2003.– С. 321.
32. Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької.– Львів: Літопис, 1996.– С. 206.
33. Святий Августин. Сповідь / Пер. з латин. Ю. Мушака.– К.: Основи, 1997.– С. 41.
34. Чебаков С. Чебаков С. Соціальна доктрина католицизму // Українські проблеми.– 2000.– № 20.– С. 89.
35. Честертон Г. К. Упорствуючий в правочеріи // Самосознание европейской культуры ХХ века...– С. 214.
36. Еліот Т. С. Три значення слова „культура“ // Незалежний культурологічний часопис „І“.– 1996.– № 7.– С. 58.
37. Там само.– С. 64.
38. Еліот Т. С. Соціальне призначення поезії // Еліот Т. С. Назначення поезії. Статті о літературі.– К.: AirLand, 1996.– С. 184.
39. Там само.– С. 192.
40. Вейль С. Укорінення...– С. 36.
41. Там само.– С. 124.
42. Там само.– С. 125.
43. Там само.– С. 126.
44. Там само.– С. 128.
45. Там само.– С. 129.
46. Еліот Т. С. Передмова до англійського видання книги Сімони Вейль „Укорінення“ // Вейль С. Укорінення...– С. XXXIX.

47. **Белль Г.** Франкфуртские чтения // Самосознание европейской культуры XX века...– С. 293–303.
48. Там само.– С. 308.
49. Там само.– С. 322.
50. **Колаковский Л.** У пошуках варвара // Критика.– 2001.– Ч. 9.– С. 15.
51. Там само.– С. 16.
52. **Бердяев Н.** Національність і людство // Сучасність.– 1993.– № 1.– С. 155, 154.
53. **Аверинцев С. С.** Словарь против «лжи в алфавитном порядке» // **Аверинцев С. С.** София-Логос. Словарь.– К.: Дух і Літера, 2001.– С. 427.
54. Цит. за: **Падовезе Л.** Вступ до патристичного богослов'я / Пер. **Г. Теодорович.**– Львів: Свічадо, 2001.– С. 141.
55. **Гаваньо І. о. прот. ліц.** Отці та інкультурація / Богословські бесіди. Бесіда 3.– Дрогобич: Коло, 2003.– С. 16.
56. **Янів В.** Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // **Янів В.** Нариси з української етнопсихології.– Мюнхен: УВУ, 1993.– С. 174.
57. Більшість персоналій взято нами із праці: **Качуровський І.** Містична функція літератури...– С. 33–45.
58. Див.: **Іванишин В.** Українська Церква і процес національного відродження.– Дрогобич: ВФ“Відродження“, 1990.
59. Цит. за: **Андрусів С. М.** Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років XX ст.– Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2000, Тернопіль: Джугра, 2000.– С. 116.
60. **Шептицький А. митрополит.** Слово до української молоді // **Шептицький А. митрополит.** Твори (морально-пасторальні).– Рим: Український католицький університет ім. св. Климента Папи, 1983.– Т. LVI-LVIII.– С. 104.
61. **Шептицький А. митрополит.** Всечесному Духовенству і Вірним: пересторога перед комунізмом // **Шептицький А. митрополит.** Твори...– С. 282.
62. Там само.– С. 275.
63. Там само.– С. 278.
64. **Стасяк С. Я. о., Завіла Р. о.** Основи догматичного богослов'я.– Львів: Місіонер, 1997.– С. 208.
65. **Маринович М.** Україна: дорога через пустелю.– Х.: СП „Фоліо“, 1993.– С. 27.

## Розділ II.

### Межі полемічного дискурсу і феномен „златоустого фарисейства“

*Гребеїство стало іменуватись демократією, себелювна обмеженість — патріотизмом, фарисейство на ниві патріотично-релігійній люблять називати себе духовністю.*

Євген Сверстюк

*Протягом останніх років було багато свободи думки, але не було думки.*

Сімона Вейль



У цьому розділі кілька слів хотілося б присвятити теоретичній проблемі „етичності“ полемічного дискурсу наукового типу, можливості використання в ньому гострих характеристик. Тим більше, що метадискурс незалежної України, принаймні літературознавчий, не надто схильний до широкої експліцитної та, що особливо хочеться підкреслити, адресної полеміки. Хоч, безумовно, принагідно виникають полемічні спалахи в межах тих чи інших наукових та, частіше, науково-популярних статей чи монографій. Справедливо боячись не нанести особистої образи, критики часто уникають об’єктивних характеристик творчості (як це, скажімо, інколи спостерігаємо під час інтерпретації спадщини радянських письменників). Чи не приховується за цим брак розуміння?

Забувають часто й про аксіологічну закономірність метадискурсивних робіт, скажімо, у сфері гуманітаристики: наукова робота не мусить містити оцінок предмета дослідження, але не слід цій роботі забороняти містити оцінні судження.

Звинувачувати науковця-полеміста у використанні більш чи менш гострих лексем і словосполучень, очевидно, слід обережно. Треба пам’ятати, що маємо справу із важливим і давнім елементом теорії культури спілкування, а саме із мовленнєвим етикетом під час сперечання. Пошлемося тут на експлікацію цього моменту, зроблену у цікавій і ґрунтовній монографії українського науковця, відомого лінгвістолога Ярослава Радевича-Винницького „Етикет і культура спілкування“ (Львів, 2001).

Вчений виходить з того, що *сперечання* – це „словесна боротьба, в якій кожна з двох чи більше осіб-учасників домагається перемоги своїх думок, поглядів, переконань“. На думку Арістотеля, сперечання поділяється на два види: діалектичне (з гр. – „мистецтво вести

бесіду“) та еристичне (з гр.– „суперечка“). При цьому, мета цих дискурсивних типів дещо відмінна. Якщо *діалектичне* сперечання – це дискусія, знаходження істини в розмові шляхом зіставлення аргументів і контраргументів, то *еристичне* – використання різних словесних і несловесних засобів з метою подолати суперника. Отже, „у другому випадку йдеться не про істину, а про перемогу над супротивником“. Відповідно, „в еристичному сперечанні місця для етикетності мовлення не надто багато“. Ми б розвинули цю думку в такий спосіб: діалектична та еристична суперечка виходять із різних правил дискурсивної гри. Але те, що вони різні, не означає, що котрась із ігор „хороша“ (і її треба скрізь і всюди використовувати), а інша – „погана“ (і її слід поспідовно заперечувати). *Різні комунікативні ситуації, що мають контroversійний характер, вимагають відповідного застосування одного або іншого типу сперечання або їх комбінування* (типу „еристичної діалектики“ А. Шопенгауера).

**Полеміка** (з гр.– „військова майстерність“; полеміст, відповідно, – „воїн“) належить саме до еристичного типу суперечки. Тому її ще називають „войовничою дискусією, бо вона має за мету перемогу, утвердження власного погляду“, зрозуміло, що у цьому випадку „етикетність теж не завжди перебуває на передньому плані“<sup>1</sup>. І це зрозуміло, бо існують ідеї та оцінки, поєднати які в гармонійному „спільному рішенні“ просто неможливо. Інша річ, слід враховувати, з якої аксіологічної системи виходить той чи інший автор і чи є вона науковою, якщо він науковець. Тобто доречно визначити параметри „поля бою“, ту площину, в якій, очевидно, варто проводити суперечку, щоб вона не перетворилась у розмову сліпого з глухим (наприклад, не сплутувати етичні та політичні аксіологічні системи). Звідси, чи не основним *етичним промахом* для науковця (в тому числі й полеміста) вважаємо еклектизацію методологічної бази власних суджень, оцінку того чи іншого феномену на неіманентних йому підставах.



Інший неетичний момент стосується некоректності прямого ототожнення особистості автора висловлювання із самим висловлюванням чи ідейною базою, що його породила.

Маючи досвід написання полемічної наукової монографії, хочемо зауважити, що для нас об'єктом поборення завжди була та чи інша думка, ідея, концепція, теорія, хибна, на наш погляд, методологія чи ідеологія опонента, але ніколи не особистість науковця. У цьому сенсі зразком для нас служили чотири положення „праксисту війни“ Фрідріха Ніцше і насамперед третій: „По-третє: я ніколи не нападаю на особистості – я користуюсь особистістю тільки як сильним збільшувальним склом, котре може зробити очевидним загальне, але втікаюче і важко вловиме лихо. Так напав я на Давида Штрауса, вірніше, на успіх його німецької книги в німецькій „освіті“, – так спіймав я цю освіту на гарячому... Так напав я на Вагнера, точніше, на брехливість, на половинчастий інстинкт нашої „культури“, котра змішує витончених з багатими, запізнілих з великими“<sup>2</sup>.

