

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ДИСКУРСИВНА РЕФЛЕКСІЯ І РЕАЛЬНІСТЬ: КРИСТЕВА І ШЕВЧЕНКО

Аналіз екзистенціальної рефлексії художнього дискурсу, в тому числі і шевченківського, дає змогу виявити повноту своєрідності переживання реальності. Саме у ньому зберігається безпосередність і повнота її переживання, виражаються глибинні сенси існування. Його дослідження можливе при орієнтації на певні етичні норми. Особливо привабливими є положення кантівської етики [4]. Це пояснюється тим, що гетерономність ґрунтується на рефлексії, завдяки чому розкривається все різноманіття присутності, за М. Гайдеггером [8]. У цій етиці існує можливість виділення себе щодо іншого, що дозволяє характеризувати моральні відносини в їх безпосередності. Вона припускає ототожнення себе з іншим, завдяки чому виникають передумови для усвідомлення його цінності. Заперечення ж тотожності, тобто постулювання відмінності і невідповідності, призводить до виправдання аморалізму, а отже, допущення жорстокості і насильства.

Недолік дискурсу, в якому порушуються принципи кантівської етики, призводить до беззахисності людини, оскільки він приноситься в жертву прагнення до справедливості, свободи, демократії та ін. Недолік його рефлексії полягає в тому, що викриття насильства по відношенню до себе є водночас його легалізацією по відношенню до іншого. Мова йде не просто про насильство як прояв свавілля внаслідок власної недосконалості, а про насильство, яке розглядається і виправдовується як необхідне, тобто набуває інституційного значення.

Метою статті є виявлення відмінності екзистенціальної рефлексії дискурсу у трактуванні Ю. Кристєвої та художнього дискурсу Т. Г. Шевченка.

Недосконалість дискурсу, заснованого на принципах гетерономного аморалізму, детально розглянула Ю. Кристева у праці «Самі собі чужі» [5]. Оскільки він припускає руйнування тотожності себе та іншого, світ розколюється на своїх і чужих, присутність виявляється сферою протистояння. Через те, що їх ознаки строго не визначаються, таке розмежування має варіативний характер. Простір чужих постійно розширюється, поступово до них зараховуються свої, які випробовують співчуття до чужих, оскільки не виправдовують насильство. Як наслідок, рано чи пізно настає чужість себе самому собі, як це показує Ю. Кристева. Наведемо початок книги, в якій можна бачити позначену своєрідність гетерономного аморалізму: «Чужинець: лють, придушена глибоко у мене горлі, чорний ангел, що тривожить прозорість, невиразний, непроникний відбиток. Чужинець, як постать ненависті й іншого, не є ні романтичною жертвою родинної лінії, ні стороннім, що відповідає за всі нещастя полісу. Ні одкровенням у поступі, ні безпосереднім супротивником, якого слід ліквідувати. Щоб утихомирити групу. Дивно, але чужинець живе в нас: він – прихований лик нашої ідентичності, простір, що руйнує нашу домівку, час, що занапащає взаєморозуміння і симпатію. Розпізнаючи його в собі, ми позбавляємо себе можливості ненавидіти його як такого» [5, с. 7].

Як стає зрозуміло, своєрідність присутності у світі, а саме «непомірного індивідуалізму модерної людини», призводить до того, що чужий не може бути щасливий [5, с. 8]. Він – «зайвий рот», який, оскільки споживає, загрожує повноті життя і тим самим викликає до себе ворожість. Захистити самого себе він може тільки за допомогою байдужості, якою відгороджується від світу, де присутній. Відчуження допомагає отриманню відносної незалежності, однак його виявляється недостатньо, тому чужоземець не в змозі подолати тривогу. Під цією байдужістю криється ностальгія за своїми. Ті, що відчують по відношенню до нього ненависть, позбавляються здатності до співпереживання, у них мовби «зідрана шкіра». Тому чужий, у свою чергу, ненавидить світ, хоча саме ненависть робить його

стійким. Тому, підкреслює Ю. Кристева, так важливо уявити себе на місці чужого, тобто відновити тотожність себе й іншого і тим самим усунути аморалізм, повернутися до норм кантівської етики.

Проблема присутності в такому дискурсі полягає у довільності позиціонування, тому свої одночасно вважають себе чужими, тим самим провокуючи розширення відчуження. Винятком є ситуація, коли вони розчиняються у своїх, відповідним чином позиціонуючи себе. Передумовою відчуження виявляється мова, оскільки її незнання провокує мовчання іншого. Наступний аргумент усунення негативного відношення до чужого – це взаємна оборотність позицій панів і рабів у майбутньому, внаслідок чого свій і інший можуть помінятися місцями, а тому свої виявляються чужими, і навпаки.

