

організувати серію видань головних, класичних богословських творів візантійської традиції від Василя Великого і Григорія Богослова до Христося Яннараса;

налагодили богословський діалог із середньоевропейськими православними Церквами у плані пошуку консенсусу для спільного духовно-цивілізаційного поступу у ХХІ ст., врегулювання богословських канонів,

Вельми важливим було б налагодження ширших контактів і запозичення досвіду саме Румунської Православної Церкви, бо як зауважив Мисроусь Маринович, «...щораз активнішим стає Румунське богослов'я, яке за всіх своїх православиств не боїться вступити із Заходом у повноцінний діалог – відного тільки збагачується»²⁹. Лише маючи тверду основу власної реалітично-цивілізаційної традиції, маючи візю духовно-ціннісного об'єднання цілого геополітичного макрорегіону (П'ячорномор'я), маючи нагненні цієї нової наднаціонального відродження (консолідація Середньої Європи і слов'янства), наше суспільство зможе перемогти увійти в еру глобалізації.

¹ Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. Т. 1 – 2. К.: Основи, 1994. С. 374–375.
² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: Издательство АСТ, 2003. С. 323–395.

- ³ Павленко Ю. История святовой цивилизации. К.: Либидь, 2000. С. 318 – 338.
- ⁴ Хатчингтон С. Там само. С. 514.
- ⁵ Там само. С. 244.
- ⁶ Там само. С. 251.
- ⁷ Кнанн Е. Российські історичні міфи. К.: Критика, 2001. С. 18.
- ⁸ Леонтьев К. Византизм и славянство // Византизм и славянство. Великий спор. М.: ЭКСМО-пресс, 2001. С. 35.
- ⁹ Там само. С. 68.
- ¹⁰ Там само. С. 47.
- ¹¹ Дугин А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М.: Арктогея-центр, 2000. Див. також збірник: Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.
- ¹² Данилевский Н. Россия и Европа // Византизм и славянство. Великий спор. М.: ЭКСМО-пресс, 2001. С. 469 – 470.
- ¹³ Угилев Д. От Руси к России. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. С. 110 – 171. С. 213 – 248. С. 329 – 335.
- ¹⁴ Соловьев В. Византизм и Россия // Соловьев В. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 572.
- ¹⁵ Соловьев В. Русская идея // Там само. С. 226.
- ¹⁶ Вайццкий А. Див. також: Бердієв Н. «Русская идея» // «Византизм и славянство». С. 515 – 516; 550 – 553. В полоні консервативної утопії. Структура і видозміни російського слов'янophilства. К.: Основи, 1998.
- ¹⁷ Бердієв Н. Русская идея // Византизм и славянство. С. 490.
- ¹⁸ Там само. С. 491.
- ¹⁹ Дейніс Н. Европа. История. К.: Основи, 2001. С. 481.
- ²⁰ Маринювич М. Глобалізація і церковний контекст України // І. 2000. № 19. С. 100.

ШІСДЕЯТНИЦТВО: ФІЛОСОФІЯ ПОКОЛІННЯ ЯК «ПУБЛІЧНА СВІДОМІСТЬ»

Зміна кожного історико-культурного покоління викликає складні ієрархічні процеси, закрутовані на підсвідомому, а відтак й артикульованому зусиллі не так самоідентифікації, як утвердження. Досягти згаданих статтю «Шістдесятництва: міт і реальність» В'ячеслава Мельвіль («Українські проблеми», 1997, №1) чи досить контрольованій (або не сказати брутальній) публікації Володимира Єпикієва у газеті «Столичне новості» («Містерия справедливости» (6 – 12 березня 2001) як комплекс-реакцію на статтю Оксани Пальцовської «Українські шістдесятники: філософія бунту» («Сучасність», 2000, №4), статтю Ніли Зборовської: «Стильовий портрет шістдесятництва» («Слово і час», 2001, №12) чи пізнішу статтю «Воно витяє у повітря» Галини Паламарчук, влучно означено нею як «рефлексія» («Літературна Україна», 22 серпня 2002) з подальшою її ж «відповіддю» — відкритим листом Михайліні Кошобинській «Вид імені покоління, яке не відбудується» («ЛУ», 19 вересня 2002) на її толерантну публікацію в «ЛУ» від 5 вересня 2002 (подібну толеранцію виявив у тій неоголошеній дискусії й Євген Сверстюк).

Доста згадати всіх «шпаків», які злилися в цій великій не толерантній (що нерідко міжувала з істерикою, а то й вальфого ланкою) і далеко не вищарпаній неологізованій дискусії, досить лиш згадати, що назва статті Лесі Демківської-Бузуляк «Зміна покоління — реальність проблеми?» («Слово і час», 2001, №1) актуалізує, називаючи власними іменами, власне проблему, однак жовного мірою її не вищарпує, так само як Анатолій Дністровий у наболівшій уже всім «молодшим від шпаків» атропації теми «Шпаківники» — «де я їдешники»: тупість, розрив, конфронтація?» («Критика», 2001, ч. 10) означає цими трьома «китами» засадничі концепції ієрархізації поколіньєвих рефлексій та еволюційних конотацій.

Так, шістдесятництво – це справді «дискурс справедливості», але перерахунок, зроблене Сікльєвим, відбиває не стільки егоцентризм іншого покоління (він був, безсумнівно, властивий, що самоочевидно з погляду такої науки, як психоїдологія, шістдесятникам також), скільки його «розмитість», духовну розсипаність, втрачує більшого філософського опортунізму, намагання, долаючи постійну тривогу, в «смерті заперечення», здобути не цілком виправдану «смертю утвердження».

І рід неспівки у відсутності спільної об'єднаної платформи (і, за великим рахунком, не було й у шкідствників) чи бодай Метг (шкідствниківто входило в суцільну єдність і захищалося в нинішній реценсії передусім як «ідею») та естетичної програми, але й у невірній співвідносності життям час особистості та час соціальний.

* В основі публікації — доповідь на VI з'їзді Міжнародної Асоціації Українців 2002 року в Чернівцях.

Тим-то проблема — шістдесятники як прегреча — викликає проблему рецензії в контрарх «пост».

