



Василь ПАХАРЕНКО

«СЕРЦЕМ ПОДІЛИТИСЬ...»
(РОДИННІ АРХЕТИПИ
У ХУДОЖНЬОМУ СВІТІ
ТАРАСА ШЕВЧЕНКА)

У статті умотивована думка, що візіонерсько-міфотворчий тип таланту Шевченка зумовив засадничу архетипність його творчості. Визначальний у «Кобзарі» архетип родини, він виявляється на рівнях особистісному, національному, духовному.

Ключові слова: Тарас Шевченко, архетип, міфотворчість, візіонерство, христологія, національний менталітет.

© В. ПАХАРЕНКО, 2014

ISSN 1028-5091. Серія філологічна. № 3 (117), 2014

Шевченко, за численними висновками авторитетних дослідників, безсумнівно, належить до кола митців-міфотворців, візіонерів. Художнє мислення таких авторів — *глибинно архетипне*. Тому визначальною рисою творчого світосприймання нашого генія є архетипність.

К.Г. Юнг визначив **архетип** (або «правічний образ») як «у суті міфологічну фігуру», «певні окреслення демона, людини чи процесу, які постійно відроджуються в перебігу історії і виникають там, де творча фантазія вільно себе розкриває» [23, с. 26]. Вихід на рівень архетипів відкриває «глибоке річище у нашій психіці», підносить митця до обширів загальнонаціональних, загальнолюдських, понадчасових. Адже «у кожному із цих образів присутня часточка людської психології і людської долі, сліди радощів і смутків, що нескінченну кількість разів повторювалися у життях наших попередників, більше того — будуть повторюватися й надалі [23, с. 27]» (саме в цьому бачиться один з визначальних психологічних механізмів дивовижного пророчого дару Шевченка).

Архетипність мислення, утім, нерідко підміняється стереотипністю (або звужується до неї). Шевченко уникнув цієї небезпеки, бо своєю творчістю явив, за Е. Нойманом, «найвищу форму відношень між мистецтвом і його епохою — індивідуацію», а відтак звільнився від анонімності стилю свого часу, від стереотипності [23, с. 167]. Іншими словами, мобілізуючи енергію, досвід, мудрість архетипів, Шевченко зумів створити індивідуальний, єдиний у своєму роді, авторський міф про людину, Україну, світ. Це закономірний набуток кожного митця-генія.

Одним з найвизначальніших, а то й осьовим у Шевченковій картині світу, є **архетип родини** [22, с. 213—232]. За українською ментальною та глибинною християнською традицією [14, с. 24—46] Шевченко розглядає родину (родинність) як основу, модель суспільності у всіх її вимірах — від суто побутових, національно-політичних до метафізичних (стосунки Бога і людини, усього тваринного світу).

У Шевченковій етиці добро — це щаслива родина, зло — це руйнування родини або неспроможність її створити. Щаслива ж та родина, яка керується щирою любов'ю й існує в умовах свободи (зовнішньої, суспільної і внутрішньої, інтимної). Образ такої родини може найповніше проступає у вірші «Сон» («На панщині пшеницю жала...») — у мрії матері-кріпачки. Бачимо його і в мініатюрах «Садок вишневий коло хати...», «І досі сниться: під горою...»,

«Зацвіла в долині...», «Тече вода з-під явора...» (у цій останній поезії автор родинну модель — качину родину — показує як вершину і світу природи).

У щасливій родині, як її уявляє Шевченко, має панувати, за екзистенціалістською термінологією, — духовне, особистісне спілкування (а не буденне), має постійно відбуватися екзистенційний діалог, насамперед поміж чоловіком і дружиною. У вірші «Дівчії ночі» цей ідеал виражено точною формулою: «Серцем поділитись». Поет мріє побудувати і свою родину так, щоб ділитися з коханою найзаповітнішими думками, щоб казати одне одному «святеє слово» і радувати «душу убогу» [20, с. 191].

Цей мотив, до речі, вельми характерний і для першоджерела Шевченкового світосприймання — нашого фольклору:

*Якби гроші мала, маляра б найняла,
Твоє біле личко я б намалювала.
Змалювала б очі, змалювала брови,
Та не змалювала б тихої розмови.*

У поглядах на родинну структуру Шевченко поділяє християнську логіку духовно-душевної ієрархії: показує саме батька як головного творця родини [22, с. 228], а тому й винуватця у разі загибелі сімейного вогнища (хоча й фіксує характерну для українського світу присутню роль матері у родинному житті). Скажімо, у поемі «Сліпий» (друга редакція «Невольник») старий батько, навіть залишившись без дружини, попри найтяжчі зовнішні випробування, зберігає родину і допомагає доньці та названому синові створити власну щасливу сім'ю. Натомість у поемі «Сова» змальована ситуація, коли, позбавлена чоловічого первня (батько помирає, а сина забирають у москалі), родина занепадає. Бідолашна стара мати, втрапивши останню надію на родинне щастя, божеволіє з горя. Моторошно руйнується родина у поемі «Княжна» через те, що батько не кохає свою дружину, хоч і звабив її колись та взяв шлюб усупереч волі її батьків, а потім у п'яному шалі гвалтує рідну доньку. Так батько перетворюється на антибатька, не випадково його пишний маєток згоряє в огні, стає пустою.