Тому якщо інколи, враховуючи підставові для нас національно-екзистенціальні критерії, доводилось вдаватись до негативних характеристик суб'єкта мовлення, – скажімо, окреслення Г. Грабовича та О. Забужко як „вульгарних „неоміфологістів“, – за ними стояло і стоїть те саме прагнення: не образити людину, але подолати ворожу національній культурі ідею чи хибне з наукової точки зору судження. Отже, *ідеться не про загальну якість їх психічної структури, а про конкретний деструктивний елемент наукової свідомості та світогляд.* (Тим більше, що ми завжди старалися і стараємось підійти до творчості опонента неупереджено: зводяючи ті чи інші неприйнятні елементи, прагнемо ніколи не забувати (наскільки це можливо в різного типу наукових роботах; для прикладу, в невеликій статті на це просто немає місця) і про притаманний їй позитив.)

Якщо комусь із реципієнтів, з тих чи інших причин, видалось (бо, можливо, хотіло видатись) протилежне,

то це йому тільки вдалось. Інша річ, часто справджується закономірність, помічена відомим українським письменником, лінгвістом, культурним діячем (у тому числі й полемістом) Борисом Грінченком: „Люди взагалі не люблять критики. Галичани, здається, не люблять її особливо. У них якоесь чудно: за найзвичайнісіньку критику сердяться часом, як за особисту образу“<sup>3</sup>.

Повноцінне культурне життя, у тому числі наукове, не може розвиватися без наукових суперечок різного типу. Саме вони допомагають увиразнити наболілі проблеми, розвіяти політичні міфи, відкоригувати дискурсивний процес за допомогою *іманентних* національній культурі засобів, а не за *гетерономними* вказівками якоїсь антиукраїнської „гори“: окупаційного режиму, прихованого „грошового мішка“ чи стратегів культурного імперіалізму. Про сучасну потребу в такого типу працях пише і Євген Сверстюк: „Надворі справді „куряча сліпота“. До правди ставляться емоційно, до кривди – байдуже. Але свою роботу ми повинні робити добре вже тут і вже сьогодні. Немилосердний погляд на речі є, по суті, правдивим поглядом“<sup>4</sup> („Іван Дзюба – талант і доля“).

Можливо, слід прислухатися до думки Макса Вебера, який, напрочуд вдало стверджував: „Особистістю“ у науковій сфері може бути тільки той, хто служить справі, і лише одній справі“<sup>5</sup>. Цей принцип допомагає уникнути *еклектизму* і спонукає кожного науковця чітко увиразнити передусім самому собі, яких методологічних позицій він дотримується і чи не шкодять його принципи національній культурі (тобто, у чому полягає *сенс* його діяльності).

З іншого боку, наша метакритична практика підтверджує, що полемічна суперечка повинна містити *контр-ідею*, її обґрунтування, а не просто обмежуватися поборенням деструктивних концептів. Ось як про це блискуче сказано в поемі Петра Скунця „На границі епох“:

*Там недовго стати правдою юрби:  
довести голодним, що вони голодні,*

*довести горбатим, що у них горби,  
й умлівати з віри, що з тобою згодні.  
І за чорним небом бачу голубе,  
і в юрбі зостануть правдою народу,  
кожного прозвавши зрадником себе,  
хто своє майбутнє жде як нагороду<sup>б</sup>.*

Загалом приклади *гострих полемічних суджень* знаходимо протягом усієї історії світової та української культури. Так, скажімо, у Євангелії знаходимо більш як „нетолерантні“ чи, якщо комусь більше до вподоби цей термін, „неетичні“ висловлювання Христа, спрямовані проти книжників і фарисеїв: „Горе вам, книжники й фарисеї, лицеміри, що схожі на гроби побілені, які зверху гарними здаються, а всередині повні кісток мертвих і всякої нечисти. Отак і ви: назовні здаєтесь людям справедливі, а всередині ви сповнені лицемірства й беззаконня“ (Мт. 23, 27–28). Син Божий не веде діалогу, і навіть не дискутує, Він просто **вербально знищує** ненависні Йому юдаїстські секти.

В українській полемічній культурі особливо виділяються твори уніатських та православних полемістів XVI–XVII століть. Блискучим прикладом такого типу дискурсу можуть бути сатири та інвективи в поезії Тараса Шевченка та художніх творах інших українських письменників. Класичні зразки полемічних висловлювань різного типу (від м'яких до гострих) дав Іван Франко. Так на початку статті „Ще у справі одної рецензії та її рецензентів“, Каменяр, між іншим пише: „Ну, та й натішилися наші патріоти забавочкою, яку з доброго дива кинув перед них п. Милькович! Ну, та й відгуляли з правдиво гуронським вереском той танець на могилі ворога, якого нібито доконав п. Милькович своїм гострим томегауком! І старий фарисей із „Руслана“, і молодий блазень із „Галичанина“, аж пінячись, аж вифиркуючи, бігли наввипередки, хто з них більше виригне лайки і наробить скандалу“<sup>7</sup>.

Блискучим майстром полеміки першої половини і середини ХХ століття був безумовно український

філософ, культуролог, літературознавець, ідеолог українського націоналізму Дмитро Донцов. Його виразні і дуже точні критичні оцінки багатьох явищ української культурної дійсності (як, скажімо, національної деструктивності соціал-демократії чи імперської політики Росії) не втратили актуальності й досі. Ось як у його „Націоналізмі“ (1926) викривається антинаціонально-антидержавницька „провансальська“ суть українського псевдонаціоналізму, „теж-націоналізму“ (В. Іванишин) епохи Визвольних Змагань (оцінка актуальна і в наш час): „Для характеристики нашого провансальського „державництва“ треба підкреслити, що не лише перед 1917 р., а й потім, коли ідея власної державности, самим ходом подій, несподівано і владно вдерлася в коло цілком чужих і ворожих понять нашого провінціального націоналізму, – навіть тоді ідея „симбіозу“ в нас не вмерла, навпаки – розцвіла пишним квітом. Її не скасувала навіть офіційно і *contre coeur* (проти волі. – *П. І.*) прийнята майже всіма партіями самостійницька ідея; ця ідея мирно уживалася, як побачимо, зі старою гадкою про „братерство цілої людськості“, з цілим рядом „вищих“ ідей – „автономії“, „федерації“, „союзу“ і т. і. Держава (згідно з існуючим парафіяльним світоглядом) була щось, від чого треба увільнитися, а не щось, до чого треба було прямувати. Ми бачили, що пересаджений лібералізм, демократизм і соціалізм робили наших націоналістів байдужими до ідеї державництва. Але культ інтелектуалізму, соціальних „законів“ і „спільної“, „загальнолюдської правди“ – робив цю ідею просто непотрібною“<sup>8</sup>.

Відомі сучасні літературознавці, спираючись на багатющу вітчизняну полемічну традицію, у своїх працях теж пропонують зразки такого типу дискурсу. Ось як, для прикладу, цікаво деміфологізує, вказуючи на їхню політичну суть, діаспорні праці радянського шпигуна Віктора Петрова (Домонтовича) Михайло Наєнко у своїй ґрунтовній „Історії українського літературознавства“: „Впадає в око, наприклад, прагнення В. Петрова будь-

що не називати тих, хто ж таки знищив у 30-х роках „і тих, і тих“. Водночас автор з неприхованою агресивністю і за будь-якої нагоди намагався якнайдошкульніше „дістати“ С. Єфремова. В усьому цьому дуже виразно проглядається маска „слуги двох панів“: В. Петров перебував серед українських емігрантів не з переконань, а за завданням радянського КДБ (як і в часи редагування „Українського засіву“). Йому треба було, отже, не образити своїх, радянських, панів і водночас вдавати з себе однодумця серед українських біженців“<sup>9</sup>.

