

СУЧАСНЕ ШЕВЧЕНКОЗНАВСТВО: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА

Стаття присвячена сучасному погляду на філософську антропологію та її методологічним перспективам у шевченкознавстві.

Ключові слова: філософська антропологія, персоналізм, особистість, спільнота, іманентна дійсність, трансцендентна дійсність, реальність.

Oleksandr Slobodian. Contemporary Shevchenko studies: philosophical and anthropological perspectives

The article deals with contemporary approaches to philosophical anthropology and its methodological suitability in Shevchenko studies.

Key words: philosophical anthropology, personalism, individual, community, immanent reality, transcendent reality, reality.

Традицію філософської антропології можна вивчати в історії філософії від Платона до св. Томи з Аквіна, від Декарта до Гайдеггера, від Канта до Субірі, від Феєрбаха до Макса Шелера й Леві-Строса. Людина – історична істота. Хав'єр Субірі сказав, що вона "створює себе в процесі вибору" [цит. за: 1, 11]. Але людина – істота не лише історична, а й природна. Тому гносеологія не завжди збігається в історії з онтологією, із тим, чим реально у процесі самовідтворення постає людина. Отже, шукати аналітичний метод у філософській антропології означає насамперед відмовлятися від наукових редукцій, тобто від забобонів.

Виникнення людини, пізнання, воля, єдність і роздвоєність людини, страждання і смерть, нарешті, особистість як спілкування й вибір – усе це проблеми філософської антропології. Св. Августин у V столітті започаткував новий метод дослідження людини – феноменологічний, поєднавши філософію й теологію в пізнанні. Ідеться про аналітичний синтез іманентної і трансцендентної дійсностей людини, які набули характеру мотивацій людської реальності. Як творчість поетичного генія можна вписати в таку філософську, а до певної міри й теологічну, традицію західної думки?

Світова наукова громадськість через ЮНЕСКО дійшла висновку, що на початок XXI століття головною проблемою людства стала втрата сенсів та ідентифікації. Конференція ООН у Відні 1993 року задекларувала й закликала творити міжнародні й національні права спільнот, які суттєво відрізняються від прав індивідів і колективів.

У сфері філософії до такого усвідомлення привів розвиток персоналізму. Ще учні Гуссерля віддалились від ідеалізму свого вчителя, помітивши особливе ядро в людині, яке не піддається феноменологічному опису. У свідомості людини виявили структурну протилежність до онтологічного “Я” – психологічне “Я” як комплекс актів або переживань, які можуть ставати єдністю, виходячи з підсвідомого рівня на рівень рефлексії, формуючи самість людини. Сьогодні, як і завжди, для повноти такої структури психологічного “Я” не вистачає історичної ідентичності. Історичність із 1980-х років – одна із центральних проблем у шевченкознавстві.

Людина нав’язує сутність речам і водночас здатна віднаходити сутність самих речей. Ідеться про життєвий досвід, а не лише про почуттєвий (як у Канта). Про сукупність усього пережитого разом із “досвідом духа” як у Шеллінґа, Гегеля й Гуссерля. Британський соціолог релігії Крістофер Довсон зауважує, що печерна людина відрізнялася від тварини не тим, що виробляла їжу, а тим, що мислила і планувала. Слово було на початку. А тому традиції, містерії та ініціації, які формують спільноти, слугують джерелом будь-яких архетипів. Саме завдяки містеріям, а не раціональним спостереженням і логічному мисленню, не через перейняття типової поведінки людина прийшла до концепції природного порядку, небесного царства і правового порядку (К. Довсон) [5]. Тобто людина почала пізнавати історію нераціонально.

Сучасний мислитель Квін сформулював відповідний досвід так: “Бути – означає бути певним значенням перемінної величини” [1, 31]. А Геракліт казав, що людське життя – це неперервний потік становлення.

Три етапи нашої свідомості (підсвідоме, передрефлексивне та рефлексивне) охоплюють дві дійсності – іманентну і трансцендентну. Вони виявляються на індивідуальному та особистісному рівнях: індивід – частина цілого, особистість – відносно незалежна від цілого.