Чи є сучасний стан «диференціації амбій» (як ерзац диференційованого особистісного «я») поглибленим хворобою, яка зародилася в середовищі шістдесятників і виразилася й руйнівніше виявилася в поколіннях 1980 — 1990-х, які наряд чи повною мірою усвідомлюють ту «милливість і парадоксальність» світу, а рідше його раціоналістичну далекість, яка так само безжалісно «скасує» епіклесвський ритуал «містерій» заперечення, як цілком природної (але наряд чи достоту виправдані злостивості), спрямованої саме «проти», а через те «нерозумована» з особливим адресивним енергетично руйнації, що в силу різних причин була невластива шістдесятникам. В.Єпикієв, як згодом і Галина Паламарчук, змищує критерії соціально-політичні, філософські, художньо-мистецькі, морально-буттєві пощо.

На деякі з цих публікацій (особливо В. Єпикієва) можна було б вдало відповісти рядками з статті Оксани Забужко, що стосується методологічної десакралізації канонічних імен: «Маємо тут навіч типово постколоніальний «культурний невроз» [...] «вперте» перебування в режимі «воєнного стану», який, за браком «зовнішнього ворога», тепер проректується всередину культури».

Критика ця (О. Забужко має на меті десакралізацію високих імен), на її погляд, «виходить далеко за межі звичайних рецелівів більшовицько-доматичної безмісності (ось уже воістину дивина: явище, закорінене в усіх поколіннях! — як спротив на означене реальністю місце під сонцем — Д.Т.), аналітиками його вже розпізнано й сквалфіковано як «страх перед теорією», «теоретичне абстинентство», або, ще точніше, свого роду методологічну шизофренію, яка проявляється при «виборі матеріалу»: якщо стосовно сучасних авторів концентрується аналіз, зокрема і з застосуванням «імпортіваних» в Україну (додам від себе — досить подроблено, нещільно) методологій, визнається й допускається, то стосовно класиків він сприймається не більше й не менше як зазіхання на національні святощі...» (Оксана Забужко. *Уне рінсесе Іоїнаїне: Деся Українка як культурно-інтерпретаційна проблема* («Слово і час», 2001. №2. С. 8 — 7).

Я не буду судити Галину Паламарчук за тон її рефлексії, бо й вона, може, сама того не помічаючи, судить не лише за подлами, але й за рефлексивними чинниками (тому й, за її ж висловом, і «кричить»), а даю своє розуміння феномена шістдесятництва, як згодом запропонує і своє розуміння феномена покоління — в кожному випадку трагічне по-своєму. Одне лиш: від імені покоління, власне, ніхто не має права писати, хоч яким би сам собі справедливим він здавався, а тому варто брати до уваги лише вістороненний, віддаленіший і науково виважений погляд.

Маючи своє доста толерантне ставлення — зокрема й текстувальне — до явища шістдесятництва, пропоную й власне концептуальне бачення цього покоління, яке, судячи з книжки Віталія Табачковського «У пошуках невраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників» (К.: ПАРАПАН, 2002) (видача вона була вже після припинення моєї допомоги), йшло вперед, спираючись на об'єктивні, часто підсвідомі цивілізаційні виклики, оскільки професійних філософів радянська ментальність «калічила» більше, ніж майстрів поезії й прози, де «ніж у сонці» з'являвся чисто з підсвідомих асоціативних глибин, а «випрані штани» доста толерували з традиційною образністю української літератури, виходячи на волощкових очах та травневих розмахах. Натомість філософська перерваність єдинолінійного антропологічного розмислу науковців шістдесятних років швидко вказувала на пошуки таки чималого втраченого часу.

Насамперед треба підкреслити, що всі покоління збуваються — виконують покладену на них Богом і природою місію (йдеться не про месіанство, а про запрограмованість і виконання певної програми як Божої доцільності), — однак це тема окремої розгорнутої статті.

* * *

Зважаючи на те, що «філософський феномен» шістдесятництва активно резонує в духовному космосі українства початку ХХІ століття, прямо й опосередковано впливаючи на новітні тенденції української літератури, очевидною є потреба певних філософських узагальнень цього явища, викладених з концептуальних засад не тільки екзистенціалізму¹.

Творю засвоєною модерну філософську рефлексію Заходу не стільки як лектуру, скільки як дух часу, шістдесятники наповнювали її сквородинівським духом, витворюючи на теренах України специфічно український тип філософії як способу нонконформістського буття.

Окреслимо паралельно світотлядних максим, що визначала філософську рефлексію літературно-мистецької України 1960-х років: сократівський етичний інтелектуалізм Ліни Костенко, аристотелівське метафізичне розуміння буттєвого та духовного як підкорення діючості можливості І. Драча та М. Вінграновського, декартівські неораціоналізм у каптивському переломленні І. Дзюби та неогегельянство І. Світличного, парменідівське вічно стабільне як рівне собі буття Ірини Жиленко, демокритівська — у сквородинівському переломленні — аполотетика людини як мікрокосмосу В. Шевчука, неогегельянство в його християнізованому вираженні Є. Сверстюка, інтуїтивно-бердяєвський християнізм І. Калініца, неоплатонізм В. Стуса. До цього варто додати ще персоналізм та стоїчний платонізм і неомарксизм.

«Дзеркалом» між часами та філософськими течіями завжди залишався індивідуальне «Я», що визнається, за св. Августином, «протяжністю душі» як індивідуальним часом і яке покиране прийняти чи не прийняти сформульований ним постулат: «Чого не можна зрозуміти, в те треба вірити»² (*екзистенциал віри*).

Враховуючи, що екзистенціалізм опановувався шістдесятниками не як філософія знання, а як філософія чину (*неусвідомлений екзистенціалізм*), ця теза служить відправною точкою, в якій сфокусовується з'ясування концептуальних філософських підвалин їх волебіння.

«*Шляхи в брину*», на якому висновує свою філософську концепцію О. Пахловська, має неолінійно базуватися на екзистенціальній надії як «знанні потойбіччя незнання» (І. Марсель), що має «таємний зв'язок» із феноменом свободи й може існувати тільки на рівні ми, оскільки самотнє «Я» завжди максималістське й детерміноване егоцентризмом.

