

**Міністерство освіти і науки, молоді та спорту  
Одеська національна академія харчових технологій**

На правах рукопису

**ТОДОРОВА СВІТЛАНА МИКОЛАЇВНА**

УДК: 141.7:821.161.2 Стус

**ЛЮДИНА В СУСПІЛЬСТВІ:  
ВІДПОВІДНО ФІЛОСОФІЇ В. СТУСА**

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія  
та філософія історії

**Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук**

Науковий керівник –  
Блохіна Лідія Леонідівна  
кандидат філологічних наук,  
доцент, завідувач кафедри  
українознавства та лінгводидактики  
Одеської національної академії  
харчових технологій

Одеса – 2012

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ В. СТУСА.....	10
1.1. Культурно-історичні чинники становлення філософських поглядів В. Стуса.....	10
1.2. Теоретико-методологічні засади конструювання філософської концепції В. Стуса.....	33
РОЗДІЛ 2. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-СИМВОЛІЧНІ ЗАСАДИ ВЗАЄМОДІЇ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА У ФІЛОСОФІЇ В. СТУСА .....	56
2.1. Ідеї взаємодії людини і суспільства у філософії В. Стуса... ..	56
2.2. Символічний вимір людини в суспільстві .....	77
РОЗДІЛ 3. ЕСХАТОЛОГІЧНЕ І НАЦІОНАЛЬНЕ ПІДГРУНТЯ СУСПІЛЬНОЇ РЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ В КОНЦЕПЦІЇ В. СТУСА.....	99
3.1. Есхатологічно-релігійні аспекти існування людини в суспільстві.....	99
3.2. Громадянські та національні цінності у дискурсі філософських поглядів В. Стуса.....	134
ВИСНОВКИ .....	166
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	175

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Реалізація курсу розвитку України як демократичної держави вимагає духовного відродження нації, повернення до джерел національної мудрості, культурних і духовних традицій народу. В таких умовах конче необхідне осмислення вилучених у період тоталітаризму з творчого поля філософських праць митців вітчизняної культури.

Шлях до подолання духовної кризи, в якій зараз перебуває українське суспільство, полягає в самопізнанні нації через усвідомлення місця і ролі людини в суспільстві, її соціальній укоріненості та гуманістичній сутності. Все це спонукає до філософського осмислення людиною свого ставлення до дійсності, її світоглядної орієнтації, усвідомлення нею свого місця і ролі в суспільстві. Саме тому є актуальним звернення до проблем самоусвідомлення людини в суспільстві, пошуку свого істинного призначення. Ці питання споконвіку хвилювали всіх філософів, починаючи від Сократа і закінчуючи сучасною метаантропологією – вченням про граничні межі буття людини, його екзистенційні виміри.

В царині української філософської думки саме персоналізм та «філософія серця» зосереджені на осмисленні буттєвих питань людини в суспільстві. Вони були і є провідними теоретико-методологічними позиціями, що визначають українську філософську традицію. Вона має славетних і загальновідомих представників – Г. Сковороду, М. Гоголя, П. Куліша, І. Франка, П. Юркевича та інших. Відповідні мотиви простежуються й у творчості видатного українського мислителя і поета – Василя Стуса, філософська спадщина якого, на відміну від поетичного доробку, недостатньо висвітлена та осмислена у вітчизняній філософській думці.

До творчого надбання видатного українського поета-філософа, виявлення якого тривалий час залишалося поза межею радянської філософської рефлексії, нині звертаються багато дослідників: Ю. Бедрик, А. Бондаренко, Л. Волянська, М. Жулинський, М. Ільницький, М. Коцюбинська, М. Павлишин, Н. Поколенко, О. Рарицький, Д. Стус, Ю. Шевельов та ін. У роботах цих вчених переважно досліджуються літературознавчі та лінгвістичні аспекти, розкриваються екзистенціальні мотиви творчості В. Стуса. Значний внесок у вивчення проблем,

пов'язаних із розкриттям деяких соціально-філософських позицій В. Стуса, його філософської символічності, метафізичного осмислення буття українського народу та релігійних поглядів зробили Г. Віват, Н. Плахотнік, Н. Поколенко, О. Рарицький, О. Росінська, Ж. Ящук. Однак, комплексне осмислення соціально-філософської проблеми людини в суспільстві у філософії В. Стуса ще не стало предметом спеціального філософського дослідження.

Аналіз його творчої спадщини крізь призму філософської точки зору дає можливість не тільки по-новому оцінити значимість ідей В. Стуса щодо положення людини в суспільстві, але й показати цілісність його метафізичної концепції. Крім того, виділення та вивчення філософської проблематики творів В. Стуса дає можливість осмислити їх на більш глибокому теоретичному рівні, відобразивши неповторну соціально-етичну своєрідність світосприйняття українського поета. Також вивчення філософської спадщини В. Стуса має значення не тільки в тому, що поглиблює знання змісту його філософських ідей, але дає змогу краще зрозуміти ті процеси та тенденції, які відбуваються в українському суспільстві, сприяє створенню більш адекватного наукового бачення характеру і напрямку суспільних змін, насамперед тих, які торкаються сфери взаємовідношень людини і суспільства.

Об'єктивність процесу дослідження робіт В. Стуса вимагає вивчення специфіки його філософського дискурсу, яка засвідчує потужний морально-етичний, гуманістичний потенціал, і звернена до аналізу актуальних екзистенційно-антропологічних проблем (сенсу існування, свободи і відповідальності, збереження цілісності «Я», уникнення деперсоналізації та нівелювання особи).

Наукове завдання полягає у філософському осмисленні поглядів В. Стуса щодо проблеми суспільного буття людини.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконане відповідно до наукової тематики кафедри філософії Одеської національної академії харчових технологій з комплексної теми «Соціально-філософські, політико-правові та соціально-психологічні проблеми освоєння інноваційних технологій в управлінні та комунікаціях» (затверджена на

засіданні ради з гуманітарної освіти й виховання ОНАХТ, протокол №1 від 05.09.2010 р.).

**Мета і завдання дослідження.** Мета дисертаційного дослідження полягає в розкритті сутності й особливостей суспільного буття людини у філософії В. Стуса.

Для досягнення цієї мети вирішуються такі взаємопов'язані завдання:

- з'ясувати культурно-історичні чинники становлення філософських поглядів В. Стуса;
- встановити головні підходи до аналізу поняття «взаємодії людини та суспільства» в структурі соціально-філософського знання;
- розкрити методологічні основи конструювання філософської концепції В. Стуса;
- дослідити символічні засади розкриття В. Стусом суспільного буття людини;
- проаналізувати есхатологічно-релігійні аспекти існування людини в суспільстві у концепції В. Стуса;
- розкрити національні цінності суспільного буття людини в концепції В. Стуса.

**Об'єктом дослідження** виступає феномен суспільного буття людини.

**Предмет дослідження:** людина в суспільстві у філософській концепції В. Стуса.

**Методологічні основи та методи дисертаційного дослідження.** Робота виконана з використанням загальнонаукових і спеціальних методів. Застосування системного підходу дало можливість розглянути суспільство як складну систему, внутрішнім структурним компонентом якої виступає місце та статус людини. Структурно-функціональний аналіз забезпечив розкриття ролі людини в суспільстві в динаміці їх взаємодії. Історико-ретроспективний та бібліографічний методи дозволили здійснити аналіз праць В. Стуса стосовно розкриття *його філософських поглядів, екзистенціалістського світобачення, патріотичного світогляду, опозиції до суспільства тощо.* Метод компаративістського аналізу був використаний для зіставлення деяких особливостей у розумінні феномену

суспільного буття людини в історико-філософському ракурсі, зокрема проблеми людини в суспільстві у філософській концепції В. Стуса та представників екзистенціалістського напрямку. Соціокультурний метод до вивчення суспільства і людини дозволяє дослідити ціннісні характеристики суспільного буття людини, що визначаються певним культурним контекстом.