У Т. Шевченка трохи інакше розуміння і трактування іншого, ніж у Ю. Кристевой, для якої він – одинак, який прибув у чужий світ. У нього інший ніколи не покидав свій світ, інша справа, що він позиціонує себе по відношенню до нього як чужий. Крім того, сукупність чужих у цьому світі утворює свій світ, який прагне відколотися від того, до якого він входить, і стати самостійним. Таким чином, топологія присутності у них суттєво відрізняється: якщо у Ю. Кристевой чужий не претендує на створення власного світу, то у Т. Шевченка, навпаки, він бачить свою мету саме в цьому. У Ю. Кристевой основна проблема полягає у подоланні відчуження чужого, відновленні тотожності з ним, тобто моральних відносин, – Т. Шевченко ж ставить за мету руйнування чужого світу і створення свого, що припускає виправдання насильства. Тому ненависть, яка проявляється по відношенню до чужого з боку світу, по-різному оцінюється. Ю. Кристева її засуджує, намагається знайти шляхи її подолання, – Т. Шевченко, навпаки, провокує. У Ю. Кристевой засобом протистояння насильству з боку чужого є байдужість, під якою криється ненависть, – у Т. Шевченка ненависть вже не стримується, більше того, вона проявляється у побажанні смерті, що викликає неспокій, звідси виходить прохання, звернене до бога про порятунок душі [10, с. 175].

При розгляді своєрідності екзистенціальної рефлексії шевченківського дискурсу слід звернутися до граничної ситуації, коли виникає необхідність звернення до трансцендентного. Саме такими для спадщини Т. Шевченка є «Псалми Давидові» [10, с. 275-281]. Використання їх поетом говорить про вплив християнства на його світогляд. Наступною причиною є те, що відношення до світу та іншого у них персоніфіковане.

Позиціонування повинно починатися з позитивної ідентифікації, тому не випадково у **першому псалму** є звернення до образу «блаженного мужа» [10, с. 275]. За змістом він співпадає із старозавітним. Конституювання полягає в тому, що блаженний муж, як «дерево зеленіє», а «діла злих загинуть». Цей псалом, як згодом стане зрозуміло, призначається для виправдання насильства над іншим. Для цього використовується вказівка на те, що добрі справи сприяють збереженню тих, хто їх здійснює. Позиціонування по відношенню до «злих» гранично деструктивне. На це вказує поляризація «добрий/злий» і відповідне конституювання «розквіт/загибель», негативна номінація призводить до есхатологічної тематизації, характерної для християнської есхатології.

Тут слід пригадати філософію загальної справи М. Федорова, тобто справи воскресіння предків [7]. Відмінність полягає в тому, що у Т. Шевченка смерть розглядається як засіб для покарання злих, що призводить до її розповсюдження, тоді як М. Федоров ставить мету її усунення. Якщо у М. Федорова ставиться завдання воскресіння предків, подолання смерті за допомогою звернення до трансцендентного досвіду, то у Т. Шевченка – до досвіду іманентного, тобто безпосередньої присутності (Dasein). Звернімо також увагу, що полярне позиціонування «добрий/злий» має старозавітні витоки, а отже, у нього відсутні вимоги «пом'якшити серце», «любити злих», як, наприклад, у «Повчанні» В. Мономаха.

12 псалом – це звернення до бога в ситуації, коли герой потрапляє до рук ворогів, і вони знущаються з нього [10, с. 375-276]. Його зміст суттєво відрізняється від старозавітного. Замість опису зіпсованості роду людського

бачимо обурення підступністю злих ворогів, заклик до відплати. Звертає на себе увагу розрізнення себе й іншого, причому інший – це ворог, який заподіює страждання, знущається і мучить. Оскільки залежність від іншого має абсолютний характер, далі йде звернення до вищої сили з проханням про порятунок.

У цьому псалмі виражається екзистенціальний протест, обурення приниженням з боку іншого як ворога. Інший «мучить душу», що приносить страждання. Це той інший, який, за Ю. Кристеву, володіє повнотою влади. По відношенню до нього той, що прийшов ззовні, – чужий, який перебуває від нього в залежності, котра оцінюється як несправедливість. Насильство імпліцитне вже у самій позиції іншого, і проявляється воно в його поблажливості, яка виражається у сміхові. Але це не той очищаючий сміх, який описує М. Бахтін, а сміх, в якому проявляється перевага, тому сприймається він як знущення.