Однак так само, як «Я» виявляється у протиставленні себе вольному іншому (*не-Я*), так і поняття діючості конституюється «тільки в динамічній діалектиці між мною і моїм іншим». Питання про реальність зовнішнього світу завжди відбивається вже набагато пізніше, адже «Я» «спочатку» ізолювано усвідомлює власну реальність (як в «ego cogito» у Декарта)³ — людина свідома — і тільки потім ставить питання про *реальність іншого*³ (підкр. моє — Д.Т.).

Екзистенційно-епоцентрична спонукка як «*необхідність себе*» (М. Маршаллівіл), покликана до життя необхідністю вибору-самоствердження, виштовхнула назовні — через індивідуалізацію, детерміновану

³ Я, яке само себе усвідомлює.

індивідуальною, потужну енергію художнього творення, тоді як всі інші потреби часу — суспільні, естетичні, культурологічні — швидко «спрацювали» на одвічну потребу людської особистості до адекватного самовираження.

Реальність «повсякденного буття» індивідуалізованої особистості була тотожною «новій реальності» літератури — репрезентанта епохи (*людина-репрезентант*), як у випадку Ліни Костенко з її перманентного, сказати б, двоєдинобуттєвого (якщо мати на увазі життєвий і творчий пласт буття) «естетикою буття» — єдино можливого для неї формою існування, чи Валерія Шевчука з його «естетикою протистояння».

Людина індивідуалізована, зазвичай, долає складні субординаційні шаблі та ієрархії за язи. Особистість як інтерактивне поняття є носем свідомості (*людина свідомая*), індивідуальністю, що акумулює автентичні риси.

Самоактуалізація особистості, як правило, залежить від висоти пороту вибору або радше *кризової ситуації*, що передає невідмінну наявність *іншого* як опозицію до власного «Я». І тільки з урахуванням потягу цього *іншого «риторики вчинку»* (за М. Бахтіним), як філософське послідання наміру й дії, набуває філософської категорії *відповідальності (людина мисляча)*.

Відтак вчинок стає, за Е. Кантом, найвищою мужністю жити власним розумом, що в затято-приречених оптимістів, якими були шістдесятники, вступало у суперечність із *концептом абсурдизму*, адже сартрівській *екзистенції відповідальності* в умовах тотального навали абсурдного світу (коли навіть народження-смерть є абсурдними) позбавляв філософію *вчинку-буття* результативного сенсу.

«Все, до чого властива людина в цей момент кризи, щоб зберегти єдність своєї особистості, відповідальності, цінності свого єдиного у світі місця, є, власне, *вчинок для іншого* і з потягу *іншого* (учасника або спостерігача). Такий *вчинок граничної напруги*, в якому суспільно нерозривна якість етичної позиції людини, ширком можливо відповино до традиційного слововживання називати *грою*»³ (підкр. моє — Л. Т.) або, іншими словами, говорити про *homo ludens* (Й. Гейзінга) у ситуації вибору, де, за Сократом, мірилом вчинку виступає розум.

Якщо в комунікативне поле гри, як визначальне для розвитку особистості, нагло творчої, ввести поняття *риторики вчинку*, яка, за М. Бахтіним, передає відповідальність, то таким чином можемо говорити про момент відчуження власного «Я». Тоді відчужене й обтяжене почуттям відповідальності «Я» вступає у внутрішню діалогізацію, аби визначити не лише рівень своєї адекватності у спілкуванні з *не-Я*, але й у процесі самоощінки вининити «суд над собою».

Внутрішній ситуативний конфлікт у межах кризової ситуації спілкування (власне *гри-вчинку*) можливий лише через подолання стереотипу поведінки, в основі якого — завжди екзистенціаль *сумніви*.

Якщо О. Пахльовська в контексті філософії шістдесятництва у сумнівні бачить свободу від будь-якої детерміністської певності⁴, то виявляється, що «*критицизм*» шістдесятників або не мав у своїй основі *декларативного сумніву* як інструменту пізнання дійсності, або не був свободою в тому розумінні, яке вкладає в це слово дослідники.

У логотипично-ідеологічному суспільстві 1960-х років *феномен «Я»*, іманентним законом якого є свобода, артикульована через саморефлексію (рефлексія тут є законом дії «Я», а свобода вибору — свободою вчинку), мав подолати риторику вчинку, зведений до схематизованого ритуалу.

Потреба у вчинковій з'являється якраз із праннення пізнати *Я-іншого* бодай на рівні спілкування, бо «вчинок пов'язаний з подією як об'єктивною кризою

людина тарнашинська, шістдесятництво: філософія покірності... 109

ритуалу (де ритуал — це нульовий ступінь вчинку, тобто «рівне нішто» схематичної поведінки, а відповідальний вчинок — вищий ступінь — Л. Т.) і проявляється в ситуації спілкування, що розв'язує (чи не розв'язує — Л. Т.) що кризу»⁵.

Оскільки внутрішню діалогізацію відповідно до типу ситуації чи *зовнішньої дії* відбувається трирівнево, то *риторики вчинку* неможливі без таких «вимушення» або детермінованих типів мовлення, за класифікацією І. Пешкова, як *судовий* (ситуація осуду на рівні внутрішнього переживання), а краще сказати б, *обвинувачувальний, порадничий* (ситуація «порядництва» або доцільніше вжити термін *внутрішнього консиліуму*) та *ігровий*. Перший характеризується домінуванням змістового наповнення й логічного співвіднесення, другий — наочною виразністю, найбільш спорідненою з етикою, і третій — з емоційно-вольовою парадигмою.

У внутрішньому мовленні шістдесятників переважували, як правило, перші два зі спорідненими проривами в третій — на межі переходу з одного типу ситуації в інший, що, зазвичай, пов'язано не стільки із знанням даної ситуаційної кризи, скільки із *здобуттям розвитку сенсу ситуації*.

У *відсуттивній гри* виникає, найчастіше, новий *сенс*, або, іншими словами, *прибут сенсу*, тобто відбувається розгортання дискурсу як комбінаторної множинності смислів, яка захоплює у своє комунікативне поле осмислену, а потім і вербалізовану *риторику вчинку*.

Процес внутрішнього й зовнішнього комунікативного спілкування, а у випадку *людини творчої* — й процес творення художньої реальності, є не лише однією з форм освоєння дійсності, але й подоланням тотальної самотності як іманентної властивості *граничного людського буття* (*буття-ни-місця*).

