

Тим-то проблема — шістдесятники як предтеча — викликає проблему рецепції в контурах «поєст».

Чи є сучасний стан «диференціації амбійній» (як ерзац диференційованого особистісного «я») подлибдінням хвороби, яка зародилася в середовищі шістдесятників і виразилася й руйнівніше виявилася в покоління 1980 — 1990-х, які наваряд чи повною мірою усвідомлюють ту «мінливість і парадоксальність» світу, а рідше його раціоналістичну далекість, яка так само безжалібно «скасує» єлхидеський ритуал «містерій» заперечення, як щільно природної (але наваряд чи достоту виправдані злостивості), спрямованої саме «проти», а через те «нерозумованія» з особливого адресивного енергетичного руйнації, що в силу різних причин була невластива шістдесятникам. В Єлхидєв, як згодом і Аліна Паламарчук, змішує критерії соціально-політичні, філософські, художньо-мистецькі, морально-буттєві тощо.

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

Критика ця (О. Забужко має на меті десакралізацію високих імен), на її погляд, «виходить далеко за межі звичайних рецидивів більшовицько-дотматичної безмісності (ось уже воістину дивина: явище, закорінене в усіх поколіннях! — як спротив на означення реальності місце під сонцем — Д. Т.), аналітиками його вже розпізнано й скарифіковано як «страх перед теорією», «теоретичне абстинентство», або, ще точніше, свого роду методологічну шизофренію, яка проявляється при «виборі матеріалу»: якщо стосовно сучасних авторів концептуальний аналіз, зокрема і із застосуванням «імпортованих» в Україну (додам від себе — досить подробно, нещадно) методологій, визнається й допускається, то стосовно класиків він сприймається не більше й не менше як захання на національні святощі...» (Оксана Забужко. Пле рінсесе Іоїнаїне: Деса Українка як культурно-інтерпретаційна проблема» («Слово і час», 2001. №2. С. 8 — 7).

Я не буду судити І. Аліну Паламарчук за тон її рефлексії, бо й вона, може, сама того не помічаючи, судить не лише за плодами, але й за рефлексивними чинниками (тому й, за її ж висловом, і «кричати», а даю своє розуміння феномена шістдесятництва, як згодом запропонував своє розуміння феномена покоління — в кожному випадку трагичне 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 відсторонені, віддаленіший і науково виважений погляд.

Мало чи своє доста толерантне ставлення — зокрема й текстуальне — до явища шістдесятництва, пропонує й власне концептуальне бачення цього покоління, яке, судячи з книжки Віталія Табачковського «У пошуках невраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів шістдесятників» (К.: ПАРАДАН, 2002) (видана вона була вже після оприлюднення моєї доповіді), йшло вперед, спираючись на об'єктивні, часто підсвідомі цивілізаційні виклики, оскільки професійних філософів радянська ментальність «калічила» більше, аніж майстрів поезії й прози, де «ніж у сонці» з'являвся чисто з підсвідомих асоціативних глибин, а «випрні штани» доста толерували з традиційного образності української літератури, викоханий на волюнтарних очах та травневих розмахах. Натомість філософська перерваність єдинолінійного антропологічного розуму науковців шістдесятних років чітко вказувала на пошуки такі чималого втраченого часу.

Насамперед треба підкреслити, що всі покоління збуваються — виконують покладену на них Богом і природою місію (йдеється 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, очевидно є потреба певних філософських узгалянь цього явища, виходячи з концептуальних засад не тільки екзистенціалізму¹.

Творчо засвоюючи модерну філософську рефлексію Заходу не тільки як лектуру, скільки як дух часу, шістдесятники наповнювали її скоровроднівським духом, витворюючи на теренах України специфічно український тип філософії як способу нонконформістського буття.