Інший український вчений, Тарас Салига, у статті „Шевченко і ми“ здійснює полемічний меч на новітніх різнотипних фальсифікаторів творчості Кобзаря: „Сто сорок літ Шевченкової Вічності, його безсмертя, його Слави, його Сонця над нами, і світла у нашій рабській душі, але й стільки ж літ чужого і нашого рідного шевченкофобства, ницості і лукавства, що проростає нині не тільки в диявольських бузинових корчах, а й часом плодиться в наукових інституціях. Це теж традиція – це шлях від витонченого і по-петербурзьки біснуватого україножера Віссаріона Белінського до по-американськи вишколеного естета й екстреміста в літературознавстві Джорджа Грабовича“<sup>10</sup>.

Як бачимо, молодим українським науковцям є на кого орієнтуватися. При цьому очевидно, що українські полемісти десь враховують те, що враховувала у свій час Сімона Вейль, осмислюючи французьку культуру: „Стає страшно читати, коли раптом усвідомити кількість і безмежність брехні, яка безсоромно розсипана у книгах найвишуканіших авторів“<sup>11</sup>.

Точність полемічних оцінок верифікується адекватністю їх окреслюваним явищам. *А оскільки явища ті переважно негативні (через це з ними і ведеться боротьба), то нема чого дивуватися тому, що й полемічні характеристики їх носіїв чи виразників іноді набувають промовистої гостроти.*

Автор цих рядків давав оцінку *псевдохристологічному* дискурсу Л. Плюща, Є. Сверстюка та М. Ма-

риновича, виходячи із *національно-екзистенціальної максими* (національного імперативу) Івана Франка: „Все, що йде поза рами нації, се або *фарисейство* людей, що *інтернаціональними ідеалами* раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або *хоробливий сентименталізм фантастів*, що раді би широкими „вселюдськими“ фразами покрити *своє відчуження від рідної нації* (виділення і курсив наші. – П. І.)“<sup>12</sup>.

Нам не здавалося і не здається (принаймні поки що), що три окреслені автори „широкими „вселюдськими“ фразами покривають своє відчуження від рідної нації“, тому ми не вважали за потрібне використовувати їх характеристику як „хоробливо сентиментальних фантастів“. Але проведений аналіз шевченкознавчих та публіцистичних студій виявив їх *культурно-імперіалістичний характер*, – у них автори „інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої (у даному випадку йдеться про прагнення творців колоніальної ідеології, котру автори сповідують. – П. І.) змагання до панування одної нації над другою“, – а тому у „Вульгарному „неоміфологізмі“ (с. 165) ми вжили термін, що його пропонує Іван Франко на окреслення людей такого типу – „фарисей“. Сподіваємось, наші вибагливі критики нічого не мають проти Франка, його методології та термінології?

Оскільки ж культурно-імперіалістичні „інтернаціональні ідеали“ згаданих авторів прикриті псевдохристиянською риторикою, ми вживаємо означення „златоусті“ (у монографії, щоб бути точнішим, – прикладку – „златоусті“), використовуючи ім’я відомого християнського мислителя для скерування свідомості реципієнта на розрізнення псевдохристиянської форми та політико-ліберального змісту і сенсу авторських суджень. Сподіваємось, наші вибагливі критики нічого не мають і проти імені Йоана Златоуста?

Такими нам уявляються етичні межі полемічного дискурсу та аксіологічна адекватність використаної у „Вульгарному „неоміфологізмі“ характеристики.

1. **Радевич-Винницький Я.** Етикет і культура спілкування.– Львів: СПОЛОМ, 2001.– С. 169.
2. **Ницше Ф.** Ессе Номо // **Ницше Ф.** Сборник / Пер. с нем.– Мн.: ООО «Попури», 1997.– С. 389.
3. **Грінченко Б.** Листи з України Наддніпрянської // **Б. Грінченко–М. Драгоманов.** Діалоги про українську національну справу.– К.: Інститут української археографії НАН України, 1994.– С. 128.
4. **Сверстюк Є.** На святі надій: Вибране.– К.: Наша віра, 1999.– 580.
5. **Вебер М.** Про внутрішнє покликання до науки // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика...– С. 313.
6. **Скунць П.** На границі епох // **Скунць П.** Розрив-трава.– Ужгород: Карпати, 1979.– С. 145.
7. **Франко І. Я.** Ще у справі одної рецензії й її рецензентів // **Франко І. Я.** Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібр. творів у 50 т. ; Упоряд. **З. Т. Франко, М. Г. Василенко.**– Львів: Каме­няр, 2001.– С. 196.
8. **Донцов Д.** Націоналізм // **Донцов Д.** Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці.– Львів: Кальварія, 2001.– С. 283.
9. **Насенко М. К.** Історія українського літературознавства: Підручник.– К.: ВЦ „Академія“, 2001.– С. 233.
10. **Салига Т. Ю.** Шевченко і ми (до 187-річчя від дня народження Шевченка і 140-річчя з дня його смерті) // **Салига Т. Ю.** Вока­тив (Літературно-публіцистичні статті).– Львів, 2002.– С. 18–19.
11. **Вейль С.** Укорінення. Пролог до декларації обов'язків щодо людини // **Вейль С.** Укорінення. Лист до клірика.– К.: „Д. Л.“, 1998.– С. 32.
12. **Франко І.** Поза межами можливого // **Франко І.** Зібрання творів: У 50 т.– К.: Наукова думка, 1986.– Т. 45.– С. 284.

## Висновки

*Не кожний, хто промовляє до мене: Господи, Господи! - ввійде у Царство Небесне, лише той, хто вимить валю Отця мого, що на небі. Багато мені того дня скажуть: Господи, Господи! Хіба ми не твоїм ім'ям пророкували? Хіба не твоїм ім'ям всієї вимангли? Хіба не твоїм ім'ям силу будес твоїми? І тоді я їм заявлю: Я вас не знав ніколи! Відійдіте від мене, ви, що вимите беззаконня!*

Мт. 7, 21–23

*Потрібно зупинити те жасливе знекорінення, що, як і раніше, спривимноється колоніальними методами європеїців, навіть у найменш жасрсткових формах.*

Сімона Вейль

*Головна прівина нещастя нашої нації — брак націоналізму серед широкого Залату її.*

Микола Міхновський





Здійснене когерентно-сміслове національно-екзистенціальне вивчення методологічного рівня публіцистичних дискурсів Є. Сверстюка та М. Мариновича як *культурного феномена* (не лише публіцистичного чи філологічного), поглиблене зосередження на контроверсійних аспектах дозволяє зробити наступні висновки.

1. *Національно-екзистенціальна методологія*, що органічно впливає з осмислення української культурної традиції, базується на ідеології та філософії національної ідеї та християнській традиції. Проведена верифікація її із герменевтикою, націологією, соціологією, христологією дозволяє стверджувати, що ця методологія являє собою *універсальну гуманітарну теорію інтерпретації* (як класична герменевтика, онтологічна герменевтика, христологія, семіотика, феноменологія тощо). Тезаурус цієї методології складають *передсудження*, що унеможливають хибну (не(анти-)наукову) інтерпретацію, тому її відносимо до типу *істинних (наукових) інтерпретацій*. Саме національно-екзистенціальну методологію окреслюємо як *домінанту* методологічної бази нашого інтердисциплінарного дослідження.

2. Загалом публіцистичний макротекст обох авторів утворений двома дискурсивними типами (субтекстами): *націозахисним* та *контроверсійним*. При цьому варто відзначити, що в ті моменти, коли розмисли публіцистів органічно впливають із християнської традиції, причому національної, їх публіцистичний дискурс не тільки не містить внутрішньо суперечливих моментів, але виразно піднімається на справжні, бо націозахисні, „вершини духовності“ (В. Іванишин).

До найбільш вагомих *націозахисних* досягнень публіцистичного макротексту Є. Сверстюка можна віднести: виступи на захист української мови культури загалом, критику комунізму, критику імперської суті Російської православної Церкви, глорифікацію українсь-

кого фольклору, апологію українського села, виступи проти антисемітизму та українофобії, ряд слухних спостережень про „шістдесятників“, виступи проти імперської асиміляції, утвердження самодостатності національної культури, утвердження української соборності, викриття імперської суті постколоніальних „українських“ комуністів, критику шовінізму новітньої Росії тощо.

Основними *націостверджувальними* положеннями публіцистичного дискурсу М. Мариновича, на наш погляд, є: звернення до християнства як до духовної основи українства, антикомуністичні висловлювання, боротьба з атеїзмом, апологія Української греко-католицької Церкви, слухна критика імперських тез О. Солженіцина, виступи за українсько-єврейське порозуміння, критика серпневого путчу 1991 року, виступи за незалежність України, критика новітньої західної антикультури тощо.