Трагедія України («матері й сестри»), на переконання Шевченка, також насамперед спричинена тим, що занепав її родинний устрій, батьківський, чоловічо-козацький первень («Гайдамаки», «Ще як були ми козаками...», «Розрита могила», «Чигрине, Чигрине...», «Посланіє», «Великий льох» та ін. Твори).

Коли ж через брак любові не складається або розпадається чоловічо-жіночий екзистенційний діалог чи звужується до суто буденного спілкування, тоді родина унеможливується чи руйнується, а отже — запановує зло. Причиною катастрофи можуть бути зовнішні ворожі сили, що відбирають свободу або й життя героїв («Гайдамаки», «Сова», «Сон» — «У якого своя доля...», «Москалева криниця», «Марія»), а також непутячі чоловік чи жінка («Утоплена», «Княжна», «Сотник», «Відьма», «Титарівна», «У тієї Катерини...», «На камені, неначе злодій...»). У такому дисгармонійному, а родинному світі чоловік-батько перетворюється на лихого пана, князя, царя, москаля, на душогуба, гвалтівника (аж до кровозмісних стосунків); жінка-мати — на зведену, упосліджену покритку, дружину-зрадницю, мерзенну повію, навіть на дітовбивцю. І то це виродження відбувається на рівні як власне родини, так і родини-суспільства (за Вал. Шевчуком, мікро- і макрородинами).

Таким чином, Шевченко геніально фіксує статеву першооснову та першорозчахнутість буття, генетичний зв'язок цивілізації з чоловічою первиною, культури — з жіночою, а єдиний порятунок людини і людства вбачає у доростанні до гендерної гармонії, «любіві безвічної, святої», у наближенні до андрогінізму.

І це закономірно, адже у геніальній творчості згармонізовуються всі основоположні опозиції людського існування. Передовсім опозиція гендерна. Найвидатніші філософи, починаючи від Платона, твердять, що людиною ідеальною є *андрогін* (не плутати з гермафродитом — «вивернутим наопак андрогінізмом у «світі сім»). «Таємниця про людину пов'язана з таємницею про андрогіна, — доводить М. Бердяєв. — Андрогінізм є богоподібністю людини, її надприродним сходженням угору... [3, с. 179—180]».

Одним з перших і найпошлюбніших прихильників міфологічно-архетипного підходу у шевченкознавстві, як відомо, є Г. Грабович. Дослідник, зокрема, цілком слушно акцентує увагу на архетипній природі засадничої для поезії Шевченка опозиції «добро — зло».

Сумнівною лише видається Грабовичева спроба спростити Шевченкову етику, приписати йому отожднення батьківського як такого з «суспільною структурою» (себто і злом), материнського — з «ідеальною спільнотою» (себто й добром). Науковець категорично твердить: «У вимірі Шевченкового міфічного коду основна генерувальна матриця-пружина для

різних постатей — це згадана опозиція між суспільною структурою та ідеальною спільнотою. З одного боку, в найбільш архетипному, тобто первісному та універсальному плані, це і є опозиція між світом батька і світом матері. В реальному або історичному світі це опозиція між деспотією, імперським насильством і малими безборонними народами або народом як таким, просто людьми» [5, с. 256].

Звідси — далекосяжні й дуже натягнуті чи односторонні висновки про радикальний анархізм, цілковитий фемінізм поета та навіть натяки на його гомосексуальні симпатії, та ж ідея про кардинальну роздвоєність особистості митця на «приспосовану» і «неприспосовану».

Насправді ж у «Кобзарі» і батьківський, і материнський світи являють як добро, так і зло. Усе залежить лише від наявності чи відсутності любові у цих світах. Загалом Шевченко значно стереоскопічніше розглядає проблему добра і зла, аніж це часто трактують дослідники, намагаючись цілком увібгати неохопне у тісні рами своєї концепції.

Певно, найяскравіше виявляється оця стереоскопічність, родинна модель етики, філософії, теології поета у його ставленні до *Исуса Христа*. Спаситель для Шевченка поступово стає найавторитетнішим, безсумнівним взірцем, провідником і рятівником на шляху духовному. «Поезія Шевченка починається з діалогів із Богом невизначеним, близьким до Бога народно-християнської, двоєвірної «релігії луків». Та вже з «Гайдамаків» образ Бога виявнюється як Бог Нового та Старого Заповіту, з'являються образи Христа та Діви Марії й поступово стають центральними, поряд з Богом Псалмів і Пророків» [15, с. 96].

Зрілий митець щоразу повертається до образу Спасителя, і не лише в поезії, листуванні, щоденнику — більшість його скульптурних робіт (що, на жаль, не збереглися) теж утілювали цей образ («Спаситель під час молитви», «Христос у терновому вінку», «Іван Хреститель»).

Шевченко, як і кожен глибокодумний християнин, зрештою вирішує для себе проблему **теодицеї через христодицею**. Це переконливо засвідчують уже твори «Трьох літ» («Єретик», «Кавказ», «Послання»), пізніша «Осика», надто ж писання засланчого періоду та кульмінаційні позасланчі «Неофіти» і «Марія». «Христос, як двоприродна істота, в якості людини оправдав Себе перед Собою й Богом-Отцем, оправдав своїм чи-

ном і тим показав людям, що людина може бути дійсною подобою та образом Божим. Тим самим виправдав Він і Божове ділтворення, і зняв первородний родовий гріх, дарував дійсну свободу волі» [15, с. 96].