Окреслимо парадигму світоглядних максим, що визначала філософську рефлексію літературно-мистецької України 1960-х років: сократівський етичний інтелектуалізм Ліни Костенко, аристотелівське метафізичне розуміння буттєвого та духовного як підкорення дійсності можливості І. Драча та М. Вінграновського, декартівські неорационалізм у кантівському переломленні І. Дзюби та неогегельянство І. Світличного, парменідівське вично стабільне як рине собі буття Ірини Жипенко, демокрітівська — у скоровроднівському переломленні — аполотетика людини як мікрокосмосу В. Шевчука, неотетельність в його християнізованому вираженні Є. Сверстюка, інтуїтивно-бердєвський християнізм І. Калини, неоплатонізм В. Стуса. До цього варто додати ще персоналізм та стоїчний платонізм і неомарксизм.

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

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

«Єдиний в бреші», на якому висновує свою філософську концепцію О. Пахльовська, має неодмінно базуватися на екзистенціальній надії як «знанні потойбіч незнання» (І. Марсель), що має «темний зв'язок» із феноменом свободи і може існувати тільки на рівні *ми*, оскільки самотнє «Я» завжди максималістське й детерміноване егоцентризмом.

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

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

* Я, яке само себе усвідомлює.

індивідуальної⁴, потужну енергію художнього творення, тоді як всі інші потреби часу — суспільні, естетичні, культурологічні — швидко «спрацювали» на одвічну потребу людської особистості до адекватного самовираження.

Реальність «посякненого буття» індивідуалізованої особистості була тогочасною «новий реальності» літератури — репрезентанта епохи (*людина-репрезентант*), як у випадку Ліни Костенко з її перманентною, сказати б, двосиднобугтєвою (якщо мати на увазі життєвий і творчий пласт буття) «естетикою бунту» — єдино можливою для неї формою існування, чи Валерія Шевчука з його «естетикою протистояння».

Людина індивідуалізована, зазначай, долає складні субординаційні шаблі та ієрархічні зв'язки. Особистість як інтеграційне поняття є носієм свідомості (*людина свідомо*), індивідуальності, що акумулює автентичні риси.

Самореалізація особистості, як правило, залежить від висоти поручу вибору або радше *кризової ситуації*, що передбачає необхідну наявність *іншого* як опозицію до власного «Я». І тільки з урахуванням потягу цього *іншого «риторики вчинку»* (за М. Бахтіна), як філософське послання наміру й дії, набуває філософської категорії *відповідальності* (*людина мисляча*).

Відтак вчинком стає, за Е. Кантом, найвищою мужністю жити власним розумом, що в зняттю-приреченні оптимістів, якими були шістдесятники, вступало у суперечність із *концептом абсурдизму*, адже сартрівський *екзистенціал відповідальності* в умовах тотальної навали абсурдного світу (коли навіть народження-смерть є абсурдним) позбавляв філософію *вчинку-бунту* результативного сенсу.

«Все, до чого властєсть людина в цей момент кризи, щоб зберегти єдність своєї особистості відповідальності, цінність свого єдиного у світі місця, є, власне, *вчинок для іншого* і з потягу *іншого* (учасника або спостерігача). Такий *вчинок граничної напруги*, в якому суспільно переврещється якість етичної позиції людини, цілком можливо відповідно до традиційного слововживання називати *грою*»⁵ (підкр. мое — *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, надто творчої, ввести поняття *риторики вчинку*, яка, за М. Бахтіним, передбачає відповідальність, то таким чином можемо говорити про момент відчуження власного «Я». Тоді відчужене й обтяжене почуттям відповідальності «Я» вступає у внутрішнє діалогізування, аби визначити не лише рівень своєї адекватності у спілкуванні з *не-Я*, але й у процесі самоопієкни вчинити «*суд над собою*».

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

Якщо О. Пахльовська в контексті філософії шістдесятництва у сумнівні бачить свободу від будь-якої детерміністської певності⁶, то виявляється, що «*кмітисизм*» 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 дослідниця.

У логотентично-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, зведену до схематизованого ритуалу.

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

ритуалу (де ритуал — це нульовий ступінь вчинку, тобто «*рідне інше*») схематичною поведінкою, а відповідальний вчинок — вищий ступінь — *Л.Т.*) і проявляється в ситуації спілкування, що розв'язує (чи не розв'язує — *Л.Т.*) що кризу?».

