

Як бачимо із наведених даних, розроблена норма експертної оцінки цільової психологічної готовності військовослужбовців здатна диференціювати вибірки, які мають відмінності у соціально-професійному статусі.

Таким чином, використання експертної оцінки дозволяє судити про такі аспекти життєдіяльності військовослужбовців, що підвищують її цільову психологічну готовність: чітке визначення мети та формування повної відданості їй, прагнення до незалежності та самовдосконалення, рішучість, наполегливість, самовладання, високий рівень розвитку комунікативних та інтелектуальних якостей тощо. Однак експертні оцінки мають свої обмеження щодо точності діагностики мотивів, цінностей, психічних станів, проте навіть при такому обмеженні можливостей розроблена шкала експертних оцінок здатна діагностувати рівень цільової психологічної готовності особистості військовослужбовця НГУ до службово-бойової діяльності при проведенні АТО.

Василь Пахаренко

«НАШ ПЕРВИЙ ІСТОРИК»

(До проблеми наукового осмислення історіософії Тараса Шевченка)

Серед визначальних рис геніяльності Шевченка особливо яскраво проступають гуманістичність, настанова на гармонію та універсалізм художнього мислення. Причому його універсалізм не тільки антропоцентричний, а й повнокровно-вітаїстичний. Поет вигранює до ідеалу суто мистецьку здатність утілювати узагальнене в конкретно-чуттєвому. Цей унікально-парадоксальний Шевченків дар спричинив, зокрема, гостру дискусію в сучасному літературознавстві довкола опозиції «мітологізм – історизм художнього мислення поета».

З легкого почину П. Куліша Шевченка узвичаєно іменують «нашим першим істориком». У межах раціоцентричної стратегії, – просвітянсько-пропагандивної чи, тим паче, соцреалістичної, цей історизм поетового мислення трактувався найчастіше поверхово, ідеологічно заангажовано, вузько. У будь-якому разі такі інтерпретації зводили незглибиме Шевченкове слово до ілюстрації конкретних історичних подій, прив'язували його до чітко визначеного часу й місця, а відтак, може й мимоволі, локалізували в минувшині, заперечували його безсмертя [див.: 1, 23-25].

Яскравий приклад – сконцентрована в «Шевченкіському словнику» позиція советських інтерпретаторів: «У творах “Сон” (“У всякого своя доля...”) та інших Шевченко викриває експлуататорську політику, яку

проводив на Україні царизм разом з місцевими поміщиками – вихідцями з козацької старшини. Засуджуючи таку політику українських гетьманів і російських царів, Шевченко, проте, в цілому позитивно ставився до такої події, як возз'єднання України з Росією, закликав зміцнювати єдність українських і російських трудових мас у боротьбі проти самодержавного феодально-кріпосницького ладу... До нього ніхто на Україні не зміг так органічно пов'язати історичні події минулих століть з актуальними питаннями класової й національно-визвольної боротьби 40–60-х рр. 19 ст.» [2, 262-263].

При тому фахові, сумлінні історики щоразу мушили констатувати численні фактичні неточності в текстах митця. Делікатніші (як-от В. Антонович» [див.: 3, 103-104]) пояснювали це браком історичного матеріалу, через що поет начебто змушений був користуватися й неповними чи апокрифічними джерелами. Радикальніші (як-от М. Драгоманов [див.: 4, 396]) злорадно покликалися на ці неточності, доводячи Шевченкову неосвіченість і недбалість (мовляв, поет так і зостався з нахапаною наукою маляра та з Біблією, яку товк у дяка, та ще з «Історією русів»), – а тим часом посмертний список особистої книгозбірні митця фіксує близько сорока одиниць історіографічних видань українською, російською й польською мовами.

Зрозуміло, плаский історизм офіційного шевченкознавства не міг не викликати заперечення з боку противників схематизму. Так і сталося. І знову ж таки, вже традиційно, крайність породила крайність. Певно, найрадикальнішим і найконцептуальнішим антиісторичним виступом у шевченкознавстві можна назвати дослідження Г. Грабовича «Шевченко як мітотворець», що стало такою потрібною для вітчизняної гуманітаристики «шоковою терапією» (за влучною оцінкою Ю. Барабаша). Дослідник зумів «вивести з історично обумовленого (і тому завжди звуженого) контексту інтерпретації творчість Шевченка і поставити її в ранг формотворчої основи цілісного українського світовідчуття» [5, 154].