Екзистенційний феномен *граничного буття* (*людина граничного буття*) у його динаміці: від виходу «за межі буденності з її тармонією (радше сказати психологічним комфортом — Л. Т.) у дисгармонійні стани, де відбувається розуміння себе як чогось неповторного та самотнього стосовно світу»⁶ — до самоусвідомлення його не ситуативності чи тимчасовості, а *триєдності*, тобто розуміння того, що «не можна бути самому інакше», як тільки у лоні Всього»⁷.

Отже, таке тотальне буття, що дорівнює метабуттю, є своєрідним І скетом як «*досвідом самотності*» (Н. Хамітов), що включає в себе самотпінання та самотворення, що є одним із результатів творчого процесу.

Одним митець, приречений на метаспілкування зі світом переважно через диспозицію тексту, має не меншу потребу в *соціалізації* (*людина соціальна*), аніж *людина-не митець*.

Внутрішню діалогізацію значно активізується в кризових ситуаціях, а відтак потребує великої душевної напруги та відповідальності (*риторики вчинку*). Тим-то шістдесятники метатранично потребували зовнішнього спілкування: по-перше, як публічного самовираження та психологічного способу зняття внутрішньої тривоги, а по-друге, й друге не менш важливе, аніж перше, *соціалізації* власного Я, тобто «розмікання» його в *світ*, у зовнішній світ.

Таким чином *людина, що говорить* (М. Бахтін) не лише артикулює етичні постулати, відчувуючи «контингентну потребу в розумінні» (за А. Маслоу) та отриманні імпульсів ззовні, а й постає в очах *іншого*, в даному разі соціуму, *людиною соціальною*.

Оскільки всі філософські рефлексії зосереджуються в екзистенціальній *вті*, то кінцем до дешифрування філософії шістдесятництва як явища є слова,

вкладені І. Драчем в уста Бога в поемі «Ніж у сонці», яку можна вважати програмовим твором шістдесятників: «*Я завжди сумнівався, сину мій*».

Якщо прийняти тезу О. Пахльовської, що кредо Камо — «Я бунтую, отже, я існую» — є екзистенціалістською основою філософії шістдесятництва й що це явище у «найгібришному своєму вияві відкидається до революційного для сучасної філософії взагледі для європейської цивілізації образу: І. Номіне revolve, збунтованої Людини»¹⁰ (підкр. мое — Л. Т.), то це означає звести філософію шістдесятників лише до морально-етичного вибору, покладеного в основу французького екзистенціалізму, й зовсім відкинути онтологічний досвід попередників.

Але ж твердження А. Камо прямо покликається до Декартового «Я мислю», що *аргює* означає «Я існую».

Оскільки, людина, що шукає, іншими словами, *полює віатор* (І. Марсель) у своєму пізнанні граничного буття «виходить» на відчуття себе *людиною трансцендентною*, основу свідомості якої становить єдиність *приви* — *душі, світ, Бог* (Е. Кант), то *видий світ* постає для неї в духовному обрамленні душі й Абсолюту, «замикаючись» трансцендентними душею та Богом як трансцендентною сумою її власного «Я» та Абсолюту.

Оскільки Я шістдесятників роззосереджувало збільшено у площині *світу*, й меншою — у площинах *душі* та *Абсолюту*, то воно не тільки замикало їхнє «Я» на категоріях вічності, скільки «розмикало» його в сферу видимої реальності.

XX століття, наміру переобтяжене екстремами, катаклізмами, трагедіями цілих поколінь і екзистенційно межованими ситуаціями вибору, що загострювали іманентно трагедійну природу буття, явило нам людину *трагедійну*. В граничних умовах, коли «зрізано» світ причинний, тобто освоєних нею зв'язків і її «Я» залишається наодинці зі світом до такої міри, що світ уже «*не вміщується в свідомості*» (М. Мамардашвілі), послаблена трагедії як жанру та зумовлені цим значні метаморфози у жанровій структурі¹¹ були природною захисною реакцією надчуттєвої сфери, трансформованою в літературно-художні жанри ерзац-бадьорого соціалізму, який не вимагав від реципієнта *спів-творчості*, оскільки базувався на чистому спокійванні.

Однак, творячи «*новий світ*», замкнений на синдромі «корчачіського шастя» та феномені «трулових естафет», які виросли «із органічної недостатності життя — в читачеві, авторів, текстів, в реальності, зрештою», *соціалізм як творчість* і як *спосіб життя* «перетрав» індивідуальні долі, тому єдине, що можна протиставити такій «творчості життя» — це «саме творче життя»¹².

У такій підвійній атмосфері метатрагедійності нефальшивим може бути лише *покинний голос*. *Катарсисний імператив* і покликав до життя *феноцентричність* поезії шістдесятників, значною мірою орієнтованої, особливо на першому етапі, на авдиторне сприйняття.

Мистецтво в умовах тоталітарної держави з її інституціями та відпаложеним механізмом насильства, поміженими на християнську традицію апелювання до совісті, коли у внутрішньому діалогізуванні домінує детермінований цим обставинами *обидувачувальний* тип мислення, «підірплений» *консильтумним* мовленням і майже зовсім позбавлений мовлення *ігрового*, неодмінно формується, за формулою М. Бахтіна, «*мистецтво як катарсис*», щодо шістдесятників доречніше вжити термін «*мистецтво безневинної виши*».

«*Єдиний в бунті*» (за О. Пахльовською), що креативно загострило відчуття *ситуативної солідаризованості* у протистоянні з людиною

людина *ТАРАШИНСЬКА. ШІСТЕСЯТНИЦТВО: ФІЛОСОФІЯ ПОКОЛІННЯ... 1 1 1*

суперником, коли гра як *ритувал* *вчинку* насправді позбавлена *гри-мелення* й не забезпечує зворотньо-комунікативного зв'язку, якраз і позбавляло їх можливості протиставити ерзац-творчості реальної дієвості *зв'язки процес* творення художньої реальності.

Саме творчий процес як метапереживання на художньому рівні *комплексу безневинної виши*, переданий у спадок попереднім поколіннями, деморалізує *волю до радості* як найпершої умови людського буття, або, за Е. Фромом, того позитивного переживання, що його ми відчуваємо «в процесі наближення до мети стати самим собою»¹³.