З позиції філософської антропології “Шевченко – людина, для якої принциповим було визнання як своєї, так і іншої думки, іншої культури, іншого світовідчуття. Він відкрито, насичено і чесно переживав реальність. І в цьому – релігійність його пізнання світу” [9, 2]. У реальності людини, описаній св. Августином, ідеться про сенси її існування, тобто про істину, яка пов’язана з наверненням і є некоммуникативною. Некоммуникативною, тобто такою, що не може бути переданою іншій людині поза межами її власного подібного внутрішнього досвіду. Некоммуникативна реальність – це можливість поета вийти за межі усталеного цілого. Релігійність Т. Шевченка – це інтеграція внутрішньої трансценденції, етичного досвіду індивіда в зовнішню трансценденцію, у можливість естетично захоплюватися зовнішнім світом навіть у контексті страждання.

Синтез іманентної і трансцендентної дійсностей, що спостерігаємо в поезії Шевченка, нейтралізує будь-яку банальність сенсів. Ні “Богдан п’яний”, ні “болото”, ні “калюжі”, ні “багно свиняче” чи “дурні та горді люди” не заважає відчутти трансцендентність його поезії. Утворюється нова інтенціональна цільність поетичних сенсів, духовна метаконцептуальна парадигма, що полишає межі звичного традиційного цілого. Переживання трансценденції однаково полонить і захоплює як примітивну, так і розвинуту свідомість. І в цьому – творча сила Шевченкової поезії. Для людей з утраченою після періоду дитинства трансценденцією світ банальний. Натомість для того, хто здатен виховати в собі метафізичне мислення, світ завжди новий і красивий.

Чому людина завжди потребуватиме великої поезії? К. Довсон зауважив, що сучасна наука втрачає сенс, а дух людини саморуйнується. Розум став духовно спустошеним. Негативні й руйнівні аспекти несвідомого оволодівають

людством [5]. Якщо подивитися в історію наукової методології, то побачимо підтвердження цих слів: класицизм відкинув у своїх схемах релігійну трансценденцію; екзистенціалізм і романтизм дійшли до “абсурду життя”; структуралізм постав проти екзистенціалізму й замурував людину у ґрати структурно-системних методів.

Поступово в релігійній (Жак Марітен), а під її впливом у секулярній філософії (Мартін Бубер) постає персоналізм. Паралельно у ХХ столітті відбувалося дослідження підсвідомості людини. Джойс, Фройд і Юнг були справжніми відкривачами у психології та психіці людини, тобто в іманентній дійсності, яка утворює міфологеми та ідеологеми. Проте персоналізм своїм об'єктом обрав відкритий діалог між людьми в суспільстві та людиною і природою – трансцендентну й історичну дійсність. А психоаналіз обмежився іманентною дійсністю людини. До сьогодні, на жаль, обидва напрями пізнання не здатні збагатити один одного і як методології виявляють свої аналітичні можливості переважно в окремих дійсностях цільної реальності людини.

Архетипи Юнга разом зі структурними методами, якщо їх використовувати в літературо- і, зокрема, у шевченкознавстві, приводять до так званих міфічних кодів. Проте виникають логічні запитання, хто кого кодує: народ – Т. Шевченка чи “поет-міфотворець” програмує народ? Шевченко створює структури і схеми для дослідників чи дослідники – для творчої еліти, яка читає їхні аналітичні праці? Дослідження творчості Т. Шевченка під впливом американського шевченкознавства сьогодні набуває тенденції обмежуватися аналізом “міфічних кодів”, “міфологем”, “авторського міфу” або у кращому разі – “міфем” [4; 6; 7]. Така методологія детермінує генія, матеріалізує його особистість, творить із Т. Шевченка талановитого психоаналітика, який постає здатним не так збудити, як загіпнотизувати український народ.

Архетипи й міфи – це лише психологічна частина реальності індивіда, який завжди потенційно має можливість розвинути в особистість із її особливим цілим. Це лише частина парадигми людини, а особливо – митця. І поет, зосібна геній, не може бути зрозумілим і розкритим тільки через цю частину.