Джерелознавчою базою дослідження є твори В. Стуса, що вийшли друком в чотирьох томах та шести книгах у Львові в 1994-1999 рр., публікації митця в окремих збірках та журналах, спогади друзів, статті, присвячені філософській творчості поета.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в тому, що вперше у вітчизняній соціально-філософській думці здійснено аналіз суспільного буття людини у філософській концепції Василя Стуса.

***Вперше:***

- виявлено, що ключове значення у філософській концепції В. Стуса в розкритті проблеми людини в суспільстві відіграє концепт “самособоюнаповнення”. Самособоюнаповнення – соціально-філософська категорія, що визначає індивідуально-духовне освоєння навколишнього соціального світу, його локалізацію та іманентне урівноваження до площини духу людини, що призводить до її морального самовдосконалення, подолання відчуження та граничності буття в суспільстві;

- розкрито, що одним із самих типових станів особистості у філософії В. Стуса є самовизначення на межі екзистенціального вибору як подолання відчуження і подальшого життєствердження. В ньому людина зазнає принаймні три типи відчуження: відчуження від соціуму (суспільне), від самої себе (особистісно-духовне) і від національного логосу (національно-культурне).

***Уточнено:***

- знання про методологічні засади конструювання філософської концепції В. Стуса, які знайшли відображення в його інтерпретації категорій екзистенціалізму за допомогою художніх образів на матеріалі поетичних творів;

- інтерпретація поняття “символічний вимір суспільного положення людини”, яке визначається не тільки як спосіб соціального визначення функціонального положення людини в соціальній ієрархії суспільства, але й як етичний образ високих дум, прагнень і надій особистості. Традиційні народнопоетичні символи В. Стус використовує у створенні цілісних образів суспільства, духовного світу індивіда, відчуження людини від суспільства, взаємодії людини і суспільства;

***Отримало подальший розвиток:***

- уявлення про екзистенціальне тлумачення суспільного буття людини, що виявилось у корінному дуалістичному роз'єднанні людини та соціального світу: суспільство і людське “Я” сприймаються як дві автономії, самостійні, незалежні одна від одної сутності. Екзистенціальність філософської концепції В. Стуса полягає в тому, що проблема особистісного вибору призводить до подолання людиною граничної ситуації, де здійснюється суб'єктивне зняття її відчуження від суспільства. Здійснюваний людиною в суспільстві вибір реалізується в три етапи: усвідомлення абсурду, дистанціювання від абсурдного соціального світу та створення самособоюнаповнюваного особистісно-значимого світу;

- цілісне представлення філософських поглядів Василя Стуса як систему взаємопов'язаних наукових концептів, таких як “взаємовідносини людини та суспільства”, “відчуження людини від суспільства”, “суспільна реалізація особистості”, “символічний вимір суспільного положення людини”, “національні цінності суспільного буття людини”, “патріотична свідомість особистості”, що розкривають його соціально-філософську концепцію соціального буття людини;

- соціально-філософське дослідження проблем національності, етнічності, релігійності, соборності в контексті філософської концепції Василя Стуса, де вказані проблеми інтерпретуються як фундаментальні та інтегральні фактори процесів соціального розвитку суспільства та суспільної реалізації людини;

**Практичне значення одержаних результатів** дисертаційної роботи полягає в розширенні уявлень сутності й особливостей соціального буття людини у філософії В. Стуса. Головні положення і результати роботи дають більш глибоке розуміння місця та ролі людини в суспільній структурі, що, в свою чергу, може сприяти вирішенню на практиці завдань підвищення моральної суспільної свідомості та гуманізації міжлюдських взаємовідносин, забезпечує можливість глибше й повніше осмислити сучасні соціокультурні процеси, які відбуваються в Україні. Результати дисертації були використані в практиці викладання учбових курсів «Соціальна філософія», «Історія української філософії», «Етика», «Аксіологія», а також будуть актуальними при написанні учбових посібників і навчально-методичних програм для підготовки філософів та фахівців суміжних спеціальностей. Висновки та практичні результати дисертації можуть бути використані для подальшої розробки соціально-філософської концепції людини в суспільстві.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною роботою. Висновки й положення наукової новизни одержані автором самостійно.

**Апробація результатів дослідження.** Результати дисертаційного дослідження були представлені на Міжнародних науково-практичних конференціях: «Традиція та інновація в науці та освіті» (Одеса, 2-3 жовтня, 2008 р.), «Розвиток наукових досліджень 2008» (Полтава, листопад, 2008 р.). Положення і висновки дисертації обговорювалися на науково-теоретичних семінарах кафедри соціології, філософії та права Одеської національної академії харчових технологій і кафедри філософії та соціології Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського».

**Публікації.** Положення дисертаційного дослідження викладені у 8-и наукових публікаціях, 4 з яких – фахові видання з філософії (1 у співавторстві), 2 статті в інших наукових збірниках, решта – тези та матеріали доповідей конференцій. У спільних публікаціях внесок співавторів рівновеликий.

**Структура** дисертаційної роботи визначена поставленими метою й



завданнями дослідження. Дисертація складається із вступу, трьох розділів, що містять шість підрозділів, висновків, списку використаної літератури, який містить 177 найменувань. Основна частина роботи викладена на 174 сторінках.

**РОЗДІЛ 1.**  
**ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ**  
**КОНЦЕПЦІЇ В. СТУСА**

## **1.1. Культурно-історичні чинники становлення філософських поглядів В. Стуса.**

Осмислення закономірностей і особливостей розвитку української філософії спонукає до актуалізації тих її проблем, що з ідеологічних причин тривалий час залишалися за межею радянської філософської рефлексії. Йдеться передусім про метафізичний зміст української думки, репрезентований творчим доробком мислителів 60-70-х рр. ХХ століття. На цьому тлі дане наукове дослідження присвячене розгляду витоків, філософському змісту і особливостей соціальної філософії В. Стуса – поета з яскраво вираженим філософським екзистенційним світобаченням, є надзвичайно актуальним стосовно філософського осмислення надбання української філософії в тоталітарну епоху.

Наведемо дуже стислий огляд життєвого шляху В. Стуса, оскільки, як буде розкрито потім, динаміка вираження філософських поглядів українського поета та мислителя, формування його світогляду і екзистенційного типу філософування виявляє контекст їх спорідненості і невід'ємного зв'язку із життєвим досвідом автора, його загальним світовідчуттям і переживаннями.

Народився Василь Семенович Стус 6 січня 1938 р. в селі Рахнівка Гайсинського району на Вінничині. Його батьки були простими чесними людьми. Дитинство майбутнього поета минуло в атмосфері добра та любові. Мати добре співала, знала багато пісень і зуміла прищепити сину любов до рідного слова, поезії.

Роки навчання в Донецькому педагогічному інституті на історико-філологічному факультеті В. Стус назвав «трудними». Мабуть, не тільки через матеріальні нестатки, а найбільше через те, що історія України викладалась у перекрученому, спотвореному вигляді. Саме в ці роки поет захопився світовою літературою, особливо творчістю тих митців, які відзначалися неординарністю, філософським світосприйняттям.

Навчаючись в аспірантурі Інституту літератури імені Т. Шевченка АН УРСР, працює над дисертацією, багато друкується. Але в 1965 р. його було виключено з

аспірантури за підтримку І. Дзюби та В. Чорновола у виступі проти арештів прогресивної української інтелігенції.

Його твори перестали друкувати, ніде не брали на роботу, але він продовжує писати політичні вірші, які згодом стали матеріалом його кримінальної справи. Безкомпромісний і запальний, нетерпимий до будь-якої неправди, В. Стус завжди відчував чужий біль не менш гостріше, ніж власний.

В. Стус пише багато, особливо вірші, але друкується зрідка, і не стільки через жорстку критику, скільки через власну високу самовимогливість, прагнучи домогтися органічного злиття ліричного, епічного й драматичного начал. В. Стус довго не наважується назвати себе поетом. «Маю себе за людину, що пише вірші. Деякі з них – як на мене – путящі... Якби було краще жити, я б віршів не писав, а робив би коло землі» – зізнавався він [123; 21]. Чим більше думкою сягав мислитель у життя, тим більше страждав. Несправедливість, гоніння, утиски краяли його чутливе серце. Особливо щодо України, рідної мови та культури.