Використання деяких з цих конструктивних у національно-екзистенціальному плані елементів використовуємо під час аналізу *контroversійного субтексту*.

3. До основних *методологічних контрапунктів* публіцистичного дискурсу Є. Сверстюка відносимо: ліберальну надінтерпретацію художнього дискурсу Т. Шевченка (помітні перегуки із „неоміфологічною“ фальсифікацією творчості Кобзаря у Г. Грабовича, О. Забужко, Л. Плюща), деформацію дійсності під час ведення міжконфесійної полеміки кінця 80-х – початку 90-х років, некритичну апологію дисидентства і дисидентів (представлену, зокрема, контркритикою виступу Ярослава Стельмаха на захист батька).

Найбільш об'єктивно контroversійність дискурсу автора пояснює одночасне сповідування різновекторних ідеологічних моделей: *універсалістсько-антинаціональної* (у випадку шановного автора – *демоліберальної*) – пошук і „утвердження“ космополітичних „загальнолюдських“ вартостей в Т. Шевченка; підміна справедливості у вирішенні історичних конфесійних

питань калькуляційною „демократією“; вимога некритичного ставлення до демократів-дисидентів тощо) та *націоцентричної* (неокресленого типу, але місцями близької навіть до націоналізму). При цьому пік домінування першої моделі припадає на період, що приблизно охоплює кінець 80-х – середину 90-х років, згодом поступово усе більшу роль починає відігравати друга.

4. Основними проблемними концептами у публіцистиці М. Мариновича, котрі спричиняють *макротекстуальну* (і субтекстуальну) *контroversійність*, є: заперечення будь-якої ідеології й утвердження „етичної“ політики, нерозуміння і фальсифікація українського націоналізму, некритична апологія й утвердження західного лібералізму, постулювання принципу „толерантності“ як вираження ідеологічно-світоглядного еkleктизму. Okремо нами розглянуто можливість практичного вирішення історико-культурної проблеми цвинтаря „орлят“ у Львові з точки зору еkleктичної методології автора. При цьому спостерігається наступне:

По-перше, заперечення автором будь-якої ідеології видається методом приховування ідеології; при цьому утвердження ним „етичної“ *політики* (часто чомусь далекої від християнства) суперечливе з точки зору політичної теорії та практики.

По-друге, значною мірою саме *прихована ідеологія* спричинює нерозуміння автором націоналізму (передусім українського) і фальсифікацію цієї ідеологічної системи.

По-третє, найчіткіше ідентифікувати приховану ідеологію автора дозволяє його переважно некритичне сприйняття, апологія та глорифікація західного лібералізму; саме *космополітичний та секуляризований демо-лібералізм прозахідного зразка* (у термінології автора ще „демократична ідея“) доцільно вважати цією прихованою ідеологією.

По-четверте, як свідчить проведена інтерпретація основних проблемних концептів усього макротексту, а особливо аналіз концепту „толерантності“, ідеологічно-

світоглядний базис автора має *еклектичну* природу, однак найбільш часто домінують (системотворчими) елементами в його межах виступають саме *ліберальні ідеологеми*; загалом увесь публіцистичний дискурс та метадискурс публіциста доцільно окреслити як *контroversійний* (самосуперечливий), але враховувати, що серед його структурних одиниць переважають елементи саме *ліберального* типу.

По-п'яте, як свідчить аналіз провідних концептів автора, а особливо його методологічної настанови „заперечення національної „гордині“, застосованої для аналізу проблеми цвинтаря „орлят“ у Львові, – практичне застосування виробленої *ліберальної методологічної матриці*, що випливає з *еклектичного світогляду*, засвідчує її повну *неспроможність* бути концептуальною основою вирішення культурно-історичних (ширше – національних та міжнаціональних) проблем, оскільки вона *при практичному застосуванні* ігнорує найважливішу ідентичність людини – *національну*.

По-шосте, спонукає до настороженого ставлення надто часте, як для християнського публіциста і всупереч проголошеній доктрині „етичної“ політики, нехтування (або, рідше, їх надінтерпретація) власне *християнськими методологемами* при вирішенні тих чи інших питань національного чи міжнародного буття, натомість посилено використовуються методологеми з арсеналу *ліберальної ідеології*, теорія котрої, на відміну, скажімо від націоналізму, виразно секуляризована, арелігійна, а отже, й *апріорі нехристиянська*.

Відверто *прозахідну, ліберально заангажовану* публіцистику автора початку 90-х – початку 2000-х ми умовно окреслили як „євангеліє від „зачарованого на Захід““, на відміну від публіцистики, художніх творів та епістолярії до початку і частково початку 90-х, які вкладаються в межі *християнського „євангелія від юридичного“* (за однойменним художнім твором, безумовно, перлиною дисидентської творчості, що, на нашу думку, увійшла в скарбницю національної літератури).

Загалом проведений аналіз публіцистичних дискурсів Є. Сверстюка та М. Мариновича в періодичних межах від кінця 80-х – до початку 2000-х, дозволяє охарактеризувати ці дискурси загалом як *контroversійні*, а світоглядну базу, що детермінувала окреслену самосуперечливість – як *еклектичну*. Двома основними антагоністичними ідеологічними моделями, що пробували поєднати автори, стали *націоналістична* (чи близькі до націоналізму) та *ліберальна* (космополітична, поза- чи антинаціональна) ідеології. Суто *християнського* (з позицій *христології*) осмислення явищ та закономірностей явно бракує.

Водночас доречно відзначити й *помітну різницю* між еклектизмами обох авторів. Якщо у Є. Сверстюка засвоєння та використання універсалістських концептів є радше поверховим, таким, що виражає переважно не стільки глибоко-світоглядне, скільки емоційне заангажування у ліберальній моді, то у М. Мариновича маємо справу із більш глибокою та послідовною космополітичною інтенцією.

5. Помічений нами дисбаланс у методологічній сфері обох авторів, що стосується ідеологічно-політичних та суто релігійних концептів, тотальне переважання у межах контroversійних дискурсів саме перших, причому ліберального зразка, спонукає нас висувати, що найчастіше теоретична основа мислення даних християнських авторів є не *христологічною*, а *псевдохристологічною*. Під *христологією* розуміємо *інтерпретаційну стратегію, котра полягає у витлумаченні явищ та закономірностей буття з позицій християнської духовності*.

При цьому слід враховувати наявність двох інтенціонально-сміслових типів на спекулятивному рівні *христології*. Перший, *християнсько-універсалістський*, утворює модель *космополітичної христології*, скільки виходить з поза(понад-)культурності, а отже, позанаціональності християнства. У такий спосіб християнська релігія (свідомо чи несвідомо) перетворюється у заруч-

ницю тієї чи іншої імперіалістичної доктрини. Другий, *християнсько-національний* тип, утворює модель **націологічної христології**; він враховує поєднання трансцендентного та національно-екзистенційного аспектів у християнстві, оскільки релігійна ідентичність є складовою національної ідентичності людини (за Е. Смітом), а та чи інша релігія – органічною складовою будь-якої національної культури.

Саме використання з інтерпретаційною метою концептів космополітичної христології витворює, значною мірою, псевдохристологічний метадискурс (і навпаки: *націологічна христологія лежить в основі власне христологічної інтерпретації*).

6. На спекулятивному рівні в христології ще якось можуть ужитися між собою два її типи: *християнсько-універсалістський* та *християнсько-національний*. Однак коли ці метадискурсивні типи стають методологічними моделями, з позицій котрих осмислюється національна дійсність (політична, художня, релігійна, історична тощо), то гармонії між ними бути не може: схоже поєднання призводить на практиці до **еклектичної надінтерпретації**. При цьому саме послідовне використання концептів космополітичної христології, нехтування національним буттям призводить до появи *метадискурсу* (а отже, на його основі, і дискурсу) *псевдохристологічного* зразка.

Виходячи з цього, *псевдохристологію* класифікуємо, як *різновид культурного імперіалізму* і дефініціюємо наступним чином: *це методологічна настанова, котра, спричинює фальшування дійсності в інтересах імперіалістичних ідеологій (передусім демолібералізму) і при цьому послуговується надінтерпретацією христологічних та християнських понять для приховування своєї культурно-імперіалістичної суті*. Висловлюючись соціологічно, такий тип метадискурсу доцільно окреслити ще й як *гетерономний*, бо він вимагає підпорядкування аналізованого явища чужим йому законам.