Саме тому в «Кобзарі» «поряд з... широчезним емоційним (з дисонансами) діапазоном мови про Бога бачимо дивовижну емоційну цілісність мови про Христа. Тільки безмежне зворушення і схилення перед його подвигом» [8, с. 652]. Поет розглядає Ісуса як єднальну ланку і водночас центр світу земного й небесного, осердя історії, буття людства. Такий христоцентризм цілком узгоджується з Шевченковим антропоцентризмом. Адже Христос висвітлює потенційну злитість Бога і людини, став ідеальною Людиною, «...бо божеське є людське, лише те дійсно людське, до чого звичайна людина не доростає» [18, с. 172]. Шевченко-персоналіст гаряче поділяє основоположну ідею Христа про те, що кожна людина, попри національну приналежність, стать, вік, є «образ Божий», що треба помічати й захоплено сприймати прекрасні, божественні якості, котрі закладені навіть у найпересічнішій людині.

Християнське богослов'я трактує Божий образ у людині як духовні якості, що роблять людину схожою на Бога, те, що відрізняє людину від решти світу — здатність щиро, самовіддано любити світ, розум, мова свобода, творчість, безсмертя душі, а насамперед — неповторна особистість. «Людина є образом особистісного Бога у безособистісному світі» [9, с. 116].

Отже, цілком закономірно, що постать автора у творчості Шевченка корелюється з образами сироти — байстрюка — кобзаря — Ісуса або, скажімо, у вірші «Світе ясний! Світе тихий!..» поет називає Спасителя «братом». У цьому немає жодного блюзнірства. Просто так представлений в архетипних образах шлях людини, яка йде Христовими слідами, діє за логікою «не від світу сього»: стає упослідженою у світі буденному, але на зло відповідає добром і жертвує собою заради невдячних ближніх.

Визначальні підоснови такого зближення розкриває глибиннопсихологічне прочитання, яке здійснив Г. Грабович: для Шевченка як людини християнського світу Христос, окрім усього іншого, є *архетипом самоти* (трансцендентної серцевини психіки, що конструює й ієрархізує внутрішній світ людини, забезпечує її цілісність і пов'язує нас із центром святости — Богом). Христос — «це внутрішня людина, до якої можна дійти шляхом самопізнання,

це, — за К.Г. Юнгом, — «небесне царство, яке є в середині нас» [5, с. 265].

Максимальна антропоморфізація образу Христа стала знаковою прикметою духовних шукань вільної релігійної, філософсько-мистецької думки XIX ст. (Д.-Ф. Штраус, А. Іванов, М. Ге, Е. Ренан, Ф. Достоевський, Л. Толстой). Скажімо, Е. Ренан твердив: «Цю піднесену особистість, яка досі править долями світу, допустимо назвати божественною; не в тому сенсі, що Ісус уміщав у собі все божественне або тотожний божеству, а в тому сенсі, що Ісус примусив рід людський зробити найважливіший крок на шляху до божественного. Людство являє собою, властиво, зібрання жалюгідних істот, егоїстичних, як чотириногі, і навіть більше за них, тому, що егоїзм їхній більш осмислений, ніж у тварин. Але серед цієї одноманітної вульгарності височіють до неба колони, що свідчать про більш шляхетне призначення людини. Ісус — найвища з усіх цих колон, що вказують людині, звідки вона прийшла і куди повинна прагнути. У ньому об'єдналося все, що є кращого й піднесенішого у людській природі. Він не був безгрішним, але він умів перемагати у собі ті пристрасті, з якими ми боремося; жоден янгол Божий не покріпляв його, окрім його власної совісті; жоден демон не спокушав його, окрім того, який живе у серці кожної людини. Як багато з того, що в ньому було великого, не дійшло до нас через нерозуміння його учнів, так, напевно, й чимало його вад залишилися прихованими від нас. Але ніхто ніколи не ставив широкі інтереси людства до такої міри вище за метушливий світ, як ставив він. До останку відданий своїй ідеї, він підпорядкував їй усе до такої міри, що світ перестав існувати для нього. Ось цими поривами героїчної волі він і завоював небо» [16, с. 311—312].

Таке бачення сприймалося офіційно та й масовою свідомістю як богохульство, блюзнірство чи й атеїзм. Насправді ж то було рятівне намагання очистити живу віру від ідолопоклонства, фанатизму, фарисейства, оживити, просвітлити, психологізувати міт, сакральне. Щоправда не обійшлося без традиційної крайностеманії — спроб обмежити постать Христа емпіричними, суто історичними рамцями.

Першопричину цієї крайностеманії чітко окреслив французький пастор Е. Пренанс: «Людськість Христа дуже часто приносилась у жертву Його Божеству, забували, що останнє невіддільне у Ньому від пер-

шого і що Христос... не Бог, який ховається під виглядом людини але Бог, який став людиною. Син Божий, принижений і зацькований, говорячи сміливою мовою апостола Павла, Христос, який справді підкорив себе умовам земного життя... Христа дуже часто зображували нам як абстрактний догмат, і тому кинулися у протилежну крайність» [11, с. 6]¹.

До антропоморфного розуміння Христа прийшов і Шевченко, і то насамперед власним серцем.