Порівняймо ставлення до особи в персоналізмі ХХ століття та шевченкознавстві. Феноменологи й персоналісти розглядають особу як формальний центр духу людини, яка існує у двох вимірах – іманентному і трансцендентному. Філософи неодноразово намагалися актуалізувати феноменологічні та метафізичні визначення духу людини, але дійшли висновку, що таке визначення за межами особи неможливе. Та й в особі дух визначається переважно через її дії (Еммануель Муньє).

Натомість психоаналітична методологія, обмежуючись поняттям “архетипу”, ополовинює реальність людини. Г. Грабович у своїй монографії про Т. Шевченка зазначає з приводу методології: “Ця праця задумана як коректива до... канону шевченкознавства, який... не зумів чітко сформулювати питання глибинного символічного коду, що надає неповторної самотності творчості Шевченка і що робить його національним генієм, “пророком” [4, 188].

Погоджуючись із твердженням дослідника, що “канон шевченкознавства” не зміг адекватно пояснити геній Т. Шевченка, зауважимо, що й метод Г. Грабовича не дає змоги в повноті розкрити особу великого поета. Не “архетип” і не “символічний код” роблять Шевченка “генієм” і “пророком”, а трансцендентна дійсність його неповторності як особи. Людина у природі, як і тварина, є індивідом, подібно до дерева в лісі чи корови в череді. Проте раціональна можливість інтроверсії (внутрішньої трансценденції) якісно розкриває людину на духовні акти й робить її більшою, ніж поведінковий тип, більшою, ніж колективно-психічна структурна одиниця, тобто робить її особистістю.

Порівняймо тезу Г. Грабовича про “символічні коди” в поезії Шевченка (які начебто творять “неповторну самобутність” поета, його “національний геній” і роблять його “пророком”) із формулюванням особистості персоналістом Е. Муньє (XX ст.). Для нас цікавий метод Муньє, який “насамперед описує те, чим особистість не є: вона – не частина цілого, внутрішній залишок, абстрактне начало наших конкретних учинків; не архетипічна структура, схоплена в поведінкових типах. Вона не тотожна ні моїй особистісній самосвідомості, ні моїй індивідуальності. Особистість – це жива діяльність самотворення, спілкування і прив’язаності, яка впізнає й пізнає себе в дії, як *рух персоналізації*. Особа розкривається як досвід особистісного життя, як незалежне духовне буття, яке існує завдяки своєму вільному слідуванню живим цінностям, що приймаються у вигляді добровільно взятої на себе відповідальності. Особистість об’єднує всі свої дії у свободі й сама породжує за посередництвом творчих актів унікальність свого покликання....Зрозуміло, що особистість передбачає також трансцендентність. Вона служить утіленням історії і покликана до зосередженості для того, аби екстеріоризуватися й виконати свою місію. Особистість – це спілкування, тобто виходження із себе, розуміння, прийняття чужої долі, самовіддавання й вірність. Особистості створюють спільноти, де “ми” превалує над “я” і “ти”, створюють суспільство, яке повинно бути особистістю особистостей” [1, 47]. Карлос Вальверде відсилає також до праці М. Масейраса, в якій синтез думки Муньє подано її ширшим викладом [10, 101-124].

З огляду на визначення Муньє поезію Шевченка і його творчу особистість не можна описати через аналіз архетипів і символічні коди. Грабович намагається довести необхідність аналізу розкриття народного міфу в Шевченковому творчому акті. Це інтелектуальна інтуїція особистості поета, але інтуїція неповного розуміння, і такою вона залишається в наступних працях дослідника аж до статті “Архетипи Шевченка” в Шевченківській енциклопедії [8, 253-271]. Проте, за Муньє, творчу особистість можна описати як історично втілену трансцендентність. Така персоналістична позиція могла би стати мостом для виходу з глухого кута як “наукового” історизму, який критикує Грабович, так і методу “архетипальної корективи”, пропонованого дослідником [4, 187-188], – мостом для виходу до метафізичного й онтичного погляду на Шевченкову поезію та особистість.

Головне, що Шевченко розкривається як “незалежне духовне буття” (Муньє), незалежне навіть від власного самопізнання. Він самостворюється не поезією, але духом, який досі ніхто не здатен визначити ні конкретно-екзистенційно, ні абстрактно-феноменологічно, ні персоналістично. Дух людини – некоммунікативна реальність.