Загалом стає очевидно, що контрверсійні публіцистичні дискурси Є. Сверстюка та М. Мариновича окреслених нами періодів (передусім ті детермінуючі їх домінантні концепти, що базуються на *запереченні* чи *ігноруванні* національного фактору), породжені не христологічною (національно-христологічною), а *космополітичною, псевдохристологічною методологічною настановою*. Саме тому вони заслуговують на полемічну критику.

Отже, у цілому публіцистичні дискурси Є. Сверстюка та М. Мартиновича поділяються на два текстуальні типи: *націозахисний* та *контрверсійний*. Загальний аналіз основних проблемних концептів контрверсійних макротекстів обох авторів дозволяє стверджувати, що ці дискурсивні типи породжені гетерономною (запозиченою, чужорідною неіманентною українській культурі) методологічною настановою, котра, з одного боку, *ігнорує* або *заперечує* національні фактори, а з іншого, *протиставляючи* національне і християнське, *аберує* (спотворює) християнську традицію. При цьому робить це в душі політичного культурно-імперіалістичного замовлення *ідеології лібералізму* (саме його ідеологеми є „справжніми“ цінностями, а християнські, у цьому випадку, – лише „уявними“ (за М. Вебером)). Як наслідок, *християнський тип висловлювання підмінюється псевдохристиянським* (імперіалістичним, а тому – антинаціональним).

7. Оцінка полемічного твору мусить враховувати той факт, що він належить не до „діалектичного“, а до „еристичного“ (за Арістотелем) типу сперечального дискурсу. Його основною метою є не знаходження істини, а *подолання, поборення* ідей опонента, що не виключає, а *передбачає наявність гострих полемічних характеристик*. Саме це впливає з полемічної традиції, передусім вітчизняної.

Точність полемічних оцінок верифікується адекватністю їх окреслюваним явищам. А *оскільки досліджувані полемістами явища переважно негативні, то й полемічні характеристики їх носіїв чи виразників іноді*

*набувають промовистої гостроти.* Використовуючи національний імператив Івана Франка, прикладаємо його оцінку „фарисеї“ до культурних імперіалістів загалом і досліджуваних авторів зокрема, оскільки у своїх контроверсійних творах публіцисти „інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої (у даному випадку йдеться про прагнення творців колоніальної ідеології, котру публіцисти утверджують. – П. І.) змагання до панування одної нації над другою“. З іншого боку, оскільки культурно-імперіалістичні „інтернаціональні ідеали“ згаданих авторів прикриті псевдохристиянською риторикою, ми вживаємо означення „златоусті“, використовуючи ім'я відомого християнського мислителя для скезування свідомості реципієнта на розрізнення псевдохристиянської форми та політико-ліберального змісту і сенсу суджень публіцистів.

Таке гостре, але сутнісне окреслення цілком вписується, на нашу думку, у межі полемічного дискурсу, оскільки спрямоване не на приниження особистостей авторів, а на викриття та поборення тієї імперіалістичної моделі, яку вони утверджують своїми контроверсійними макротекстами.

Вважаємо, що опрацьовану в цьому дослідженні (як і у „Вульгарному „неоміфологізмі““) національно-екзистенціальну методологічну модель доцільно використати для вивчення інших типів літературної культури (не лише наукового чи публіцистичного дискурсу). Поборення різних проявів культурного імперіалізму вважаємо першочерговим завданням сучасних гносеологічних дисциплін усіх постколоніальних країн. *Саме це може суттєво наблизити час національно-державного самоутвердження української нації.* Перефразовуючи Івана Франка, можемо ствердити, що *ідеал української національної державності* „лежить для нас, з нашої теперішньої перспективи поза межами можливого. Нехай і так. Та не забуваймо ж, що тисячні стежки, які ведуть до його осуцнення, лежать просто-таки під нашими ногами, і що тільки від нашої свідомості того



ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки“<sup>1</sup>.

Однією з найбільш важливих „стежок“, котрі вели і ведуть до Української Соборної Самостійної Держави, було, є і буде справжнє, автентичне, *неабероване християнство*. Важливо, щоб не збивали нас із пантелику твердження типу „...не лише з християнської, а й, ширше, з загальнолюдської точки зору...“, що їх наводить Сімона Вейль, „ніби християнська точка зору є менш широкою“<sup>2</sup> для француза чи українця.

Мріється також, щоб авторитетні, знакові особистості нашого часу особливо уважно ставились до своїх висловлювань, оскільки саме на них значною мірою орієнтується національно свідома частина молодшої української інтелігенції. При цьому доречно, мабуть, замислитись, чи варто використовувати *спірні*, часто *запозичені* ідеї для вирішення насущних для нації проблем.

Нашу ж роботу хочемо підсумувати словами Едварда Саїда, адресуючи його/наші сподівання українському читачеві: „Я сподіваюся, що мені вдалося проілюструвати жахливу й грізну структуру культурної домінації і – це стосується передусім раніше колонізованих народів – небезпеки та спокуси застосування цієї структури стосовно себе або стосовно інших“<sup>3</sup>.

*Квітень-червень 2002 р., січень 2005 р.*

1. **Франко І.** Поза межами можливого // **Франко І.** Зібрання творів: У 50 т.– К.: Наукова думка, 1986.– Т. 45.– С. 285.
2. **Вейль С.** Укорінення. Пролог до декларації обов’язків щодо людини // **Вейль С.** Укорінення. Лист до клірика.– К.: „Д. Л.“, 1998.– С. 107.
3. **Саїд Е. В.** Орієнталізм / Пер. з англ. **В. Шовкун.**– К.: Основи, 2001.– С. 41.

**Список  
використаних  
джерел**



1. **Аверинцев С. С.** Словарь против «лжи в алфавитном порядке» // **Аверинцев С. С.** Софія-Логос. Словарь.- К.: Дух і Літера, 2001.- С. 421-434.
2. **Аверинцев С. С.** Християнство в ХХ веке // **Аверинцев С. С.** Софія-Логос. Словарь.- К.: Дух і Літера, 2001.- С. 289-318.
3. **Андерсон Б.** Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму.- К.: Критика, 2001.- 272 с.
4. **Андрусів С. М.** Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років ХХ ст.- Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2000, Тернопіль: Джура, 2000.- 340 с.
5. **Арон Р.** Мир і війна між націями: Пер. з фр.- К.: МП „Юніверс“, 2000.- 688 с.
6. **Баган О.** Українська Понтида. Геополітичні виміри сучасної України.- Дрогобич: Коло, 2002.- 192 с.
7. **Бандера С.** Перспективи української революції // **Бандера С.** Перспективи української революції.- Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1998.- С. 506-598.
8. **Белль Г.** Франкфуртские чтения // Самопознание европейской культуры ХХ века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе.- М.: Политиздат, 1991.- С. 293-351.
9. **Бердяев Н.** Національність і людство // Сучасність.- 1993.- № 1.- С. 154-157.
10. **Бжезінський З.** Велика шахівниця.- Львів-Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2000.- 236 с.
11. **Біланюк Б. Т. П. о.** За рідний католикат і радикальну помісність // **Біланюк Б. Т. П. о.** Божа істина, краса і любов.- Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1995.- С. 255-259.
12. **Бойченко О.** Шатокуа плюс.- Львів: ЛА „ПІРАМІДА“, 2004.- 192 с.
13. **Борман М.** Национал-социализм и христианские идеи несовместимы // **Моссе Дж.** Нацизм и культура. Идеология и культура национал-социализма / Пер. с англ. Ю. Д. Чупурова.- М.: ЗАО Центрполиграф, 2003.- С. 288-292.
14. **Бредбері Р.** 451° за Фаренгейтом: Роман та оповідання.- К.: Веселка, 1985.- 367 с.
15. **Бредбері Р.** Марсіанська хроніка.- К.: Молодь, 1963.- 212 с.
16. **Ващенко Г.** Виховний ідеал.- Полтава: Ред. газ. „Полтавський вісник“, 1994.- 191 с.
17. **Вебер М.** „Об’єктивність“ соціально-наукового пізнання // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. Олександр Погорілий.- К.: Основи, 1998.- С. 192-263.
18. **Вебер М.** Покликання до політики // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика...- С. 173-191.