Окремі дослідники припускають також опосередкований вплив на поета ідей Г. Паулюса чи Д. Штрауса [18, с. 172—173; 17, с. 364]. Можливо, такий вплив і мав місце, але не був кардинальним. Бо коли основні реформатори христології XIX століття І. Кант, Г.Ф. Гегель, Д.Ф. Штраус, Е. Ренан, А. Гарнак, Л. Толстой та ін. трактували особистість Ісуса з погляду розумового моралізму, відкидали все чудесне, надприродне, то Шевченко сприймає містичне осердя християнства і бачить Спасителя не лише як реформатора юдейства, революціонера, учителя любові й прощення, а насамперед таки ж як Бога. Про Алкідову матір, новонавернену християнку він говорить:

*І на торжища, і в чертоги
Живого істинного Бога
Ти слово правди понесла* [20, с. 257].

Діву Марію ж називає: «Ти Матер Бога на землі» [20, с. 246] (поема «Неофіти»). Також і в поемі «Марія», як переконливо доводить С. Росовецький, «поряд із раціоналістичною земною версією Ісусового народження — збережено й містичну версію Непорочного Зачаття» [17, с. 365].

«Біблейство» Шевченка, як пам'ятаємо, хоч і з прикрістю, проте з академічною об'єктивністю констатував ще М. Драгоманов. Підкреслює цей факт і Д. Чижевський: «Але подібність настроїв — це майже єдине, що дозволяє нам бачити певну спорідненість між «Життям Ісуса Штрауса і поемою («Марія». — В. П.) Шевченка. Загалом Шевченко в основу свого твору кладе євангельську оповідь, доповнення і зміни якої майже без винятку ґрунтуються на апокрифічних та іконографічних мотивах...» [19, с. 185].

Вельми показова у цьому плані позиція С. Балея як науковця-емпірика. Психологік переконливо

¹ Зважену характеристику різних спроб перепрочитання постаті Ісуса у XIX столітті робить О. Мень [11, с. 1—7, 230—233].

доводить, що Шевченкові характерна релігійність як містицизм (разом з релігійністю як культом святости). Передовсім дослідник чітко формулює поняття: «Коли взаємини між одиницею й космосом (без огляду на се, чи космос сей буде для одиниці приодягатися в форми божества чи ні) піднесуться на сю ступень, що одиниця хвилями відчуватиме безпосередній контакт між собою і космічною силою, коли одинця буде в силі на короткий момент стопитися з нею в одно, так що перерветься на хвилю границя між одиницею і рештою світа — тоді відношення одиниці до космосу набирає черт містицизму» [1, с. 75].

Як переконливі приклади Шевченкового містицизму дослідник розглядає вступний пейзаж з «Гайдамаків», де ліричний герой розмовляє з місяцем, «як з братом, сестрою», тобто відчуває внутрішній зв'язок, спорідненість із ним; а також поезію «Мені тринадцятий минало...», герой якої переживає «піднесений настрій, неначе б душа ввійшла вже у царство Боже і лучилася з Богом» [1, с. 49].

У будь-якому разі Шевченко пізнає Христа за логікою генія (тоді як згадані його близькодумці — за логікою таланта; вони, за Нойманом кажучи, здійснюють важливу місію «компенсації культурного канону», він — найважливішу місію «індивідуації»): оскільки Христос поєднує в собі Боже і земне, то й у пізнанні Його треба поєднувати метафізично-інтуїтивне й історичне, емпіричне. Власне, саме цим шляхом пішли найавторитетніші христологи у столітті ХХ-му сягнувши недоступних раніше глибин. «Десятки серйозних і талановитих творів, — підсумовує О. Мень, — опублікованих у різних країнах, доводять, що повнота пізнання Ісуса досягається саме через синтезу науки і віри. Він постає тоді перед нами не як розпливчастий міф і не як один з учителів моралі, а як Той, Хто Сам є вище Одкровення Боже» [11, с. 233].

Тому важко погодитися з позицією Є. Нахліка, який, аналізуючи питання «Ісус Христос у творчості Шевченка», наполегливо підкреслює, нібито поет «цілковито оминає містицизм міфологеми Христа», а християнство для нього «стало передусім утіленням найвищої гуманності» [13, с. 189].

Але ж, як бачимо, Шевченко не є «толстовцем»: не відкидає небесне, містичне заради земного, людського, а геніяльно бачить взаємозв'язок цих площин, тому рухається власне-мітичним (а не псевдо-мітичним) шляхом світопізнання.

На думку Є. Нахліка: «У Христовому вченні Шевченко понад усе цінує суто земні гуманістичні вартості — правду, любов, мир» [13, с. 190]. На доказ свого твердження дослідник наводить рядки з поем «Неофіти», «Марія». Але наведені цитати засвідчують якраз протилежне: Шевченко переконаний, що «правду, любов і мир» у світ приніс саме Христос: «Правди слово, / Святої правди і любові» возвістила «зоря / Над Віфлеємом», саме вона «І мир, і радість принесла / На землю людям» («Неофіти»). Так само не хтось інший, а таки Іван Предтеча й Ісус Христос «Божії глаголи, / Святую правду на землі / І прорекли, і розп'ялись / За волюнку, святую волю!» («Марія»).

Логіка науковця стає зрозумілішою, коли він зазначає, що суть християнства бачить у «містичному месіанізмі (вірі у потойбічне раювання праведників)». Але ж це суть лише спокутного, офіційного християнства, яке Шевченкові справді чуже. Інші ідеали, інше світобачення у християнства творчісного, рідного Шевченкові. Цей аспект дослідник чомусь не бере до уваги.

