

ШЕВЧЕНКІВ СВІТ

УДК 821.16.2.09 Шевченко: 801.73

Василь ПАХАРЕНКО

ТАРАС ШЕВЧЕНКО: ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ

У статті розглянуто основні аспекти кризи в сучасній українській гуманітаристиці, зокрема у шевченкознавстві. Наголошено, що вихід, подальший поступ уможливорює екзистенційно-персоналістичний поворот у світосприйманні, готовність до діалогу романтичної й реалістичної моделей мислення. Автор обстоює важливість поєднання екзистенційного, національного й найширшого компаративного підходів у вивченні спадщини Т. Шевченка.

***Ключові слова:** Т. Шевченко, криза у гуманітаристиці, проблема розуміння, романтизм, реалізм, геній, екзистенційність, персоналізм, національний підхід, компаративний метод.*

Постановка проблеми. Однією з найпродуктивніших, найперспективніших галузей сучасної української науки про літературу, безсумнівно, стало шевченкознавство. Вражають його численні здобутки, захоплює багатовекторність його пошуків.

Разом з тим, – будьмо щирі, – Шевченко досі залишається значною мірою незбагненим, непрочитаним. Вельми показове у цьому плані зізнання Г. Грабовича: що більше назбирається біографічних

матеріалів про поета, що детальніше аналізуються найдрібніші нюанси його творів, то «дальше він від нас відсувається». Натомість «в емоційних, метафоричних, часом явно ідеологізованих прочитаннях Шевченка... не раз проступає його глибинне значення [13, 11]». І йдеться тут не лише про позасвідомісне, містичне осердя генія Шевченка, в принципі незбагненне для розуму. Нерідко бачимо розмитими навіть доказові, досяжні для осмислення грані.

А тим часом кожен *геній конче потребує розуміння*, бо це для нього єдиний спосіб донести до людства зроджене в титанічній духовній праці рятівне послання, себто виконати свою місію.

Аналіз останніх досліджень. Шевченко, – якщо усе називати своїми іменами, – залишається для сучасної вітчизняної гуманітаристики найсерйознішим викликом, найскладнішою проблемою; і Шевченко ж таки пропонує їй вихід із глухого кута. Треба лишень почути цю пропозицію.

І насамперед, очевидно, не варто боятися кризи. Адже, – як твердить М. Гайдеггер, – «власний рух науки розгортається у більш або менш радикальній і прозорій для самої себе ревізії основопонять. Рівень науки визначається тим, наскільки вона здатна на кризу своїх основопонять [46, с. 9]».

Маємо всі підстави сподіватися, що сучасна наука досягла належного рівня, аби подолати кризу і вийти з неї сильнішою. Для цього мусимо як мінімум перемогти так притаманний науковцям «світоглядний страх». Цей стійкий забобон людського духу зауважив ще Шеллінг: «Якщо система, яка цілком змінює або навіть повалює погляди, панівні не лише у повсякденному житті, але і в більшості наук, зустрічає, попри те, що в ній наведено найсерйозніші докази її принципів, незмінну відсіч навіть з боку тих, хто здатен простежити за ходом доказів і зрозуміти всю їх очевидність, то це можна пояснити лише одним – нездатністю відволіктися від безлічі окремих проблем, котрі наша уява у безпосередньому зв'язку з такою зміною поглядів охоче дістає зі всього багатства дослідницьких даних, тим самим викликаючи у нас збентеження, неспокій. Переконливість доказів заперечувати неможливо, немає також нічого достовірного, що можна було б протиставити цим принципам, однак страх перед неімовірними наслідками, які заздалегідь уявляються неминучими, викликає відчай і примушує відступати з гадкою про всі ті труднощі, які неминуче потягне за собою застосування цих принципів [50, с. 227]».

Мета – висвітлити проблему розуміння творчості Тараса Шевченка в українському літературознавстві.

Виклад основного матеріалу. Нинішня українська кризова ситуація, якщо максимально узагальнити, має два виміри – *об’єктивний* (планетарний, цивілізаційний) і *суб’єктивний* (національний, посттоталітарний, постколоніальний).

Основа сучасної планетарної кризи давня (якраз через задоволеність хвороба ця особливо болісна й небезпечна). Вона – *екзистенційна*: протистояння справжнього і несправжнього існування. Щоправда, зараз уже доводиться говорити про навальне й повсюдне встановлення диктатури існування несправжнього. «Техногенна цивілізація, – з сумом констатує В. Базилевський, – потребує не духовних пастирів, мислителів і поетів, а роботів, «делателів життя». Не моральних постулатів Нагірної проповіді, а нахабства й жорстокості. Не соціальної справедливості, а насильства. То чи не застаріли Сковорода та Юркевич з їхньою філософією серця? І чи не є то ганджем у світі кривих дзеркал? [4, с. 7]».

І. Дзюба слушно зазначає: «XXI століття ставить людство перед грізними глобальними проблемами – екологічним, ресурсними, соціальними, духовними, моральними. Але Україні доведеться мати справу не лише з проблемами XXI ст., а й тими, що перейшли зі століть XVII, XVIII, XIX, що обтяжує й без того слабку державу в далеко не великодушному світі, де слабкості не люблять і не прощають [16, 656]».

Серцевина нашої кризи (утім, як і вселюдської) – *світоглядова, методологічна*. Сьогодні (на межі XX – XXI ст.) відбувається кардинальний методологічний злам: відмирає у муках (для її носіїв) колись загальнообов’язкова марксистсько-ленінська ідеологія, натомість жорстко змагаються за монополію на істину *модерністська* і *постмодерністська* настанови.

Філософ і культуролог С. Грабовський так окреслює суть обох підходів: «Згідно з приписами першого, існують певні загальні онтологічні підстави універсальної єдності речей людей та подій, відтак універсальні критерії міри, оцінки та пояснення взаємодії і взаємопов’язаності всього суцього. Отже, культурний світ при такому розумінні виступає як перед-даний людині в будь-якій точці часу і простору універсум усіх можливих значень, змістів і настанов людського існування; національна культура, таким чином, є част-

ковий локальний вияв (оприявлення) загальнозначущих підвалин людської культури. Другий проект виходить з існування принципово відмінних культурно-антропологічних онтологій, які можуть знаходитися у безупинному конфлікті, оскільки ґрунтуються на особливих етнонаціональних життєвих світах певних спільнот, поєднаних передусім екзистенційно-вольовими чинниками [14, с. 18]».

Слідом за Є. Маланюком С. Грабовський першоосновою нашої духовної заборсаности слушно називає світоглядово-психологічний *комплекс малоросійства* – з його москвофільсько-космополітичною й ура-патріотичною екстремами. Цю тезу філософ докладно, переконливо аргументує, а далі печально підсумовує: «З легкої руки Миколи Шлемкевича ті, хто таки прочитав його,.. почали вживати сакраментальний вислів «загублена українська людина». І справді, це дуже точний вислів. Адже протягом ХХ століття (не будемо занурюватися глибше) українська людина в різних її типологічних проявах, видається, тільки й робила, що періодично знаходила себе і, неначе злякавшись власної подоби у дзеркалі, негайно намагалася втратити здобуте. Втратити, щоб потім свідомо чи підсвідомо жалкувати про втрачене, здобувати його знову (під вивіскою «відродження») – і, звичайно, починати все спочатку [14, с. 140-141]».

Мусимо констатувати: завершуючи перше десятиліття ХХІ віку, українська людина досі залишається загубленою – духовно, психологічно, а відтак культурно, політично економічно...

Загальна невизначеність тісно взаємопов'язується з недобачанням подальших шляхів у гуманітаристиці. Так, І. Дзюба визнає «слабкість нашої культурології як синтетичної, комплексної науки і як можливої теоретичної основи окремих гуманітарних дисциплін – вона у нас перебуває ще в стадії методологічного та інституційного становлення [16,с.656-657]».

Про системні проблеми вітчизняної літературознавчої науки однією з перших заявила Соломія Павличко ще 1993 р.: «Донедавна все здавалося зовсім простим. Знімаємо ідеологічні шори, і настає розквіт усіх гуманітарних наук. На жаль, поки що цього не сталося. З почуттям свободи прийшло почуття розгубленості, скепсису, а також усвідомлення кризи методологічного характеру, яка визначає стан українського літературознавства на теперішній день [34, с.483]».

Таку ситуацію дослідниця пов'язувала з кризою у самій літературі, з її пошуком ролі і місця у новому, постколоніальному суспільстві.

Однак відтоді (від 1993 р.) багато чого змінилося – передовсім у літературі. Як бачимо, вона поступово долає неодакадентське постмодерністське «похмілля», що мучило її після тривалого модерністського ідеологічного «запою». Вибудовує життєствердний зрівноважений екзистенційний світогляд. Це засвідчує сьогоденна творчість В. Герасим'юка, Теодозії Зарівної, Л. Кононовича, Марії Матіос, К. Москальця, Галини Пагутяк, С. Процюка, В. Слапчука, Вал. Шевчука, інших глибокодумних письменників.

Отже, в нинішньому літературному процесі міжчасся поступово відходить. А втім істинні (за Гадамером) митці у всі епохи уміли долати, упорядковувати, згармонізовувати духовний хаос, перетворювати його (по-тичинівськи мовлячи) на «космічний оркестр», уміли заліковувати подібні до нинішнього цивілізаційні злами, які не раз уже траплялися в історії людства.

Значить, підштовхувана об'єктом дослідження, поволі перемагатиме методологічну кризу, напевно, й літературознавча, й уся гуманітарна думка.

Першопричина періодичного впадання науки, прагматичних суспільних організмів у кризи і, навпаки, дивовижної відпорності істинного мистецтва щодо криз, вочевидь, у самій специфіці, – за класифікацією Д. Чижевського, – «теоретичної» й «естетичної» правд.

Теоретичній, прагматичній світонастанові, – переконливо доводить філософ, – властиві раціоцентризм, зосередження тільки на видимих, емпірично доказових причинно-наслідкових зв'язках; однозначність, остаточність висновків, звідси войовничість і, як наслідок, самовбивчість; об'єктивізм, що призводить до психоаналізу, розпилення, дезінтеграції особистості у функціях, комплексах, масках, частковостях. За такої логіки кризи неминучі й необхідні – щоб відвернути самовбивство розуму, уможливити духовний поступ.