Підкреслимо – сміх, який оцінюється як насильство, говорить про пораненість, нездатність бути мужнім, що суперечить принципам новозавітної християнської етики. Вона припускає презирство до реального світу, що вважається несправжнім втіленням недосконалості і тому не вартим уваги. Саме тому проблеми людини можна вирішити тільки у світі трансцендентному, за допомогою бога, але ніяк не самотійно. Тому сміх ворога не може сприйматися як знущення, а є свідченням його слабкості, що припускає турботу про нього.

Отже, тут наявне позиціонування протестного суб'єкта, який створює собі ворога. Звідси цілком зрозуміле прохання про «порятунок від ворогів», щоб не загинути від «лютої муки». Звернімо увагу на переживання образи за приниження. У такому позиціонуванні виявляється своєрідність старозавітної рефлексії, в якій звернення до бога необхідне для перемоги над іншим народом. Навпаки, новозавітна рефлексія припускає виведення себе зі світу реального, до якого необхідно проявити терпимість і милосердя, любов, за

допомогою яких його можна врятувати. Тому недостатньо «любити близьких» – треба «любити ворогів своїх».

Таке трансцендування відсутнє у Т. Шевченка, – скоріше за все він дотримується рефлексії старозавітної, помсти «око за око». Але чи може сміх бути лютою мукою? Тільки за умови, що переживається образа за самого себе як приниженого у «злому» світі. Такий світ постає як ворожий, сповнений насильства. Таке ж розуміння реального світу знаходимо у романтиків, до яких відноситься Т. Шевченко. Їх недоліком є те, що вони не передбачають можливість позитивних змін за допомогою трансформації своєї позиції, або перетворення, як воно трактується у новозавітному християнстві.

43 псалом багато в чому прояснює характер конституювання, яке має трансцендентний характер. У старозавітному 43 псалмі є прохання Давида до бога, щоб він «вступив у тяжбу з народом невдячним», тобто мова йде про недосконалість свого народу. У Т. Шевченка ж є протиставлення себе та іншого, причому останній – кат. Прохання, виражене як спогад, полягає в тому, щоб «покрити землю трупами ворогів». Зрозуміло, що таке прохання не можна визнати зверненням до Христа, а швидше, до бога окремо взятого народу, у Давида це Яхве – бог страшний і караючий за непокору не тільки інші народи, але й свій.

Тлумачення відмінності між богом старозавітного і новозавітного християнства можна знайти у Іларіона Київського. Він звертає увагу на жорстокий характер старозавітного бога, який діє за допомогою примушення, яке втілюється у силі закону [3]. Покора йому ґрунтується на страху, оскільки він може позбавити життя. Іларіон вказує на необхідність подолання такої залежності, отримання свободи у Христі, оскільки він милостивий, здатний врятувати грішників.

Звернення до іудаїзму Т. Шевченка значною мірою пояснюється романтичними інтенціями, в яких домінує інтерес до переживання «простої людини» з народу. Відповідно, осмислення національної своєрідності українського народу відноситься до XIX століття. В той час малороси, як їх

називали, належали до народів Російської імперії. Саме тоді відбувалося формування їх ідентичності. Як показав С. Гантінгтон, становлення національної своєрідності залежить від наявності іншого як ворога, з боку якого виходить небезпека [9]. Саме в цьому аспекті стає зрозумілим характер відношення до іншого як до ворога в поезії Т. Шевченка. Звернемо також увагу на її деструктивний характер, про що свідчать публікації українських націоналістів [6]. Частково визнаємо їх правоту, оскільки в тексті шевченківських псалмів присутнє провокування «заклику крові». Слід зазначити, що воно характерне для міфологічних уявлень, які є фактично у кожного народу.

52 псалом починається з опису божевільного, який заперечує існування бога. Відзначимо, що Т. Шевченко міняє місцями 52 і 53 псалми. У 52 старозавітному псалмі міститься вимога про неможливість провокувати насильство, «замишляти зло», попередження людини про покарання за це [Пс. 52]. У Т. Шевченка ж 52 псалом містить в собі положення про споконвічну недосконалість світу і вказівку на тотальний характер несправедливості, ворожнечі і ненависті до іншого.