Концептуальну у сенсі Шевченкової релігійності тезу висловлює І. Дзюба: «У слов'янському світі Шевченко, мабуть, єдиний поет, який так постійно і нетерпляче «навертав» Бога до життя, а життя до Бога» [8, с. 652]. Саме тому, скажімо, в поемі «Марія» євангельська історія поставлена автором «на чисто людському ґрунті» (І. Франко). Але водночас ця секуляризація релігійної теми розгортається у Шевченка не в дійсно блюзнірську «Гавриляду», як у А. Пушкіна, а в поему-псалом Діви Марії.

Саме через христоцицію (точніше — через христоцентричність) Шевченко приходять до теодицеї. Слідом за апостолом Павлом поет усвідомлює, що Слово Боже втілилося, стало у Христі людиною, аби краще зрозуміти, відчуті людину і водночас дати людині змогу зрозуміти й відчуті Його, тобто щоб зав'язати живий, безпосередній діалог Бога і людини.

Точно Григорій Богослов окреслює суть Різдва (Богоявлення) — це «пришестя Бога до людей, щоб нам повернутися до Бога» [9, с. 159]. А М. Бердяєв резонно твердить: «Лише у поєднанні Божистої природи і людської природи розкривається сенс світу і світло осяває життя. І богословствувати треба починати не від Бога і не від людини, а від Боголюдини, і теодицею можна вибудовувати лише від Боголюдини. Якби не було Боголюдини, не було б явлено повне

олоднення Бога і повне обоження людини. Адже на правду теодицея й антроподицея — дві сторони одного й того ж. Христос — Боголюдина і є єдиною можливою теодицеєю й антроподицеєю. Голготська офіра Христа, здійснена Богом і людиною, і є теодицеєю не в розумуванні, а вжитті, у чині... Божа офіра спершопочатку ввійшла у план світотворення. Бог сам бере участь у трагедії світу, у стражданнях світу. несе на собі страждання людські» [2, с. 54—55]. Тому Христос стає для Шевченка безсумнівним орієнтиром у світі духовному, на звивистому шляху до Бога, до Його зрозуміння і прийняття.

Разом з тим варто наголосити, що Шевченкова *теодицея так і не стала викінченою і остаточною* (тобто системною, замкнутою, а відтак мертвою). Починаючи з поеми «Сон» — від часу чіткої самоідентифікації митця як християнина — у його світобаченні виразно проступає теїчна опозиція: «старозавітній Бог-Отець (сила, влада, кара) — новозавітній Бог-Син (любов, страждання, прощення)».

Один з вагомих поштовхів до такого протиставлення — панівні катафатичні теодицеї, які вибудовувалися не на жертвній любові Творця, а винятково на Його всемогутності, славі, справедливості, суді тощо, себто на «екзотеричному розкритті Божества у гріховній природі людини» (М. Бердяєв).

Ще одну важливу світоглядно-психологічну підоснову протиставлення Отця і Сина у творчості Шевченка розкриває Є. Нахлік, відштовхуючись від концептуальної тези Г. Томашевської. Польська дослідниця переконливо доводить, що завойовники й підкорені народи виявляють різне ставлення до християнства: релігії переможців є понад усе культом Бога-Отця — охоронця порядку, ієрархії, послуху, культом величі і сили; релігії переможених — це релігії Христа і святих мучеників. Тому, — висновує Нахлік, — і Шевченко полемізує з «вітцівською релігійністю», дотримуючись «синівської версії християнської релігії». «Звідси прикметні іпостасування Бога-Отця як Бога влади, Бога панів («Якби ви знали, паничі...») або викраденого панами («Відьма», рядки 348—351), артикулювання привласнення Бога імперською владою: «Усе добро, сам Бог у нас!» («Кавказ»). У Шевченка це означало порив до врівноваження обох версій віри (письмівка моя. — В. П.), а не далекоюсяжне прагнення змінити «синівську релігійність» на «вітців-

ську», а отже, статус поневолених на статус поневолювачів» [13, с. 198—199].

Останній висновок особливо прикметний як для дослідника-постмодерніста, зазвичай схильного поларизувати Шевченкові опозиції. У цьому разі науковець проникливо сконстатував архетипну модель Шевченкового світопізнання.

Нарешті, треба враховувати специфіку світосприймання творчої особистості як такої, надто ж митця-візіонера, генія.

Е. Нойман з цього приводу зауважує, зокрема, що творча людина вирізняється «нездатністю відмовитися від тяжіння її «я» до цілоти на угоду адаптації до реальності оточення і панівних у ньому цінностей. Творча людина подібна до героя міту, входить у конфлікт зі світом батьків, себто з панівними цінностями, тому що в ній архетипний світ, а також «я», що скеровує його, є такими могутніми, живими, безпосередніми відчуттями, що їх просто неможливо притлумити. Нормальний індивідуум звільняється від місії героя освітою, яка веде його до отожднення з архетипом батька, і, у висліді, він стає лояльним членом своєї патріархально налаштованої групи. Проте невизначене, бунтівливе еґо творчої людини, з її панівним архетипом матері, має вийти на гідний наслідування архетипний шлях героя; воно повинне вбити батька, повалити узвичаєний світ традиційного канону і вирушити на пошуки таємничого вчителя, саме того «я», котре так важко відчутти, невідомого Небесного Отця» [23, с. 233].