Разом з тим монографія Грабовича – типовий взірець «теоретичної правди» – з усіма її слабкими, описаними Д. Чижевським. Грабович побудував стратегію свого дослідження всупереч гадамерівському постулату про те, що розуміння ширше за метод, що метод є функцією розуміння, а не навпаки. Дослідник послідовно, аж до педантичності, керується структуралістичним методом (у варіанті К. Леві-Строса й В. Тернера). Звідси, як бачиться, схематизм, дискретна система координат, абсолютизація опозицій у його трактуваннях. Структуралізм, як відомо, ефективно опрозорює універсальні моделі мислення та існування (цю місію успішно виконує й згадана праця), але нерідко в ньому схема звужує, розкладає чи й витісняє людину. Тому Грабовичів Шевченко різко, до механічності дуалістичний (розщеплюється на дві полярні особистості –

пристосовану і непристосовану). А найголовніше, дослідник категорично протиставляє історизм і мітологізм як два полярні, зовсім несумісні типи мислення, помічаючи в поета виразні вияви лише другого типу й войовниче заперечуючи навіть найменші познаки першого. І цим спростовує саму можливість не тільки суто історичних поглядів, а й історіософії Шевченка [див.: 1, 25-26].

Ускладнює ситуацію ще й те, що науковець, не розрізняючи архе- й неомітології, накладає архемітичну матрицю на все мітологічне світосприймання [див. про цей поділ: 6, 21-32].

Чільним доказом Шевченкового антиісторизму, на переконання Грабовича, є універсалізм митця, «синхронність витворюваного ним світу» [1, 60]. Та якщо думка про те, що «перед внутрішнім зором поета відмінності між минулим, теперішнім і майбутнім часто стираються й навіть зникають» [1, 60], цілком переконлива, то подальші висновки суперечливі й сумнівні. Матеріал (творчість Шевченка) явно чинить опір стрункій структуралістичній бінарній схемі, і Грабович як вдумливий аналітик, вочевидь, зауважує це. Отож, в одному місці визнає, що хронологічні розмежування в «Кобзарі», «безсумнівно, вторинні», що до мітологічних структур Шевченкового поетичного світу «прилаштовуються різноманітні, зокрема й історичні, події» [1, 61]. Себто Шевченко вибудовує ієрархію цінностей, рівнів буття, послідовно узалежнює конкретно-історичне, часове від вічного, універсального, метафізичного. І з цим твердженням годі сперечатися. Але далі метод бере своє. У цьому ж абзаці інтегральний структураліст безапеляційно заявляє: «Міф Шевченка, як і всі міфи, розкриває “глибоку правду” суспільства, фокусуючи увагу на його внутрішній динаміці, цілком незалежній (з міфологічного погляду) від об’єктивного часу й історії» [1, 61-62].

Та ж ні. Навіть уже в археміті поступово вигранювалася ідея про взаємозв’язок (діялог) часів, вічного й історичного, тим паче, в неоміті (авторському) ця екологічна істина стала домінантною.

Нагадаймо, час у власне-міті голографічний: мітичні події відбуваються ніби поза часом, проте актуалізуються в кожній його точці. Людина мітичного світосприймання (за авторитетним спостереженням М. Еліяде) прагне реалізувати архетипи (ідеальну форму, універсальні взірці для наслідування, мітологема) в умовах конкретно-чуттєвого людського існування, намагається перебувати у вимірі тривалости, профанного часу, але при цьому не нести його тягара, одне слово, старається нав’язати діялог історії й міту.

Діалектику історичного – універсального (мітологічного) – їхню ієрархійну єдність, взаємоузгодженість, взаємоочищення – актуалізувало й переконливо довело християнство (екзистенційно-творчісний його

напрям). Суть цієї діалектики вичерпно розкриває М. Бердяєв: «Історичність має позитивний і негативний сенс. Усе, що існує, усе, що живе, – історичне, має історію. Історичність свідчить про можливість новизни. І разом з тим історичність свідчить про відносність та обмеженість. Історичність спотворює. Християнство історичне, у цьому його сила, його динамізм. І християнство спотворене історичністю, спотворене історичним часом, релятивізоване. Історизм є кардинальним чином хибна філософія історії. Історизм, властиво, робить неможливою філософію історії, котра завжди вивищується над релятивізмом історизму. Історизм не знає сенсу. Лише місяняська свідомість конструювала історичне й уможливило розкриття сенсу історії. Місяняська історія чекає сенсу об'явлення у прийдешньому явленні, що відкриває вищий сенс історії, явленні Месії та місяняського царства» [7, 358-359].