Оскільки внутрішнє діалогізування відповідно до типу ситуації чи *зовнішньої дії* відбувається трирівнево, то *риторика вчинку* неможлива, без таких «*вишуканих*» або детермінованих типів мовлення, за класифікацією І. Пешкова, як *судовий* (ситуація осуду на рівні внутрішнього переживання), а краще сказати б, *обшукуючий*, *порадницький* (ситуація «*порадництва*» або пошуківніше вжити термін внутрішнього *консульту*) 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 переважали, як правило, перші два з споріднених проривами в третій — на межі переходу з одного типу ситуації в інший, що, зазначай, пов'язано не тільки із зняттям даної ситуативної кризи, скільки із *збереженням розвитку сенсу ситуації*.

У *мисливстві грі* виникає, найчастіше, новий *смієл*, або, іншими словами, *придієл смислу*, 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 тогочасної самотності як іманентної властивості *зриненого людського буття* (*бунт-ін-мислі*).

Екзистенційний феномен граничного буття (*людина граничного буття*) у його динаміці, від виходу «за межі буденності з її гармонією (радше сказати психологічним комфортом — *Л.Т.*) у дисгармонійні стани, де відбувається розуміння себе як чогось неповторного та самотнього стосовно світу»⁸ — до самоусвідомлення його не ситуативності чи тимчасовості, а *присутності*, тобто розуміння того, що «не можна бути самому інакше, як тільки у лоні Всього»⁹.

Отже, таке тотальне буття, що дорівнює метабуттю, є своєрідним і екстом як «*досвід самотності*» (Н. Хамітов), що включає в себе самопізнання та самотворення, що є одним із результатів творчого процесу.

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

Внутрішнє діалогізування значно активізується в кризових ситуаціях, а відтак потребує великої душевної напруги та відповідальності (*риторика вчинку*). Тим-то шістдесятники метагранічно 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 «розміняння» його в *світі*, у зовнішній світ.

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

Оскільки всі філософські рефлексії зосереджуються в екзистенційній *вірі*, 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 сумніваюся, силу мій*».

Якщо прийняти тезу О. Пахльовської, що кредо Камо — «Я бунтую, отже, я існую» — є екзистенціалістською основою філософії шістдесятництва й що це являє собою «найгнібшому своєму вияві відкидається до революційного для сучасної філософії і вказує для європейської цивілізації образу І. Номте теволе, збунтованої Людини»¹⁰ (підкр. мое — *Д.Т.*), то це означає звести філософію шістдесятників лише до морального-етичного вибору, покладеного в основу французького екзистенціалізму, й зовсім відкинути онтологічний досвід попередників.

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

Оскільки, людина, що шукає, іншими словами, *пошук віатор* (І. Марсель) у своєму пізнанні граничного метабуття «виходить» на відчуття себе *людиною трансцендентною*, основу світовідчуття якої становить єдність *трайди* — *душа, світ, Бог* (Е. Кант), то *видимий світ* постає для неї в духовному обрамленні душі й Абсолюту, «замікаючись» трансцендентними душею та Богом як трансцендентною сумою її власного «Я» та Абсолюту.

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

XX століття, надміру переобтяжене екстремами, катаклізмами, трагедіями цілих поколінь і екзистенційно межовими ситуаціями вибору, що загострювали іманентно трагедійну природу буття, явило нам *людину трагедійну*. В граничних умовах, коли «зрізано» світ причинних, тобто освоєних нею зв'язків і її «Я» залишається наодинці із світом до такої міри, що світ уже «*не еміціюється в свідомості*» (М. Макардашвілі), постаблення трагедії як жанру та зумовлені ним значні метаморфози у жанровій структурі¹¹ були природною захисною реакцією наддугтєвої сфери, трансформованою в літературно-художні жанри ерзац-бадьорого соціальізму, який не вимагав від реципієнта *снів-теоріоси*, оскільки базувався на чистому споживанні.

Однак, творчачи «*новий світ*», замкнений на синдромі «корчальського шастя» та феномені «трудова естафет», які виростили «із органічної недостатності життя — в читачеві, авторові, тексті, в реальності, зрештою», *соціалізм як творчість і як спосіб життя* «перестирив» індивідуальні долі, тому єдине, що можна протиставити такій «творчості життя» — це «саме творче життя»¹².