В. Стус – один із найактивніших діячів дисидентського руху, який не прагнув конфронтації з владою. Він іще сподівався віднайти шляхи порозуміння між нею і національно свідомою інтелігенцією, сподівався на гуманізацію тогочасного панівного ладу, що було апріорі неможливим. Невдовзі такі ілюзії поета і мислителя розвіялись.

7 вересня 1972 р. В. Стус був заарештований і звинувачений у тому, що «систематично виготовляв, зберігав і розповсюджував антирадянські наклепницькі документи, що порочили радянський державний лад, а також займався антирадянською агітацією в усній формі». Його засудили до п'яти років позбавлення волі у виправно-трудовій колонії суворого режиму і трьох років заслання.

Але ні виснажлива праця, ні мізерна табірна пайка, ні 50-ти градусні морози, ні знущання кадебістських начальників не зігнули В. Стуса. Він виступав проти сваволі наглядачів, захищав своїх товаришів-в'язнів, відстоював власну гідність, оголошував голодовки. За це його багато разів кидали до штрафного ізолятора, позбавляли побачень, забороняли листування.

Не дивлячись на нелюдські умови, В. Стус продовжував творити, вивчав французьку та англійську мови, займався перекладами. Тюремні твори В. Стуса, на перший погляд, важко назвати світлими і життєствердними. На них не міг не позначитися тяжкий психологічний стан позбавленого волі філософа і творця.

На відміну від СРСР В. Стус стає відомим у міжнародній пресі. Його твори перекладаються англійською, німецькою, іспанською, російською та іншими мовами. Його ім'я стає широко відомим у світі, як ім'я поета і правозахисника, але воно добре відоме і в Комітеті державної безпеки. Наслідок – новий арешт і ще жорстокіший присуд: десять років позбавлення волі у таборах суворого режиму і п'ять років заслання. Безжальний вирок В. Стус сприйняв належно, цілком усвідомлюючи, які випробування випадуть йому.

На його захист виступила прогресивна громадськість усього світу. Наприклад, академік Андрій Сахаров писав, що з-поміж багатьох жорстоких вироків політв'язням «вирок українському поетові В. Стусові вирізняється своєю нелюдністю».

Нізащо позбавлений волі, філософ намагається перебороти хвилини розпачу, підсилені усвідомленням відірваності від рідної землі, самотністю, а отже – посиленням переконання, що його осуджують навіть деякі друзі цим його холодним полишенням у безвісті й самотності. В. Стус шукає в печалі й безмежній автентичній самоті шляхи повернення до себе самого, стомленого від люті, ослабленого розлукою і непевністю своєї долі.

В листах Василя Стуса часто повторюються імена друзів, які йому писали. Важко переоцінити значення для мислителя невгомної душі української культури в німецькій інтерпретації – Анни-Галі Горбач. Вона перша переклала на німецьку мову поезії Василя Стуса, зробила відомим його ім'я німецькому читачеві.

Листувався В. Стус з професором Юрієм Луцьким із Торонто, доктором Квастом, естетом Володимиром Козаком та ін. Був у дружніх стосунках з російським письменником Леонідом Бородіним. Все це разом відобразило художню цінність і суспільно-світове значення Стусової філософської поезії.

В майже неможливих умовах В. Стус творив свою філософську лірику, займався перекладами. Всі рукописи відбиралися, переглядалися і не завжди поверталися надто пильним табірним начальством.

Після однієї такої злочинної акції В. Стус висловив своє обурення, за що його вкинули в карцер. Тут поет і філософ на знак протесту оголосив сухе голодування. Задавнена хвороба шлунку, недоїдання, відсутність медичної допомоги стали причиною смерті політв'язня.

У ніч з 3 на 4 вересня 1985 р. у карцері зупинилося серце талановитого поета, філософа, громадського діяча і справжнього патріота України Василя Стуса. Цинізм, абсурдність, жорстокість та безглуздість його смерті виявилася в тому, що через чотири роки В. Стус був повністю реабілітований «за відсутністю складу злочину».

З упевненістю можна відмітити, що філософська лірика українського поета й мислителя В. Стуса становить винятково важливий етап національної філософської традиції. У характері втілення філософом максимальної буттєвої опозиції особистість – соціум виразно позначилися його складні духовні та світоглядні шукання та загалом інтелектуальна атмосфера в Україні середини ХХ ст.

Його ім'я донедавна було мало відомо суспільній думці. Лише в 90-х рр. ХХ ст. з'явилися в масовій пресі публікації поета, було видано повне зібрання творів. З тих пір сформувалися цілі наукові течії та школи, досліджуючи творчу спадщину В. Стуса.

Глибиною й виваженістю позицій відзначаються дослідження творчості поета, здійснені вітчизняними науковцями. Значною мірою цьому сприяло видання творів В. Стуса у 1994-1999 рр. (у чотирьох томах, шести книгах), до яких увійшли поезія, проза, епістолярії й літературно-критична спадщина митця.

Осмислення всього комплексу творчого надбання як філологами, так і філософами, продукувало розвиток думки про екзистенційний зміст поезії, власне філософствування й образ буття, моделі творчої й буттєвої поведінки. Залежно від обраних пріоритетів формувалися й напрями стусознавства.

Великий літературознавчий і лінгвістичний аналіз, проведений у роботах Ю. Башкирової, Ю. Бедрика, Т. Беценко, В. Біляцької, А. Бондаренко, Г. Віват, Л. Волянської, Д. Данильчука, М. Жулинського, М. Ільницького, М. Коцюбинської, Н. Кривки, В. Мельник-Андрущук, Л. Нартової, В. Овсієнко, Ю. Онікієнко, М. Павлишина, У. Пелех, Ю. Покальчука, Н. Поколенко, О. Рарицького, О. Росінської, Б. Рубчака, Я. Славутича, Е. Соловей, Д. Стуса, А. Шума, Ю. Шевельова *та інших*, дозволив розкрити художні прийоми й особливості лірики В. Стуса, виявити провідні мотиви його творчості.

Так, багатьма дослідниками робіт мислителя відзначено, що творчість цього митця багатогранна і різнопланова, розкрито, що поет вживає багато рідковживаних слів, архаїзмів, використовує різні лінгвoseмантичні тропи, вдається до власного словотворення, звичні слова вживає в нестандартних фразах, іноді їх деформує тощо.

Ю. Покальчук звернув увагу на те, що словник письменника надзвичайно широкий, також зазначив, що в його поезіях зустрічаємо і «безупинне власне словотворення» [21]. В. Неділько у статті «Василь Стус. Доля, життя, поезія» [83] теж звернув увагу читача на те, що мова поезій митця відзначається багатством, оригінальністю, сміливим втручанням в усталені форми. Також автор статті відзначив, що поет часто вдається до словотворення, неологізмів, деформує слова, але з тонким почуттям такту, міри, так, що новотвори допомагають глибше розкрити задум творця.

«Традиційне, типове для творчого процесу шліфування мови у Стуса супроводжується значними смисловими модифікаціями. Це не просто стилістичне вдосконалення, воно переростає у асоціативне багатство думки, спостерігаємо різні аспекти і повороти філософського осмислення поетом життєвої ситуації і себе в ній» – вважає Г. Бурлака [19].

На неповторність стилю В. Стуса вказував також Я. Славутич: «Повівши мову про слова зокрема рідкісні слова а в т. ч. неологізми, не можна не спинитися на лексиці Стуса. Яка вона оновлена! Ті самі основи, що були й раніше, знайомі приростки і наростки, а виляють небувалі слова - з новими відтінками значень...

Епітети В. Стуса нові і часто неповторні. Своєю експресивністю, пластичністю вони унаочнюють предмет чи подію, мобілізуючи емоції читача...

Образотворчі засоби В. Стуса варті окремого дослідження. Його поезія метафорична уже від найранніших віршів» [107; 449].