Стан душі *людини бунту*, яка підсвідомо переживає свій соціальний *не-закит*, тоді як називає декларує ілюзорну свободу від соціуму, рівню як і усвідомлення себе *людиною гріховною, розпрямлена свідомість* вербалізує на підсвідомому рівні, формуючи своєрідне *барикадне мислення*: «*В переможних боях // тебе брудять погледі*»; «... *Ти ботиш. // Гори... Обертайся...* // *Згори на попі в думах і літках*» (Ліна Костенко); «*Труїти душу косиє раз // Я вже не можу — будь я проклятий*»; «*Я задихався! Біль до мостів. // Я всі прокляття розпрямлюю*» (М. Вінграновський); «*Стань! Тільки виши безневинна // над тобою крута розпросієрла*» (І. Драч).

Позатрансцендентальність, декларована на рівні релігійно-популярному, виростає тут до просторів *метапозначення* іманентної потреби шукати самого себе (*людина, що шукає*), тим-то так трагедійно звучать рядки: «*Мука — себе творити // Мука — цей світ вичистити*» (П. Скумбін).

«*Комплекс задріжності*» (Ліна Костенко), з одного боку, передбачав активну комунікативність із соціумом, як перехід від *ритувалу вчинку* до *відповідального вчинку*, а з другого — витворював феномен *адвертальних барикад* на рівні *судового* та *консильтумного* внутрішнього мовлення, декларованого як «*втеча в слово*» (М. Вінграновський). У такій порпартній — *мж ритуально-вчинком* та *вчинком-відповідальністю* *нале-гри людина-втікач*, керована підсвідомими компенсаторними імпульсами, витворювала філософсько-етичну платформу, що поставала як «*дубільна свідомість...*» *вголос*¹⁴.

Поняття *людини деміурічної* як подоба Творця передбачає творчість як *підйом утору*, сходження до нового буття, вищого, духовного життя, а в шістдесятників саме це сходження до Абсолюту гальмувалося відчуттям *іманентної гріховності* та *безневинної виши*, поміжених на *комплекс непродюженості* й неминує втягувало їх у субстанційне «*звуження темруви*» (М. Берляев).

Творчість *людини шістдесятних* як мимовільне спокутування *гріхів* попередніх поколінь (*творчість-покути*), детерміноване *християнськими* *поняттями гріха* та *світлості* (*людина християнська*), не стала «розкриттям безкнечного, польогом у безкнечність трансцендентного», бо в обох хронічної провини вона «не чекала народження в ній Бога», тоді як «Бог чекав народження в ньому людини»¹⁵.

Суверенність між іманентним *Божественним* *началом* людини та *закладенням* на підсвідомому рівні християнськими догматами — *попри* *напозір декларовану людину безбожну* («Я не молюся жодному божку // Я викинув із хати всі ікони...» — П. Скумбін) — виводила людину, яка шукає, на шпях, що вів до її сутнісного «Я» не через гармонію душі, а через спробу *примирити очікувану душу*, звернені до світу, з *дистармонійністю* цього світу.

Людина, яка не прощас світ і саму себе (*осуд, невідлучення гріха*) і якій *споглядання гріха* замінює споглядання Бога, приречена медитувати над темрявою, а не над *Світлом*, покликаючи до життя почуття постійної притісненості. Цим самим вона відчуває процес власної *Творчості* від

Світотворчості, що є її подовженням у «лоні Всього». Таким чином парадигма *споглядання гріха й невідлучення гріха*, оминаючи такий вирішальний для Божественної містерії акт, як *катарсис через прощення*, замкається на притикуванні подібного, що лише поможує підсвідоме негативне відчуття *людини недоволеної* й робить неможливим увірхождення її свідомості в «світло радості».

«Я», оберене світові й заяклароване репрезентантами 1960-х, в основі якого лежить «персоналізм як філософія існування» (Е. Муніє), а не лише як напрям думок, виходить із цієї світлоїдної суперечності, на якій стітнувся М. Бердяєв: «Я завжди був *персоналістом* за своєю релігійною метафізикою (насправді це була персоналізована метафізика — *Д. Т.*). І тому проблема *індивідуальної долі у вічності* була для мене найпершою з-поміж усіх проблем. *Розчищення особистості*, неповторної індивідуальності в безликій божественності, у відстороненій божественній єдності *протиесте християнській* ідеї про людину та боголюдність»¹⁶ (підкр. мое — *Д. Т.*).

Вибираючи внутрішній спротив *людини недоволеної* цьому обезличеному через християнське відсторонення *людини творчої* відпронесу *світ-творчості* з Богом, шістдесятники лише на рівні *риторики-ритичалу* засвоїли сквородинівську модель світобудови як мікро- та макрокосму, що її М. Бердяєв образно уявляє як «божественну драму», начебто повернуту в «людську драму», внаслідок чого «те, що вгорі, повернуто вте, що внизу»¹⁷. За такого розуміння божественної дихотомії художньо-образна парадигма поезики занурена голівно у драму *видиного світу* цієї постульованої сквородинівської моделі, не сягаючи драми божественної.

Отже, можна зробити висновок, що ідея Бога була для шістдесятників поняттям абстрактним — на рівні віршорної платонівської ідеї, — як норма пізнання світу й умова власного внутрішнього існування, до якої наблизився розум, що підкоряється вічним ідеям (*людина, що скористалася*), переступивши *чуттєвий поріг* у напрямку до «надчуттєвої істини». Тим-то в їхній поезії замість *досвіду передстипи пратисценідеїтного* (*людина-етосію*) ідею Бога як Абсолюту існує на рівні «чистого розуму» (*людина-тасію*).

Тим-то внутрішнє діалогізування відбувається лише на рівні *судового* мовлення як апеляція до абстрактного *Видиного судії людини без вини винуватої* (І. Драч: «*Безгрішний і пошу — мій гріх!*...»). Таке комунікативне потем мовлення (*консиліуміе*) — коли йшлося про небезневинну вину *людини, що сумнівається*) залишало Бога поза чуттєвим порогом людини.