Саме таку логіку духовного становлення спостерігаємо й у Шевченка: він відкидає усталений, уперто нав'язуваний середовищем архетип батька — царя, батьківщини (як імперії) і навіть Бога (як «візантійського Саваофа») чи Ісуса (як Пантократора). Звідси парадоксальний, на перший погляд, бунт супроти Бога в ім'я Його ж таки, Божої, правди. Містичною інтуїцією генія Шевченко безпомилково відчуває, що канонізовані у суспільстві, накинуті авторитети й догми у суті своїй фальшиві, антибожі й антилюдські, що «хтось... одурив святого Бога» («Ми вкупочці колись росли...»), що Спасителя у Його ж «добрій, теплій хаті»

Оковано, омурано

(Премудрого одурено).

Багрянцями закрито

І розп'ятієм добито... [20, с. 350].

Тому поет не може відмовитися від «місії героя», попри освіту, навіть академічну, попри всі принади петербурзького середовища, тому його найзаповітніша мета — знайти себе, внутрішню людину в собі, яка знає всю Істину, відкрити небесне царство у собі, зрештою прийти до невідомого істинного Небесного Отця, який ніколи «не одурить» («Ликері»).

До речі, цю ж логіку пошуку істини бачимо і в суто мистецькій площині: Шевченко з повагою ставить-ся до своїх літературних і малярських «батьків», але й тут «не ототожнюється з архетипом батька». шукаючи й витворюючи натомість істинного, ідеально-го творця — свого Перебендю, Кобзаря.

Е. Нойман робить вельми цікаве застереження у зв'язку з тезою про отцеборство творців: «Якщо підходити до творчого індивідуума з мірками приземлювального аналізу, то, незалежно від біографічних подробиць, у нього майже неминуче будуть виявлені зацикленість на матері й батьковбивство, себто Едипів комплекс...» [23, с. 233].

І справді, саме цей комплекс дружно діагностують у Шевченка дослідники-раціоцентристи. Г. Грабович доводить з осудом, що через усю творчість поета проходить мотив «відсунення батька», «виключення дорослої чоловічої постаті» [6, с. 177]. Цілком солідаризується з цим поглядом Є. Нахлік, наголошуючи: «У «Марії» практичне усунення Бога-Отця з життєпису Матері-Страдниці та Христа-Спокутника вказує на присутність Едіпового комплексу в поета. Шевченко залишався «сином», який не розв'язав проблеми «батька» [13, с. 198]. Це останнє твердження, як побачимо далі, навіть без огляду на загальну тезу, зовсім не переконливе — Шевченко таки розв'язав цю проблему.

І тут причина не у фрейдистській методології як такої. Скажімо, перший український фрейдист С. Балей теж розглядає вияви Едіпового мотиву (він уникає дражливого «комплекс», а знаходить м'якше означення) у творчості Шевченка, але при цьому робить важливе спостереження. В Едіповому комплексі проступають дві сторони — «гіпержіночність» і «античоловічність». Традиційно зосереджують увагу на другій стороні, Балей же простежує у «Кобзарі» саме першу, визнає її пріоритет [1, с. 53—72]. Отже, справа, очевидно, таки в самому раціоцентризмі, який невідпорно тяжіє до «приземлювального аналізу» (за Нойманом).

Та повернімося до Шевченкового богоборства. Саме Богові-Отцеві дорікає поет за безжальність, недбальство чи й ворожість щодо людей («Сон», «Єретик», «Кавказ», «Давидові псалми», «Як умру, то поховайте...», «Якби ви знали, паничі...» та ін.). Прикметний щоденниковий запис за 27 серпня 1857 р. про гру на скрипці «вольноодпущеного чудотворця»: «Из твоей бедной скрипки вылетают стоны поруганной крепостной души и сливаются в один протяжный, мрачный, глубокий стон миллионов крепостных душ. Скоро ли долетят эти пронзительные вопли до твоего свинцового уха, наш праведный, неумолимый, необлажимый Боже» [21, с. 86].

Найболіснішим і найважчим подивуванням-запитом для Шевченка залишається *жахлива містерія розп'яття*: як всемогутній Господь міг допустити хресні муки і смерть Сина свого єдиногородного, найсвітлішого, найдосконалішого з суцих:

...за що
Його, святого, мордували...
І вивели з злодіями
На Голгофу-гору;
І повісили меж ними —
За що? Не говорить
Ні сам сивий Верховотворець,
Ні його святії —
Помощники, поборники,
Кастрати німіє [20, с. 245]

(Неофіти).

Отже, Шевченкові запити й оскарження точніше було б назвати не богоборством, а отцеборством, відтак і теодицею — насамперед отцевиправданням, бо до Бога-Сина, як уже мовилося, поет ставить-ся тільки з благоговійним захопленням.

Як відомо, у Біблії опозиція «Бог-Отець — Бог-Син» знімається однозначно — Бог єдиний у трьох іпостасях. Христос не раз наголошував: «Наука Моя — не Моя, а Того, хто послав Мене» (Ів. 7:16).