О. Тарнавський говорить про метафоричність творів митця. Метафора, на думку О. Тарнавського, – це найсильніший атрибут Стусової поезії, але ця метафора поширена й не проста. Його майстерність – у метафорі, він не новатор, але його поезія нова, вважає літературознавець [20].

З іншого боку М. Коцюбинська відзначає афористичність мислення В. Стуса: «Усвідомлюючи вагу слова Стус болісно реагував на його девальвацію, зокрема в українській літературі, за якою намагався – як міг – стежити і яку оцінював гостро і критично... Стусові афоризми – а його думка має органічну здатність зав'язуватися в афористичні вузли – йдуть у життя. І що більше його поезія наближається до людей, то глибші смислові пласти відкриваються у ній. Час же, нарешті, формувати смаки не дешевими сурогатами поезії, а такими чистими і справжніми взірцями, як Стусове слово» [64; 7].

Зазначимо, що обставини новаторського авторського словотворення, метафоричності й афористичності мислення поета треба прийняти до уваги задля глибокого і ґрунтовного аналізу його творів з метою виділення та дослідження їх соціально-філософських аспектів. Детальний якісний рівень інтерпретації творів В. Стуса дасть можливість найбільш повно осмислити їх на більш глибокому теоретичному рівні, відобразивши неповторну етичну й естетичну своєрідність мислення й світосприйняття видатного українського поета, розкрити його самобутню філософію.

Також слід відмітити, що в багатьох лінгвістичних, філологічних та літературознавчих аспектах творчість В. Стуса є дослідженою. Наприклад, були з'ясовані ідейно-тематичні образи, жанрове багатство творів митця, висвітлені особливості його поетики, мовностилістичної палітри, композиційно-образного мислення, досліджена специфіка структурно-семіотичної організації поетичного тексту, ритміка і метрика ліричного самовираження, місце та роль в ній канону,

художня комунікація у поетичному дискурсі тощо. Натомість обсяг ґрунтовних теоретичних розробок, в яких досліджуються філософські погляди і орієнтації В. Стуса, залишається недостатнім. Нажаль, можна констатувати, що розкриття В. Стуса не як поета, а як самодостатнього філософського мислителя ще не стало предметом комплексного дослідження.

Праці дослідників, у яких розкривалися філософські аспекти спадщини письменника (у своїй більшості філологічного і літературознавчого спрямувань), мали у цілому частковий, а інколи дещо описовий характер, зупиняючись здебільше на ідеологічно-світоглядних мотивах творчості й діяльності письменника.

Багатьма дослідниками творчості В. Стуса відмічалась багатогранність вживання символічної методології у розкритті поетом своїх метафізичних поглядів. Так, О. Рарицький в статті «Мистецтво бути собою (Штрихи до літературного портрета В. Стуса)» зазначив, що філософський підхід до осмислення реалій буття Стус реалізував у творчих образах-символах: наприклад, свічка – символ праведного шляху. Образи-символи снів багато значать у творах автора, дають йому можливість спілкуватися з родиною, близькими, вважає автор статті [21]. Взагалі, образи-символи снів та спогадів щільно взаємозв'язані і багато важать для розуміння феномену В. Стуса.

З цього ж приводу Ю. Ковалів писав: «Будь-який символ зазвичай трактується як умовний знак певного поняття чи предмета. Він указує на відповідні значення. У вірші «У цьому полі синьому, як льон...» ужито два символи: на означення кольору – «синій», що втілює своєрідність національного світобачення, та «поле», тобто життєвий простір. Автор припускає, що тіні – то лише спотворені відбитки людей, які зусібіч оточують ліричного героя, витворюючи йому небезпечну ситуацію» [20; 361]. Саме на базі символічного трактування і суб'єктивного переживання відбувається інтеграція свідомості й підсвідомості митця, виявом якої є його безсмертні рядки філософських поезій.

На філософську символічність Стусових образів вказує й М. Павлишин. У статті «Квадратура круга: пролегомени до оцінки Василя Стуса» дослідник



написав: «Математична задача квадратури круга послужила емблемою для наших роздумів про поезію Василя Стуса з двох причин. По-перше, співіснування символів квадрату і кола – це риса характерна для нового (важливого) етапу в творчості Стуса. По-друге, квадратура круга як задача в одному аспекті аналогічна до нашого завдання, а рівночасно воно представляється нам як необхідне....

Світ ранніх Палімпсестів – це мікрокосм, вписаний у макрокосм, причому мікрокосм – це тюремний інтер'єр, символ якого – квадрат, а макрокосм – це всесвіт з його планетами, зорями і його ходами, символ яких коло... До квадратності мікрокосму належать і вікна, поділені на шиби або перехрещені ґратами, і, як неповні квадрати, речі вертикальні – свіча, ліхтар, з явищ природних сосна, зокрема сосна, що схожа на щоглу...

Якщо квадрат – емблема приземленості й терпіння, то круг символізує буття, що піднесе (чи фізично, чи психологічно) «понад» болючу щоденність світу. До круга належать образи, що мають або можуть мати позитивні асоціації. По-перше, небосклон: сонце, місяць, зоря, «зорі, мов горох» ... потім квіти (соняшник, айстри); вкінці все, що живе: очі. «щоки округлі коханої, яєчко, вишні...» [90; 63]. Отже, можна сказати, що круг символізує чистоту та досконалість, джерело нескінченних надій і мрій поета. В свою чергу квадрат символізує обмеженість, пригніченість і уповільнення життя в умовах обмеження свободи.

Інший дослідник творчості В. Стуса М. Царинник звернув увагу на глибоке телуричне ставлення мислителя до природи: «І в Рільке і в Стуса природа і кохання постають як захисток для душі, що не терпить вульгарності й нечулості навколишньої дійсності» [161; 19]. В статті «Василь Стус – шукач калини в духовім світі народу» У. Пелех [20] говориться, що у вірші «На смерть Алли Горської» Василь Стус закликав шукати в собі «червону тіль калини», бо в цій рослині наш народ бачить символ свого духовного світу – мудрість, красу, материнську любов, безперервність поколінь, їх спадщину. Непідвладність часові, яку символізує калина, єдинокровність пов'язує всі покоління українців не лише в часі, а й у просторі. Вона є кодом самоідентифікації української людини.

І. Оникієнко в роботі «Символ «Веселий цвинтар» в «естетиці страждання» В. Стуса» вказує на інший символ, який використовує поет-філософ і висловлює думку, що: «Стусів «Веселий цвинтар» – соціально-філософський символ, що ввібрав у себе два комплекси української ментальності – рабства і свободи. Символ розвивається в цілісності, охоплює і виражає людину цілком...» [87; 56]. Справді, свободолюбство і гуманізм, який визначає тільки такі способи організації, що ґрунтуються на принципах добровільності і ні в чому не обмежують свободи волі, завжди були притаманними рисами менталітету українців. Свого часу, сильний вольовий елемент характеру українців породив інститут козацтва. Проте, тривала відсутність в Україні державності не сприяла формуванню в нації відповідальності за власну долю, породжувала політичну пасивність. Звідси коріння протиріч; і безмежна свобода повертається безмежним рабством.

Окремою темою філософської спадщини поета є метафізичне осмислення буття українського народу. Всі думки, помисли, жалі та болі Василя Стуса були звернені до однієї теми – до України. Зокрема, аналізуючи Стусову творчість, М. Ільницький визначив, що: «...Стус відривався уявою від поділеного на квадрати світу і поринав у космос, який окреслюється поняттям «Україна» [45; 14]. На її олтар він поклав усе своє життя. Звідси й екзистенціальні мотиви соціальної філософії митця. Його думку поділяє М. Дмитренко: «Служіння Україні, рідному народові – ось кредо поета, який вирішив «боротися, щоб жити», «померти, аби жить». Навіть відчуваючи, що життя в буденному розумінні людського щастя не склалося, автор втішав себе: Доживу віка, докалічію. / Допоки жили не зірву / чи не зламаю шию» [20; 352]. Так, за цю любов було заплачено великою ціною – ціною життя.