Екзистенціал зустрічі, локалізований *буркайдним мисленням*, виявився переважно на внутрішньому рівні: відповідно до діалогіки серця — розгортанням у його просторі модулю наближення «Я — Я», «Я — інший», «Я — світ», «Я — ідея Бога».

Переконання А. Камю, чий постулат начебто покликається до філософії шістдесятників, ґрунтується на *паністично-деприміованому мисленні*, яке вступає у суперечність із трансцендентним світобудуттям, відповідно все, що відбувається, є *необхідним розгортанням Абсолюту*, а отже, немає місця *стражданню свободі*, як нема місця нічому іншому, що не є детермінованим (Спіноза).

Виявляється, що *свобода в бутті* А. Камю (у Лівії Костенко: «*Моя свобода — завжди при мені*») насправді була ілюзорною, детермінованою цим буттям як *речію в собі* й, не даючи «виходів» на Абсолют, точною опертя бачила лише власне *збудуване Я людини недоволеної*.

Оскільки, за М. Бердяєвим, творчий досвід не є рефлексією «над власною недовольністю», це — звертання до перетворення світу, до нового неба і нової землі, які повинна «підготувати людина»¹⁸, то точка опертя

Людина ТАРИШІНЬКА. ШІСТЕСЯТНИЦТВО: ФІЛОСОФІЯ ПОКОЛІННЯ... 113

шістдесятників, позбавлена *чуттєвого Бога*, виявилася ілюзорною, а творчість «важчала» й надміру інтелектуалізувалася, підкоряючись абстрактній ідеї.

Саме тому *серце* уявлялося їм величезним майданом, місцем зустрічі «Я» з *Я-іншим*, як це бачимо на рівні ритуальної гри І. Драча (синтез ритуально-вчинку з грою-вчинком): «*Дивиться серцем!*» — «*Сиритовий майдан буре величезним серцем! Наситилася одичинням!*» Тут серце є не місцем зустрічі «Я» з «Я», і навіть не місцем зустрічі з *Я-іншим*, а — лише з *майданом*, а тому спілкування автора через Текст залишається лише метафізичуванням.

Ця чуттєва неспроможність *людини-творця стіти людинно-деміургом* як спів-творцем *нового неба й нової землі*, підсвідомо вербалізована І. Драчем словом *сиритовий*, була передчуттям того, що покоління 1960-х судилося лише готувати ґрунт для наступників.

Власне, таке бердяєвське роздвоєння шістдесятники відчували й у екзистенційно-концептуальній дль них мітологемі Доли, яку *внутрішня людина-тасію* декларувала як *творення себе*, що «найгустіше» й найконкретніше висловлено Лівією Костенко: «*Я вибрала Дому собі самку*», а *внутрішня людина-етосію* відчувала як Вищий фатум (І. Світличний, Е. Смертьок).

Внутрішній конфлікт між цими двома іпостасями «Я» якраз розгортався на комунікативному полі *судового* й лише спорадично — *консиліумного* мислення.

Отже, нездатність зрозуміти «ідею Проміста», яка, за М. Бердяєвим, «переживається тільки в особистій долі», «замикала» собою й нездатність розуміння Божого Промислу як такого.

Бердяєвський самодостатній буття як *внутрішній опір* (*людина опору*), що в своєму персоналістичному максималізмові (*людина-максималіст*) визнає первинного автентичність індивідуума, а все інше вважає *отпорином*, *ілюзорним* і навіть *злим*, спричинене його «основний парадокс прагнення до одного боку, бачимо деклароване М. Бердяєвим емоційне прагнення до розмикання в універсум, а з другого — раціоналістичне персоналістське самоутвердження. Деклароване ним бажання (на рівні *ритичу-вчинку*) бути *микрокосмом*, яким і є людина *за своєю ідеєю* (неоплатонізм Плотина), залишається на рівні *спірної ідеї*, внаслідок чого вступають у суперечність його *етосію й ісію*, що образно й виражено ним як драма людської душі, яка начебто є відзеркаленою вселенською, небесною драмою.

Буття самодостатності («*Я ніколи не погоджувався*») ставить М. Бердяєва в один ряд із Деклартом («*Я мислю*») та А. Камю («*Я буття, значить, я існую*»), а через них виходимо на рільківське «А спів — оле і є буття» («*Стихити — значить бути*»).

Філософія «*бутизму*» (від безособового — *бути*) несе в собі енергію самоствердження й прагнення самореалізації через пошуки самого себе, однак *відчуває* особистість від самої себе. Таким чином ілюзія *суперечності внутрішнього світу* робить проблематичним трансцендентне самозаглиблення й *аспирити у Всьому*.

Шістдесятництво як Текст, комунікативною потребою розгортання якого була *свідомість аголюс*, транспоноване в *людині*, яка шукає в умовах транічного метабуття на рівні зовнішнього та внутрішнього мовлення та тотального зовнішнього диктату, зупинилося на *досвіді екзистенціалізму* в його персоналістички затостреному вияві, культивууючи найперше концепт *самодостатності*.

Людина, яка не підкоряється у своєму накатанні всіма силами зберегти в тоталітарних умовах ілюзорну суверенність, остерігалася випускати в душу

«диктат» Вищої сили, витримуючи дистанцію навіть на рівні внутрішнього діалогу. Тож, не маючи суб'єкта, з яким можна було би записатися траншчно відвертого, сподівачось при цьому на розуміння й підтримку, вона постійно перебувала в *стійкій облозі щодня людини-суперника*, тому й не могла відчувати радості творення як джерела творчості. Саме тому підсвідомо потреба в психологічних стимулах культивувала почуття *опору* й таким чином *поколінисей бунт* ставав *донімом* — сурогатом радості.

Так само внутрішнє діалогізування в його початкових формах, як то судовий та *спонтанно-консильційний*, коли Бог «запрошується» до *консильційу* лише як *абстрактна істина*, Вищий Суддя в культивованих християнством постулатах *Бог-кери*, а не як захищений *створювач-ствердеч* духовного «Я», вимагало від них постійної *само-опозиції*. Цього виявлюся замало для реалізації оковородницької настанови *пізнати себе*, що поглиблювало розчарування й зневіру.