Духовний стиль поезії Т. Шевченка як модальна реакція на реальність (на синтез іманентної і трансцендентної дійсностей індивідуального існування) набула форми етосу-ідеї українського народу; це була й залишається сьогодні ментальна телеологічність, яку Шевченко прочитав у власній системі історичних аналогій, у систематизованому поезією ритмі свого буття, тобто в ритмі необхідності власного існування. Так історичне минуле людства та конкретна форма метаісторичності українського народу есхатологічно позначилися на теперішній модальності життя поета й майбутній буттєвості його творчих актів. Психологічний чин у таких актах абсолютно мінімалізований, оскільки сенси необхідності свого існування, та ще й вербалізовані поетично, Шевченко не міг планувати.

Звернімося до поняття спільноти, яке постає художнім концептом у творчості Шевченка і яке, на жаль, у сучасних шевченкознавців семантично перекидається поняттям колективу. Г. Грабович багато уваги приділяє теорії

так званої “ідеальної спільності”, запозичуючи це поняття у В. Тернера [14, 98 і далі]. Г. Грабович порівнює “ідеальну спільність” Шевченка з пасивним жіночим началом, відмовляючи їй у соціальному динамізмі, і стверджує “очевидний” вплив “Шевченкової моделі ідеальної спільності... на узаконення анархічних тенденцій” [14, 185]. Відповідно, колективні міфологеми й ідеологеми американський дослідник автоматично переносить на аналіз спільноти. Проте спільноти, за К. Довсоном, утворюються якісно іншими феноменами свідомості – традиціями, містеріями, ініціаціями. Г. Грабович бачить це, але не враховує в аналізі, оскільки спільнота структурується прахаризмом – духовним феноменом, який наділяє здатністю об’єднати групу людей для спільної справи. Термін “прахаризма” походить із теорії християнського канонічного права й літургійної практики й пов’язаний із грецьким поняттям “харіс” – “благодать”. Це поняття відсутнє в раціонально-психоаналітичних методах, тому що прахаризма – це містичний центр трансценденції особистості в телеологічно-організаційному аспекті.

Класик сучасної культурної антропології Кліффорд Гірц у своїх есе про архаїчні культури [див.: 3] методологічно уточнює контексти Довсона польовим матеріалом. В. Скуратівський у післямові до книжки К. Гірца впевнено говорить, що “Україна – то країна, де міфо-фольклорна спадщина постає вочевидь живою” [3, 536]. Так, міто-фольклорна спадщина жива й культивована в будь-якого цивілізованого народу. Проблема полягає в іншому. Україні бракує зазначеної культивування народних форм життя через штучні асиміляційні процеси й відсутність панівної української еліти. Цивілізаційний статус народу і країни завжди залежить від уписаності історичної ментальності, етосу-ідеї й відкритого діалогу (синтезу іманентного і трансцендентного) у правно-моральний контекст політики та економіки. Такий стан в Україні століттями існував лише спорадично. Якщо національна ментальність і політичний етос-ідея народу не актуалізуються діалогом суспільства, жодний “-ізм” не здатний відродити трансцендентний естетичний космос народу.

У XIX столітті Т. Шевченко відродив космос свого народу, і цей народ відчув у поеті свого пророка й підтримку тисячолітньому етосу-ідеї. “Козак безверхий” таки впаде з усіма наслідками, передбаченими Шевченком, і “парості” “виростуть” (“Бували війни й військові свари...”). І жодні аналітичні віднаходження архетипів і міфологем не здатні виявити буттєві вектори розвитку народу як морально-соціальної категорії. Відродження народів відбувається лише в повноті реальності людини, центром якої є містичне відчуття, коли історична пам’ять спільноти трансцендує в соціальну відкритість “Ми”.

Американський філософ Олдос Хакслі писав: “Містики – це канали, якими хоч якесь знання про реальність просочується до людського всесвіту невігластва та ілюзій. Остаточно позбавлений містиків світ буде світом остаточно сліпим і божевільним” [цит. за: 2, 13].