Естетичній світонастанові властиві емоціоцентризм, пошук гармонії почуття – розуму – волі; інтуїтивізм, відкритість позасвідомому, містичному; багатозначність, неостаточність висновків, недомовленість, звідси плюралізм, мирне співіснування різних істин; суб'єктивізм, антропоцентризм, екзистенційність, що забезпечує психосинтез, інтегрування особистості навколо неповторної, са-

моцінної суті (юнгівської самости); універсалізм, органічна єдність конкретного – узагальненого, сиюхвилинного – вічного, фізичного – метафізичного, образного – понятійного. Така настанова якщо й не унеможливило цілком, то вже, безсумнівно, мінімілізує кризові злами, веде до світла в кінці тунелю [див. 49].

Коли пам'ятаєш про специфіку двох правд – теоретичної й естетичної, стає зрозумілою фактично загальноприйнята в гуманітаристиці тенденція розрізняти *майстрів* (описувачів та знавців фактажу, умільців, відкривачів) і *геніїв* (творців-деміургів, речників Істини). Стає зрозумілим Шеллінгове визначення геніяльної творчості як розв'язання «суперечності між свідомим і позасвідомим у вільному діянні [50,с.475]». Звідси ясно, чому геніяльна (істинно мистецька) творчість неминуче змикається з трансцендентним, метафізичним, мітичним. За спостереженням Ольги Слоновьовської: «... там, де вводиться в обіг поняття духу, автоматично виникає проблема містичного сприймання світу, тісного трансцендентного зв'язку людини з Богом, глибока віра в її непокинутість напризволяще у хвилини відчаю й горя. Міф, що просвічується крізь кожен художній текст, дає можливість зрозуміти це дуже виразно... [41,с.10]».

Тому Б.-І. Антонич і робить чітке узагальнення про неспроможність матеріалістичного розуміння мистецтва, про те, що ідеалізм є «єдиною системою, яку можна оперти на науковій дефініції мистецтва та в логічний спосіб вивести з неї [3,с.234]». Тому Є. Маланюк наполягає, що без інтуїтивного підходу Шевченка не збагнеш, бо він – «явище далеко не «раціональної» категорії».

На цьому тлі не такою вже й радикальною видається ключова теза Шеллінга про те, що «геніяльність можлива тільки у мистецтві [50,с.475]». Цю ідею філософа переконливо обґрунтовує Ольга Слоновьовська: «По-перше, всі геніяльні наукові відкриття здійснюються за принципом метафори, а цей троп стосується насамперед мистецтва, а не точних наук чи політики. Виявляється, між міфом і геніяльністю є не тільки риси подібності, а дуже тісний ...природний зв'язок. О. Потєбня у книзі «Із записок з теорії словесності» прийшов до висновку, що міф перетворюється в метафору, коли різниця між образом і значенням, які у міфі були різними, але ця різниця суб'єктом не усвідомлювалася, починає реципієнтами чітко вловлюватися... Геній здатний вловити момент розщеплення міфу на

метафору, а велика кількість метафізичної енергії, яка вивільняється при цьому процесі, очевидно, стає не чим іншим, як згорнутою у вигляді кванта інформацією, яка... спонукає генія до відкриттів чи шедеврів [41,с.41]».

Може, найпереконливішою ілюстрацією слушності цих доводів є згадувана думка Г. Грабовича про парадокс Шевченка для науковців (вочевидь, насамперед для самого цього дослідника-раціоналіста).

Отже, достеменно мистецтво, насамперед література, підштовхує філологію, всю гуманітаристику до *«інонауковости»*. У чому ж *надмета* мистецтва, те рятує послання, з яким мистецтво намагається достукатися до сердець людей, а відтак у чому інонауковість філології? У прагненні відкрити нам істинно людські (себто основоположні, життєво необхідні для нас) настанови: антропоцентризм, екзистенційність, максимальний діалог і, як наслідок, – універсальність світосприймання й життєустрою.

Для доказу цієї чоловічої тези наведу міркування дуже різних авторів – митців і науковців, представників різних націй і епох.

☞ В. Слапчук: «Література – це багатовимірна, багатогранна модель взаємовідносин людини з собою (людиною внутрішньою), людини з людиною, людини зі світом... і людини з Богом [40,с.297]».

☞ Ю. Гудзь: «Дорога творчості – шлях постійних утрат, нечастих здобутків... Але саме на ньому бувають зустрічі, хвилини єдності зі світом і світлом, хвилини дотику до інших світів, заради яких можна витримати весь тягар того шляху [37,с. 8]».

☞ Д. Чижевський: «Ніяке буття не є буттям, що замкнене в собі й у своїм унутрішнім обмежені й ним закінчене. Ні. Кожне буття здобуває своєї повної реальності тільки в виході своїйому поза свої межі. В історичній сфері це значить – прорив до інших культур і до інших культурних сфер... [49,с.177]». «Не дурно ж естетичне є те, що найбільше з'єднує й найдалше сягає. Чи близька нам культура негрів або Китаю? Але й у ній найближче, і в ній найпрístupніше – мистецтво. Воно може безпосередньо підвести нас до душі найдалшого народу – якщо тільки ми здібні до якоїсь своєїрідної настроєності, що дасть змогу співзвучання нашої душі з душею далекого, чужого й незрозумілого народу [49,с.176]».

З цих суджень мислитель робить найважливіший для нашої теми висновок: головна заслуга Шевченка у тому, що він, «як ніхто, з'єднує українську націю з цілим культурним світом...і з майбутнім [49,с.177]».

☞ М. Гайдеггер, міркуючи над «заплутаним і широко закрое-ним» віршем Гельдерліна, зокрема над рядками:

Багато зазнала людина.
Не одного з Богів назвала
З того часу, як ми є мовленням
І чуємо одні одних, –

висновує: «Ми – люди – є мовленням. Основою людського буття є мова; але в дійсності мова збувається тільки в мовленні. Причому мовлення є не просто одним із способів здійснення мови – мова може бути істотною тільки як мовлення. Запас слів і правила син-таксису, які чомусь ми називаємо «мовою», є тільки оболонкою яви-ща мови. Що ж тоді окреслює поняття «мовлення»? Мовити – це, зазвичай, про когось або про щось говорити. Окрім того, розмов-ляючи, ми стаємо ближче один до одного. Однак Гельдерлін пише: «З того часу, як ми є мовленням і чуємо одні одних». Здатність ви-слухати когось впливає не з того, що я з кимось розмовляю, рад-ше навпаки – є її передумовою. У свою чергу здатність вислухати зумовлює наявність слова і вимагає цього слова. Здатність говорити і здатність слухати – однаково первинні. Ми є мовленням: можемо одне одного вислухати. Ми є мовленням, а це водночас означає, що це мовлення нас об'єднує. Те, що мовлення є об'єднувчим, полягає в тому, що істотне слово щоразу вказує на Одне і Те Same – на щось, з огляду на що ми консолідуємося як самості, на основі чого ми є чимось цільним, а, отже, й собою [11,с.201]».

☞ На переконання Г.-Г. Гадамера, головна проблема полягає в тому, що «люди, покоління, епохи втрачають взаєморозуміння і постає необхідність пошуків чи відновлення «спільної мети», поро-зуміння між ними [15,с.5]». Класик герменевтики твердить: «Досвід красивого...означає пожвавлення нашого відчуття життя взагалі... Зустріч з великим твором мистецтва – це завжди, я б сказав, плідна розмова, це запитання й відповіді або запитання й необхідність у

відповіді, тобто справжній діалог, під час якого щось виявляє себе й залишається [15, с.136]».

☞ Світоглядно-естетична концепція М. Бахтіна цілком вибудована на персоналізмі й діалогізмі: «Сенс персоналістичний: у ньому завжди є запитання, звернення і передбачення відповіді, у ньому завжди двоє (як діалогічний мінімум). Це персоналізм не психологічний, а смисловий [6,с.393]». Діалогічна «думка знає лише умовні крапки; думка змиває, всі поставлені раніше крапки». «Справжнє розуміння в літературі й літературознавстві завше історичне й персоніфіковане [6,с.385]».

☞ Визначаючи природу філології, С. Аверинцев наголошує: «Математично точні методи можливі лише в периферійних галузях філології і не зачіпають її сутності. Філологія навряд чи стане коли-небудь «точною» наукою. Філолог, зрозуміло, не має права на культивування суб'єктивності, однак він не може обмежити себе заздалегідь від ризику суб'єктивності надійною стіною точних методів. Серйозність і особлива «точність» філології полягають у постійному морально-інтелектуальному зусиллі, що бере гору над довольністю і вивільняє можливості людського розуміння. Як служба розуміння філологія допомагає виконати одне з головних людських завдань – зрозуміти іншу людину (та іншу культуру, іншу епоху), не перетворюючи її ні в «обчислювану» річ, ні у віддзеркалення власних емоцій [1,с.545]».

Але, попри такі наполегливі сигнали об'єкту вивчення (мови і літератури) та вельми авторитетних мислителів, далеко не всі дослідники сприймають і враховують інонауковість філології. Причин цього треба дошукуватись у *своєрідності світосприймання* людини. М. Бердяєв слушно твердить: «Світ змінюється залежно від того, звідки на нього дивляться, із якого віку, середовища, класу, конфесії та ін. І змінюється не лише погляд на світ, змінюється і погляд на те, що відкривається зі світу іншого, вищого [7,с.386]».

Х. Ортеґа-і-Гасет по-своєму розгортає цю ж тезу: «Наше мислення претендує на істинність, тобто на адекватне віддзеркалення реальності. Втім, було б дивно, а відтак хибно, вважати, що задля осягнення такої претензії мислення керується винятково речами, зважаючи лише на їх взаємодію... Побіч речей, досліджувач натрапляє на думки інших, на увесь набуток людських розмислів, незліченні стежини по-

передніх розвідок, віхи шляхів, прокладених крізь проблематичний праліс... Таким чином будь-який філософський досвід визнає дві інстанції: речі як такі та уявлення про них [33,с. 315]».

Якщо деталізувати, уточнити розмисел філософа, то можна виокремити не два, а три складники людського світопізнання: 1) речі (об'єкти дослідження), 2) уявлення про них інших, 3) уявлення про них мої власні. Діалектика, ієрархія всередині цієї тріади надзвичайно складна і мінлива.