Прийняти всім серцем це, може, наймістичніше таїнство християнства Шевченкові дуже важко. І наближається поет до нього з христоцентричних позицій. Утім, як і кожен глибоко- й вільнодумний християнин. Так, Н. Бердяєв у філософській сповіді «Самопізнання» підкреслював: «Понад усе мене завжди мучила проблема виправдання Бога перед непомірними стражданнями світу. Мені чужий образ Божества всемогутнього, владного та карального і близький образ Божества стражденого, люблячого й розп'ятого. Я можу

прийняти Бога лише через Сина. Не можна прийняти Бога, якщо Бог сам не приймає на себе страждання світу і людей, якщо Він не є Бог жертвний... Я, власне, більше відчував людське нещастя, аніж людський гріх. Мені чужа релігія, що розуміє людське життя як судовий процес» [4, с. 310—311].

З огляду на те, що Шевченкова теодицея така складна й неоднозначна Є. Нахлік зовсім заперечує її. Мовляв, «...окремі Шевченкові висловлювання філософського (історіософського) характеру ще не творять цілісної системи; вони ще не виходять зі стану бродіння», тому христодицея — «це тільки один з варіантів розгортання розгалуженої релігійно-філософської думки Шевченка» [12, с. 337, 327]. Отже, основний аргумент — відсутність чіткої системи.

Але речники «естетичної правди» (за Д. Чижевським), представники «есейстичного типу філософування» (за Н. Хамітовим), митці-візіонери (за К.Г. Юнгом) за природою своєю не бувають жорсткими систематиками, за що їх постійно ганяють прихильники «теоретичної правди».

Ось як, до прикладу, характеризує світосприймання великого Шевченкового попередника Д. Чижевський: «...розчинивши філософію в життєвому чині, Скворода не покладав занадто вже великої ваги на теоретичне оброблення, формальне усталення, усистематизування своїх філософічних ідей. Через це дехто і звав його «філософом без системи»,.. бо *викінченої і обробленої системи у Сквороди дійсно немає, немає закінченої і детальної відповіді* (письмівка моя. — В. П.) на усі питання, що може поставити систематик-філософ. А проте філософія Сквороди є *суцільна і монолітна* (письмівка автора. — В. П.), збудована, так би мовити, в одному стилі, пересякнена одним духом» [18, с. 46].

Або А. Лосев, атестуючи російських мислителів XIX століття як рівних «зі світилами європейської філософії», при цьому зауважує, що «ніхто з них не залишив після себе цілісної, замкненої філософської системи, що охоплює своїми логічними побудовами всю проблему життя і його сенсу» [10, с. 68].

Така незавершена, розімкнута картина світу має, попри все, одну надважливу перевагу: вона уможливує й передбачає діалог, співбесідника, і то активно, його співтворчість, а тому може поглиблюватись, удосконалюватись — наближатися до істини.

Якщо ж повернутися до аналізованої проблеми, то остаточно теодицея для людського розуму взагалі недосяжна, «для нас є непосильним завданням власною думкою примирити факт існування зла з переконанням у розумово-моральній позитивності світу», а тому принципове вирішення проблеми переміщується у площину віри: «Ми... можемо, однак, зберігати філософську віру у те, що таке примирення справді існує» [7, с. 19].

До цієї істини — нагадаймо ще раз — зводиться відповідь Бога Йову. А становлення глибинної живої віри, як уже мовилося, це спіралеподібний процес: *наївна віра* → сумнів → страждання → прояснення, вищий рівень відання → знову сумнів і т. д. Сам Христос, для науки нам, іде цим шляхом. Уподобившись до людини, Він на власному прикладі показав, як вибиратися з глухого кута містичного зла і незаслуженої покари. Передчуваючи розп'яття, Спаситель молив Отця у Гетсиманському саду: «Отче мій, коли можна, нехай обмине ця чаша Мене» (Мтв. 26:39). Понад тим, останніми Його словами на хресті був докірливий запит: «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?» (Мтв. 27:46).

Але водночас Христос смиренно скоряється Отцевій волі, свідомо приймає безвинну страдницьку смерть. І це найвищий вияв довіри, любові до того, кого любиш, кому довіряєш.

Таким чином, розвиток кожної насправді духовної людини (пригадаймо шукання Маркіона, Лютера, Г. Сквороди, Й. Гете, С. К'єркегора, М. Гоголя, Ф. Достоєвського, Л. Толстого, багатьох інших велетнів духу) — це болісне становлення віри, або, за Є. Нахліком, «бродіння». Духовний досвід Шевченка став лишень одним з найяскравіших свідчень цього цілком природнього для людини процесу.

Інтелектом заглибленого в життя мислителя, а водночас інтуїцією генія-візіонера Шевченко відчуває нагальну необхідність звільнити образ Бога від профанного антропоморфізму й соціологізму, з прокрустового ложа жорсткої системності й обрядовірства, необхідність очищення любов'ю, спірітуалізації віри. Це украй необхідно, щоб «Великий Бог» повернувся у світ («Лічу в неволі дні і ночі...», 1 ред.) і люди не проклинали Його («Якби ви знали, паничі...»), себто для того, щоб відновилася молитва — діалог, родинний зв'язок Бога й людини, у світ повернулась Істина.