Трансценденція – онтологічна категорія, яка допомагає зрозуміти сутність “Ми” як спілкування особистостей (Мартін Бубер), як імпровізацію діалогів. М. Бубер використовує категорію “між” і в книжці “Я і ти” (вид. 1922 р.) називає її духом. Проте ще глибшою категорією є любов, що її слід розуміти не як почуття, а як спілкування. Християнська Церква розуміє спілкування як буття. Принцип спілкування, діалог об’єднує Осіб Святої Трійці і постає аналогічною реальністю прахаризми спільноти¹.

¹ У теології церковну спільноту називають “народ Божий” (термін Р. Гвардіні) або “містичне тіло Христа” (після II Ватиканського Собору). І перший, і другий терміни не можна було б ідентифікувати з поняттям “ідеальної спільності”; вони є духовним способом спільнотної єдності та спілкування. Саме це виступає містично-молитовно-структурним елементом буття християнської спільноти.

Якщо після таких міркувань повернутися до психоаналізу, то зрозуміємо, що психоаналітичне “Я – Воно” обмежує свободу й особистість іншого маніпуляціями простору й часу. Зникає товариствність. К. Вальверде, коментуючи формулу “Я – Воно”, зазначає, що політичні та економічні абсолютизми й сексуальні збочення ясно показують зведення особистості до позаособистісного “Воно”. Втрачається внутрішня іманентна свобода як апіорна властивість. Людина позбувається реальності, підпорядковуючись віртуальності. Засоби масової інформації піддають людину сублімаційним атакам на несвідомому рівні, нав’язуючи певні ідеї, смаки, цінності, не даючи змоги думати й оцінювати об’єктивно [1, 48, 88-93].

Надія, що є даром для людини, звужується психоаналізом до надії на майстерність психоаналітика. Навпаки, у Т. Шевченка надія як духовний чинник належить до сакрального виміру:

Надію в серці привітаю,
Тихенько-тихо заспіваю
І Бога Богом назову

(“Мені здається, я не знаю...”, рядки 58-60).

Така надія – не оптимістична містифікація. Її зміст – очікування й довіра. Саме такі базові елементи антропологічної структури надії. К. Вальверде зазначає, що надія не постає проти реальності, але й не приймає її пасивно. Надія відкриває людину на майбутнє й отримує в поезії Шевченка пророчий сенс. Саме вона, надія, стає поривом до трансценденції, до захоплення життям посеред історичних страждань, поривом до буттєвої необхідності. У надії людина отримує необхідність і намагається бути чимось більшим, ніж є, прагне більшого буття, більшої необхідності. Відтак надія і трансценденція належать до онтичної реальності й онтологічної структури людського існування.

У К. Довсона: “Коли пророки мовчать і суспільство більше не має будь-якого каналу для зв’язку з божественним світом, шлях до нижчих глибин залишається відкритим, і розбалансовані духовні сили людини знайдуть собі вихід у безмежній волі до влади та руйнації” [5, 127]. Поезія Шевченка – це онтична реальність, яка обдаровує. В онтологічному об’ємі історичної пам’яті народу слово Шевченка виявляє ідею справедливості як сакральний порядок, космос, як традицію, містерію та ініціацію, як порядок посвячення в українське буття, у необхідність існування. Поет структурує національну спільноту, робить її динамічною і дієздатною. Звичайні українці гинули в історії за слово Шевченка, тобто за свій національний космос, за власні соціальні структури: “В своїй хаті своя й правда, / І сила, і воля” (“І мертвим, і живим...”). А сучасні американські шевченкознавці та їхні українські послідовники культивують наукову методологію, з якої випливає, що народ страждав і гинув за міфи, нав’язані йому геніальним поетом. У практиці методології архетипів і міфічних кодів простежується певний детермінізм, тобто применшення ролі свободи як основної духовної характеристики особистості.

Національний космос зумовлюється в поезії Т. Шевченка в контексті творення нового Цілого, не сталого і звичного, а динамічного, соціально структурованого, сакрального. Нове Ціле поетичного слова виявляє об’єм особистісного й гідного в кожній людині, тобто в універсальному інтенсивному контексті Буття.