За логікою, особливу вагу повинні мати об'єкти, тим паче, коли йдеться про такий феномен, як людина, її духовний світ, витвори її мистецтва. Насправді ж ми у першу чергу (або й цілком) керуємося інтерпретаційною традицією та власними уявленнями.

А мої уявлення залежать насамперед від мого *психотипу*. Дихотомію й ключове значення психотипів у світосприйманні людини та в еволюції людської цивілізації досягнули вже романтики, передовсім Ф. Шиллер (у праці «Про наївну і сентиментальну поезію» [51,с.385-477]). Через сто з гаком років ці ідеї посутньо розвинув К.-Г. Юнг у ґрунтовній монографії «Психологічні типи» [54]. Своє, специфічне трактування проблеми запропонував і Ф. Ніцше [32].

Шиллер називав ці типи наївним і сентиментальним, або реалістичним та ідеалістичним; Ніцше – аполонівським і діонісійським; Юнг – екстравертним та інтровертним. Найголовніше, що всі ці мислителі дійшли спільних фундаментальних висновків: *вічне змагання романтизму – реалізму має психологічну підоснову*, саме тому воно неминуче, нескінченне, з почерговими перемогами – поразками. Просто людина (і людство), розвиваючись, почергово зосереджується то на собі, то на світові.

Екстравертна (реалістична) настанова зумовлює переважання об'єкта над суб'єктом, раціоналізм, суспільну активність, орієнтацію на матеріальні цінності, підпорядкування мистецтва злободенним соціально-політичним потребам, естетику міметизму. Життєподібність вимагає умілого відтворення, відтак старанного навчання, тому взірцева творча особистість у цій системі координат – це Майстер.

Інтровертна (романтична) настанова, навпаки, спонукає зосереджувати увагу на внутрішньому, духовному світі людини. Існувати, орієнтуватися у цьому світі допомагають передовсім емоції

та інтуїція, рацію ж виконує лише службову функцію. У будь-яких суспільно-політичних, життєвих умовах можливим і головним є екзистенційний вибір особистості – цілісної й неповторної. Відтак найвища цінність людини – свобода. Мистецтво автономізується від матеріального повсякдення, у ньому відкривається простір для уяви, фантазії, метафоричності, містики, профетизму. Взірцева творча особистість – богонадхненний Геній.

Ці дві опозиційні настанови (іноді химерно переплітаючись і мімікуючи, як, наприклад, у постмодернізмі, іноді полярно розходяться), виявляють себе у всіх царинах людського духу. У філософії – протистоянням матеріалізму – ідеалізму; у науці – змаганням природничих і гуманітарних галузей; у мистецтві – боротьбою реалістичного й романтичного методів; у повсякденні – зіткненням цивілізації й культури.

Також виразно проступає взорування людей реалістичного типу на Античність, романтичного – на Середньовіччя, відповідно – на язичницьку чи християнську моделі світосприймання.

Наприкінці ХХ ст. науковці відкрили фізіологічні, *нейропсихологічні підоснови* дихотомійності нашої душі. У людини, на відміну від тварин, психічні функції розподілені між півкулями головного мозку. Ліва оперує вербально-знаковою інформацією, інтелектуальними формами сприйняття і діяльності; права – образами. Тому ліво- і правопівкульний типи мислення відмінні між собою за принципом організації елементів дійсності. Логіко-вербальне мислення забезпечує дискретне, впорядковане відображення реальності, виділяючи з усіх взаємозв'язків один, формуючи модель світу, зручну для аналізу й передачі. В. Ротенберг назвав таку модель «акуратно підстриженою під машинку логічного мислення картиною світу». Існування такої моделі неминуче й необхідне, власне, це мова нашої свідомості, нашого розуму. Але за межами цієї моделі залишається все, що в неї не вписується, що не може бути логічно організованим і представленим у дискретному вигляді.

Правопівкульне мислення намагається деталізовано відобразити усі наявні взаємозв'язки, усе багатство реального світу. Однак це розмаїття не вельми піддається структуруванню, його важко передати звичайною, точною мовою. Незамінною у цій ситуації стає мова мистецтва [див. про це 12,с.56; а також 9,с.22-23].

Аналізуючи двотипність людської психіки, і Шиллер, і Юнг дійшли невтішних, але цілком переконливих висновків: затята опозиційність позбавляє людей взаєморозуміння, а при тому супроводжує (й супроводжуватиме) людство протягом усієї його історії. «...Цей антагонізм у силу того, що він радикальний і корениться у внутрішній душевній формі, викликає серед людей гіршу роз'єднаність, ніж коли-небудь могло викликати випадкове зіткнення інтересів; цей антагонізм позбавляє художника і поета будь-якої надії усім сподобатися і всіх зворушити, а в цьому ж їхнє завдання; він позбавляє філософа можливості, навіть тоді, коли він усе для цього зробив, переконати всіх, а це входить в основу поняття філософії; нарешті, у практичному житті він ніколи не дозволить людині одержати всезагальне схвалення її способу дій; словом, ця протилежність провинна у тому, що жоден духовний витвір, жоден сердечний вчинок не можуть викликати в одного класу людей почуття безоглядного задоволення без того, щоб не викликати слів заперечення з боку людей іншого класу. Ця протилежність, безсумнівно, така ж стара, як і сам початок культури, і навряд чи може бути усунута аж до самого кінця її [54,с.161]».

Перспектива похмура, однаке життя на кожному кроці її, на жаль, підтверджує. І все ж, чи існує бодай якась альтернатива цьому нескінченному герцю між реалістами й романтиками? Так. Навіть не схильні до надмірного оптимізму Шиллер і Юнг визнають можливість якщо не примирення, то бодай послаблення опозиції: «...уже було б достатнім завоюванням, якби вдалося простежити таку важливу роз'єднаність аж до останніх джерел її і звести цей основний пункт розбіжностей хоча б до більш простої формули [54,с.161]».

Справді, люди різні. І все ж вибір є завжди. Цілком резонно розмірковує Марія Моклиця: «Аби порозумітися, вони (люди. – В. П.) повинні глибоко усвідомити, на чому ґрунтується різниця. Людина, у внутрішньому світі якої домінує функція розуму, ніколи не зрозуміє і не погодиться з людиною, у внутрішньому світі якої останнє слово належить емоції. Але якщо вона зрозуміє, що саме визначає її власну ієрархію і якою буває ієрархія інших людей, вона перестане бути непримиренною у своїй життєвій позиції. Визначення психологічного типу людини – це не навішування ярлика, як декому видається, це відкриття того ключика, з допомогою якого ми здатні осягнути іншу людину [30,с.279-280]».

Окрім цього, Шиллер і Юнг принагідно підказують ще ефективніший спосіб примирення психологічного антагонізму. Мислителі наголошують: для того, щоб виокремити реалістичний і романтичний типи у чистому (екстремному) вигляді, «ми повинні відхилити все геніяльне і творче [54,с.162]». Отже, саме творче, геніяльне здатне долати, згармонізовувати цю фатальну опозицію. Тим паче, і нейропсихологи підтверджують, що структурно роздвоєні півкулі головного мозку людини перебувають у стані не лише протиріччя, а й синтезу «на ґрунті інтеграції функцій протилежних за типом відображення [12,с.45]».

Сьогодні ж, у добу Постмодерности, як ніколи, життєво необхідно налагоджувати взаєморозуміння між людьми, світоглядами, культурами, націями, державами. Дедалі більше людей усвідомлює: єдиний вихід з нинішньої тотальної кризи – максимально широкий універсалізм і діалог романтичної – реалістичної настанов, ідеалізму – раціоналізму, Сходу – Заходу, християнського – мусульманського світів, релігії – науки, мистецтва – філософії.

Об'єктивну нагальну потребу такого підходу переконливо висловує М. Епштейн: «Усі художні стилі і напрями, усі філософські школи уже вичерпали себе в першому і відособленому наближенні до реальності... Жодна монова, жоден метод уже не можуть всерйоз претендувати на повне оволодіння реальністю, на витіснення інших методів, які їм передували. Усі мови і всі коди, якими колинебудь людство спілкувалося саме з собою, усі філософські школи й художні напрями тепер стають знаками культурної надмови, свого роду клавішами, на яких розігрується новий поліфонійний твір людського духу. Нікому не спаде на думку твердити, що одна клавіша рояля краща («прогресивніша», «істинніша») за іншу, усі вони рівно необхідні для того, щоб могла звучати музика. У цьому суть універсалізму... Без цього сходження на новий рівень уселюдської самосвідомості неможливий подальший рух і всередині окремих, професійно розмежованих галузей [53,с.385]».

Щоправда, ревно сповідуючи принцип поліфонії, постмодерністи найчастіше впадають у свою крайність: радикально відкидають будь-яку ідеологію взагалі, оскільки та передбачає монологічну «єдність свідомості», єдність Я. Поліфонія ж, – наголошує Юлія Кристева, – «не має власної ідеології... Це – особливий механізм,

майданчик, на який виходять різні ідеології, щоб знекровити одна одну у протиборстві [25,с.472]».

А тим часом заперечувати ідеологію, світогляд означає позбавляти людину шансу на синтезування власного Я, на внутрішню цілісність, самодостатність, незалежність, на здатність до творчості. Адже світогляд включає в себе сукупність поглядів, думок, ідей, цінностей, почуттів, оцінок і принципів, завдяки яким людська діяльність набуває організованого й упорядкованого характеру. Життєві позиції людини стають осмисленими, а сама діяльність цілеспрямованою.

Інша річ, маємо дбати, щоб ця внутрішня система ставала максимально відкритою, плюралістичною, налаштованою на діалог, і тоді вона не перешкоджатиме, а навпаки, всіляко сприятиме духовному поступові.

Про необхідність діалогу, «різнодумля» заявляють і передовіші представники *сучасної теологічної думки* (навіть традиційно консервативнішого православ'я): «Багаторізна, як говорить Писання, Премудрість Божа. Шляхи мають бути різноманітні. І якщо церква колись розкололась, розкололась саме тому, що люди не могли зрозуміти: різноманітність і єдність – умови сумісні. Ми повинні зрозуміти це зараз. Так, різноманітність буде, але вона не має перетворюватися в антагоністичні угруповання, що розривають одне одного, а також у розколи і секти... Кожен має трудитися – а розсудить усіх Бог [28,с.607]».