Осмилюючи минуле, наука, закономірно, тяжіє до історизму, мистецтво – до історіософії (діалогу історії й міту, віднайдення вічного, універсального сенсу в «тут-і-теперішній» історичній конкретиці). На цю властивість мистецтва вказує ще Аристотель: «...завдання поета – говорити не про те, що дійсно сталося, а про те, що може статися, отже, про можливе, яке впливає з імовірності або необхідності... Історик говорить про те, що дійсно сталося, а поет про те, що могло б статися. Тому поезія має більш філософський і серйозний характер, ніж історія, поезія говорить більше про загальне, а історія про окреме» [8, 37].

Окреслену тезу докладно розгортає авторитетний філософ та історик ХХ ст. Р. Дж. Колінгвуд. Мислитель резонно зазначає, що минуле в повноті і в суті своїй залишається непізнаним. Але людська природа противиться цьому. Переймаючись цією нездійсненою метою, історик і митець намагаються вибудувати «когерентну цілість» минулого, керуючись своєю уявою: «І роман, й історія повинні триматись купи; ні в те, ні в те не допускається нічого такого, що не є необхідним, а суддею цієї необхідності в обох випадках є уява. Як роман, так і історія є самопояснювальними, самовиправдувальними творами, плодами самотійної чи самоуповноваженої діяльності, й в обох випадках ця діяльність є уявою а ргіогі» [9, 324].

Але на цьому шляхи історика й митця розходяться: перший силкується якомога повніше охопити й систематизувати чим більше конкретних фактів, бо претендує на істинність, другий же має інше завдання – створити самодостатню «картину, що трималася б купи, мала б сенс», створити метафору історії, яка б висвітлювала її глибину логіку, архетипну модель (за Еліяде мовлячи).

Саме таку творчу стратегію осягнення історії, реалізує й Шевченко, ба більше – насамперед Шевченко, бо він керується не просто мистецькою, а романтичною, філософсько-екзистенційною настановою.

Однак ні Грабович, ані його послідовники не бачать історіософської глибини Шевченкового слова, діалектики світосприймання поета – для них існує лише бінарна полярна статика з непроникними кордонами.

Показова в цьому сенсі, скажімо, концепція І. Зварича. Дослідник проникливо аналізує обмеженість традиційного паністоризму, який є «прямою загрозою трансцендентності», профанує людське існування, розглядаючи історію виключно як «дискретний ряд подій». Ця очевидна небезпечна крайність спричиняє бунт людського духу проти історії [5, 164-165]. І справді, радикальні антиісторичні бунти не раз вибухали у культурі й XIX, а особливо XX–XXI ст. – крайність породжує крайність.

Проте шановний автор, неухильно рухаючись Грабовичевим шляхом, недобачає, що Шевченкове повстання проти вульгарного історизму не псевдомітичне (не впадання у протилежну крайність), а власне-мітичне, спрямоване на встановлення гармонії, ієрархічної єдності вічного – часового. Науковець твердить: «У Шевченковій міфі історія, у прямому її розумінні, взагалі відсутня, бо реальність міфу не має (і не може мати) лінійних вимірів» [5, 165]. Тим часом, як ми вже з'ясували, циклічність – властивість археміту (та й то не абсолютна), у неоміті ж, який творить і Шевченко, вона діалектично поєднується з лінійністю, витворюючи спіралеподібну модель буття.

Так, «історія протистоїть вічності» [5, 159], але тільки у псевдомітичному, дискретному, на жаль, панівному її розумінні. І Шевченко виразно бачить та віддзеркалює у своїх творах цей конфлікт, але не загострює його, а навпаки, злагоджує, усуває.

«Міф заперечує історію», – наголошує дослідник. Уточнимо: не будь-який міт, а саме псевдоміт, власне-міт же преображає, сакралізує її, просвітлює її сенс. Саме таке просвітлення історії мітом відбувається в поезії Шевченка.

Свою позицію І. Зварич намагається підкріпити відомим рядком поета: «Нема на світі України», прочитуючи в ньому патос «заперечення історії, відтак – історичної України» [5, 159]. Таке трактування – яскравий зразок панування методу над розумінням. Бо з контексту «Послання» цілком очевидно, що Шевченко якраз не заперечує історичної України, а навпаки, з апокаліптичним жахом констатує реальність, коли на мапі світу немає України як суб'єкта історії – самоусвідомленої національної, державно-політичної цілості [див.: 10, 7], і робить усе, щоб «сполучити й оживити спаралізовані складники нації» (Є. Маланюк).