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

Мистецтво в умовах тоталітарної держави з її інституціями та відлагодженим механізмом насильства, помноженими на християнську традицію апелювання до совісті, коли у внутрішньому діалогізуванні домінує детермінований цими обставинами *обвинувачувальний* тип мислення, «підкріплений» *консидіумним* мовленням і майже зовсім позбавлений мовлення *ігрового*, неодмінно формується, за формулою М. Бахтіна, «*мистецтво як катарсис*», щодо шістдесятників доречніше вжити термін «*мистецтво безневинної виш*».

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

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

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

Стан душі *людини бунту*, яка підсвідомо переживає свій соціальний не-затит, тоді як назвавши декларує ілюзорну свободу від соціуму, рівно як і усвідомлення себе *людиною гріховною, розпротівленою свідомістю* вербалізує на підсвідомому рівні, формуючи своєрідне *барикадне мислення*: «*В нереможних бох // тесє бують полеглі*; «...*Ти богиш. // Гори... Обов'язайся...* // *Згора на полі в думах і ліпах*» (Ліна Костенко); «*Трути душу кожеш раз // Я вже не можу — будь я проклятий*»; «*Я відхитавсь! Білі до мистості. // Я всі проклятих розпротівля!*» (М. Вінграновський); «*Стань! Тільки виш безневинна // над пободо крула розпротівля*» (І. Драч).

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

«*Комплекс заприкєсності*» (Ліна Костенко), з одного боку, передавав активну комунікативність із соціумом, як перехід від *ритмичу вчинку* до *відповідальної виш*, а з другого — витворював феномен *альтернативних барикад* на рівні *субового та консидіумного* внутрішнього мовлення, декларованого як «*втеча в слово*» (М. Вінграновський). У такій поранній — між *ритмичом-вчинком* та *вчинком-відповідальністю* *напів-гри людини-втішч*, керована підсвідомими компенсаторними імпульсами, витворювала філософське-етичну платформу, що поставала як «публічна свідомість... віднос»¹⁴.

Поняття *людини деміургічної* як подобі 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 виш*, помножених на *комплекс непротєсності* й неминуче втягувало їх у субстанційне «*зущення темрив*» (М. Бердяєв).

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

Суперечність між іманентним *Божественним началом* людини та закладенням на підсвідомому рівні християнськими догматами — попри напізр декларовану *людину безбожну* («Я не молода жодному божку // Я викинув із хати всі ікони...» — П. Скундя) — виводила *людину, яка шукає*, на шпак, що він до її сутісного «Я» не через гармонію душі, а через спробу *примирити окувацию душі*, звернені до світу, з дисгармонійністю цього світу.

Людина, яка не пронає світ і саму себе (осід невідлучності гріха) і якій *споглядання гріха* замінює споглядання Бога, приречена медитувати над темривною, а не над *Світлом*, покликаючи до життя почуття постійної припінєсності. Цим самим вона відчуває процес власної *Творчості* від

«дикий» Вищий сили, витримуючи дистанцію навіть на рівні внутрішнього діалогу. Тож, не маючи суб'єкта, з яким можна було би залишатися гранично відверто, сподіваючись при цьому на розуміння й підтримку, вона постійно перебувала в стилі *облоги* щодо *людини-супротивника*, тому їй не могла відчувати радості творення як джерела творчості. Саме тому підвладна потреба в психологічних стимулах культивувала почуття *опору* й таким чином *поколінський бунт* ставав *донімом* — сурогатом радості.

Так само внутрішнє діалогізування в його початкових формах, як-то судовий та *стоїтино-консиліумний*, коли Бог «запрошується» до *консиліуму* лише як *абстрактна істота*, Вищий Суддя в культивованих християнством постулатах *Бога-кар*, а не як зацікавлений *співрозмовник-співтворець* духовного «Я», вимагало від них постійної *само-опозиції*. Цього виявлялося замало для реалізації скорочувальної настанови *пізнати себе*, що потім вивало розчарування й зневіри.