19. Вебер М. Про внутрішнє покликання до науки // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика...– С. 310–337.
20. Вебер М. Сенс „свободи від оцінок“ у соціальних науках // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика...– С. 264–309.
21. Вейль С. Укорінення. Пролог до декларації обов'язків щодо людини // Вейль С. Укорінення. Лист до клірика.– К.: „Д. Л.“, 1998.– 3–233.
22. Винниченко В. К. Заповіт борцям за визволення.– К.: Вид. т-во „Криниця“, 1991.– 128 с.
23. Войтила К. Людина, пастир, поет: [Вибрані поезії]: Пер. С. О. Шевченка / Упоряд. В. Смага та С. Шевченка.– Львів: Каменяр, 2001.– 198 с.
24. Гаваньо І. прот. Передмова до українського видання // Гьофнер Й. Кардинал. Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений.– Львів: Свічадо, 2002.– С. 10–36.
25. Гадамер Г.-Г. Батьківщина і мова // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / Вибрані твори / Пер. з нім.– К.: Юніверс, 2001.– С. 188–194.
26. Гадамер Г.-Г. Істина і метод: Пер. з нім.– К.: Юніверс, 2000.– Т. І. Герменевтика І: Основи філософської герменевтики.– 464 с.
27. Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької.– Львів: Літопис, 1996.– С. 198–207.
28. Грінченко Б. Листи з України Наддніпрянської // Б. Грінченко–М. Драгоманов. Діалоги про українську національну справу.– К.: Інститут української археографії НАН України, 1994.– С. 35–148.
29. Гьофнер Й. Кардинал. Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений.– Львів: Свічадо, 2002.– 304 с.
30. Дедков И. А. Публицистика // Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева.– М.: Сов. энциклопедия, 1987.– С. 313.
31. Донцов Д. Націоналізм // Донцов Д. Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці.– Львів: Кальварія, 2001.– С. 243–426.
32. Донцов Д. Хрест проти диявола // Донцов Д. Хрестом і мечем: Твори.– Торонто-Нью-Йорк-Лондон: „Гомін України“, 1967.– С. 242–266.
33. Дончик В. Г. Відкритий лист // Дончик В. Г. Спільний знаменник – тринадцять.– К.: Ліга-Інформ, 2004.– С. 216–218.
34. Дончик В. Г. Національно-демократична чи „раціонально-демократична“? // Дончик В. Г. Спільний знаменник – тринадцять.– К.: Ліга-Інформ, 2004.– С. 218–222.

35. Еліот Т. С. Передмова до англійського видання книги Сімони Вейль „Укорінення“ // Вейль С. Укорінення. Лист до клірика.- К.: „Д. Л.“, 1998.- С. XXV-XXXII.
36. Элиот Т. С. Социальное назначение поэзии // Элиот Т. С. Назначение поэзии. Статьи о литературе.- К.: AirLand, 1996.- С. 180-193.
37. Еліот Т. С. Три значення слова „культура“ // Незалежний культурологічний часопис „І“.- 1996.- № 7.- С. 58-69.
38. Жулинський М. Національна культура за умов формування нової суспільної солідарності в Україні // Сучасність.- 1997.- № 1.- С. 68.
39. Заграва Е. Глобалізація і нації.- К.: Фенікс, 2002.- 64 с.
40. Захарова І. Дорога одне до одного // Маринович М. Україна: дорога через пустелю: Зб. статей.- Харків: СП „Фоліо“, 1993.- С. 3-4.
41. Иоанн Павел II. Разнообразие в единстве: задачи экуменизма // Иоанн Павел II. Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую.- М.: Католический колледж им. св. Томы Аквинского, 2000.- С. 725-730.
42. Іванишин В. Вибір нації-2002.- Івано-Франківськ, 2002.- 40 с.
43. Іванишин В. Голос із вершин духовності // Маринович М. Україна на полях Святого Письма.- Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1991.- С. 6-18.
44. Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм.- ВФ „Відродження“, 1992.- 178 с.
45. Іванишин В. Українська ідея і перспективи націоналістичного руху.- ВФ „Відродження“, 2000.- 152 с.
46. Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження.- Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1990.- 93 с.
47. Іванишин П. Вульгарний „неоміфологізм“: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка.- Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2001.- 174 с.
48. Іванишин П. Національно-екзистенціальні передсудження як засіб подолання хибної інтерпретації // Збірник на пошану професора Марка Гольберга / Ред. кол. Тетяна Біленко (головний редактор), В. Меньок, Є. Пшеничний та ін.- Дрогобич: Вимір, 2002.- С. 52-63.
49. Іванишин П. Основні аспекти національно-духовної диференціації (на матеріалі прозового дискурсу В. Стефаника) // „Покутська трійця“ й літературний процес в Україні ХІХ - початку ХХ століть. Матеріали наукової конференції. Дрогобич, 14-15 травня 2001 року.- Дрогобич: Вимір, 2001.- С. 126-151.
50. Іванишин П. Петро Скунець. Силует митця на тлі епохи.- Дрогобич: ВФ „Відродження“, 1999.- 216 с.

51. **Іванишин П.** Поезія Петра Скунця (Художнє вираження національно-духовної ідентифікації ліричного героя).– Дрогобич: ВФ „Відродження“, 2002.– 296 с.
52. **Іванишин П.** Постмодернізм і національно-духовна ідентифікація // Українські проблеми.– 1999.– № 1–2.– С. 123–130.
53. **Іванишин П.** Теоретичні аспекти національно-духовної ідентифікації // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки ДДПУ.– Дрогобич, 1998.– Вип. 2.– С. 152–162.
54. **Іванишин П.** Художня герменевтика Івана Франка: пролегомени до христологічної інтерпретації (на матеріалі „Святовечірньої казки“) // Франкознавчі студії / Ред. кол. **Є. Пшенничий** (голов. ред.), **А. Войтюк**, **В. Винницький** та ін.– Дрогобич: Вимір, 2002.– Випуск другий.– С. 205–227.
55. Інтерв'ю з Мирославом Мариновичем. Я вірю в ідею захисту людської гідності в різних формах різними способами // Незалежний культурологічний часопис „І“.– 2001.– № 21.– С. 176–190.
56. **Калинець І.** Відкритий лист // <http://www.traditional-church.com.ua/jornal/2004/11-12/03.php>
57. **Калинець І.** Комуністи у Ватикані... // Львівська Газета.– 2004.– 28 квітня.
58. **Карась А.** Християнство і громадянське суспільство: проблема взаємозв'язку і розвитку // Українські проблеми.– 2000.– № 20.– С. 110–118.
59. **Касьянов Г. В.** Теорії нації та націоналізму.– К.: Либідь, 1999.– 352 с.
60. **Квіт С. М.** Дмитро Донцов. Ідеологічний портрет: Монографія.– К.: ВЦ „Київський університет“, 2000.– 260 с.
61. **Ковба Ж.** Людяність у безодні пекла. Поведінка місцевого населення Східної Галичини в роки „остаточного розв'язання єврейського питання“.– К.: Сфера, 1998.– 266 с.
62. **Колаковський Л.** У пошуках варвара // Критика.– 2001.– Ч. 9.– С. 12–17.
63. **Коптілов В.** У згоді з Богом // **Сверстюк Є.** Шевченко і час.– К.: Воскресіння, 1996.– С. 5–8.
64. **Костюк П. о.** Соціальна доктрина Церкви. Короткий нарис.– Львж-Івано-Франківськ-Тернопіль: б.в., 1996.– 200 с.
65. **Кохан Я.** Українські аналітики й наукова коректність.– К.: Смолоскип, 2001.– 200 с.
66. **Куронь Я.** Маймо відвагу визнати – не йдеться про написи на Цвинтарі Орлят у Львові! // Високий Замок.– 2002.– 24–30 травня.– С. 4.
67. **Ливий Тит.** История Рима от основания Города: В 3 т. Т 2. Кн. XXI–XXXIII / **Тит Ливий**; Сост. коммент. **В. М. Смирин**, **Г. П. Чистяков**, **Ф. А. Михайловский**.– М.: «Ладомир», 2002.– 797 с.