Г. Грабович робить ще разючіші висновки (логічні в абстрактній структуралістичній моделі, але явно абсурдні у конкретній художній простороні «Кобзаря»): нібито Шевченко демонструє «радикальний антидержавний популізм і навіть анархізм» [1, 144]; нібито в «Кобзарі» «козацькі гетьмани (окрім Полуботка й Дорошенка. – В. П.) змальовуються

в темних барвах», і то саме через те, що вони втілювали «саму козацьку державу» [1, 121]. Але ж і з «Розритої могили», і з «Великого льоху», і з багатьох інших текстів ясно, що поет дорікає гетьманам не за втілення держави, а якраз за те, що не дорожили нею, не вберегли її, оту «свою хату», у якій «своя й правда,/ І сила, і воля». При цьому держава – у Шевченковому баченні – має базуватися не тільки на політично-становому прагматизмі, не на суто формальній структурованості й регламентації, а на духовній спільності, на християнській братній любові («Обніміте ж, брати мої,/ Найменшого брата»).

Тим часом І. Зварич розвиває конфронтаційну (псевдомітичну) логіку свого попередника: «Все те, що належить міфіві, протистоїть усьому тому, що породжене історією. Всі без винятку історичні реалії набувають у творчості Шевченка негативного значення» [5, 162].

«Отже, – узагальнює дослідник, – сакральна вічність міфологічної моделі стверджує себе запереченням профанної історичності» [5, 169]. Однак тексти «Кобзаря» спонукають зробити суттєві уточнення до цього висновку: Шевченко відкидає не історію взагалі, а саме таку – знедуховлену дотеперішню історію України й людства. І то він не просто тотально заперечує «профанну історичність», а нав'язує діалог з нею (з «п'яними» гетьманами, недолугою шляхтою, убивцями-варнаками, землячками-відступниками, заглушеними «московською блекотою» та іншими) з метою трансформувати, очистити, одухотворити, сакралізувати їхні душі.

Цікаво, що введена Г. Грабовичем мітологічна (псевдомітологічна) модель світосприймання Шевченка не влаштовує передовсім самого дослідника. Він, напевне, поділяє засадничу тезу Х. Ортеги-і-Гасета про те, що історія є сутністю людини, тому, отже, послідовний антиісторизм означає смерть. Здає собі справу в тому, що антиісторична модель однобока, нежиттєспроможна, гальмо процесу практичного становлення нації («суспільної структури»). Тому й завершує монографію різними докорами Шевченкові. Мовляв, мітологічним словом поет «допоміг своєму народові знайти себе вдруге», та разом з тим його «дар містив у собі й краплю отрути», – забсолютизував ідеальну спільноту й повністю заперечив суспільну структуру, гіпертрофував емоційні та блокував раціональні риси, тому прищепив майбутнім українцям «хлопоманію» й узаконив анархічні тенденції, поставив «метафору й ідеал вище за аналіз і практичну дію» [1, 171].

Зрозуміло, що з такими «отруйними гріхами» про жодну філософічність чи геніяльність «Кобзаря» не може бути й мови (тим часом сам же дослідник на цій же сторінці монографії визнає Шевченка генієм).

Висунуті звинувачення логічні й слушні, от тільки стосуються вони сконструйованого Грабовичем таки шевченківського міту, бо міт,

виготовлений самим Шевченком, як переконують тексти «Кобзаря», інший – діялогічний, а не монологічний, зорієнтований на медіацію, згармонізування опозицій, а не на їх загострення, і тому життєдайний, а не отруйний для людини й нації, геніальний. Такі аберації, які бачимо у монографії Г. Грабовича, неминучі, коли метод, а не об'єкт дослідження диктує розуміння.

Настільки екстремна позиція Г. Грабовича, ясна річ, не могла не викликати відповідну реакцію в середовищі національно свідомої української інтелігенції. За логікою крайностеманії не обійшлося й без протилежної екстремності.

Інтегрально-універсалістську концепцію Грабовича, мабуть, найбільш системно й непримиренно спростовує П. Іванишин (що цілком закономірно з огляду на його інтегральнонаціоналістичну дослідницьку стратегію). Науковець резонно констатує «розмитість поняття міфу у Г. Грабовича», те, що «американський дослідник» не розрізняє міт, мітологічне й власне літературне (художнє) мислення. Утім, розпливчасті, «авторські» дефініції – типова проблема всієї мітологічної школи (загальновідомо ж бо: скільки мітологів, стільки ж і визначень міту). До речі сам Іванишин, як і його опонент, не розрізняє архе- і неомітів, а тому й трактує за традицією поетичне мислення як однозначно постмітичне [11, 12-13].