Замість того, аби *оцінювати* *душі* *перевести* в площину дослідження образу нового світу, загірнього *царства любові*, своє невдоволення, осуд і заперечення шістьдесятники розгорнули у *відновдальний* *вчинок*, у *поколінський бунт* як *тимчасовість*, поступово трансформований у постійний стан *«неповноб»* (Ліна Костенко: «Усі усіх не любать — це біда // Це чорний дим невідомого нека»).

Обертання логіки в парадигмі *спердесення* (осуду) — заперечення, що спрощує розуміння завжди складнішого, аніж здатна осягнути дегермінована свідомість, світу засвідчує апологітику *атомічного мислення* (де фактом виступає *атом логічного*) — доміняти некасаційної або непомітливості *філософії*, що набудла поширення в 1950 — 1970-х роках ХХ століття (Маріо Бунге).

Очищення суспільства як *царства недовіди* через *покаяння без місцері* *прощення* не сягнуло *глибини катарсису*, тому шістьдесятники як філософське явище у своїх намірах змінити світ зазнали поразки.

Таке внутрішнє роздвоєння між *породом оцінювання* особистості та *високою ритуально-вчиною* неминує породжувати ерац-наді, рівноспільні *амбіції* (*людина амбітна*).

Філософська рефлексія *свідомого ситуативного бунту* внаслідок духовної неспівмірності різномірних екзистенціальних *індій* та *амбіцій* вресні змінюється екзистенційною *рефлексією самоствердження* — аналогією *люди* *матеріального епохенізму*. Така інюзі щодо себе як *ценітиру асесітиру* небезпечна тим, що провокує розглядати інших осіб як *перешкоди* або як *підвладний резонатор*, покликаний сприяти задоволенню власного «Я»¹⁹.

Таким чином, самоусвідомлене «Я» (*людина свідомо*) перебезовується в *персоніфікаційну* площину. Коли *орієнтаційність* *особи*, яка, за Е. Мунне, сама вже є *філософією*, пройшла етап самоствердження через комунікативне мовлення «Я — Я» й диференціацію *тими іншого* як однієї з основних у екзистенціалізмі, в умовах постійної опору її власне «Я» транспонується в опозиції *не-Я*, таким чином утверджуючи себе як *іншого*.

Звичайно, таке персоніфікаційне перекаденування екзистенційних засад відбувалося в середовищі шістьдесятників не раптово, а виразило поступово, з початком їхнього розмежування на «офіційних» та дисидентських, а оскільки «Реальності, розгнітані в часі, нерозривно пов'язані з 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 ступнів на своє особисте небо...», як написав згодом Ірина Жуківська. Уже пізніше, десь наприкінці 1970-х, до неї прийшло розуміння: «Творчий всесвіт

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

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

У пошуках *пради дсити* та *істини*, яка завжди є ширшою за метод, яким ми прагнемо її пізнати, шістьдесятники виходили з марсельської тези, нібито не може бути *«пради без злоси»* — у їхньому розумінні, як *вої до життя* (тобто певної дози агресивності), яка справді на певний час виявляється творчо-продуктивною. Однак не маючи виходу в *відкритий бунт*, ця воля до життя, часто безадресно-абстрактна, трансформувалася в *хронічне жаління недоволення*. «Затане» у підвладності, воно частково «розслювалося» у конструktivну енергію творення, а частково мимоволі шукало виходу в *новому бунті*, як у «певній можливості розвитку», котрого, на думку І. Марселя, *правомовна свідомість* знати не може.

Однак ця підвладна рефлексія гасилася свідомістю (наразі *правомовною*) й песимізмом як зворотним боком трагічного оптимізму, а нерідко тривання переслідуваної нею *приводи* формувала «негенетичний колінові України»²², а нові комплекси (*людина трагічна*).

Питома українська свободоловність (*волелюбність* — *воля до волі*), поміжжена на апіорну свободу *людини творчої*, в путях тоталітаризму посилювала страх залежності, що значною мірою й приводило до персоналістського максималізму, який дистанціював ідею Бога, перетворюючи її на абстрактну субстанцію, діалогізування з якою бачилося неможливим. У такому разі вищою інстанцією залишався совість, до якої як до Вищого судді та адвоката апелювала *людина без вини випуває*, а місцем зустрічі «Я — Я» та «Я — інший» було «серце — *матин*».