68. **Лужицький Г.** „Кожний у своїй вільній державі і всі разом в Христі...“ // **Олексюк В. д-р.** До проблем доби обману мудрости: Збірка філософічних студій.– Чикаго: Українське Католицьке Академічне Об'єднання „ОБНОВА“, 1975.– С. 5–8.
69. **Маринович М.** Глобалізація і церковний контекст України // Незалежний культурологічний часопис „І“.– 2000.– № 19.– С. 92–100.
70. **Маринович М.** Національні емоції чи національні інтереси? // Високий Замок.– 2002.– 31 травня.– С. 3.
71. **Маринович М.** Роль Церков у будівництві посткомуністичного суспільства в Україні // Незалежний культурологічний часопис „І“.– 2001.– № 22.– С. 193–216.
72. **Маринович М.** Сучасні підходи до проблеми „колективної вини“ євреїв за страту Христа // Незалежний культурологічний часопис „І“.– 2001.– № 7–8.– С. 391–396.
73. **Маринович М.** Толерантність як уміння „плавати в одному човні“ // Критика.– 2001.– Ч.9.– С. 10–11.
74. **Маринович М.** Україна на полях Святого Письма.– ВФ „Відродження“, 1991.– 108 с.
75. **Маринович М.** Українська ідея і християнство, або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису.– К.: Дух і Літера, 2003.– 544 с.
76. **Маринович М.** Українсько-єврейські стосунки у світлі конфліктології: перше наближення // Незалежний культурологічний часопис „І“.– 1996.– № 8.– С. 19–29.
77. **Маринович М. Ф.** Україна: дорога через пустелю.– Х.: СП „Фоліо“, 1993.– 189 с.
78. **Маритен Ж.** Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе.– М.: Политиздат, 1991.– С. 171–207.
79. **Маритен Ж.** Религия и культура // **Маритен Ж.** Знание и мудрость.– М.: Научный мир, 1999.– С. 33–131.
80. **Міл Дж. Ст.** Роздуми про представницьке врядування // **Міл Дж. Ст.** Про свободу: Есе / Пер. з англ.– К.: Видавництво Соломії Павличко „Основи“, 2001.– С. 131–366.
81. **Нагасвський І о. д-р.** Історія Української Держави двадцятого сторіччя.– Рим: УКУ ім. св. Климента Папи, 1989.– 486 с.
82. **Насенко М. К.** Історія українського літературознавства: Підручник.– К.: ВЦ „Академія“, 2001.– 360 с.
83. **Назарбаєв Н. А.** В потоці історії: Пер. з рос.– К.: МАУП, 1999.– 296 с.
84. **Ницше Ф.** Ессе Номо // **Ницше Ф.** Сборник / Пер. с нем.– Мн.: ООО «Попури», 1997.– С. 373–469.

85. **Ницше Ф.** Антихрист // **Ницше Ф.** Сборник / Пер. с нем. – Мн: ООО «Попурри», 1997. – С. 297–372.
86. **Ницше Ф.** По ту сторону добра и зла // **Ницше Ф.** Сборник / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попури», 1997. – С. 55–259.
87. **Олексюк В.** Вчення Тільгарда де Шардіна і советський енкляв у Ватикані // **Олексюк В. д-р.** До проблем доби обману мудрости: Збірка філософічних студій. – Чикаго: Українське Католицьке Академічне Об'єднання „ОБНОВА“, 1975. – С. 65–80.
88. **Олексюк В.** Добродія, екуменізм і претенденти гльобально-го режиму // **Олексюк В. д-р.** До проблем доби обману мудрости: Збірка філософічних студій. – Чикаго: Українське Католицьке Академічне Об'єднання „ОБНОВА“, 1975. – С. 52– 65.
89. **Основи христової віри / Упор. о. М. Сенів.** – ВФ „Відродження“, 1997. – 186 с.
90. **Падовезе Л.** Вступ до патристичного богослов'я / Пер. **Г. Теодорович.** – Львів: Свічадо, 2001. – 184 с.
91. **Погорілий О.** Читаючи Вебера. Післямова // **Вебер М.** Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. **О. Погорілий.** – К.: Основи, 1998. – С. 479–495.
92. **Полонська-Василенко Н.** Історія України 1900–1923 рр. – К.: МП „Пам'ятки України“, Кооператив „Відродження“, 1991. – 136 с.
93. **Радевич-Винницький Я.** Етикет і культура спілкування. – Львів: СПОЛЮМ, 2001. – 224 с.
94. **Ребет Л.** Теорія нації. – Львів: Всеукр. політ. журнал „Державність“, 1997. – 192 с.
95. **Ружмон Д. де.** Відкритий лист до Європейців // **Ружмон Д. де.** Європа у грі; Шанс Європи; Відкритий лист до Європейців. – Львів: Літопис, 1998. – С. 141–255.
96. **Ружмон Д. де.** Європа у грі // **Ружмон Д. де.** Європа у грі; Шанс Європи; Відкритий лист до Європейців. – Львів: Літопис, 1998. – С. 9–74.
97. **Ружмон Д. де.** Шанс Європи // **Ружмон Д. де.** Європа у грі; Шанс Європи; Відкритий лист до Європейців... – С. 75–141.
98. **Руссо Ж.-Ж.** Об общественном договоре, или Принципы политического права // **Руссо Ж.-Ж.** Политические сочинения: Трактаты: Пер. с фр. – К.: Дух і літера, 2000. – С. 153–284.
99. **Рюс Ж.** Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Пер. з фр. **В. Шовкун.** – К.: Основи, 1998. – 669 с.
100. **Саїд Е. Д.** Орієнталізм / Пер. з англ. **В. Шовкун.** – К.: Основи, 2001. – 511 с.
101. **Салига Т. Ю.** Шевченко і ми (до 187-річчя від дня народження Шевченка і 140-річчя з дня його смерті) // **Салига Т. Ю.** Вокатив (Літературно-публіцистичні статті). – Львів, 2002. – С. 18–25.



102. **Сверстюк Є.** Блудні сини України.– К., 1993.– 256 с.
103. **Сверстюк Є.** Дух і віра в житті України // Українські проблеми.– 2001.– № 21.– С. 210–214.
104. **Сверстюк Є.** На святі надій: Вибране.– К.: Наша віра, 1999.– 784 с.
105. **Сверстюк Є.** Шевченко і час.– К.: Воскресіння, 1996.– 160 с.
106. **Сверстюк Є.** Як нам захищати честь? // Літературна Україна.– 1991.– 3 жовтня.– С. 2.
107. Святе Письмо Старого і Нового Завіту.– Рим, 1988.– 1407 с.
108. **Святий Августин.** Сповідь / Пер. з латин. **Ю. Мушака.**– К.: Основи, 1997.– 310 с.
109. **Сковорода Г.** Боротьба Архистратига Михаїла зі Сатаною про те: легко бути добрим“ // **Сковорода Г.** Пізнай в собі людину / Пер. **М. Кашуба**; Пер. поезії **В. Войтович.**– Львів: Світ, 1995.– С. 393–416.
110. **Скунць П.** На границі епох // **Скунць П.** Розрив-трава.– Ужгород: Карпати, 1979.– С. 129–202.
111. Словник іншомовних слів / За ред. **О. С. Мельничука.**– К.: Головна редакція УРЕ, 1974.– 776 с.
112. **Сміт Е. Д.** Національна ідентичність.– К.: Основи, 1994.– 224 с.
113. **Соболевская О. В.** Публицистика // Літературна енциклопедія термінів и понятьий / Под. ред. **А. Н. Николюкіна.**– М.: НПК «Интелвак», 2001.– Стб. 837–838.
114. **Стасяк С. Я. о., Завіла Р. о.** Основи догматичного богослов'я.– Львів: Місіонер, 1997.– 312 с.
115. **Стельмах Я.** Відкритий лист т. Л. Лук'яненкові, кандидатові в президенти України // Літературна Україна.– 1991.– 19 вересня.– С. 4.
116. **Субтельний О.** Україна: історія / Пер. з англ. **Ю. І. Шевчука**; Вст. ст. **С. В. Кульчицького.**– К.: Либідь, 1991.– 512 с.
117. **Феллер М. Д.** Асиміляція чи націоналізм? Вибір Жаботинського // **Феллер М. Д.** Про наших великих духом: Есеї з україноюдаїки.– Львів: Видавництво „Сполом“, 2001.– С. 77–91.
118. **Феллер М. Д.** Стисло про україноюдаїку // **Феллер М. Д.** Про наших великих духом: Есеї з україноюдаїки.– Львів: В-во „СПОЛОМ“, 2001.– С. 119–126.
119. **Франко І.** Молитва за ворогів // **Франко І.** Зібр. творів: У 50 т.– К.: Наукова думка, 1983.– Т. 39.– С. 163–174.
120. **Франко І.** Поза межами можливого // **Франко І.** Зібрання творів: У 50 т.– К.: Наукова думка, 1986.– Т. 45.– С. 276–285.
121. **Франко І. Я.** Ще у справі одної рецензії й її рецензентів // **Франко І. Я.** Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібр. творів