Замість того, аби *очікування душі* перевести в площину моделювання образу нового світу, загірнього *царства любови*, своє невдоволення, осуд і заперечення шістьдесятники розгорнули у *відповідальний вчинок*, у *поколінисей бунт* як тимчасовість, поступово трансформований у постійний стан *«непобови»* (Ліна Костенко: «*Усі усіх не любить — це божа // Це чорний дим невідомого некта*»).

Обертання лотки в парадигмі *ствердження* (осуду) — *заперечення*, що спрощує розуміння завжди складнішого, аніж здатна осягнути дегермінована свідомість, світу засвідчує апологетику *атомічного мислення* (де фактом виступає *атом логічного*) — доміняти неясної або *неатомістичної філософії*, що набудла поширення в 1950 — 1970-х роках ХХ століття (Маріо Бруне).

Очищення суспільства як *царства непобови* через *покавання без містериї прощення* не сягнуло *глибинні катарсису*, тому шістьдесятники як філософське явище у своїх намірах змінити світ зазнали поразки.

Таке внутрішнє роздвоєння між *порогом очікування* особистості та *висотою ритуаль-вчинку* неминує породжувати ерац-наді, рівносильні *амбівіам* (*людина амбівіа*).

Філософська рефлексія *свідурізованого ситуативного бунту* вислідок духовної неспівмірності різновесних екзистенціаль *надій* та *амбівіи* врешті змінюється екзистенційною *рефлексією самоствердження* — аналогією ілюзії *матеріального етоцентризму*. Така ілюзія щодо себе як *целіту* *всесвіт* небезпечна тим, що провокує розглядати інших осіб як *перешкоди* або як *ідентифіковані резонитори*, покликані сприяти задоволенню власного «Я»¹⁹.

Таким чином, самоусвідомлене «Я» (*людина свідомо*) перебуває в *персоналістичному* пошукі. Коли *орієнтаційність особи*, яка, за Е. Муньє, сама вже є *філософією*, пройшла етап самоствердження через комунікативне мовлення «Я — Я» й диференціацію *теми ілюзії* як однієї з основних у екзистенціалізмі, в умовах постійного опору її власне «Я» транспонується в опозиції *не-Я*, таким чином утверджуючи себе як *ілюзію*.

Звичайно, таке персоналістське переакцентування екзистенційних засад відбувалося в середовищі шістьдесятників не раптово, а визрівало поступово, з початком їхнього розмежування на «офіційних» та дисидентських, а оскільки «Реальності, розкриті в часі, нерозривно пов'язані обставинами, які не піддаються опису»²⁰, простежити все це ми можемо через творчу та біографічну призму.

Тим-то в атмосфері перших розчарувань і страху кінця 1960-х «кожен ступив на своє особисте небо...», як напише згодом Ірина Жилєнко. Уже пізніше, десь наприкінці 1970-х, до неї прийшло розуміння: «Творчий вєсвіт

шістьдесятництва, вибухнувши, — розширився, і планета віддалалась від планети, набуваючи свої планетні системи. Інакше не бувас. Миттям потрібен, аби заповнити його собою і своїм трудом... Кожен сам визначає оптимальну відстань між собою і людьми»²¹.

Збунтована, барикадна свідомість неминує перетворюється на «*відомість* *правомови*» (І. Марсель). Пізніше це потвердить Ліна Костенко: «*Ми поранені люди, ми дуже поранені люди*», що, по суті, аналогічно до *терміну правомови* (*людина правомовна*).

У пошуках *правди життя* та *істини*, яка завжди є ширшою за метод, яким ми прагнемо її пізнати, шістьдесятники виходили з марсельської тези, нійто не може бути *«правди без злості»* — у їхньому розумінні, як *воли до життя* (тобто певної дози агресивності), яка справді на певний час виявляється творчо продуктивною. Однак нежаючи виходу в *відкритий бунт*, ця воля до життя, часто безадресно-абстрактна, трансформувалася в хронічне *латентне невдоволення*. «Загнане» у підсвідомість, воно частково шукало виходу в *новому бунті*, як у «певній можливості розвитку», котрого, на думку І. Марселя, *правомовні свідомість* знати не може.

Однак ця підсвідомо рефлексія тислася свідомістю (наразі *правомовною*) й песимізмом як зворотнім боком трагічного оптимізму, а інерція тривання переслідуваної нею *правди* формувала «негетичний код нової України»²², а нові комплекси (*людина трагічна*).

Питомка українська свободолобність (*воленобитість* — *воля до волі*), помінена на апріорну свободу *людини творчої*, в путях тоталітаризму посилювала страх залежності, що значною мірою й призводило до персоналістського максималізму, який дистанціював ідею Бога, перетворюючи її на абстрактну субстанцію, діалогізування з якою бачилося неможливим. У такому разі вищою інстанцією залишалася совість, до якої як до Вищого Судді та адвоката апелювала *людина без вини* *винувати*, а місцем зустрічі «Я — Я» та «Я — іший» було «*серце* — *майдан*».

У рамках моралістичної архітектоніки соціального часу, коли, за Гайдеггером, *час не є — час надій*, все не культивувало похиту від *вчинку-бунту* філософську рефлексію — *постмодернізм*, як спробу ієрархічно абсолютизувати етичні поколінневі цінності, коли мірою речей залишався нова парадигма моралі, визволена із пут декларованого суспільством *соцреалізму*, однак абстрагована від транспонентного.

Оскільки їхнє діалогізування обмежувалося *майданом* — *серцем* і не включало у комунікативне поле *Бога* як *Богоречливість* на рівні спілкування, то їхня творчість, не сягнувши *деміургічності*, залишилася *кордоцент-ричною*.

Лише їхні наступники змогли ступити крок уперед, оскільки в кращих зразках своєї поезії почали долати дистанцію від Бога-ідеї до Бога-Богоречливості, перетворюючи на *арену* внутрішнього мовлення власну *душу* й розширюючи комунікативне поле присутністю мовленнєвого адресата «Я» — Бог, «Я» — Бог — іший-Бог²³.

Саме ця остання *адресність* із зворотнім зв'язком та проникненням у комунікативну сферу *Я-ішого* — Бог і є тим, чим відрізняється *творче-деміург* від *людини-деміурга*, включеної у спів-творчість з Єдиним.