У рамках моралістичної архітекτονіки соціального часу, коли, за Гайдеггером, *час не є — час надіно*, все це культивувало похилу від виникну-бунту філософську рефлексію — *постмодернізм*, як спробу ієрархічно абсолютизувати етичні покаянневі цінності, коли мірою речей залишався нова парадигма моралі, визволена із пут декларованого суспільством соціалізму, однак абстрагована від трансцендентного.

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

Лише їхні наступники змогли ступити крок уперед, оскільки в крапках зрахах своєї поезії почали долати дистанцію від Бога-ідеї до Бога-Богоречливості, перетворюючи на *арену* внутрішнього мовлення власну *душу* й розширюючи комунікативне поле присутності мовленнєвого адресата «Я» — Бог, «Я» — Бог — *інший-Бог*²³.

Саме ця остання *адресність* із зворотним зв'язком та проникненням у комунікативну сферу *Я-іншого* — Бог і є тим, чим відрізняється *творче-деміург* від *модних-деміургів*, включеної у співтворчість з Єдиносущим.

Не відчувалося у своїй мовленнєвій стихії присутності всіх трьох іпостасей, як-то «Я — Я», «Я — інший», «Я — Бог», себто не маючи відчуття тармонії, шістьдесятники закріпилися в саморефлексії *трагічного покоління*, компенсуючи це на рівні окремих персоналій *публічною соціальною роллю*, що виводить на перший план *ігрове мовлення* значною мірою за рахунок

конституційного та особливого *судового*, й без того зведеного тільки до різниці *своїх* як найвищої інстанції. Саме тому *риторики євнху*, розгорнувшись до простору Тексту, залишається на рівні *риторично-євнху* та, певною мірою, *відповідального євнху*.

Однак саме *бунт* залишався для них найвищою, практично-безконфесійною *релігією* (*бунт-релігія*), став тим богом, якому молилася їхня свідомість, тоді як підсвідомість інтуїтивно відчувала трагічну роздвоєність. Саме шістдесятників можна назвати покірливим, яке, обстоюючи всезагальне щастя, залишилося обділеним, оскільки в кожній окремо взятій долі *лодіна трагічна* так і не зуміла стати *нормою фетиш*, так і не знайшла саму себе. Однак ідущою «йду» назується сучасності (П. Рікер), вони не могли обійтись своїм істинним шлях розвитку людства, і це внутрішнє відчуття, не розкороване мисленням, поглиблює їхній камуфльований «трагічний *зумисм*» (Д. Наливайко).

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

Трансформаційне коло індивідуально-колективістської (покірливої) автентичності в ідеалі повинно розмикається — *нормою фетиш*, а замінюється — *нормою фетиш*. Однак у феномені шістдесятництва, що бачиться *найінтимнішою моделлю* для дослідження самого принципу розвитку історико-літературних епох, не коло розмикається *людиною бароковою* як носієм витвореної її детермінованою свідомістю схематичної *універсальної картини світу* з одного боку, та неусвідомленою *передчуттями істини, неістини, реальності* — з другого; замінюється ж воно *людиною трагічною* як продуцентом цієї роздвоєності. *Особисте небо* кожного з представників *канонізованого шістдесятництва* (І. Жигенко) залишилося особистим *підхмарям* високим поривам і трікх розчарувань.

Отже, шістдесятництво як *філософський феномен* було освячене кантівським розумінням людини-індивідуума, яка *аріоті* підкоряється лише вимогам морального закону і вже цим виступає як *мелі сама свобода*, через що має право на беззастрешку цінність і не може використовуватися лише як засіб. У своєму самопізнанні його репрезентанти виявили себе на стадії волеїдіння-свободи свідомого вибору, підійшовши до межі волеїдіння-любоби як вищого ступеня духовної самореалізації.