Та головне інше: як Грабович заперечує історизм Шевченка, так Іванишин – мітологізм, задля чого протиставляє йому (радикально й непереконливо) романтичну настанову: «І “символічний код”, і специфіка історичного аналізу в поезіях Т. Шевченка експлікується знову-таки не через “міфологічну думку” (чи мислення) поета, а через особливості романтичного моделювання художньої дійсності» [11, 68].

Визначальними в інтегральнонаціоналістичній стратегії є ідеологічна складова й екстремний патос. Тож не дивно, що Іванишин зводить свою дискусію з опонентами до ідеологічного протистояння. Об'єднує в один табір, ворожий щодо себе, прихильників досить відмінних поглядів – Г. Грабовича, О. Забужко, Л. Плюща, а згодом і Є. Сверстюка та М. Мариновича, вбачає в «неоміфологізмі» (робочий термін дослідника, досить довільно й вибірково ним уживаний) всього лише замасковану дискурсивну модель «політичної пропаганди, зокрема фашистської». Нарешті висновує: «“Неоміфологізм” – це демоліберальний політичний міф, тобто вторинна семіотична (семіологічна) система, призначення якої – фальшувати (чи “деформувати” у термінології Р. Барта) художню дійсність в інтересах універсалістської (імперсько-шовіністичної) демоліберальної ідеології» [11, 121].

Існують, проте, у шевченкознавстві й інші – проникливіші, не такі однобокі спроби аналізу співвідношення універсалізму – історизму в «Кобзарі». Базове міркування для всіх наступних продуктивних

інтерпретації цієї проблеми висловив Д. Чижевський: історичні погляди поета, як і всі інші, зумовлює його основоположний *антропоцентризм*. «Шевченко бачить в історії не ідеї, сили, події, а людей, що “стогнуть у кайданах” так само, як то було за його власних часів, або борються проти неправди та неволі. “Неправда і неволя”, що він їх бачить навколо себе та поборює пламенним мечем слова, у Шевченка не етичні поняття, а конкретні: людська неволя (неволя українського народу, українського селянина, іноді – неволя інших народів, інших часів) та людська неправда (“неправда” панів, царів, пап тощо). Царі старожидівські, Іван Гус, “неофіти” первісного християнства з’являються в творах Шевченка тому, що він вбачає в їх долі типово-людську долю, людські проблеми, актуальні і для його часу. Шевченко знає для соціальних, політичних та етичних проблем тільки мову живих людських образів, ніколи – як це буває з іншими поетами – не переходить він до мови філософічних понять та філософічних символів. У цьому, до речі, найхарактерніша різниця між Шевченком та спорідненими з ним де в чому польськими месіяністами... І цілий народ Шевченко символізує в людських образах – як Прометея (“Кавказ”), “матір”, “стару матір”, “заплакану матір” (“І мертвим, і живим і ненарожденним...”))» [12, 196].

Справді, саме фундаментальний антропоцентризм пояснює дивовижну властивість Шевченкового слова – живу конкретику його універсалізму й незглибиму універсальність, що просвітлюється за оболонкою життєвої конкретики.

Отже войовниче протистояння Г. Грабовича й П. Іванишина примиряє той-таки Шевченко, бо вихідною точкою свого світосприймання – за логікою генія – обирає не саму вічність і не саму історичну, навіть не саму національну конкретику, а людину, що існує, балансує на перетині «тут-і-теперішньої» миті і вічності, є сенсом, а тому й критерієм оцінки і першої, і другої.

Осмислюючи цю Шевченкову логіку, точно окреслює співвідношення міту – історії в його слові Є. Маланюк: «Задивлений у сліпучий міт своєї України – без чого не був би поетом, – він, однак, ніколи не втрачав відчуття української дійсності. В умінні втримати рівновагу між мітом та дійсністю крилася й таємниця його творчості, таємниця його романтизму» [13, 129].

Звичайно, Шевченко не намагався стати фаховим дослідником-істориком (на відміну, скажімо, від М. Гоголя). Мета його була значно вагоміша й ширша, доступна лише генієві – виразно усвідомлюючи зникнення в часі Батьківщини як духовного феномену («Нема на світі України»), він поставив собі за мету «зв’язати розірвані в “малоросійській” дійсності доби української історії» [13, 131]. А успішно виконуючи цю місію, поет і став «нашим першим істориком».