1. *Балей С.* З психології творчості Шевченка / Степан Балей ; передм. і комент. В. Пахаренка. — Черкаси : Брама, 2001. — 80 с.
2. *Бердяев Н.* Из размышлений о теодицее / Николай Бердяев // Путь. — 1927. — № 7 (апр.). — С. 50—62.
3. *Бердяев Н.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Николай Бердяев. — М. : АСТ ; Х. : Фолио, 2004. — 678, [10] с. — (Philosophy).
4. *Бердяев Н.* Самопознание // Русская идея / Николай Бердяев. — М. : АСТ, Фолио, 2004. — 615, [9] с. — С. 249—606.
5. *Грабович Г.* Архетипи Шевченка / Григорій Грабович // Шевченківська енциклопедія : в 6 т. — Т. 1: А-В / НАН України ; Ін-т л-ри ім. Т.Г. Шевченка ; редкол.: М.Г. Жулинський (гол.) та ін. — К., 2012. — 744 с.
6. *Грабович Г.* Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка / Григорій Грабович ; пер. з англ. С. Павличко. — К. : Критика, 1998. — 208 с.
7. *Дебольский Т.* Теодицея / Т. Дебольский // Христианство: Энциклопедический словарь : в 3 т. / гл. ред. С. Аверинцев. — М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. — Т. 3. — С. 17—19.
8. *Дзюба І.* Тарас Шевченко / Іван Дзюба. — К. : Альтернативи, 2005. — 704 с.
9. *Кураев А.* Школьное богословие / Андрей Кураев. — М. : Благовест, 1997. — 312 с.
10. *Лосев А.* Страсть к диалектике. Литературные размышления философа / Алексей Лосев. — М. : Советский писатель, 1990. — 318 с.
11. *Мень О.* Син людський / Олександр Мень ; пер. з рос. Л. Хмельковського. — Львів : Свічадо, 1994. — 328 с.
12. *Нахлік Є.* Доля — Los — Судьба. Шевченко і польські та російські романтики / Євген Нахлік. — Львів : Львів. відділення Ін-ту л-ри ім. Т.Г. Шевченка НАН України, 2003. — 568 с.
13. *Нахлік Є.* Ісус Христос / Євген Нахлік // Шевченківська енциклопедія : в 6 т. — Т. 3: І-Л / НАН України ; Ін-т л-ри ім. Т.Г. Шевченка ; редкол.: М.Г. Жулинський (голова) та ін.. — К., 2013. — С. 188—199.
14. *Пахаренко В.* Незбагнений апостол. Світобачення Шевченка : монографія / Василь Пахаренко. — Черкаси : Брама ІСУЕП, 1999. — 294 с.
15. *Плющ Л.* Християнська філософія Шевченка / Л. Плющ // Сучасність. — 1997. — Ч. 3. — С. 96—101.
16. *Ренан Э.* Жизнь Иисуса / Эрнест Ренан. — С.-Петербург : Издание М.В. Пирожкова, 1906. — 413 с.
17. *Росовецький С.* Біблійні теми і мотиви у творчості Шевченка / Станіслав Росовецький // Теми і мотиви поезії Тараса Шевченка / Ю. Барабаш, О. Боронь, І. Дзюба та ін. — К. : Наукова думка, 2008. — С. 344—372.
18. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. — К. : Орій, 1992. — 230 с.
19. *Чижевський Д.* Шевченко і Давид Штраус / Дмитро Чижевський // Філософські твори : у 4 т. — К. : Смолоскип, 2005. — Т. 2. — С. 179—191.
20. *Шевченко Т.* Повне зібрання творів : у 12 т. — Т. 2: Поезія 1847—1861 / Тарас Шевченко / редкол.: М. Жулинський (голова) та ін. — К. : Наукова думка, 2003. — 784 с.
21. *Шевченко Т.* Повне зібрання творів : у 12 т. — Т. 5: Щоденник. Автобіографія. Статті. Археологічні нотатки. «Букварь южнорусский». Записи народної творчості / Тарас Шевченко / редкол.: М. Жулинський (голова) та ін.. — К. : Наукова думка, 2003. — 496 с.
22. *Шевчук В.* Родина / Валерій Шевчук // Теми і мотиви поезії Тараса Шевченка / Ю. Барабаш, О. Боронь, І. Дзюба та ін. — К. : Наукова думка, 2008. — С. 213—232.
23. *Юнг К.Г.* Психоанализ и искусство / Карл Густав Юнг, Эрнх Нойман. — М. : REFL-воок ; К. : Ваклер, 1996. — 304 с. — (Актуальная психология ; пер. с англ.).

Vasyl Pakhareno

«SHALL SHARE ONE'S OWN HEART...»
(FAMILY ARCHETYPES IN TARAS SHEVCHENKO'S ARTISTIC WORLD)

In the article have been forwarded reasons for a notion that Shevchenko's visionary and myth-creating type of gift quite naturally determined grounding archetypality featuring the poet's creative work. Family archetype, defined by Kobzar has been exposed on the levels of personality, nationality and spirituality.

Keywords: Taras Shevchenko, archetype, myth-creativity, vissionarism, Christology, national mentality.

Василь Пахаренко

«СЕРДЦЕМ ПОДЕЛИТЬСЯ...»
(СЕМЕЙНЫЕ АРХЕТИПЫ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ ТАРАСА ШЕВЧЕНКО)

В статье обосновывается идея о визионерско-мифотворческом типе шевченковского таланта определившем главные архетипы творчества Поэта. Основоположным в «Кобзаре» является архетип семьи, проявляющийся на уровнях личностном, национальном, духовном.

Ключевые слова: Тарас Шевченко, архетип, мифотворчество, визионерство, христология, национальный менталитет.