Примітка-постскриптум автора публікації:

Доповідь-тези підготовлена в квітні-травні 2002 року, тоді як монографія Віталія Табачковського «У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу еволюцію 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. Українські шістдесятники: філософія буття // 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 Святий Августин. Сповідь. К.: Основи, 1999. С. 89.

³ Корет 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 поступка. 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 поступка. С. 57.

⁸ Хамітов Н. Самостійність у людському бутті. Досвід метаантропології. К.: Граносов, 2000. С. 176.

⁹ Див.: Марсель І. Різьба — людина, яка уособлювала буття духу // Марсель І. Нормо віаго. Серія «Християнські філософії». К.: ВД «КМ Академія» — Університетське вид-во «Пільсарі», 1999. С. 239.

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

¹¹ Див.: Тонер П. Трагічне в мистецтві ХХ століття // Вопросы литературы, 2000, марг-апрель. С. 3 — 46.

¹² Добренко Е. Формовка советского читателя. Социальные и эстетические предпосылки рецепции советской литературы // Современная западная русистика. Санкт-Петербург, 1997. С. 275.

¹³ Фромм Е. Имеем ли быть? Москва: Прогресс, 1986. С. 145.

¹⁴ Мамардашвили 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 надій. Різьба — людина, що уособлювала буття духу // Нормо віаго. Серія «Християнські філософії». К.: ВД Академія — Університетське вид-во «Пільсарі», 1999.

²⁰ Там само. С. 257

²¹ Жигенко І. Нормо фетиш // Сучасність, 1999. Ч. 1. С. 26, 31.

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

тенденційних кліше та інтерпретацій, показати в усьому багатоманітті та різних етно-культурних вимірах. Для цього потрібні, на нашу думку, такі перші кроки:

організувати серію виставь головних, класичних богословських творів візантійської традиції від Василя Великого і Григорія Богослова до Христоса Динараса;

систематизувати канони візантійського богослов'я на спеціальних богословських конференціях;

вивчити історичний досвід всіх європейських Церков православної традиції і унаочнити його серією спеціальних виставь,

налагодити богословський діалог із середньоевропейськими православними Церквами у плані пошуку консенсусу для спільного духовно-цивілізаційного постоуу у ХХІ ст. і врегулювання богословських канонів;

розпочати систематичні наукові конференції за участі світських науковців під умовною назвою «Українська культура між Римом і Візантією» з метою ширшої інкультурації релігійної ідеї унітності Української Церкви в суспільстві.

Вельми важливим було б налагодження ширших контактів і запозичення досвіду саме Румунської Православної Церкви, бо як зауважив Мирослав Марінович, «...щораз активнішим стає румунське богослов'я, яке за всіх своїх православності не боїться вступити із Заходом у повноцінний діалог – від чого тільки збагачується»². Лише маючи тверду основу власної релігійно-цивілізаційної традиції, маючи візю духовно-ціннісного об'єднання цілого геополітичного макрореону (Причорномор'я), маючи натягнені ідеї нового національного відродження (консолідації Середньої Європи і слов'янства), наше суспільство зможе перемогти у віру глобалізації.

Примітки

- ¹ Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. Т. 1 – 2. К.: Основи, 1994. С. 374 – 375.
- ² Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций. М.: Издательство АСТ, 2003. С. 323 – 395.
- ³ Павленко Ю. Історія світової цивілізації. К.: Либідь, 2000. С. 318 – 338.
- ⁴ Хантінгтон С. Там само. С. 514.
- ⁵ Там само. С. 244.
- ⁶ Там само. С. 251.
- ⁷ Кінан Е. Російські історичні міфи. К.: Критика, 2001. С. 18.
- ⁸ Леонтьєв К. Візантизм і славянство // Візантизм і славянство. Великий спор. М.: ЕКСМО-прес, 2001. С. 35.
- ⁹ Там само. С. 68.
- ¹⁰ Там само. С. 47.
- ¹¹ Дугін А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М.: Арктогел-центр, 2000. Див. також збірник: Основы евразийства. М.: Арктогел-центр, 2002.
- ¹² Данилевский Н. Россия и Европа // Візантизм і славянство. Великий спор. М.: ЕКСМО-прес, 2001. С. 469 – 470.
- ¹³ Гумілієв Л. От Руси к России. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. С. 110 – 171. С. 213 – 248. С. 329 – 335.
- ¹⁴ Соловьев В. Візантизм 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 Валицкий А. Див. також: Бердяев Н. «Русская идея» // «Византизм и славянство». С. 515 – 516. 550 – 553. В погоні консервативної утопії. Структура видозміни російського слов'янофільства. К.: Основи, 1998.
- ¹⁷ Бердяев Н. Русская идея. // Візантизм и славянство. С. 490.
- ¹⁸ Там само. С. 491.
- ¹⁹ Дейніс Н. Европа. Історія. К.: Основи, 2001. С. 481.
- ²⁰ Марінович М. Глобалізація і церковний контекст України // У. 2000. № 19. С. 100.