Не відчувуючи у своїй мовленнєвій стихії присутності всіх трьох іпостасей, як-то «Я — Я», «Я — іший», «Я — Бог», себто не маючи відчуття гармонії, шістьдесятники закріпилися в саморефлексії *трагічного* покоління, компенсуючи це на рівні окремих персоналей *мбійного соціального* *роля*, що виводить на перший план *ігрове* мовлення значною мірою за рахунок

конституційного та особливо судового, й без того звedenого тільки до рівня *світості* як найвищої інстанції. Саме тому *риторики* вчинку, розторгнуті до простору Тексту, залишається на рівні *рипулду-вчинку* та, певною мірою, *відповідального вчинку*.

Однак саме *бунт* залишався для них найвищою, практично-безконфесійною *релігією* (*бунт-релігій*), став тим богом, якому молочася їхня свідомість, тоді як підсвідомість інтуїтивно відчувала трагічну роздвоєність.

Саме шістдесятників можна назвати поколінням, яке, обстоюючи всезагальне щастя, зайшилося обділенням, оскільки в кожній окремо взятій долі *людина* *трагічна* так і не зуміла стати *homo felix*, так і не знайшла саму себе. Одчайдушно «йдуци назустріч сучасності» (П. Рієр), вони не могли обігнати еволюційний шлях розвитку людства, і це внутрішнє відчуття, не розколоване мисленням, поглиблює їхній камосівський «*трагічний гуманізм*» (Д. Налівайко).

Втім, останнє дозволяє сприймати їх як *покоління-предтечу*, якому випало виробити продуктивну *філософію поразки*: «*Ніхка перемога так не вчить*» (Ліна Костенко).

Трансформаційне коло ідентифікально-колективістської (поколіннявої) автентичності в ідеалі повинно розмикатися — *homo videns*, а замикатися — *homo felix*. Однак у феномені шістдесятництва, що бачиться *найоптималістичною моделлю* для дослідження самого принципу розвитку історико-літературних епох, це коло розмикається *людиною бароковою* як носієм витвореної її детермінованого свідомістю схематичної *універсальної картини світу* з одного боку, та неусвідомленим передуттвям *іншої, невідомої реальності* — з другого; замикатися ж воно *людиною трагічною* як продуцентом цієї роздвоєності. *Освідомте небо* кожного з представників *канонізованого шістдесятництва* (І. Жилченко) залишилося особистим *підхмар* їм високіх поривань і пріхих розчарувань.

Отже, шістдесятництво як *філософський феномен* було осягнене кантівським розумінням людини-індивідуума, яка *аріоті* підкорється лише вимогам морального закону і вже цим виступає як *мета сама собою*, через що має право на беззастережну цінність і не може використовуватися лише як засіб. У своєму самопізнанні його репрезентанти виявили себе на стадії воледіяння-свободи свідомого вибору, підійшовши до межі воледіяння-любови як вищого ступеня духовної самореалізації.

ПРИМІТКА-ПОСТСКРИПТУМ автора публікації:

Доповідь-тези підготовлена в квітні-травні 2002 року, тоді як монографія Віталія Тобачковського «У пошуках невраченого часу. Нариси про творчу стадію українських філософів-шістдесятників» (К., 2002), підписана до друку 15.05.2002 р., потрапила до рук значно пізніше. Тож, цілком зрозуміло, що певне коло проблем матиме продовження вже в іншому тексті.

ПРИМІТКИ

¹ Тарнашинська Л. Свобода вибору — єдина форма самореалізації в абсурдному світі (Проза Валерія Шевчука як відзеркалення екзистенціалізму) // Сучасність, 1995. Ч. 3. С. 117 — 128; Пахльовська О. Українська шістдесятники: філософія бунту // Сучасність, 2000. Ч. 4. С. 65 — 84; Пахльовська О. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук «Українська літературна цивілізація». К., 2000. С. 76 — 77.

² Святій Августин. Сповідь. К.: Основи, 1999. С. 89.

³ Корсет Е. Основи метафізики. К.: Тандем, 1988. С. 89.

⁴ Див.: Тарнашинська Л. Шістдесятництво: свобода вибору як єдина форма

індивідуалізації особистості // Актуальні проблеми літературознавства. Збірник наукових праць. Т. 7. Дніпропетровськ. Навчальна книга, 2000. С. 16 — 23.

⁵ Пешков І. Введення в риторику постулка. Москва: Лабиринт, 1988. С. 78.

⁶ Пахльовська О. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук «Українська літературна цивілізація». С. 52.

⁷ Пешков І. Введення в риторику постулка. С. 57.

⁸ Хамітов Н. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. К.: Гранослов, 2000. С. 176.

⁹ Див.: Марсель І. Рильке — людина, яка уособлювала буття духу // Марсель І. Номо віатор. Серія «Християнські філософи». К.: ВД «КМ Асідеміа» — Університетське вид-во «Пулсар», 1999. С. 229.

¹⁰ Пахльовська О. Українські шістдесятники: філософія бунту // Сучасність, 2000. Ч. 4. С. 71.

¹¹ Див.: Топер П. Трагіческе в искусстве XX века // Вопросы литературы, 2000, март-апрель. С. 3 — 46.

¹² Добренко Е. Формовка советского читателя. Социальное и эстетическое предположки рецепции советской литературы // Современная западная русистика. Санкт-Петербург, 1997. С. 275.

¹³ Фром Е. Иметь или быть? Москва: Прогресс, 1986. С. 145.

¹⁴ Мамакдашвили М. Как я понимаю философию. Москва: Прогресс, 1990. С. 84.

¹⁵ Бердяев М. Самопознание. Москва: Книга, 1991. С. 209.

¹⁶ Там само. С. 181.

¹⁷ Там само. С. 210.

¹⁸ Там само. С. 211.

¹⁹ Див.: Марсель І. Людина бунтівна: «Я» і інший; Нарис феноменології та метафізики надії. Рильке — людина, що уособлювала буття духу // Номо віатор. Серія «Християнські філософи». К.: ВД Асідеміа — Університетське вид-во «Пулсар», 1999.

²⁰ Там само. С. 257

²¹ Жилченко І. Номо felix // Сучасність, 1999. Ч. 1. С. 26, 31.

²² Пахльовська О. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук «Українська літературна цивілізація». С. 77.