Ю. Бедрик з цього приводу писав: «Стус має щонайменше – два чітко окреслені ставлення до вітчизни. Одне з них, безперечно, менш для нас цікаве, є цілком співзвучним загальноприйнятому просвітницькому (туга, поганьблене національне почуття, протест як ствердження антагоністично протилежного майбутнього та ін.). Друге – значно оригінальніше і (не побоїмося сказати) – значно більш українське... Цілком природно, що в яскравого поета-мислителя

образ рідного краю здатен викликати не лише ніжність, а й осуд... Україна як ідеал. Україна як спогад, як сімейне і дружнє оточення поета, але є і «потрухлий український материк...» [8; 37]. Так, любити вітчизну - не означає лише захоплюватись її красою, оспівувати її. Справжня любов полягає в тому, щоб бачити також і темні сторони в житті народу, його гріхи. Можна сказати, що В. Стус ставиться до свого народу з найвищою мірою вимогливості, вважаючи, що в страшних беззаконнях винен і сам народ.

Інший дослідник творчості В. Стуса Я. Мельник висловив таку тезу: «Почну з парадокса: Стус любив Україну, Стус не любив України. Він не любив України в розумінні тієї любові, що її зємо Шевченківською. І саме тому, що перед нами постає інший, одмінний од традиційно українського склад свідомості, Стус виростав у символічну величину на карті вітцівської культури» [75; 158]. Справді, Україна виступає у його віршах не як географічне поняття чи взагалі зовнішній об'єкт, - вона існує в ньому самому як психологічна даність, щоразу виринаючи в душі то кетягом червоної калини, то апокрифічним пером літописця Нестора, то «космічною музикою струмка».

Е. Соловей так визначила цю проблему: «Були ще поети, домінанту творчості яких становила любов до батьківщини, але навряд чи ще в когось та любов поставала таким нерозв'язним вузлом суперечностей, так запікалася кривавим болінням, так єднала пристрасть і тверезість. Найвищу пристрасть і найхолоднішу тверезість. Можна сказати, що самопізнання національного характеру і національної історії сягнули тут нового рівня» [109; 192]. І до цього рівня поет-філософ хотів дотягнути своїх співвітчизників, звертаючись до них в кожному рядку. І в цьому звертанні відчувається вимоглива любов до рідної землі, яка не прощає їй гріхів, похибок, вимагає бути золотом найвищої проби, чистою, величною. Тому В. Стус змальовує образ України штрихами-епітетами «ледача», «байдужа», «осоружна». Але він сам живе нею, цією «осоружною», за яку «милішої нема», тільки в любові до України відчуває себе людиною.

«Тверезо оцінюючи сучасність, поет бачить усю суперечливість, болючість, трудність процесу відродження, – вважає Є. Прісовський. – І евфонія вірша

(важковимовлювані слова, алітераційні звукосполучення, промовляючи які наче перевертаєш камінні брили, долаєш матеріально, фізично відчутний опір), і метафори та епітети відтворюють глибокий трагізм боротьби, всю складність подолання роз'єднаності України й народження єдиного національного тіла» [21; 127]. В. Стус виділяється органічним злиттям у поезії інтелектуальної напруги, складності світовідтворення з істинно національним, що сягало глибин народної естетики, моралі, світобачення.

В. Овсієнко в статті «Шістдесятє рїздво Василя Стуса» зазначає: «Честь народу складається з гідности кожного з нас. Коли ж надто багато із нас геть утратило гідність, то хтось інший мусив докладати надзусиль, приносити себе в жертву» [86; 206]. У філософській рефлексії В. Стуса звучить гостра руйнівна критика щодо існуючого тоталітарного та усереднювального ладу в державі, яка знищує цвіт, гордість і опору української нації. Треба було мати велику мужність, щоб повстати проти існуючого ладу, а ще більшу мужність треба було мати, щоб так відверто критикувати цей лад. В. Стусу вистачало тієї мужності. Він писав правдиві викривальні твори про брехливість та ганебні вчинки тогочасного режиму.

У. Пелех прокоментувала висловлювання В. Стуса: «Довічною ганьбою цієї країни буде те, що нас розпинали на Хресті не за якусь радикальну громадянську позицію, а за самі наші бажання мати почуття самоповаги, людської і національної гідності» – так зреагував на покайну заяву Івана Дзюби, висловлюючи до нього свій біль терпкий. Стус не міг погамуватися і не називати КДБ «кублом бандитів», яке «споруджує нову добу на крові і кістках», спричинюючи своїми дошкульними висловами ще більшу лють табірної адміністрації до себе» [20; 441]. Моральну силу вистояти, не схилитись, поетові дає переконаність у тому, що правда – за ним, що він живе і діє так, як треба, як достойна людина і громадянин своєї країни.

У філософському есе Я. Славутича «Єдність душ: поезія Василя Стуса» сказано: «Історіософія українського народу пластично віддзеркалена також у вірші «Звіром вити, горілку пити...», в якому, накресливши лицемір'я «вірнопідданого», автор стверджує, що «гайдамацький рід ріжуть линвами на обіддя кількасот

божевільних літ»... А з українського чи пак гайдамацького обіддя виходять міцні колеса для возів і тачанок, на яких летіли в майбутнє «тройки» царської імперії Романових, а тепер алюром скачуть «тройки» російсько-радянської імперії Леніна-Сталіна-Хрущова-Брежнєва» [107; 451]. Справді, В. Стус був глибоко національним поетом. Він зумів відчутти і відобразити головні характерні риси свого народу, нації в складних історичних умовах минулого й сучасності, побачити ті зміни, які відбувались на тлі різних історичних епох.

В. Голобородько також висловив свою думку щодо цього питання: «Дуже не любив Василь Донбасу, хоч жив на Донбасі у самій «столиці» шахтарського краю. Так, він бачив наслідки інтенсивної індустріалізації того краю: безладне (хто наважиться сказати, що цілеспрямоване?) перемішування народів з поступовою денаціоналізацією та русифікацією...

І ставлення до навколишнього середовища було відверто споживацьким, грабіжницьким – Донбас перетворювався на великий смітник, зовсім непридатний до життя. Усе це бачив Василь і розумів, що проблеми денаціоналізації не були суто донецькими, вони стосувалися усієї України... На превеликий жаль, ні Василь, ні я, ні інший, хто серйозно задумувався над цим, не помилилися...

Так само, як не помилявся Василь і в ставленні до тодішніх колгоспів, не раз із боєм у голосі говорив про те, що сталінські колгоспники, декларовані громадяни, – це ті самі покріпачені селяни, позбавлені паспортів, безправні й беззахисні перед сваволею голів та бригадирів» [20; 552]. Так, В. Стус завжди активно протестував проти реставрації культу особи, проти політики денаціоналізації, обмежень свободи слова. З цього приводу відомі його відкриті листи до Президії Спілки письменників на захист В. Чорновола, редакторові журналу «Вітчизна» Л. Дмитерку з гострою критикою його виступів проти І. Дзюби, до Центрального комітету Комуністичної партії України і КДБ, до Верховної Ради України.

В. Лизанчук у статті «Українсько-російська двомовність чи російська одномовність в Україні?» характеризує історіософію українського народу за допомогою твору В. Стуса: «Вже навіть немовлятко й те обіцяє стати нашим

катом...»: «Чому ці моторошні слова, що зародилися у 1970 р. у такого ніжного, гуманного поета як Василь Стус, спадають на згадку нині, в українській незалежній державі? Не випадково. Впродовж майже чотирьохсотлітнього московсько-царського і московсько-комуністичного колоніального режиму в Україні цілеспрямовано руйнували життєве поле української нації, українську мову, культуру, духовність, зросійшували цілі покоління людей, формуючи у них ментальність орди...» [20; 355]. Злободенними й пророчими було багато висловів поета-мислителя, адже все своє життя він присвятив боротьбі за права особистості в тоталітарному суспільстві. Україна була колонією і через це вона не могла виступити на захист своїх патріотів. Але в наш час ми можемо достойно оцінити ту жертву, яку принесли вірні сини України задля незалежності своєї вітчизни.