Суттєво уточнює й деталізує специфіку сприймання людиною світу саме мистецтво. Творча практика й теоретичні узагальнення великих митців переконливо засвідчують: необхідно розрізнити **світогляд** (світобачення) як розумове осмислення буття і **світовідчуття** як емоційну реакцію на буття, синтезою ж обох цих вимірів стає **світосприймання**.

Кількатисячолітній історичний досвід разюче засвідчує: монологізована догматична думка, – за порівнянням М. Бахтіна, – «як риба в акваріумі, наштовхується на дно і на стінки і не може пливати далі й глибше [6,с.385]». Бо істинний сенс «потенційно нескінченний», і «актуалізуватися він може, лише зіткнувшись з іншим (чужим) сенсом... Щоразу він має стикатися з іншим сенсом, щоб розкрити нові моменти своєї нескінченности (як і слово розкриває свої

значення лише в контексті). Актуальний сенс належить не одному (одинокому) сенсу, а тільки двом сенсам, що зустрілися й доторкнулися один до одного. Не може бути «сенсу в собі» – він існує тільки для інших сенсів, себто існує лише разом з ними [6,с.370]».

Отже, пошук сенсу неминуче наближає нас до принципу універсалізму. А цей принцип ставить перед необхідністю вибору певної «своєї» методології. Роблячи такий вибір, дуже важливо уникнути бодай найнебезпечніших гносеологічних пасток (у яких і таяться мікроби майбутніх духовних криз). Мусимо пам'ятати, що всякому методу «властива тенденція до поширення сфери своєї дії і до самогенералізації за рахунок витіснення або дискримінації інших [16,с.659]». А тим часом ніколи не було, немає і не буде жодної бездоганної методології, а «єдиноправильної» і поготів. У цій ситуації залишається, – як наголошує І. Дзюба, – «виходити з гадамерівського постулату про те, що розуміння вище і ширше за метод, що метод є функцією розуміння, а не навпаки... Це, звичайно, не применшує значення методології, але обмежує можливі претензії якогось конкретного методу дослідження на універсальність і гегемонію. Вчений співвідносить свою методику з досліджуваним матеріалом і власним інтерпретаційним вибором, а не з минущою репутацією того або того методу [16,с.659]».

Певна методологія буде плідною лише тоді, «коли дослідник відчуває її відносність, коли крім методу він володіє розумінням смаком, інтуїцією, істинним переживанням, імпресією, історичним чуттям, баченням руху в часі інтелектуальних понять і духовних станів [16,с.666]».

Яскравий зразок універсального діалогу демонструє, скажімо К.-Г. Юнг, пропонуючи примирення, здавалося б, непримиренних реалістичного й романтичного – через психологічне.

Насамперед мислитель нагадує ще сократівську істину: всі наші знання по світ і по себе вельми туманні, вони зумовлені нашою свідомістю і витікають з далеких, темних джерел. Відтак і реалістичні погляди (за якими «сущє в речі»), й ідеалістичні (за якими «сущє в розумі») є лише відносно правомірними. Ці крайні протилежності можна об'єднати, якщо взяти за основу принцип «сущє в душі», тобто *психологічний підхід*. Адже людина безпосередньо існує виключно у світі образів.

Прийнявши такий підхід, ми вже не зможемо підкорити реальність душевних фактів ні критиці пізнання, ні природному досвідові. «Поставатиме єдине питання: чи є зміст свідомості, чи його немає? Якщо є, то вона буде реальною сама собою. Природничу науку можна залучити лише для того, щоб згідно з вимогами змісту висловитися про предмет, який може зустрітися у зовнішньому досвіді. Критика знання своєю чергою потрібна лише там, де непізнанне оголошується пізнаванням [55,с.324]».

Як приклад Юнг розглядає *проблему реальності Бога*: «Природничу науку ніде не виявила Бога, критика знання доводить неможливість пізнання Бога, душа ж виступає зі ствердженням досвіду Бога, себто Бог виступає як душевний факт, безпосередньо доступний досвідові. Якби це було не так, про Бога взагалі не могло б бути й мови. Факт реальний сам собою, він не потребує будь-яких непсихологічних доказів і є недоступним для жодної форми непсихологічної критики. Він може являти собою найбезпосередніший і саме тому найреальніший досвід, яким не можна нехтувати. Ця істина може бути недоступна тільки для людей з погано розвинутим відчуттям реальності або з марновірною впертістю. Доти, доки досвід Бога не починає висувати претензії на всезагальне значення або на його абсолютне буття, жодна критика неможлива [там само]».

Окреслені щойно загальнометодологічні підходи зумовлюють і специфіку осмислення літератури. Ґрунтовний аналіз цієї специфіки знаходимо у низці доповідей і статей У. Еко («Інтерпретація та історія», «Надінтерпретація текстів», «Поміж автором і текстом» [20,с.637-678]). Видатний семіотик виокремлює три інтерпретаційні стратегії: з позицій інтенції 1) автора, 2) читача, 3) тексту. Зазвичай змагаються між собою радикально авторська і радикально читацька стратегії – коли інтерпретатор намагається максимально точно відтворити первісну інтенцію автора або коли використовує твір лише як поштовх для нестримного польоту своїх асоціацій.

Обидва ці підходи сумнівні, бо авторську інтенцію, – вважає Еко, – дуже важко відшукати і вона «часто неістотна для інтерпретації тексту [20,с.638]», так само жодна інтерпретація не може бути нескінченною, існують критерії, що її обмежують. Ці критерії диктує сам текст. Отже, *інтенція тексту* має бути визначальною у науковій інтерпретації.

За Еко, виразно проступає діалектичний зв'язок між інтенцією тексту й інтенцією читача (додам – та інтенцією автора). Вдаючись до інтерпретації, маємо відповісти собі на запитання: чи знаходимо те, що текст промовляє завдяки силі своєї зроченості та системи означування, яка його підтримує, чи також знаходимо те, що знаходимо завдяки силі власної системи сподівань? При цьому мусимо враховувати, що «інтенція тексту не виявляється на його поверхні». Відтак про цю інтенцію «можна говорити лише як про результат читацького здогаду. Ініціатива читача за своєю сутністю полягає у висуванні припущення щодо інтенції тексту... Сам текст – це щось більше, ніж параметр, що використовується для підтвердження інтерпретації: текст є предметом, що вибудовується через інтерпретацію, що має форму замкненого кола, бо підтверджується на підставі того, що сама збудує [20,с.662]».

Єдино можливий спосіб підтвердити припущення щодо *intentio operis*, – наголошує дослідник, – це звірити домисел з текстом, як зі зроченою цілістю. Такий метод походить ще від Августина і полягає у тому, що кожен інтерпретацію певного фрагмента тексту можна прийняти лише тоді, коли вона знаходить підтвердження в іншому фрагменті.

Як бачимо, концепція У. Еко вельми переконлива. Слабує вона хіба що на певну недооцінку першого у трійді «автор – текст – читач»: «...поняття інтенції емпіричного автора стає, по-суті, безкорисне. Мусимо пошанувати текст, а не автора [20,с.663]». Тут дає про себе знати позасвідомісна тенденція постмодернізму, щоправда, не така радикальна, як у Р. Барта.

Цікаво, що потребу, скажемо так, пантекстуалізму у вивченні творчості Шевченка наші дослідники декларували (і частково зреалізували) задовго до народження Еко. Ще М. Драгоманов скрушно зауважував: «...всі, хто брався писати про нього, перш усього думали про себе, і кожний повертав Шевченка, як йому на той час було треба, та глядячи на те, перед ким говорилося про українського кобзаря [19,с.327]». Щоправда, й сам професор послідовно зреалізував критикований ним підхід, зокрема у відомій праці «Шевченко, українофіли і соціалізм».

На межі ХІХ-ХХ ст. текстоцентричний метод доволі системно й успішно застосовував С. Смаль-Стоцький. Один з учнів академіка

В. Сімович так описував суть цього методу: «...роз'яснювати й вивчати Шевченка передовсім із самого поета, підходити до окремих його творів не тільки зі становища того твору, що його розбираєш, а у зв'язку з поемами, найперш написаними більш-менш у тому самому часі, а далі – з іншими. Такий підхід наводив на ту справедливу думку, що у свій «Кобзар» Шевченко влив увесь свій світогляд, та що тому світоглядові він дав вислів у різних щодо змісту своїх творах, тим-то, щоб і головну думку тих творів схопити й порозуміти в них і поодинокі образи, й поодинокі фрази, а то й не раз слова – треба брати Шевченка на весь зріст, таким, як він нам виявляється у всіх своїх творах, і в поетичних, і в оповіданнях, і в «Деннику», і в листуванні, в писаннях українських і у творах, написаних його своєрідною російською мовою [39,с.18]».

Натепер щодалі більше науковців сприймають пантекстуальний підхід за ідеал. Скажімо, Л. Плющ в одному з інтерв'ю згадує, як, випробувавши кілька методологій, нарешті дійшов висновку: «...потрібно увійти в глибину текстів самого Шевченка і там шукати «методи» шевченкознавства [36,с. 369]».

Хоча нерідко цей пантекстуальний ідеал так і залишається нездійсненим – з огляду на ідеологічні, методологічні похибки чи брак професіоналізму, дослідницького хисту. Тому й сучасний вдумливий критик І. Андрусяк змушений фактично повторювати давню тезу Драгоманова про шевченкознавство як «себезнавство»: «У кожного з нас свої порахунки з Шевченком, і ось уже майже півтора століття ми їх «зводимо», хто як уміє. Себто – кому як дозволяє його власний інтелект, сприйняття, настрої, контекст, художній смак, а то й совість. Шевченко – міт, бренд, слоган, дискурс і симулякр; геній, пророк, націєфундатор, їжтакикодовивразник і нервоподразник; вовкулака, вурдалака, мочемордіє, ликеролоб, олдріджифіл, киргизоман, опозиціонер, соціал-демократ (о) і взагалі повний мітотворець, – нам так хочеться, аби він був подібен до кожного з нас (звісно ж, у міру власної розпущеності), що тут уже, їй Богу, не до Шевченка [2,с.194]».