Із сучасних дослідницьких позицій цю тезу Є. Маланюка розгортає й докладно обґрунтовує О. Забужко. Її студія «Шевченків міф України» (1997 р.) – одна з перших серйозних спроб діалогу-полеміки з Г. Грабовичем, що особливо важливо – полеміки, веденої в рамках однієї – мітологічної школи.

Дослідниця поділяє засадничу концепцію Грабовича про мітологізм Шевченкового світосприймання. Але робить деякі посутні уточнення. Передовсім констатує дуалізм Грабовича: окремі його конкретні висновки – романтичні, ірраціоналістські (зокрема у післямові до українського видання монографії «Шевченко як міфотворець») – явно суперечать його ж теоретичним – строго позитивістським постулатам. Це, за словами авторки, «неоминальний симптом відпорности, непіддатности предмета на “затісний” для нього тип наукового дискурсу» [14, 10].

Забужко пояснює трансформацію прадавнього міту в умовах модерної європейської культури, появу авторського варіанту міту, в якому актуалізується, поруч із синхронною, діяхронна площина. Отже, Шевченко витворює інтимно-зримий, а zarazом понадчасовий, «вічно теперішній» авторський міт України, який оживляє універсальне – відкрите в часі й просторі – відчуття національної єдності українців, що стало зародком української національної ідеї: «Шевченко потрапив узагальнити предмет своїх дитинних емоційних фіксацій... до рангу ідеалу національного буття» [14, 102]. Він відновив неперервну тяглість історії, по-гамлетівськи «направив вивих» звихнутому часоплину, оприявнивши присутність минулого в теперішньому та майбутньому у вигляді лінійно детермінованих наслідків. Саме в такому сенсі можна говорити про Шевченка як історика [див.: 14, 99-105] (додам – як про геніального історика, історіософа).

Як бачимо, Забужко вже впритул підходить до розрізнення архе- й неоміту, а також псевдо – і власне-міту. Це дозволяє їй переважно оминати крайнощі, уловлювати діалектику міту – емпірики, універсального – історичного. Щоправда, не завжди: згадати хоч би сумнівну спробу дослідниці затінити національне у Шевченка етичним, загальнолюдським: «...фундаментальна ціннісна структура його особистости («життєвої єдности»), – доводить авторка, – взагалі «не національна» – вона етична, ба навіть, якщо так можна висловитися, панетична, причому настільки, що й безперечно сенсожиттєві для нього як для митця естетичні вартості вивіряються й вимірюються насамперед етосом, як підрядні йому» [14, 70].

Так само ґрунтовне, тільки ще збалансованіше, діалектичніше (бо й новіше) трактування співвідношення універсального – історичного в поезії Шевченка пропонує Ю. Барабаш. Він детально й надзвичайно толерантно аналізує історію питання. Зокрема підкреслює інноваційне значення Грабовичевої концепції в шевченко- й гоголезнавстві, «котрим, їй же право,

не зашкодить добряча “шокова терапія”, позаяк вони вже давно потерпають від дефіциту свіжих, нехай і спірних, нехай навіть “крамольних” ідей і нетрадиційних (під традиціоналістським поглядом) методологічних підходів» [15, с. 114]. І все ж, – підкреслює дослідник, – ця концепція дуже дискусійна, внутрішньо суперечлива, її «сприйняття (відтак, і прийняття) ускладнене надмірною категоричністю й доктринальною манерою викладу» [15, 114].

Цікаво, що в самому тексті опонента проникливий науковець знаходить нитку Аріядни, що здатна вивести з глухого кута екстремности, у який загнав себе Грабович. На думку Барабаша, одне з найпродуктивніших понять монографії «Шевченко як міфотворець» – *метаісторія*. Грабович твердить що цей, запозичений у Ф. Г. Андерхіла і Н. Фрая, термін дає йому ключ «до постійних трансформацій історичного змісту в символічний та міфологічний» [1, с. 180]. Ця теза, – зауважує Ю. Барабаш, – «акцентує (чи згідно авторовим задумом, а чи всупереч йому – не так наразі важливо) діалектичний зв’язок між історичним та міфологічним, історичним та символічним, а не їхню несумісність, принцип переходу, “перетікання”, а не розриву...» [15, 116].

Ця теза допомагає співвіднести поняття «метаісторія» й «історіософія». Якщо історіографія зосереджується переважно на збиранні й описові фактів, то ці два принципи «налаштовані до звільнення від гіпнозу фактографії, до “прориву у трансцендентне” (П. Гайденко); обидві вносять до процесу осягнення історичного матеріалу момент вибірковості, нелінейності, суб’єктивного перетворення» [15, 116].