- у 50 т. ; Упоряд. **З. Т. Франко, М. Г. Василенко.**– Львів: Каменяр, 2001.– С. 196–200.
122. **Фромм Э.** Психоанализ и религия // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. **А. А. Яковлева.**– М.: Политиздат, 1989.– С. 143–222.
  123. **Хантингтон С.** Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. **А. Башкирова.**– М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2004.– 635 с.
  124. **Хомский Н.** 9–11. Пер. с англ.– М.: Издательство „Логос“, Фонд КИЦ „Панглосс“, 2001.– 160 с.
  125. **Хомский Н.** Новый военный гуманизм: Уроки Косова / Пер. с англ.– М.: Праксис, 2002.– 320 с.
  126. **Чебаков С.** Соціальна доктрина католицизму // Українські проблеми.– 2000.– № 20.– С. 78–102.
  127. **Честертон Г. К.** Упорствующий в правоте // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе.– М.: Политиздат, 1991.– С. 214–218.
  128. **Шевченко Т. Г.** Повне зібрання творів: У 12 т.– К.: Наукова думка, 1990–1991.– Т. 1–2.
  129. **Шелест Ю.** Розгайдачачення Шевченка, або Задовбала пограмота! // Вечірній Київ.– 1996.– 24 жовтня.
  130. **Шептицький А. митрополит.** Всечесному Духовенству і Вірним: пересторога перед комунізмом // **Шептицький А. митрополит.** Твори (морально-пасторальні).– Рим: Український католицький університет ім. св. Климента Папи, 1983.– Т. LVI–LVIII.– С. 274–290.
  131. **Шептицький А. митрополит.** Слово до української молоді // **Шептицький А. митрополит.** Твори (морально-пасторальні).– Рим: Український католицький університет ім. св. Климента Папи, 1983.– Т. LVI–LVIII.– С. 104–108.
  132. **Шпорлюк Р.** Комунізм і націоналізм / Пер. з англ. **Г. Касьянов.**– К.: Основи, 1998.– 479 с.
  133. **Штепа П.** Мафія і Україна.– Львів: ВПК „Глобус“, 2002.– 408 с.
  134. **Янів В.** Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // **Янів В.** Нариси з української етнопсихології.– Мюнхен: УВУ, 1993.– С. 174–196.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Іванишин Петро Васильович**  
**Аберація християнства,**  
**або Культурний імперіалізм**  
**у шатах псевдохристології**  
**(основні аспекти національно-екзистенціального**  
**витлумачення)**

*Монографія*

Свідоцтво про внесення  
до Державного реєстру суб'єкта видавничої справи  
ДК № 1695 від 18.02.2004 р.

**ВФ «Відродження» заснована 21 листопада 1991 р.**  
**Петром та Олександром Бобиками, Василем Іванишином**

Президент фірми *Василь Іванишин*  
Головний редактор *Ярослав Радевич-Винницький*  
Директор фірми *Ігор Бабик*  
Заступник директора *Володимир Гнатик*  
Коректор *Наталія Мусійчук*

Підписано до друку 18.04.2005. Формат 60x84<sup>1</sup>/16.  
Папір офс. № 1 (текст). Гарнітура SchoolBook. Офсетний друк.  
Умовн. друк. арк. 15,63. Обл.-вид. арк. 11,58.

**Видавнича фірма «Відродження»**  
82100, м. Дрогобич, вул. Т. Шевченка, 2.  
Для листів: аб/с 10480, м. Львів-49, 79049.  
<http://www.vidrodzhenia.org.ua>; e-mail: [babyk@lviv.farlep.net](mailto:babyk@lviv.farlep.net).  
Тел.: (03244) 2-17-94. Тел./факс (office): (032) 240-59-39.

**Іванишин Петро Васильович**

Аберація християнства, або Культурний імперіалізм у шатах псевдохристології (основні аспекти національно-екзистенціального витлумачення): Монографія / Іл. Г. Доре.– Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 2005.– 268 с.

ISBN 966-538-163-6

Нова полемічна монографія Петра Іванишина пропонує національно-екзистенціальний методологічний аналіз христологічної публіцистики Є. Сверстюка та М. Мариновича. Науковець, відаючи належне конструктивним тенденціям у творах авторів, зосереджується натомість на вивченні досі незауважаного контрверсійного (псевдохристологічного) типу дискурсу обох публіцистів, у котрому виразно домінують, на жаль, політико-ліберальні, а тому антихристиянські та антинаціональні ідеї. Дослідник розглядає явище аберації християнства в контексті антиукраїнської ідеологічної настанови культурного імперіалізму. Водночас дається сучасне методологічне обґрунтування христологічної інтерпретації як способу витлумачення феноменів буття крізь призму християнської духовності.

Книга розрахована передусім на науковців, викладачів, студентів, магістрантів, аспірантів, учителів, публіцистів, політиків, усіх тих, хто цікавиться питаннями теорії літератури, методології літературознавства, культурології, христології, політології тощо.

**УДК 821.161.2.09**

**ББК 83.34УКР**

Видано у 2005 році:

**Н72** Новели Помаранчевої Революції / Ред.-упор.: Дзіковський П., Миронов О., Солодько П.– Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 2005.– 264 с.

ISBN 966-538-165-2



У книзі зібрані нариси очевидців та учасників “Помаранчевої Революції” в Україні – враження, настрої, фіксація подій.

Тексти подані хронологічно, за часом їх публікації, за винятком – “Дневник апельсинового наркомана” чч.1–3, “Нашу овсянку пересолити” – розміщення яких відповідає часу описаних в них подій.

**УДК 821.161.2-32**  
**ББК 84.4УКР6-4**

Готується до друку:

**І19** **Іванишин Петро Васильович** Національно-екзистенціальна інтерпретація (основні теоретичні та прагматичні аспекти): Монографія.– Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 2005.

ISBN 966-538-164-4

Нова книжка Петра Іванишина присвячена вивченню основних теоретичних та прагматичних аспектів національно-екзистенціальної методології. Авторіві передусім ідеться про витлумачення літературознавчого її різновиду – національно-екзистенціальної інтерпретації. У межах аналізу різноманітних методологічних, теоретико-літературних, історико-літературних, метакритичних питань обґрунтовується розгляд окресленої інтерпретації як власне притаманної українській культурній традиції системи регулятивних принципів осмислення художньо-літературних явищ та закономірностей. Крім того, автором доводиться базовість та ефективність національно-екзистенціальної інтерпретації для культивування нормального (не спотвореного імперськими ідеями) наукового мислення, мислення у національних категоріях.

Праця розрахована передусім на науковців, викладачів, студентів, магістрантів, аспірантів, учителів, усіх тих, хто цікавиться питаннями теорії та історії літератури, методології літературознавства.

**УДК 821.161.2.09**  
**ББК 83.34УКР**

"Нове дослідження... читається з цікавістю. Ловлю себе на думці: чому віддати перевагу – загальному полемічному "тону" всієї монографії, широкій ерудиції автора, науковій переконливості? Всі ці особливості стилю, отже, й мислення автора присутні. Це справді новаторська робота".

**Любомир Сенік**

"Нова праця молодого, але вже доволі відомого дрогобицького науковця Петра Іванишина привертає увагу своєю інтелектуальною насиченістю та напруженою полемічністю. Обрана тематика є надзвичайно актуальною, "знаковою" для сучасної України, коли боротьба за духовність набуває ознак широкомасштабної інформаційної війни. (...)

Національно-екзистенційна методологія є тим тривким ґрунтом, на якому автор будує всі свої праці, у тому числі й оцінку дискурсів Євгена Сверстюка та Мирослава Мариновича, застосовуючи такі справедливі визначення, як космополітичний та секуляризований демолібералізм, космополітична христологія, еклектична надінтерпретація, псевдохристиянський тип та ін. Петро Іванишин ставить полемічне питання, в якому вже присутня відповідь: "Чи варто використовувати спірні, часто запозичені ідеї для вирішення насущних для нації проблем?"

**Сергій Кайт**

ISBN 966-536-163-6



9 789665 138163 1 >