Характерну ситуацію окреслює академік В. Дончик: «У сьогоднішньому великому потоці дисертаційних праць досить часто зустрічаємо дослідження, по-перше, відверто спрямовані на моністичну, спрямлено-випрямлену, не полісемічну парадигму і, по-друге, позначені якоюсь неофітською прикипільстю автора (авторки) до

умоглядно-дедуктивного підходу й наївною вірою у всездатність обраного того чи того модного методу... Вивчаючи й осмислюючи історію літератури, у таких випадках ідуть до досліджуваного матеріалу із наперед заготовленими мірками, з лекалом (нерідко зарубіжного виготовлення) та з самовпевненою вірою, що застосований метод – це універсальна відмичка від усіх замків. Матеріал (художні твори, пам'ятки, джерела, тексти), з яким вступає і діалог історик літератури, має такі ж права, як і його дослідник, більше того, саме матеріал часто диктує правила гри, і його (це незаперечно) маємо чути, а не нав'язувати «несродного» йому [18,с.35]».

До якого ж прочитання спонукає Шевченків текст? Насамперед – до **екзистенційного** (антропоцентричного, персоналістичного). Ця логіка стає щедалі очевиднішою для сучасних неупереджених дослідників. Характерне твердження: «Творчість Шевченка можна найглибше зрозуміти лише в термінах екзистенційних, в термінах співвідношення поета з самим собою [27,с.78]» (Тетяна Мейзерська). Звідси очевидний наслідок: у шевченкознавстві мають виокремитися (щоб цілеспрямовано, плідно розвиватись і взаємобагачуватися) дві течії, два напрями дослідження – шевченкологія і шевченкософія.

Хоча в умовах дотеперішньої постмодерної епохи такий підхід, таке прочитання і Шевченка, і багатьох інших письменників екзистенційного спрямування *утверджується надто важко*, адже «у глобалістських (як і в імперських) «пропозиціях» менше всього йдеться про людську особистість [18,с.32]».

І все ж об'єкт (мистецтво) й дух часу, нової доби, що, вочевидь, наближається, наполегливо пропонують свою логіку. З середини 1990-х років популярною у західному літературознавстві стає т. зв. «*етична критика*». Її трактують як третій етап розвитку сучасної думки про літературу, котрий синтезує у собі два попередні – «текстуалістський» 1970-х років і «контекстуалістський» 1980-х років. Ця парадигма долає екстремізм двох попередніх, водночас зріло поєднує їхні досягнення [див. 44,с.389-391].

У слов'янській гуманітаристиці «етична критика» ще не набула належного поширення. Однак найавторитетніші науковці засвідчують необхідність *етичного повороту* як єдино можливого виходу з кризи, наполегливо нагадують колегам вічну істину: «...єдиний

центр літератури, мистецтва, витвореного ними світу – це людина, людський універсум [18,с.36]» (В. Дончик).

До речі, щойно названу діалектичну тріяду, котра вийшла на яв у 1990-х, уже багато десятиліть тому осмислював М. Бахтін: «Від поетики через естетику пролягає прямий шлях до філософської антропології. Подібний шлях провадить у протилежному напрямку: від філософської антропології через естетику до поетики, творячи з цих трьох сфер одну цілість, яку важко роз'єднати [48,с.181]».

Щодалі активніше у сучасній гуманітаристиці (філософії, культурології, літературознавстві) розробляється цілісна *антропологічна методологія* [див.43, с.48-61]. Зокрема методологія літературознавча «прагне цілісного бачення...людини через тканину літературного твору [там само, с.50]».

Якщо класична антропологічна школа (яка відокремилася від соціологічної наприкінці XIX ст.) орієнтується на узагальнену людину, то сучасна філософсько-культурологічно-літературознавча антропологія – на конкретну людину, що оприявнює себе в культурі. Отже, ця методологія радше продовжує традицію бердяєвського персоналізму початку XX ст. Тим паче й духовні підоснови появи обох методологій цілком співзвучні. Скажімо, в нинішній російській гуманітаристиці уже здобуло собі право на існування, та ба – стає вельми популярним, перспективним екзистенційне прочитання російської й загальноєвропейської культури спочатку XX, а потім і XIX ст. [див.23].

Філософи фіксують виразну закономірність: у періоди спокійного розвитку цивілізації людина зазвичай осягає себе як частину світу, об'єктивує себе, пояснює себе з іншого; у кризові ж періоди, коли руйнується усталений образ світу і самої людини, вона стає для себе проблемою і намагається зрозуміти себе із себе самої, із власної повноти і цілоти. Таким різко кризовим періодом була епоха Шевченка – і в загальнодуховному, й у національному планах, було й реалістично-модерністське порубіжжя XIX-XX ст., такою ж є й нинішня доба на переломі Модерної-Постмодерної мегаепох.

Роблячи спроби екзистенційного прочитання Шевченка, маємо пам'ятати специфіку філософського мистецтва, відтак насамперед зробити ключові термінологічні уточнення.

Уже йшлося про те, що мистецтво, на відміну від науки, усіляко противиться будь-якій жорсткій системі. Елеонора Соловей,

розглядаючи цю проблему, спирається на висновки В. Мусатова. Цей дослідник переконливо доводить, що відправною точкою філософської лірики є позиція особистості, яка визначає сенс власного буття (тим самим людського буття взагалі) й усвідомлює себе суб'єктом дій універсальних закономірностей. Отже, та «гіпотеза буття», що при цьому виникає, не переноситься у своїй логічній якості в поезію, а ніби проєктується на реальність, адресується світові, поетично перетворюється на живий, драматичний конфлікт між думкою про світ і світом як таким [42,с.30].

«Але коли під «гіпотезою» мають на увазі такі «концепцію», «систему», та ще й наукову філософську, та ще й дуже певну.., жорстку й однозначну – справа кінчається плачевно: сумнівом у належності поета до рангу філософських і навіть...розжалуванням із таких [42,с.31]». Російські критики висувають подібні претензії, скажімо, до Є. Винокурова, В. Шефнера і навіть до А. Тарковського, з тих же причин не помічають достеменно філософську поезію В. Шаламова, С. Шервінського, М. Стефановича, Марії Петрових. У нашому літературознавстві така скептична тенденція теж досі зберігається. Згадати хоч би тезу Є. Нахліка про хаотизм, а відтак нефілософічність художнього мислення Т. Шевченка [див. 31,с.343].

Важливе – в окресленому контексті – міркування висловила в одному з інтерв'ю Оксана Забужко (що прикметно – і митець, і науковець в одній особі): «...українська критика проголосила Забужко «феміністичною письменницею», хоча «феміністичних письменниць» у художній літературі не буває, як не буває і «постколоніальних» чи «ліберальних», – бувають тільки відповідні ідеологічні інтерпретації художніх творів, а в самих творах мова завжди про цілу людину (письмівка моя. – В. П.), байдуже, чи то чоловік, чи жінка [22,с.5]».

Отже, й Шевченка іменувати письменником-екзистенціалістом буде явною пересадкою, котра неминуче спровокує скептичні вихватки. Найголовніше – сам поет не раз засвідчував своє рішуче неприйняття філософського теоретизування.

Інша річ, якщо розрізнити два взаємопов'язані, але не тотожні поняття – екзистенційність і екзистенціалізм. Перше поняття означає ширше явище, друге – вужче, системно, теоретично узагаль-

ничене й виокремлене. Перша настанова характерна для людства практично на всіх етапах його існування. «Екзистенційний компонент людської свідомості, – наголошує Валентина Заманська, – один з найстійкіших в особистісній самосвідомості людини у світі. Можна стверджувати, що виникнення його пов'язане з тим моментом, коли людина вперше усвідомила себе у світі, замислилася про власне існування в ньому. Екзистенційна свідомість, що відкрила людині трагедію її існування у світі, – необхідний атрибут художньої літератури. Екзистенційний компонент свідомості присутній у творах Гомера, Есхіла, Данте, Петрарки, Шекспіра, Пушкіна, Гоголя, Толстого, Блока (додам – і Сквороди, Шевченка, Міцкевича, Франка, Лесі Українки, Винниченка, Хвильового, Стуса, і багатьох інших майстрів. – В. П.) [23,с.23]».

Друга – конкретна течія у філософії й літературі ХХ ст.

Інакше кажучи, **екзистенційність** – це переживання й осмислення людиною її екзистенційного стану; **екзистенціалізм** – це осмислення цього осмислення.

М. Гайдеггер так аналізує цю проблему: «Питання екзистенції має виводитися на чистоту завжди лише через саме екзистування. Чільну при цьому зрозумілість себе самої ми іменуємо екзистентною. Питання про структуру націлене на розкладання того, що конститує екзистенцію. Взаємозв'язок цих структур ми називаємо екзистенціональністю. Їх аналітика має характер не екзистентного, але екзистенціонального розуміння». Екзистенціональність «ми розуміємо як буттєве влаштування сущого, котре екзистує [46, с.12-13]».

Відтак можемо говорити про мислителів-екзистенційників і мислителів-екзистенціалістів. Хоча, звісно, дуже важко, а іноді й неможливо розмежувати ці сполучені й мінливі якості, якщо йдеться про ХХ чи й ХІХ ст.¹

¹ У нинішню добу посиленого універсалізму, взаємопроникнення дослідницьких стратегій такий широкий підхід вельми актуальний чи і єдино можливий. Адже, – за спостереженнями фахівців, – сьогодні на зміну власне екзистенціалістичній філософії (як окремому напрямку) приходять «постекзистенціалістські культурологічні синтети», такі як екзистенціальна феноменологія, антропологія, соціологія, психологія, психоаналіз, психотерапія, політологія, педагогіка, теологія тощо. Таке буйне розгілення екзистенційного дерева зумовлене «необхідністю вирішення проблем подальшого розвитку сучасного філософського та гуманітарного знання, збільшення його обсягу завдяки специфічному (екзистенційно-феноменологічному) осягненню невіддільних раціоналістичним методикам сфер існування особи [38,с.8]».

Своє бачення екзистенційного типу мислення докладніше розкриваю у вступному розділі «Биття об стіну буття» розвідки «Начерк Шевченкової етики» [35,с.7-65].