Так дослідник знаходить спільне в цих двох поняттях, які його візаві (а радше – співбесідник) механістично розділяє. Хоча й Барабаш указує на відмінність цих понять: якщо метаісторія бере за підставу побудову універсальних схем, виявлення глобальних структур та «наскрізних» мотивів, то історіософія зорієнтована передовсім на філософію особистості, на емоційне, незрідка інтуїтивне, ба навіть містичне сприймання та естетичне переживання трагізму історичного буття людини і водночас на подолання цього трагізму, на пошук шляхів національного відродження і самоствердження [див.: 15, 116].

У такий спосіб науковець плавно, діалогічно підводить до акцентованої ще Д. Чижевським *антропоцентричної, екзистенційно-національної* системи координат, котра є визначальною у Шевченка. Якщо раціоналістична просвітницька історія була абстрагованою від конкретної людини, то історіософія надає перевагу історії «людській», «шекспірівсько-вальтер-скоттівській», сенс якої – «відновлення всезагальності й цілості» [15, 117]. І тут знову виходить на яв, зауважмо, Шевченкова стратегія генія як пошуковця й речника Істини.

Обстоюючи свою позицію, Барабаш спирається на міркування (до речі, зазвичай незалежні між собою) багатьох «не останньої репутації» авторів –

О. Лосєва, Д. Чижевського, Й. Гейзінги, Р. Гвардіні, Є. Мелетинського – про взаємозв'язок мітологічного – історичного у точці екзистенційного перетину.

Барабаш, власне, запрошує свого співбесідника до продовження діалогу (до подальшого розгортання аналітичної діалектики), передбачаючи неминуче на цьому шляху зближення їхніх позицій: «Дозволю собі умовний спосіб: якби Г. Грабович у такому напрямку продовжив свої роздуми про символіко-міфологічні трансформації того, що він називає “історичними матрицями”, це, певно, привело б його до гнучкішої концепції, відкритої для взаємодії (за принципом взаємодоповнюваності) з іншими поглядами на проблему, до адекватнішого, ніж це є тепер, висновку щодо тих творів Гоголя і Шевченка, що їх він цілком обґрунтовано відмовляється приймати за історичні в буденному, пласкому тлумаченні цього поняття. Для української історичної реальності, яка відбилася в цих творах, Г. Грабович знаходить означення – “вібруючий козацький світ”; такою ж “вібруючою”... мала б постати перед ним і художня природа цих творів – не однозначно міфологічної, а синкретичної, двоєдиної, історіософсько-міфологічної» [15, 117].

Стисло й виважено підсумовує дотеперішній рівень розуміння Шевченкового мітологізму – історизму Д. Наливайко у статті, підготовленій для «Шевченківської енциклопедії». Дослідник поділяє думку про авторську специфіку Шевченкового міту, послідовно вписує цей компонент стилю поета в контекст європейського романтизму, «особливо середньоєвропейського типу», підкреслює провідну функцію романтичного мітологізму – націєтвірну. Фундаментальні ознаки цього різновиду мітологізму – «профетизм та візіонерство на рівнях онтологічному й епістемологічному і символізм та міфотворчість на рівнях художньої семантики й поезики» [16, 6]. Тому Шевченко, як і польські романтики, поєднує історизм і мітологізм.

До речі, – важливий момент, – Наливайко чи не найближче підходить до розрізнення архе- і неоміту. Він підкреслює, що Шевченкова мітотворчість – «це не первісна міфологія з притаманною їй абсолютною іманентністю. Це міфотворчість пізніших часів, яка набуває інтенційованості (намірів), коли самий акт творення міфу тією чи іншою мірою стає усвідомлюваним та цілеспрямованим» [16, 6]. В основі Шевченкового мітотворення «закладені інтенції пробудження України і здобуття нею національної ідентичності й свободи» [16, 7].

Шевченко, очевидно, «не осмислював теоретично, але вловлював ментально» основоположну роль міту в процесі становлення людської й національної духовності, доконечну необхідність творення українського міту. Це ж спонукало його «почасти свідомо, почасти підсвідомо» до мітологізації України та її історичної долі [16, 6-7]. Себто Шевченко знову

ж таки послідовно й бездоганно здійснює місію генія – з'єднання, одухотворення різних граней буття.