Інший український дослідник В. Овсієнко відзначає свідомо-критичну громадянськість В. Стуса: «Цілитель словом праведним», «Поет», «правозахисник», «лицар духу» – усі ці епітети абсолютно правильні щодо нього. Але чомусь не згадують про його винятковий дар безкомпромісно точно давати аналіз суспільним явищам і процесам того часу. Невгамовний, він якось аж безжалісно робив розтин хворого суспільства і виявляв світові його вади» [86; 135]. І це вдавалося йому, дякуючи високому моральному абсолюту, який сповідував поет. В. Стус ніколи не дозволяв собі компромісів, іронічно ставився до гнучких пристосуванців – прихильників «тверезого глузду», не сприймав найменшої фальші, сентиментальної розслабленості чи надмірного романтизування.

Особливе значення та роль у філософських конструкціях видатного українського поета-філософа В. Стуса посідають релігійні мотиви Бога і віри.

М. Жулинський з цього приводу зазначив: «З часом, особливо під час перебування у таборі, у поезіях Василя Стуса з'являються релігійні образи, звучать молитовні інтонації, вірші-сповіді переростають у клятви-запевнення вистояти, здолати зневіру, упевнитися в силі духу...» [43; 420]. Д. Стус підтверджує, що «... після арешту 1972-го публіцистика цілковито витісняється філософською лірикою, центральне місце в якій відведено онтологічній проблематиці» [134; 43]. Можна

сказати, що стався перехід від одного стереотипу до іншого. Внутрішній світ змінився, а разом з ним і зовнішній. Цей злам у свідомості перемиг екзистенційний страх смерті – танатос, який, за уявленнями фрейдистів, лежить у підґрунті психології людини. Ліричний герой робить відкриття того, що за чорним простором є ще одна реальність – трансцендентна.

М. Коцюбинська у статті «Поет» також відзначила, що в творчості В. Стуса значне місце займає релігійна тема, є звертання до Бога, але, на її думку, Стусів Бог далекий від канонів і церковних догм. Це категорія філософсько-естетична, втілення висоти і потуги духу. Також М. Коцюбинська вважає, що наближення до Бога відчувається у вірші «За читанням Ясунарі Кавабати». У специфічних японських «чотирьох татамі», на яких «розпросторюється» душа людини, вгадується знак хреста, впевнена авторка статті. Дорога до Бога для Стуса – «вседорога», вважає М. Коцюбинська [21]. Так, складні, трагічні відносини з Богом – значна частина переживань поета-філософа. Покора Божій руці, звертання до нього із проханням сил для опору, терпіння чи мсти, а чи з докором на негідне життя – такий спектр його молитв і роздумів.

Подібні міркування висловлює й О. Черненко. Зокрема вона впевнена, що число чотири у християнській містичній символіці, так само, як чотири кінці хреста, має значення духовної повноти і духовного прозріння. Тому і – «чотири татамі» у вірші «За читанням Ясунарі Кавабати». Також О. Черненко вважає, що митець вірив у життя після смерті, і що він не раз писав про це у своїх віршах [146]. Справді, В. Стус рефлексує смертю, вважає її волею Божою, стверджує, що вона несе прозріння, злет душі. Він навіть чекає її, як радості й утіхи.

Аналізуючи вірш «Як добре те, що смерті не боюсь я...» В. Неділько доходить висновку: «Автор виводить Біблійний образ важкого хреста через асоціацію з образом Ісуса Христа, що сам ніс свій тяжкий хрест, на якому його розіп'яли» [83; 29]. Ю. Ковалів обґрунтовує, що «Поезія «Як добре те, що смерті не боюсь я...» виникла в результаті пошуків справжнього буття як заперечення та подолання панівного марнотного та фальшивого світу. Це – тернистий шлях до Бога, з яким спілкувався поет у тюремних камерах та за колючими дротами

радянських концтаборів, – шлях, указаний духовним подвигом Ісуса Христа, без нарікань, без скарг» [20; 312]. Такий стан самозаглиблення поета-мислителя, проникнення у власну душу, своєрідне сковородинівське самопізнання є самоціллю.

Б. Рубчак у статті «Перемога над прірвою. Про поезію Василя Стуса» говорить про Стусову релігійну непокірність, бунтівничість. «Він свариться навіть з Богом, – зазначає автор етапі, – і свариться Стус з Богом з причин, подібних до Шевченкових: Бог – це найвищий авторитет, який вимагає послуху й покори. Бог – це закон, а не благодать». «Бог Стуса не є однозначним Богом фатуму, швидше – це Бог вибору. Він дається людині через вибір, як, врешті, й сама доля» [20; 426]. І поет-філософ зробив свій вибір. За умов, коли «Бог мертвий» (Ніцше), В. Стус не став атеїстом, навпаки, він починає особливо активно шукати Бога.

Отже, можна зробити висновок, що відсутня єдина чітка позиція стосовно профетичної орієнтації В. Стуса, його релігійного світовідчуття, віри, відношення до Бога. Одні вважають його прихильником християнства, інші, навпаки, думають, що мислитель відходив від канонів і догм християнства. Є думки, що Стусове релігійне світовідчуття було ближче за змістом до східних релігій. У третьому розділі даної дисертаційної роботи релігійні орієнтації українського поета і мислителя будуть детально розглянуті та досліджені в їх співвідношенні з соціально-філософськими поглядами В. Стуса.

Особливе значення для нашого дослідження мають наукові праці Г. Віват, Н. Плахотнік, Н. Поколенко, О. Рарицького, О. Росінської та Ж. Ящук, де були виявлені екзистенціальні мотиви творчості Стуса, деякі соціально-філософські аспекти його творчості.

Н. Плахотнік у дисертаційній роботі «Профетичні мотиви в українській поезії ХХ століття» досліджує сутність і особливості профетичних мотивів у ліриці українських поетів В. Свидзинського, Є. Плужника, Є. Маланюка й В. Стуса [93].

Н. Плахотнік обґрунтовує, що в трансцендентному аспекті поезія виступає проявом зверхприродного пориву, духовно зв'язуючи особистість з Божественною



сутністю й прилучаючи її до релігійного досвіду. У контексті цього В. Стус у роботах «Час творчості» і «Палімпсести» виступає як би посередником між двома світами – божественним і людським.

Профетично-ідейна спадщина В. Стуса осмислюється Н. Плахотнік з позицій аналітичної психології й теорії архетипів К.-Г. Юнга, застосовуються елементи герменевтичного аналізу. Авторка доводить, що профетична метафізика В. Стуса проявляється в увазі до міфу (наділення слова теургічними можливостями і закладення в нього функції творення майбутнього, що зближає профетичні візії з міфом) і символу (поширене використання Стусом біблійних символів Голгофи і геометричних просторових символів), що виражають вищі трансцендентні цінності митця [93].

Проте, багато інших аспектів філософських поглядів В. Стуса, насамперед релігійно-соціальних і патріотичних, не знайшли розкриття у роботі дослідниці.

О. Рарицький у дисертації «Василь Стус: еволюція поетичного мислення» намагається, крім фахових літературознавчих тем, дослідити й деякі соціально-філософські погляди письменника [99].

У цілому, в роботі аналізується образ автора в його ліричній творчості. Увага акцентується на особливостях рефлексивного осягнення та відтворення дійсності, на осмисленні особистісних проявів митця в його філософській поезії. Ліричний герой В. Стуса репрезентує автора, який водночас є нетотожний йому, вважає О. Рарицький, про це яскраво свідчить філософська лірика поета, де все об'єктивується. Дослідник творчості В. Стуса з упевненістю робить висновок, що оцінка реалій буття суб'єктом лірики, його погляди на світ та внутрішні переживання властиві авторові твору. Одночасно він моделює і втілює авторове уявлення не лише про наявне, а й про належне, виявляє спосіб прямування до самоздійснення згідно з авторським ідеалом.