В екзистенційному просторі творчість Шевченка, вочевидь, найбезпосередніше співвідноситься з **персоналізмом**. Тому окреслимо суть цього поняття, докладно обґрунтованого М. Бердяєвим. Насамперед персоналізм є *способом людського буття у світі*, що утверджує як головну цінність *вільну творчу особистість*. Саме в акті творення відбувається глибинне спілкування Особистости людини і Божистої Особистости. Результатом такого співтворчого спілкування стає навколишній світ. Внаслідок своєї творчої природи Особистісна Первина в людині єдина з Божистою особистісною Первиною, а тому укорінена у Вічності. Такий спосіб буття передбачає діяльно-творче ставлення до світу і повагу до будь-якої особистісно-творчої первини. Персоналістичний спосіб буття породжує *персоналістичний спосіб розуміння і філософування*, що є вираженням і розвитком екзистенційного світосприймання.

Важливий момент: саме персоналізм робить ефективну спробу розв'язати суперечності атеїстичного і теїстичного екзистенціалізму. Трансценденція трактується і як Божисте буття, і як буття людини – самотрансценденція (антропотрансценденція). На відміну від теїстичного екзистенціалізму, в персоналізмі немає *онтологічної прірви* між людиною і Богом; на відміну від атеїстичного екзистенціалізму, персоналізм не стверджує, що трансценденція дана людині самим фактом виходу з повсякденности у межове буття. Трансценденція є результатом особистісного розвитку, що виходить із межового буття у буття метамежове [див. про це докл. 47, с. 237, 248].

Фундатором персоналізму як способу розуміння став видатний український і російський мислитель **Микола Бердяєв**². Тому з огляду на специфіку нашої теми, гадаю, варто передовсім орієнтуватися на його метод прочитання літератури, філософування загалом. Тим паче, що цей метод мислитель докладно виробив і багаторазово блискуче застосував на практиці. Свій спосіб розуміння він називає «екзистенційно-антропоцентричним і духовно-релігійним», «не логічною, а життєвою, екзистенційною діалектикою» [7, с. 342, 343].

Ось деякі ключові настанови Бердяєва

☞ «Царина послуху науковому пізнанню дуже спеціальна і обмежена, питання про творчість лежить цілком поза цією цариною. Пізнавальне вирішення проблеми творчости можливе тільки

² Творчість М. Бердяєва у контексті української філософської традиції розглядає, скажімо, професор О. Марченко у монографії «Богошукання як шлях людського самоздійснення» [26].

для творчого пізнавального акту. Творчість пізнається лише творчістю, подібне – подібним... Тому справжня природа будь-якої творчості невідома ні науці, ні вченню про науку, себто гносеології... Творча природа людини досяжна лише для творчого пізнання як одного з виявів саме цієї природи. А творче пізнання є актом буттєвим, актом виходження в буття. Тому творче пізнання не може протистояти буттю, у творчому акті не може умертвлятися буття [8,с. 112-113]».

Керуючись цією ж настановою, Шевченко різко негативно ставиться до абстрактної вчености, його ж творчість воістину стала актом буттєвим – у ній не умертвляється, а народжується буття – українське, глибинно християнське (те, яке згодом дослідники назвуть «Шевченковим мітом України»).

☞ «Творчій епосі й творчій філософії властива й інша гносеологія, котра пролле світло на відносну й побічну істину старої, підказаної (матеріально-детермінованим світом. – В. П.) гносеології. Інша нова гносеологія цілком ґрунтується на ідеї людини як мікрокосму і центру всесвіту. Мікрокосм у своєму творчо-динамічному відношенні до макрокосму не знає фатального розриву і протилежності. Людина споріднена і схожа з космосом, але не тому, що вона скалка космосу, а тому, що вона сама цілий космос і єдиного з космосом складу. Ця космічність людини була придавлена гріхом, і вона остаточно буде розкрита лише в творчу епоху. Тоді філософській свідомості ясно буде видно, що творчий акт людини має буттєве і космічне значення. Людина-мікрокосм здужає динамічно себе виразити у макрокосмі, спроможна творити буття, перетворити культуру на буття [8,с.114]».

Тут бачимо найбезпосередніше продовження сквородинівської ідеї про макро- і мікрокосм. Так само і для Шевченка людина – цілісний, неповторний всесвіт, який реалізує себе у любові й творчості, так само і Шевченкове слово стало буттям – вишталтувало український світ.

☞ «Те, що породжене зовні, що конструюється перерозподілом субстанцій, не є творчістю. Творчістю не є нове співвідношення частин світу, творчістю є оригінальний акт особистих субстанцій світу... Тільки персоналістичне вчення про світ, для якого всяке буття – особисте і самобутньо-субстанційне, у змозі осмислити творчість. Таке персоналістичне вчення визнає оригінальність особистости, не ви-

воджуваної ні з чого зовнішнього і загального, ні з якого середовища. Бог – конкретна Особистість і тому Творець; людина – конкретна особистість і тому творець; увесь склад буття – конкретний, персональний і тому володіє творчою силою [46,с.122]».

У цьому зв'язку пригадаймо, наскільки потужним змістовим навантаженням наділяє Шевченко епітет «живий», це для поета втілення істинного, неповторного, особистісного, інтимного у будь-якому вимірі його світу. Так само пригадаймо пророчу лірику «Кобзаря» – майбутнє поет залишає тільки за конкретними творчими особистостями, лише їх називає «люди».

☞ Осмислюючи творчість Достоевського, Бердяєв ставить перед собою такі завдання: «Я хотів би розкрити дух Достоевського; виявити його найглибше світовідчуття та інтуїтивно відтворити його світоспоглядання [8,с.384]». «Достоевський відкриває нові світи. Ці світи знаходяться у стані бурхливого руху. Через світи ці та їх рух розгадуються долі людини. Однак ті, котрі обмежують себе інтересом до психології, до формального боку художності, – ті закривають собі доступ до цих світів і ніколи не зрозуміють того, що розкривається у творчості Достоевського. І ось я хочу увійти у саму глибину світу ідей Достоевського, осягнути його світоспоглядання. Що таке світоспоглядання письменника? Це його споглядання світу, його інтенсивне проникнення у внутрішню сутність світу. Це і є те, що відкривається творцеві про світ, про життя. У Достоевського було своє об'явлення, і я хочу осягнути його. Світоспоглядання Достоевського не було відокремленою системою ідей, такої системи не можна шукати у митця, та й навряд чи вона взагалі можлива. Світоспоглядання Достоевського є його *геніальною інтуїцією людської і світової долі* (тут і далі письмівка моя. – В. П.). Це інтуїція художня, але не тільки художня, це – також ідейна, пізнавальна, філософська інтуїція, це – гнозис. Достоевський був у якомусь особливому сенсі гностиком. Його творчість є знанням, наукою про дух.

Про Достоевського багато писали. Багато цікавого і слушного про нього було сказано. Але все-таки *не було достатньо цілісного до нього підходу*. До Достоевського підходили під різними «кутами зору», його оцінювали перед судом різних світоспоглядань, і різні сторони Достоевського залежно від цього відкривалися чи закривалися. Для одних він був перш за все уболівальником за «принижених

і скривджених», для інших «жорстоким талантом», для третіх – про роком нового християнства. для четвертих він відкрив «підпільну людину», для п'ятих він був перш за все істинним православним і речником російської месіанської ідеї. Але у всіх цих підходах, які щось трохи відкривали у Достоевському, *не було конгеніяльності з його цілісним духом*. Довгий час для традиційної російської критики Достоевський залишався закритим, як і всі найбільші явища російської літератури. Для розуміння Достоевського потрібен особливий склад душі. Для пізнання Достоевського у пізнавця має бути спорідненість з предметом, з самим Достоевським, щось від його духу...

Всякого великого письменника, як велике явище духу, *потрібно приймати як цілісне явище духу*. У цілісне явище духу треба інтуїтивно проникати, споглядати його як живий організм, вживатися в нього. Це – єдиноправильний метод. Не можна велике, органічне явище духу піддавати вівісекції, воно вмирає під ножем оператора, і споглядати його цілість уже більше не можна. До великого явища духу треба підходити з віруючою душею, не розкладати його підозрілістю і скепсисом... І я хочу спробувати підійти до Достоевського шляхом віруючого, цілісного інтуїтивного вживання у світ його динамічних ідей, проникнути у схрони його первинного світоспоглядання [8,с.384-387]».

Перепрошую за вельми розлоге цитування, але думки вкрай важливі, основоположні у нашій темі. Шевченків текст спонукає до такого ж, персоналістично-духовного підходу, як і текст Достоевського, до такого ж за типом, настановою, але, звісно, самотнього, бо неповторний дух можна прочитати лише неповторно.

Шевченко, як і Достоевський, як і будь-який інший геній, творить і відкриває нам нові динамічні світи, крізь які, мов крізь магічний кристал, стає видним сенс буття, людського й метафізичного, відслоняється незглибимість космосу людської душі. Як і в Достоевського, у Шевченка було своє об'явлення, і надзавдання дослідника – осягати його, відмовившись від згубного у цьому разі сцієнтичного системоцентризму, реконструювати космічну цілість поетового світоспоглядання, живу, мінливу течію його «геніяльної інтуїції людської і світової долі», його гнозису, знання про дух.

Шевченка, мабуть, ще частіше й затятіше, ніж Достоевського, ставили перед судом різних світоглядів, відтак його різні грані залежно від цього відкривалися чи закривалися. Але, попри величезні

набутки, шевченкознавство досі не спромоглося на достатньо цілісний підхід до митця. Необхідна передумова такого підходу – максимальна спорідненість із предметом, конгеніяльність із цілісним духом Шевченка. Саме цією обставиною пояснюється зауважений Грабовичем парадокс, що про нього йшлося вище – глибоке проникнення у світ Шевченкового слова окремих «непрофесіоналів»: митців, пристрасних публіцистів, навіть ідеологів і, – додам, – зовсім неграмотних селян, але безпорадність перед ним багатьох фахових дослідників, озброєних солідними науковими методологіями.