Прикметно, що цю поетову місію найвищим його здобутком визнає (у пізніших працях) і Г. Грабович (хоч і наполягає на позаісторичності творених ним цінностей). Дослідник зазначає, що Шевченко зумів «поєднати два зовсім відмінні й до нього, здавалося б, несумісні способи мислення» – давнього козацького станового патріотизму й «романтичного апофеозу народу» [17, 115]. Це – «історія, колективна пам'ять» (вельми симптоматичне судження на тлі концепції Шевченкового тотального позаісторизму. – В. П.), а ще важливіші сили – «підсвідомість, із виходом і на індивідуальний, і на колективний виміри», «людськість як така... без викривлення і фальшу ієрархії, чинів, влади» [17, 125].

Від цих висновків уже єдиний крок до пізнання діалектичного взаємозв'язку історичного – універсального, яке так важко дається Грабовичеві, але успішно здійснене Д. Чижевським (завдяки його ідеї наріжного Шевченкового антропоцентризму) чи М. Бердяєвим. Скажімо, Бердяєв доводить, що людяність (людськість) є не соціологізацією, а спірітуалізацією людського життя. «Людина перш за все має бути вільною, і це значно глибше, аніж право людини на свободу. Із рабських душ не можна створити вільне суспільство. Суспільство саме собою не може зробити людину вільною, людина повинна зробити вільним суспільство, тому що вона вільна духовна істота» [7, 437].

Так чинить Шевченко (як і кожен геній): він сам стає (у муках, у праці, у самозреченому творчому пориві) «вільною духовною істотою» і спірітуалізує, звільняє від кайданів соціалізації (профанної історичности) людське життя.

Джерела та література

1. Грабович Г. Шевченко як міфотворець. Семантика символів у творчості поета / Григорій Грабович ; пер. з англ. С. Павличко. – К. : Рад. письменник, 1991. – 212 с.
2. Марченко М. Історичні погляди Т.Г. Шевченка / Михайло Марченко // Шевченківський словник : у 2 т. – К.: Головна редакція УРЕ, 1978. – 416 с. – С. 262-263.
3. Антонович В. Моя сповідь : вибр. іст. та публіцист. твори / Володимир Антонович ; упоряд.: О. Тодійчук, В. Ульяновський. – К. : Либідь, 1995. – 816 с.
4. Драгоманов М. Вибране («...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / Михайло Драгоманов ; упоряд. Р. Міщук. – К. : Либідь, 1991. – 688 с.
5. Зварич І. Міф у генезі художнього мислення / Ігор Зварич. – Чернівці : Золоті литаври, 2002. – 235 с.
6. Пахаренко В. Панмітична модель світосприймання: спроба систематизації // Spheres of culture. – Volum IV. – Lublin, 2013. – Р. 21-32.
7. Бердяєв Н. Диалектика божественного и человеческого / Николай Бердяев ; сост. и вступ. ст. В. Калужного. – М. : АСТ ; Х. : Фолио, 2003. – 624 с. – (Philosophy).
8. Античні поетики : збірка / упоряд.: М. Борецький, В. Зварич. – К. : Грамота, 2007. – 168 с. – (Бібліотека античної літератури).

9. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Робін Джордж Колінгвуд ; пер. з англ. О. Мокровольський. – К. : Основи, 1996. – 615 с.
10. Шерех Ю. Микола Ге і Тарас Шевченко: мистець у відмінному контексті / Юрій Шерех // Третя сторожа : Література. Мистецтво. Ідеології / Юрій Шерех. – К.: Дніпро, 1993. – С.141-264.
11. Іванишин П. Вульгарний «неоміфологізм»: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка / Петро Іванишин. – Дрогобич : Відродження, 2001. – 174 с.
12. Чижевський Д. Шевченко і релігія / Дмитро Чижевський // Філософські твори : у 4 т. / Дмитро Чижевський. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С.192-205.
13. Маланюк Є. Книга спостережень : статті про літературу / Євген Маланюк ; упорядкув. і передм. Г. Сивоконя. – К. : Дніпро, 1997. – 430 с.
14. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / Оксана Забужко. – К. : Абрис, 1997. – 144 с.
15. Барабаш Ю. «Коли забуду тебе, Єрусалиме...» : Гоголь і Шевченко: порівняльно-типологічні студії / Юрій Барабаш. – Х. : Акта, 2001. – 376 с.
16. Наливайко Д. Стиль поезії Шевченка / Дмитро Наливайко // Слово і час. – 2007. – Ч. 2. – С. 3-16.
17. Грабович Г. Шевченко, якого не знаємо : (з проблематики символ. автобіографії та сучас. рецепції поета) / Григорій Грабович. – К. : Критика, 2000. – 318 с.