Він звертає увагу на недосконалість суспільства, насильство і беззаконня, соціальне свавілля, нездатність людей «творити добро» та ін. Створюється враження, що «життя в кайданах» – це покарання за моральну недосконалість. Відповідно, щоб позбавитися від них, слід врятуватися самому, повернути «добру волю». У цьому проханні до бога присутні вже новозавітні мотиви. Справді, успішність історичної присутності значною мірою залежить не стільки від «злої волі ворогів», скільки від власної моральної досконалості. Саме «добра воля» в змозі «розрубати неволю», оскільки вона дає змогу творити. Але якщо «немає нікого, хто творив би добро», то як тоді можна облаштувати світ? У цьому аспекті повернення волі буде провокуванням насильства, оскільки прояв волі при моральній недосконалості призводить до розповсюдження зла.

У **53 псалмі** розповідається про людину, яка відмовилася від бога і здійснює «мерзенні» злочини, тобто мова йде про недосконалість людини, суспільства і покарання на божому суді. У Т. Шевченка в 53 псалму показується своєрідність романтичної рефлексії себе. Вона виражається у скарзі на чужого як сильного ворога, який всіляко принижує, «встає на душу». Далі йде подяка богові за захист і прохання про знайдення покори. У цьому проявляються новохристиянські мотиви шевченківського світогляду. Є також опис недосконалості рівня моральності, коли «людей їдять замість хліба». Залишається сподіватися тільки на допомогу бога, на те, що він проявить милосердя до людини.

81 псалом містить попередження своєму народові про неможливість поклонятися божеству іншого народу, а також нагадування про всесилля бога, який «упокорить ворогів». У Т. Шевченка 81 псалом присвячується засудженню «влади царів і суддів». Верховна влада позиціонується як втілення зла, і тим самим обґрунтовується застосування насильства щодо неї, що і є злом. Стає очевидним, що виправдання зла відбувається за допомогою необхідності відновлення добра. Іде заклик до відплати, кари за нездатність «захистити убогих від багатих». Фактично це прохання про звершення страшного суду над тими, хто править світом. Вони звинувачуються в тому, що «кров невинну проливають» і «лукавим допомагають». У цьому також є «голос крові», який має не націоналістичний, а соціальний характер. Аргументацією тут служить вказівка на рівність «царів» і «рабів» перед смертю. Нагадаємо, що в християнстві есхатологія має трансцендентну спрямованість, фізична смерть не є карою, бо вона – початок життя небесного.

93 псалом є звеличенням бога як творця всесвіту. У Т. Шевченка 93 псалом за своєю тематикою є продовженням 81-го. Він містить провокування ненависті по відношенню до іншого, побажання кари за справи «криваві» і «лукаві». Тут також є пробудження «голосу крові», заклик до помсти,

викриття в гордині, а також подяка богові за врятування від лукавих, побажання кари для поганих.

Новозавітний **132 псалом** – це оспівування Давида як посланця бога. У Т. Шевченка 132 псалом є прославлянням своїх як братів, що може побічно розглядатися як свідчення формування національної ідентичності. Тут також можна спостерігати старозавітні мотиви, наприклад, при зверненні до бога, щоб він укріпив свій народ, оскільки той йому вірно служить. У ньому є хвала своїм, хоча при цьому відсутні предикати, завдяки яким це можливо.

У **136 псалмі** проводиться аналогія становища українців з єгипетським полоном євреїв. Описуються переживання на «чужині». В сукупності цей опис використовується для обґрунтування жорстокості, яка виражається в побажанні, щоб бог розбив дітей ворогів «об холодний камінь». Смерть тут розглядається як покарання, а не як наслідок страждань і отримання нового життя. Есхатологія має натуралістичний характер, відповідно, припускає провокацію насильства. Показується картина насильства над своїми з боку злих і міститься побажання відплати їм.

Новозавітний **149 псалом** є подякою вищій силі за можливість помсти за приниження і покарання інших за вчинене зло, і є власне апофеозом зла. У Т. Шевченка він завершальний, в якому відбувається благословлення мечів як знаряддя помсти за допомогою звернення до бога.

Отже, екзистенціальна рефлексія шевченківського дискурсу спирається на старозавітні традиції і не відповідає християнському вченню про любов і прощення. Саме тому в його поезії можна знайти виправдання насильства над іншим, який розглядається як ворог, яким є інший народ або верховна влада. Владні відносини піддаються руйнуванню на двох рівнях: горизонтальному, тобто відносини з іншими народами; і вертикальному – заперечення верховної влади. Есхатологія припускає не позбавлення від тілесного, а відплату навіть у формі позбавлення життя. Інший постає уже не тільки як чужий, а як ворог, позбавленням від якого може бути тільки його смерть.