Ми істотно наблизимося до Шевченка лише тоді, коли не будемо обмежувати його рамцями тільки поета («бо це ж до болю мало»), не будемо засклеплювати його тільки в соціальній чи національній площинах, тільки в його добі, а коли, відкинувши скальпель вівісектора, наважимося й спроможемося сприймати його як цілісне, живе явище духу. Для нинішнього ж літературознавства, обтяженого патологоанатомічними навичками, ой як не просто сприймати Шевченків світ не відмерлим, закостенілим об'єктом дослідження, а живим організмом, суб'єктом поруч із нами-суб'єктами, ой як не просто зав'язати з ним серйозний, предметний діалог.

І все ж, як уже мовилося, чимало дослідників готували віддавна і готують зараз ґрунт для такого підходу, поступово реалізують його.

Персоналістично-духовний кут зору уможлиблює і передбачає максимальний діалог багатьох методів, перетворює окремі, розрізнені голоси в єдину поліфонію, але згармонізовану мелодію.

Особливо актуальними, продуктивними при вивченні шевченківського тексту видаються мені дві стратегії – національна й компаративна.

Скажімо, Бердяєв наголошує, що геній – явище питомо національне, а не інтернаціональне. Відтак особливого значення набуває **націоментальний метод** (його специфіку, пов'язаність з психологічною й екзистенційною настановами докладніше розглядає у своїй монографії Наталя Михайловська [29,с.5-7]).

Дуже важливий також **компаративний аспект**. Якщо він, звісно, не перетворюється на примітивну впливологію (від чого застерігав ще І. Франко [45,с.330-331]). У разі згармонізованого врахування генетичної і типологічної складових порівняльний метод дозволяє, може, найвиразніше спостерегти, досягнути логіку еволю-

ції людського духу, його універсалізм і водночас національно-історичну специфіку.

Як слушно твердить М. Бахтін, «... текст живе, тільки дотикаючись до іншого тексту (контексту). Лише в точці цього контакту текстів спалахує світло, що освітлює і назад, і вперед наближаючи певний текст до діалогу [6,с.384]».

Традиційна наука досліджувала взаємозв'язки Шевченка, зазвичай, на генетичному рівні, у межах його епохи: з українськими й деякими зарубіжними романтиками, класицистами, реалістами. Але таке коло спілкування надто тісне для поета-генія Шевченкового рангу. Особливої ваги тут набуває типологічний рівень зіставлень.

Той же М. Бахтін переконливо доводить: «Якщо не можна вивчати літературу у відриві від усієї культури епохи, то ще більш згубно замикати літературне явище в одній епосі його створення, у його, сказати б, сучасності. Ми як правило силкуємося пояснити письменника і його твір саме із його сучасності та найближчого минулого (зазвичай у межах епохи, як ми її розуміємо). Ми боїмося відійти у часі далеко від студійованого явища. Тоді як твір заглиблюється своїми коренями у далеке минуле. Великі твори літератури підготовлюються віками... Намагаючись зрозуміти і пояснити твір лише з умов його епохи, лише з умов найближчого часу, ми ніколи не проникнемо у його сенсові глибини. Замикання в епосі не дозволяє зрозуміти і майбутнього життя твору у наступних століттях, це життя здається якимось парадоксом. Твори розбивають грані свого часу, живуть у віках, себто у великому часі, і то часто (а великі твори – завжди) більш інтенсивним і повним життям, аніж у своїй сучасності [6,с.350]».

Так от, персоналістично-екзистенційний підхід спонукає до значного розширення сектора типологічних зіставлень. Заохочує розглядати світосприймання Шевченка у контексті духовних пошуків Сковороди, Гете, Шеллінга, К'єркегора, Гоголя, Гє, Достоевського, В. Соловйова, Ніцше, Бердяєва, В. Винниченка, Ос'ячки, Сартра, Тарковського, Висоцького, Стуса, Москальця і багатьох інших митців, мислителів екзистенційного складу – від найсвішого минулого до сьогодення.

Дещо у цьому напрямі зроблено. Промовисті спроби Д. Чижевського, Ю. Шереха, Ю. Лавріненка, Б. Рубчака, Л. Плюща, М. Жу-

линського, І. Бичка, Оксани Забужко, Ю. Барабаша, Т. Мейзерської ввести Шевченка у коло екзистенційних співрозмовників. Докладно простежив разючу типологічну суголосність поезії В. Стуса з Шевченковим словом Ю. Шерех у статті «Трунок і трутизна» [52,с.257-262]. Продовжують звертатися до цієї теми й сьогодні автори [див., наприклад, 10,с.221-228]. Вельми ґрунтовні монографії Ю. Барабаша «Дух животворить (Читаємо Сковороду)» і «Коли забуду тебе, Єрусалиме... Гоголь і Шевченко. Порівняльно-типологічні студії» [5]. Привертає увагу недавня доповідь М. Жулинського «Жива душа поетова святая...». Шевченко: духовне здійснення слова» [21,с.18-25]. Питання «Шевченко і ренесанс» порушує Леся Генералюк [12,с.17-19, 40, 43, 45, 46, 123-125, 138]. Можна було б назвати ще кілька більш чи менш серйозних компаративно-екзистенційних студій. І все ж тут ми знаходимося на початку довгого складного та захопливого шляху.

Висновки. Отже, перед сучасним шевченкознавством постає кілька першорядних завдань, успішне розв'язання яких істотно сприятиме подоланню кризи в науці й у всьому суспільстві, сприятиме нашому наближенню до поета (що значить – духовному порятунку).

Маємо зосередити зусилля на збиранні (а не розпорошенні) титанічного, багатогранного образу Шевченка, простежувати його болісний, але впертий і зрештою успішний психосинтез, унікальний універсалізм (чи універсальну унікальність), себто осягати його неповторний, просвітлений дух.

Прикметний факт: цю проблему дедалі частіше й наполегливіше ставлять на порядок денний незалежно один від одного різні авторитетні дослідники.

Скажімо, Ніла Зборовська у концептуальній, програмовій доповіді «Літературний процес і завдання критики» [24,с.3-7], послуговуючись мітознавчою термінологією, наголошує: Шевченко належить до творців альтернативної високої мітології, що орієнтується «на подолання фундаментальних антиномій людського існування, на гармонізацію індивідуального та колективного буття [24,с.4]». Цій мітології опонує (намагається її демітологізувати, розвінчати, дискредитувати) низький мітологізм – авторитарний, вульгарний і авангардистський. За М. Епштейном, ці міти виявляють спорідненість з давньою темною мітологією. Вони байдужі до індивіда або

прямо йому протистоять, персоніфікуючи владу над ним космічних стихій чи соціальних законів або психологічних інстинктів [24,с.3], себто вони – засадничо антиперсоналістичні. У такій ситуації особливо актуальним є відродження високої мітотворчості, а для цього потрібне передовсім максимально адекватне прочитання великих попередників.

На тій же больовій точці загострює увагу й І. Дзюба: «Ми звичай уживаємо ті ж самі слова, що й Шевченко: Україна, Правда, Воля, Бог і всі інші, але що за ними чуємо? Втрата Шевченкового змісту слова веде до втрати Шевченка – за будь-якого формального пошанування його імені...Якщо ми хочемо, щоб Шевченко залишався...системою духовного життєзабезпечення і для наступних поколінь, потрібно подбати про те, щоб у Шевченковому слові сприймався Шевченків зміст [17,с.9]».

Одна з ключових тез, яка заслуговує на серйозне, багатогранне обговорення у сучасному шевченкознавстві, на мій погляд, така: **Шевченко є українським національним поетом-генієм християнсько-екзистенційного, персоналістичного типу світосприймання.**

Ті, для кого ця теза самоочевидна, не варту доведення, щойно погортають під цим оглядом давніші, а надто сучасні шевченкознавчі студії, з подивом переконаються, наскільки багато дослідників уважають її частково або й цілком сумнівною, хибною. Крім того, поверхове, невдумливе, легковірне декларування будь-яких, навіть найглибших ідей не допомагає, а то й шкодить їхньому адекватному сприйманню, перетворюється на порожній безглуздий ритуал.

Отже, означена теза – *не аксіома, а теорема*, яку маємо доводити, чи випробовувати на міцність, чи спростовувати – залежно від свого бачення, але у кожному разі спираючись у першу чергу на твердь Шевченкового слова, вживаючись у надпотужну енергетику його духу. Лише така праця наблизатиме нас до розуміння генія.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аверинцев С. Филология / Сергей Аверинцев // Лингвистический энциклопедический словарь / [гл. ред. В. Ярцева ; Ин-т языкознания АН СССР]. – Москва: Сов. энциклопедия, 1990. – С. 544-545.