Сакральний порядок природи – смерть і воскресіння – екзистенційний обсяг цілої творчості Т. Шевченка, що постає інтенсивом поетової творчої думки, його творчою і буттєвою відповідальністю.

Свого часу Данте Аліґ’єрі поєднав у єдину буттєву парадигму фізику, метафізику й теологію. Вальверде вважає, що це вплинуло через століття на

Коперніка й Кеплера. Так непрямо Данте визначив початки модерну в мисленні. Сакральний порядок природи, який передався нащадкам у творах Данте, структурує суспільство через концепції небесного царства і правопорядку, що беруть свій початок ще від Давнього Єгипту. У творах найвідоміших поетів і філософів світу природний порядок також слугує основою творчого процесу, творчою формою свободи, основи трансценденції. На сакральності природного порядку ґрунтується історична динаміка людства, сенси й самототожність, гідність окремої людини. Сакральний порядок знаходимо й у поезії Т. Шевченка. У ній антропологія та історія отримують духовний синтез (трансцендують одне в одне), який стає перспективою розвитку не тільки для українського народу, а й для цілого людства.

Людина в Шевченка творить свою історію метаісторично, тобто у внутрішній трансценденції, через інтроверсію як моральне передчуття, у відкритому діалозі з іншими людьми та іншими культурами. Водночас історія в Шевченковій поезії підпорядкована зовнішній трансценденції, естетичному порядку, космосу людини і світу. Поетичне світовідчуття Шевченка народжує надію навіть у найдраматичніших мотивах і робить людину обережною щодо порядку життя, уписує її поведінку в сакральність смерті й воскресіння.

Тому в буттєвих ритмах поезії Шевченка, які узагальнюються в метаконцептах і становлять собою інтенціональну культуру поета, відбувається цільна модальність поетичного слова як духовний стиль, синтез почуттєвого і трансцендентного. Це коригує апіорність простору й часу відповідно до апіорності іманентної свободи персонажів, до субсистентного стану їхніх душевних можливостей. Цільність свідомості поета знімає будь-яку перспективу його душевної роздвоєності. Саме тому особистість Т. Шевченка виходить на рівень пророка, тобто на рівень можливості поета вказувати шлях духовного й соціального розвитку.

Яскравим прикладом сакральності природного порядку, прикладом синтезу прекрасного і трагічного в Шевченка постає поема “Гайдамаки”. Природна сакральність актуалізується в поемі через соціальну гідність людини. Цінності отримують парадигмальну динаміку необхідності розуміння іншого, здатності розуміння взагалі, а не лише розуміння свого буттєвого рівня. Духовне буття, яке творить Шевченка генієм, визначається через реальність парадигми як взаємозумовленість людини та історії, іманентного і трансцендентного.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Вальверде К.* Философская антропология / Пер. с испан. – М.: Христианская Россия, 2000. – 412 с.
2. *Винарова Л.* Предисловие “Во тьме этой ночи...” // *Святой Хуан де ля Крус.* Восхождение на гору Кармель / Пер. с исп. – М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2004. – 320 с.
3. *Гірю К.* Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2001. – 546 с.
4. *Грабович Г.* Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка / Пер. з англ. – Вид. випр. й авторизоване. – К.: Критика, 1998. – 208 с.
5. *Доусон К.* Религия и культура / Пер. с англ. – СПб: Алетейя, 2000. – 288 с.
6. *Забужко О.* Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – Вид. друге, випр. – К.: Факт, 2001. – 160 с.
7. *Нахлік Є.* Доля – Los – Судьба: Шевченко і польські та російські романтики. – Львів: [Серія “Літературознавчі студії”. Вип. 8], 2003. – 568 с.
8. *Шевченківська* енциклопедія: У 6 т. – К., 2012. – Т. 1. – 744 с.
9. *Яковина О., Слободян О.* Тарас Шевченко: істина – некомунікативна реальність”. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2013. – 312 с.
10. *Maceiras M.* La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier // *Antropologías del siglo XX* / J. De Sahagún Lucas (ed). – Salamanca, 1979. – P. 101-124.

Отримано 17 грудня 2013 р.

м. Куїв