Людмила ТАРНАШИНСЬКА

ШІСТДЕСЯТНИЦТВО: ФІЛОСОФІЯ ПОКОЛІННЯ ЯК «ПУБЛІЧНА СВДОМІСТЬ»*

(Дискурс шістдесятництва: зауваги до спорів демітологізації, або Ще раз — і не востаннє — про феномен шістдесятництва)

Зміна кожного історико-культурного покоління викликає складні ієрархичні процеси, закрутовані на підсвідомому, а відтак й артикульованому зусиллі не так самоідентифікації, як утвердженні. Досить згадати статтю «Шістдесятництво: міт і реальність» В'ячеслава Медвідя («Українські проблеми», 1997, №1) чи досить контроверсійну (аби не сказати брутальну) публікацію Володимира Єшківеца у газеті «Столичне новості» «Мистери справедливості» (6 – 12 березня 2001) як комплекс-реакцію на статтю Оксани Пахльовської «Українські шістдесятники: філософія бунту» («Сучасність», 2000, №4), статтю Нили Зборовської «Стильовий портрет шістдесятництва» («Слово і час», 2001, №12) чи пізнішу статтю «Воно вітає у повітрі» Галини Паламарук, вичучено означено нею як «рефлексія» («Літературна Україна», 22 серпня 2002) з подальшою її ж «відповіддю» — відкритим листом Михайлині Колдобинській «Від імені покоління, яке не відбулося» («ЛУ», 19 вересня 2002) на її толерантну публікацію в «ЛУ» від 5 вересня 2002 (подібну толеранцію виявив у тій неоголошеній дискусії й Євген Сверстюк).

Досить згадати всіх «шпаківців», які зійшлися в цій величній не толерантній (що нерідко межуєвала з істерикою, а то й відверто лайкою) і далеко не вичерпаній неоголошеній дискусії, досить лиш зазначити, що назва статті Лесі Демської-Будзуляк «Зміна покоління — реальність проблеми?» («Слово і час», 2001, №1) актуалізує, називаючи власними іменами, власне проблему, однак жодного мірою її не вичерпує, так само як Ангелії Дінтровий у найбільшій уже всім «молодішим від шістдесятників» апробації теми «Шістдесятники» — «деві'ятдесятники»: тугість, розрив, конфронтація?» («Критика, 2001, ч. 10) означає цими трьома «китами» засадничі концепти ієрархізації поколіннєвих рефлексій та еволюційних конотацій.

Так, шістдесятництво, це справді «дискурс справедливості», але перекліктання, зроблене Єшківецем, відбиває не спільки етюдентизм інішого покоління (він був, безперечно, виступний, що самоочевидно з погляду такої науки, як психологія, шістдесятникам також), скільки його «розмітність», духовну розколотність, втрату спільного філософського опертя, намагання, долаючи постільну триагу, в «енергії заперечення», злобути не цілком виправдану «енергію утвердження».

І рідне стільки у відсутності спільної об'єднаної платформи (її за великим рахунком, не було й у шістдесятників) чи бодай мети (шістдесятництво входило в суспільну свідомість і заглипилося в нинішній реценції передусім як «ідея») та естетичної програми, але й у невмінні співвідносити життям час особистісний та час соціальний.

* В основі публікації — доповідь на II'тому конгресі Міжнародної Асоціації Українців 2002 року в Чернівцях.