2. Андрусяк І. «Шевченко і поклонники» / Іван Андрусяк // Латання німбів / Іван Андрусяк. – Івано-Франківськ: Тіповіт, 2008. – С. 194-196.
3. Антонич Б.-І. Національне мистецтво / Богдан-Ігор Антонич // Наука і культура. Україна. Щорічник АН УРСР. – Вип. 24; / [голов. ред. О. Сергієнко]. – К.: Тов-во «Знання» УРСР, 1990. – С. 230-234.
4. Базилевський В. Відбування життя / Володимир Базилевський // Літ. Україна. – 2001. – 29 верес. – С. 6-7.
5. Барабаш Ю. Вибрані студії: Сковорода. Гоголь. Шевченко / Юрій Барабаш; [передм. В. Панченка]. – К.: Вид-й дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 744 с.
6. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / Михаил Бахтин. – Москва: Искусство, 1986. – 445 с.
7. Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого / Николай Бердяев; [сост. и вступ. ст. В. Калужного]. – Москва: АСТ; Х.: Фолио, 2003. – 624 с. – (Philosophy).
8. Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Николай Бердяев. – Москва: АСТ; Х.: Фолио, 2004. – 678, [10] с. – (Philosophy).
9. Білоус П. Психологія літературної творчості / Петро Білоус. – Житомир: [Б. в.], 2004. – 96 с.
10. Віват Г. Співзвучність споріднених душ: (порівнял. аналіз поезії Шевченка і Стуса) // Шевченкознавство: ретроспективи і перспективи: зб. пр. Всеукр. (36-й) наук. шевченк. конф., Черкаси, 18-19 квіт. 2006 р.]. – Черкаси: Брама-Україна, 2007. – 408 с. – С. 221-229.
11. Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії / Мартін Гайдеггер // Слово. Знак. Дискурс: антол. світ. літ.-критич. думки ХХ ст. / [за ред. М. Зубрицької]. – Л.: Літопис, 1996. – 634 с. – С. 198-207.
12. Генералюк Л. Універсалізм Шевченка. Взаємодія літератури і мистецтва / Леся Генералюк. – К.: Наук. думка, 2008. – 544 с.
13. Грабович Г. Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка / Григорій Грабович; [пер. з англ. С. Павличко]. – К.: Критика, 1998. – 208 с.
14. Грабовський С. Українська людина та українське буття / Сергій Грабовський // Сучасність. – 1997. – Ч. 3. – С. 116-145.
15. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика: вибр. твори / Ганс-Ґеорг Гадамер; упоряд., вступ. сл. Д. Наливайка; пер. з нім.]. – К.: Юніверс, 2001. – 288 с.
16. Дзюба І. Метод – це насамперед розуміння / Іван Дзюба // З криниці літ / Іван Дзюба. – К., 2001. – С. 656-666.
17. Дзюба І. Тарас Шевченко / Іван Дзюба. – К.: Альтернативи, 2005. – 704 с.
18. Дончик В. Якщо з позицій національних і конструктивних (нотатки з приводу) / Віталій Дончик // Слово і час. – 2008. – Ч. 9. – С. 30-45.
19. Драгоманов М. Вибране («...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / Михайло Драгоманов; [упоряд. Р. Міщук]. – К.: Либідь, 1991. – 688 с.
20. Еко У. Маятник Фуко / Умберто Еко; [пер. з італ. М. Прокопович] // Інтерпретація і надінтерпретація / У. Еко, Р. Рорті, Дж. Куллер, К. Брук-Ровз; [пер. з англ. М. Зубрицька]. – Л.: Літопис, 1998. – 752 с.

21. Жулинський М. «Жива душа поетова святая...». Шевченко: духовне здійснення слова / Микола Жулинський // Зб. пр. Міжнар. (38-й) наук. шевченк. конф. / [відп. ред. В. Поліщук; редкол.: Жулинський М. (голова) та ін.]. – Черкаси: Вид-ць Ю. Чабаненко, 2011. – С. 18-25.
22. Забужко О. «Сьогодні «бути жінкою» в українській літературі – не проблема» / Оксана Забужко // Літ. Україна. – 2008. – 18 груд. – С. 5.
23. Заманская В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий : учеб. пособие / Валентина Заманская. – Москва : Флинта : Наука, 2002. – 304 с.
24. Зборовська Н. Літературний процес і завдання критики / Ніла Зборовська // Слово і час. – 2004. – Ч. 4. – С. 3-7.
25. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман / Юлия Кристева // Французская семиотика. От структурализма к постструктурализму / [пер. с фр., сост., вступ. ст. Г. К. Косикова]. – Москва: Прогресс, 2000. – С. 432-486.
26. Марченко О. Богошукання як шлях людського самоздійснення: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції : [монографія] / Олексій Марченко. – Черкаси : Брама, 2004. – 264 с.
27. Мейзерська Т. Проблеми індивідуальної міфології : міфотворчість Т. Шевченка / Тетяна Мейзерська. – О. : Астропринт, 1997. – 128 с.
28. Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церкви : лекции и беседы / Александр Мень ; [сост. А. Белавин]. – Москва : Фонд им. А. Меня, 1995. – 672 с.
29. Михайловська Н. Трагічні оптимісти : екзистенційне філософування в укр. л-рі XIX – першій половині XX ст. / Наталя Михайловська. –Л. : Світ, 1998. – 212 с.
30. Моклиця М. Модернізм як структура: філософія, психологія, поетика / Марія Моклиця. – [вид. 2-ге, допов. і переробл.]. – Луцьк : Ред-вид. від. «Вежа» ВНУ ім. Лесі Українки, 2002. – 390 с.
31. Нахлік С. Доля – Los – Судьба. Шевченко і польські та російські романтики / Євген Нахлік. – Л.: Львівське відділення Інституту літератури ім. Тараса Шевченка НАН України, 2003. – 568 с.
32. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Фридрих Ницше // Стихотворения. Философская проза / Фридрих Ницше ; [пер. с нем. ; сост. М. Кореневой ; вступ. ст. М. Кореневой и А. Аствацатурова]. – Санкт-Петербург: Художественная литература, 1993. – 672 с. – С. 130-250.
33. Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гасет; [передм. В. Табачковського; пер. з ісп.: В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко]. – К. : Основи, 1994. – 420 с.
34. Павличко С. Методологічна ситуація в сучасному українському літературознавстві / Соломія Павличко // Теорія літератури / Соломія Павличко; передм. М. Зубрицької. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 679 с. – С. 483-489.
35. Пахаренко В. Начерк Шевченкової етики / Василь Пахаренко. – Черкаси : Брама-Україна, 2007. – 208 с.
36. Плющ Л. Вибране / Леонід Плющ. – К. : Факт, 2001. – 384 с.

37. Поет і художниця. Листи Ю. Гудзя / [підготував Н. Миколайчук (Сиротюк)] // Літ. Україна. – 2009. – 18 черв.
38. Райда К. Постекзистенціалістські тенденції в сучасній зарубіжній філософії та гуманітарних науках (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. ... докт. філос. наук : спец. 09.00.05 – «Історія філософії» / К. Райда. – К., 1999. – 27 с.
39. Сімович В. Вступне слово до першого видання / Василь Сімович // Т. Шевченко. Інтерпретації / С. Смаль-Стоцький. – Черкаси: Брама, 2003. – С. 16-22.
40. Слалчук В. Місце зустрічі – література / Василь Слалчук // Кур'єр Кривбасу. – 2008. – Ч. 222/223. – С. 297-300.
41. Слоновьська О. Слід невовимого Протея : (міф України в літературі української діаспори 20-х-50-х років ХХ століття) : [монографія] / Ольга Слоновьська. – Івано-Франківськ ; Коломия : Плай : Вік, 2007. – 688 с.
42. Соловей Е. Українська філософська лірика / Елеонора Соловей. – К. : Юніверс, 1999. – 368 с.
43. Тарнашинська Л. Літературознавча антропологія: новий методологічний проект у дзеркалі філософських аналогій / Людмила Тарнашинська // Слово і час. – 2009. – Ч. 5. – С. 48-61.
44. Уліцька Д. Етичний «поворот» у літературознавчих дослідженнях / Данута Уліцька // Література. Теорія. Методологія / [упоряд. і наук. ред. Д. Уліцької ; пер. з пол. С. Яковенка]. – К.: Вид-й дім «Кієво-Могилянська академія», 2006. – 543 с. – С. 389-413.
45. Франко І. Шевченкознавчі студії / Іван Франко ; [упоряд. М. Гнатюк]. – Л. : Світ, 2005. – 472 с.
46. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Библихина]. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
47. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини та її меж : [навч. посіб.] / за ред. Н. Хамітова ; Назін Хамітов, Лариса Гармаш, Світлана Крилова. – К. : Наук. думка, 2000. – 272 с.
48. Чаплєєвич Е. Діалогічне мислення Михайла Бахтіна / Євгеніуш Чаплєєвич // Література. Теорія. Методологія / [упоряд. і наук. ред. Д. Уліцької ; пер. з пол. С. Яковенка]. – К.: Вид-й дім «Кієво-Могилянська академія», 2006. – С. 176-198.
49. Чижевський Д. Думки про Шевченка : (естет. та іст.-філософ. фрагм.) / Дмитро Чижевський // Філософські твори : у 4 т. / Дмитро Чижевський. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 172-178.
50. Шеллінг Ф. В. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллінг ; [пер. с нем. ; сост., ред., авт. вступ. ст. А. Гулыга]. – Москва : Мысль, 1987. – 637 с. – (Философское наследие).
51. Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии / Фридрих Шиллер // Собр. соч. : в 7 т. / Фридрих Шиллер ; [под общ. ред.: Н. Вильмонта, Р. Самарина]. – Москва: Гос. изд. худ. лит., 1957. – Т. 6 : Статьи по эстетике. – 792 с.

52. Шерех Ю. Трунок і трутизна : (про «Палімпсести» Василя Стуса) / Юрій Шерех // Третя сторожа : Література. Мистецтво. Ідеологія. – К.: Дніпро, 1993. – 590 с. – С.222-264.

53. Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX—XX веков / Михаил Эпштейн. – Москва : Сов. писатель, 1988. – 416 с.

54. Юнг К. Г. Психологические типы : пер. с нем. / Карл Густав Юнг ; [под общ. ред. В. Зеленского]. – Минск : ООО «Попшури», 1998. – 656 с.

55. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / Карл Густав Юнг // Дух в человеке, искусстве и литературе / Карл Густав Юнг ; [науч. ред. пер. В. Поликарпова]. – Минск: Харвест, 2003. – С. 153-358.

Одержано редакцією 15.01.2014 р.

Прийнято до публікації 27.01.2014 р.

Аннотация. Пахаренко В. Тарас Шевченко: проблема понимания. В статье рассмотрены основные причины кризиса в современной украинской гуманитарной науке, в частности в шевченковедении. Подчеркивается, что выход, дальнейшее развитие возможно благодаря экзистенциально-персоналистическому повороту в мировосприятии, готовности к диалогу романтической и реалистической моделей мышления. Автор мотивирует важность единства экзистенциального, национального и широкого компаративного подходов в изучении наследия Т. Шевченко.

Ключевые слова: Т. Шевченко, кризис в гуманитарной науке, проблема понимания, романтизм, реализм, гений, экзистенциальность, персонализм, национальный подход, компаративный метод.

Summary. Pakhareno V. Taras Shevchenko: the problem of understanding. In this article the basic aspects of the crisis in modern Ukrainian humanities are taken as an object of study, Shevchenko's study in particular. It is shown that the crisis escape associates with existential personalized turn of the perception of the world, willing to have a dialogue based on romantic and realistic models of thinking. The author talks about the importance of combining existential, national and wide comparative approaches in the study of Shevchenko's heritage.

Keywords: Shevchenko, the crisis in the humanities, the problem of understanding, romanticism, realism, genius existentiality, personalism, national approach, comparative method.