Для з'ясування творчого характеру та естетичної природи лірики В. Стуса у роботі проаналізовано добу, в якій самовизначався поет. Це дало змогу виявити трансцендентні складові формування світогляду В. Стуса, які матеріалізувались у поезії, зокрема, сформували в ній філософське начало. Збірка «Круговерть»

відбиває ранній етап процесів самопізнання і самовизначення українського філософа, які супроводжуються прагненням гармонії зі світом. Осмислення реалій буття, творче й духовне зростання поета змушує його констатувати глибоку ушкодженість, занепад усіх сфер духовного життя (збірка «Зимові дерева»).

Зрілість рефлексивного мислення В. Стуса засвідчує збірка «Палімпсести». Її метафізичні поезії розкривають процес самостояння людини незгодної як єдиноможливий спосіб залишитися собою. «Самособоюнаповнення» засвідчує збереження духовної єдності й внутрішньої гармонії особистості у автократичному суспільстві.

У процесі дослідження О. Рарицьким еволюції лірики В. Стуса есплікується неординарна постать митця, цілковито свідома обраного шляху. Властива йому моральна досконалість, глибинна повнота мислення, внутрішня суверенність стає свідченням філософського осмислення подій і явищ суспільної дійсності.

Особистість поета, цілісна і незалежна від зовнішніх чинників, прагне реалізувати сутнісні можливості природної людини. «Тривання на межі» – єдиноможливий спосіб залишитися собою в умовах тотального тиску на особистість. Духовна домінанта як ключова ознака життєво-творчої цілісності людського світогляду є мірилом внутрішньої гармонії з собою, здобутої в процесі особистісної еволюції. Екзистенційна спорідненість із собою, сформована буттєвим досвідом, виявляє суть філософсько-поетичної світобудови В. Стуса.

Наприкінці О. Рарицький обґрунтовує тезу, що філософська лірика поета характеризує етапи становлення особистості в нормах християнської моралі з урахуванням етичних і естетичних цінностей. Гуманістичний ідеал людини сприяє формуванню її цілісної натури. Стусові роздуми у сфері філософії сконцентровані на буттєвій проблематиці [99].

Екзистенційну та персоналістичну спрямованість вітчизняної філософської думки констатують у своїх працях А. Бичко, В. Горський, В. Лісовий, Я. Стратій та ін. Відомий український дослідник І. Дзюба привернув увагу до найбільш філософської за змістом теми прояву екзистенційного способу мислення В. Стуса, вирізняючи, зокрема «екзистенційну драму особистості» в «Палімпсестах»,

втілену в образах самоти, «розіп'ятості», спричинену амбівалентною природою екзистенційності. На думку дослідника, «доскіпливість», «самошукання» поета призводить до «самозаперечення», «до відчуття відчуженості від самого себе», що формує ситуацію, в якій «Україна немовби чужіє від нього» [21; 79]. Суголосна з його думкою В. Нарівська, яка підкреслила наявність «концептуального синтезу в творчості Стуса, що ґрунтується на поєднанні екзистенційної і персоналістської філософій». Вона зазначила, що «Стус постулює думку про самоізоляцію від світу, герметизацію власного духу як митця, ігнорування динамізму життя» [21; 187].

Інша українська дослідниця О. Росінська вперше зробила ґрунтовний системний аналіз екзистенційної філософської тематики у творчості В. Стуса в дисертаційній праці «Екзистенційна природа символіки в поезії В. Стуса» [102]. В ній вона поставила наукове завдання виявити екзистенційний зміст поезій Стуса, розкрити своєрідність екзистенційної природи символу в його творчості.

Авторка зазначає: «Дослідження екзистенційного змісту поезії продукує можливість розробки нових методик до досягнення всієї повноти Стусових екзистенціалів і особливостей їх образного втілення. До таких належить питання ролі символу в поезії В. Стуса – числового й часопросторового – та їх екзистенційного наповнення як одного із сутнісних вимірів образу екзистенційного суб'єкта, що продукує відродження його сакрального універсуму. Числова й часопросторова символіка увійшла в атмосферу невпинного екзистенційного самопроекування поета, охоплюючи концептуально важливі аспекти його поетологічної системи» [102; 2].

О. Росінська закріплює філософію існування як пріоритетну для метафізичних екскурсів В. Стуса. Передвістя екзистенційного світовідчуття дослідниця вбачала в «юнацьких віршах», в яких, на її думку, «поглиблюються ранні тріщинки у світлому світовідчутті» [102; 7]. Екзистенційні ідеї та принципи опановуються поетом послідовно: здійснюючи свій вибір, митець намагається віднайти сенс існування і «ґрунт», і, як виявляється, віднаходить його в самотності, в світовій самоті як особистісному переживанні, поєднуючи у своєму світогляді екзистенційну онтологію і релігійну трансценденцію.

Значне місце у науковій роботі відведено розкриттю стусових символів у культурологічних і філософських вимірах. Числова символіка поезій В. Стуса досліджується, перш за все, в загальнокультурному та літературному контексті з актуалізацією найбільш частотних числових символів. Водночас проявляється своєрідність символіки числокодів, специфічна картина світу ліричного суб'єкта, в якій дихотомія чисел означає гармонію-дисгармонію, сенсовість-абсурдність, цілісність-множинність тощо.

Робиться спроба теоретичного обґрунтування числової символіки. У художньому світі В. Стуса, який не передбачає лінійного існування особистості в звичайному часі й просторі, саме числова символіка набуває великого значення для створення цілісності світоглядної картини світу. Нечіткість часових і просторових характеристик надає розмитості самій ідеї незаперечного існування людини, особистості поза вибором, навіть образу Бога, який досліджується у дисертації О. Росінської як домінанта естетики В. Стуса.

Дослідження символів, через які екзистенційним суб'єктом осмислюється час і простір, дозволяє гранично чітко уявити й окреслити засади метафізичної світобудови письменника. У роботі зазначається, що символіка часу й простору у філософській поезії В. Стуса постає як внутрішньо усвідомлене переживання ліричного суб'єкта, який шляхом особистого рефлексування фактично відтворює світ свого існування із притаманними йому хронотопними координатами.

Обґрунтовується теза, що світ і особистісне «Я» в поезії В. Стуса сприймаються як дві сутності, що не обов'язково існують одна в одній. Вони можуть відокремлюватися в своїй позачасовості й позапросторовості, тобто в тій надреальності, що творить їхнє існування, а саме: 1) світ – ворожа невимірювана всевладна субстанція, що прагне підкорити собі ліричного суб'єкта; 2) світ – жива ворожа сила, що протистоїть «Я» ліричного суб'єкта; 3) світ – божевілля, не підвладне ніяким законам – світ абсурду; 4) світ – благословення, що карає і мучить, але очищує. Таким чином, немає чіткої межі між реальністю, що сприймається людиною в її земному існуванні, позажиттєвою реальністю, реальністю, в якій існує ліричний суб'єкт і, зрештою, надреальністю [102].

Водночас соціально-філософські аспекти і теми творчості В. Стуса, які багато в чому ґрунтуються саме на екзистенціальних ідеях і принципах, і є визначальними (наприклад, громадянська чи соціально-ціннісна орієнтація) для всебічного осмислення духовного феномена Василя Стуса, у роботі О. Росінською не були розглянуті.

Ж. Ящук у дослідженні «Екзистенційність як художньо-естетичний метод в українській літературі ХХ століття» також вивчає екзистенціальні проблеми у творчості українських письменників Є. Плужника, В. Стуса й І. Калинця [173].

Відзначено, що екзистенційна свобода у творчості В. Стуса має індивідуальне забарвлення і особливості. Автор вважає, що вона викликана свідомим розумінням особистості в соціумі абсурдності суспільних подій, які вважаються нормою.

Домінуючою проблемою у філософії В. Стуса науковець затверджує проблему особистісного вибору і свободи, а точніше, можливість їх досягнення. Екзистенційність свободи полягає в тому, що, згідно В. Стусу, проблема вибору приводить людину до переживання ситуації, яка має певні межі, і як наслідок – гостре екзистенціальне відчуття глибинного відчаю.