Подальше дослідження позначеної проблеми є у виявленні значення шевченківського дискурсу в умовах сучасної політичної ситуації.

Список використаної літератури

1. Библия.
2. Волков О. Г. Вступ до екзистенціальної прагматики політичного дискурсу / О. Г. Волков. – Мелітополь: ТОВ «Видавничий будинок ММД», 2010. – 604 с.
3. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Давня українська література. Хрестоматія / Іларіон Київський. – К.: Освіта, 1992. – С.195-214; 626-628.
4. Кант И. Сочинения в 6 томах / И. Кант. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. Ч. 1. – 1965. – 478 с. – (Серия «Философское наследие»).
5. Кристева Ю. Самі собі чужі [перекл. з фр. З. Борисюк]. / Ю. Кристева. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 202 с.
6. Налівайко Н. Шевченко, романтизм, націоналізм / Д. Наливайко // Слово і Час. – 2006. – № 3. – С. 3-21.
7. Федоров Н. Ф. Философия общего дела / Н. Ф. Федоров. – М.: ЭКСМО, 2008. – 752 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
9. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; [пер. с англ. Башкирова]. – М.: «Издательство АСТ»; ООО «Транзиткнига», 2004. – 635 с.
10. Шевченко Т. Кобзар / Т. Шевченко. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1964. – 262 с.

АННОТАЦИЯ

Волков О. Г. Екзистенціальна рефлексія дискурсу: Кристева і Шевченко. Автор розглядає основні відмінності трактування дискурсу чужого Ю. Кристевой і своєрідність художнього дискурсу Т. Шевченка. При розгляді екзистенційної рефлексії було виявлено, що Ю. Кристева ґрунтується на основних положеннях кантівської етики. Її основна мета полягає в подоланні розриву тотожності себе та іншого. Т. Шевченка, навпаки, відмовляється від гетерономності, і виправдовує етичний аморалізм. Відношення до іншого у них прямо протилежне: якщо Ю. Кристева прагне подолати протистояння з ним, то Т. Шевченка, його провокує. Виявлено, що у шевченковському використовуються інтенції Старого Завіту, і не приймаються новозаветні. Детально описується позиціонування себе як скривдженого і приниженого, що використовується для виправдання насильства по відношенню до іншого.

Ключові слова. дискурс, рефлексія, гетерономія, аморалізм, свій, інший, чужий, позиціонування, тематизація, конституювання.

АННОТАЦИЯ

Волков А. Г. Экзистенциальная рефлексия дискурса: Кристева и Шевченко. Автор рассматривает основные отличия трактовки дискурса чужого Ю. Кристевой и своеобразие художественного дискурса Т. Шевченко. При рассмотрении экзистенциальной рефлексии было выявлено, что Ю.Кристева основывается на основных положениях кантовской этики. Ее основная цель состоит в преодолении разрыва тождественности себя и другого. Т. Шевченко, наоборот, отказывается от гетерономности, и оправдывает этический аморализм. Отношение к другому у них прямо противоположное: если Ю.Кристева стремится преодолеть противостояние с ним, то Т. Шевченко, его провоцирует. Вывявлено, что в шенченковском дискусее используются интенции Ветхого Завета, и не принимаются новозаветные. Детально описывается позиционирование себя

как обиженного и униженного, что приводит к оправданию насилия по отношению к другому.

Ключевые слова: дискурс, рефлексия, гетерономия, аморализм, свой, другой, чужой, позиционирование, тематизация, конституирование.

SUMMARY

Volkov O. H. *Existential reflection of discourse: Kristeva and Shevchenko.* An author examines the basic differences of interpretation of discourses of stranger Ю. Kristeva and originality of artistic discourse of T. Shevchenko. It was discovered at consideration a existential reflection, that Ю. Kristeva is based on the substantive provisions of Kant ethics. Its primary purpose consists in overcoming of break of identity itself et al. T. Shevchenko, opposite, yields up гетерономності, and justifies ethics amoral. Attitude toward other for them very opposite: if Ю. Kristeva aims to overcome opposition with him, T. Shevchenko, provokes him. It is discovered that intention of Old Testament is utilized in of Shevchenko, and уа New Testament is not accepted. In detail keeping of itself is described as offended and humiliated, that використовується for acquittal of violence in relation to other.

Keywords: discourse, reflection, гетерономія, аморалізм, it, other, stranger, keeping, тематизация, constituting.

Культура народов Причерноморья: Научный журнал / Таврический национальный университет им. В.И. Вернадского. 2014. № 268. С. 28-31.