Ж. Ящук послідовно доводить, що стан відчаю людини пояснюється бажанням самоаналізу або самореалізації себе відповідно до себе самого, тобто «Я в собі» є не що інше, як обернене ставлення до себе самого. У взаємовідносинах двох станів «Я – в бутті» та «Я для себе» виникає третя модальність екзистенційної свідомості, яка дає можливість характеризувати через власне існування ставлення до двох перших станів «Я»-індивіда. Якби його «Я» передбачало самого себе, то небажання бути самим собою стало б причиною, якщо можна так висловитися, першого різновиду відчаю – позбавлення свого «Я». Та, оскільки «Я» особистості має дві складові, виникає необхідність говорити і про інший різновид відчаю, який породжується бажанням і намаганням бути самим собою.

Така ситуація є причиною залежності від результату співвіднесеності, котрим і є цілісне самісне «Я» людини. При цьому другий тип відчаю не потребує

глибокого аналізу, оскільки будь-який відчай приводить до нього ж, але в іншій якості. Індивід, котрий усвідомлює свій відчай, представлений як такий, що з'явився ззовні, а всі спроби подолати призводять до ще глибшого занурювання в цей стан. Дослідниця робить висновок, що, незважаючи на заданість ситуації, відчай Стусової людини в тоталітарному суспільстві також є великою перевагою і відіграє важливу роль, оскільки є усвідомленою і готує її до активного духовного відстоювання свого «Я», загартування власного духу [173].

У фундаментальній роботі Г. Віват, що присвячена виявленню особливостей та провідних мотивів творчості В. Стуса, проаналізовані символи неба, вогню, сонця, свічі як поетичне втілення філософських поглядів письменника [26]. Авторка зауважує, що простір у поетичній картині світу є не тільки матеріалізованою площиною існування природи й людини, але й еквівалентом ідеальних сутностей, тому вивчення суми просторових зв'язків і символів є важливим для осмислення способу побудови внутрішнього універсуму ліричного суб'єкта творів В. Стуса. Його елементи можуть бути лінійними, тобто змінними в часі, і нелінійними – змінними в сприйнятті (хворобливі стани, сон тощо).

Також у роботі зроблено спробу визначити філософські та релігійні уподобання поета. Г. Віват зазначає, що В. Стусові однаково були близькі і християнські заповіді, особливо – терпіння і всепрощення, і етична метафізика буддизму. Робиться висновок, що «...релігійні та філософські погляди Василя Семеновича Стуса не можна трактувати однозначно. Це була людина глибоко мисляча, неординарна. Його філософські та релігійні погляди постійно еволюціонували. Василь Стус усе своє життя розвивав і шліфував свої найкращі душевні якості, як і свій талант. Єдине, що залишалось незмінним у душі поета – це любов до України» [26; 151].

Н. Поколенко у дослідженні східноукраїнського поетичного канону у творчості В. Сосюри, Л. Талалая, В. Стуса і П. Вольвача розкриває невід'ємний зв'язок соціально-філософських поглядів В. Стуса стосовно держави і влади та екзистенціального світогляду: «Концепція націопростору в ліриці Стуса періоду ув'язнення простежується в тяжінні до екзистенційної філософії. Мотиви

збереження індивідуальності у масовому суспільстві, подолання відчуття вакууму, самотності, що є визначальними у роботах західноєвропейських авторів, знайшли втілення і в творчості В. Стуса – але у трансформованому, суто національному варіанті, пристосованому до суспільно-політичних умов радянської України ХХ ст. Заслуговує на увагу особистісний вибір В. Стуса: обстоювання поетом права на існування і розвиток української культури у зросійщеному Донбасі 1970-тих рр. остаточно визначило трагічну долю митця» [94; 8].

Науковець вважає, що художня система В. Стуса сформувалась під впливом усвідомленої націоцентричності. Із проблемою буття-в-екзистенції у В. Стуса пов'язане питання ідентичності особистісного «Я»: поет дошукується відповідей на вічне питання свого місця у житті, адже у світі «перезла, перемсти» унеможливлена природна самоідентифікація. Етико-естетична концепція самобутнього українського філософа виростає на ґрунті націопростору, з перенесенням акцентів на внутрішнє буття нації [94].

Отже, можна зробити висновок, що в літературознавчих дослідженнях Г. Віват, М. Коцюбинської, Н. Плахотнік, О. Росінської, Д. Стуса, Ю. Шевельова, Ж. Ящук та інших, де розглядаються окремі елементи філософської концепції поета, основний акцент робиться на осмисленні життєвого шляху В. Стуса, світоглядного (екзистенціально-символічного) підґрунтя, громадянської позиції та естетичних цінностей його творчого доробку. Однак питання суто філософського змісту розглядаються в цих працях побіжно та узагальнено і потребують спеціальної уваги. Тому, віддаючи належне працям науковців, що зверталися до філософської лірики В. Стуса, дисертантка вважає за необхідне виявити та дослідити соціально-філософську проблему людини в суспільстві у творчості В. Стуса, осмислення якої на даний час залишається поза межею філософської рефлексії.

## **1.2. Теоретико-методологічні засади конструювання філософської концепції В. Стуса**

Сучасне людство живе в епоху трансформації традиційних цінностей і моральних орієнтирів, самотності і пригніченості людини, які зумовлені світовою глобалізацією. Саме через це у творах філософів XIX-XX ст. дуже виразно звучать екзистенційні мотиви, викликані катаклізмами буття.

Екзистенціалізм – (фр. *existentialisme* від лат. *existentia* – існування) – або філософія існування можна вважати не тільки глибоким антропологічним вченням, але й одним із самих значних соціально-філософських напрямків сучасності. Його основна проблематика пов'язана з осмисленням існування людини в чужому для неї світі через екзистенціальні страхи, відчаю, кохання, любові, ненависті, надії тощо. Тому, задача філософії, відповідно екзистенціалізму, – займатися не стільки раціоналістським вивченням онтологічних і гносеологічних проблем, скільки питаннями суто людського буття. Екзистенціалізм поставив дуже важливі соціальні питання: «Для чого живе людина? В чому смисл її життя? Який вибір нею свого життєвого шляху?».

Екзистенціалізм постає універсальною характеристикою європейського світовідчуття XX століття, поза котрою неможливо адекватно зрозуміти специфіку будь-якого філософського феномена постмодерна. З'явившись як своєрідна «нервова реакція» на катастрофічну дегуманізацію світу, філософія екзистенціалізму ніби «повертає» людині її вроджену духовну неповторність, коли стверджує, що існування (екзистенція) передує есенції (сутності) і усяким зовнішнім формам буття. Людська природа звільняється від аналізу в якості будь-якої «системи» (як в структуралізмі), єдино достовірною реальністю філософи-екзистенціалісти називають «існування наодинці з буттям».

Актуальність екзистенціальної проблематики обумовлена соціокультурними завданнями, що постають перед українським суспільством на сучасному етапі. Шлях до подолання духовної кризи, в якій зараз перебуває наше суспільство, полягає в самопізнанні нації через усвідомлення місця і ролі людини в суспільстві,



її соціальній укоріненості та діалектичної духовної сутності. Саме тому екзистенціалізм, персоналізм та «філософія серця», які зосереджені на осмисленні питань людини, були і є провідними теоретико-методологічними позиціями, визначаючими українську філософську традицію. Вона має славетних і загальновідомих представників – М. Гоголя, П. Куліша, Г. Сковороду, І. Франка, П. Юркевича та інших. Екзистенційні мотиви простежуються у творчості ще одного видатного українського мислителя – Василя Стуса, філософська спадщина якого, на відміну від поетичної творчості, мало висвітлена та осмислена у вітчизняній науковій думці.

Біля витоків екзистенціалізму стоять С. К'єркегор, Ф. Ніцше, Б. Паскаль. Їхні послідовники – Н. Бердяєв, М. Бубер, Ф. Достоєвський, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Л. Шестов, М. Шелер, К. Ясперс та ін. І оскільки, за безсумнівною думкою багатьох дослідників, філософія В. Стуса є наскрізь екзистенційною, то велике значення та зумовлену необхідність має виявлення спільних тем стусової філософської рефлексії із доробком вищеназваних філософів. Зауважимо, що таке співставлення гіпотез, принципів і положень видатних світових класиків екзистенціалізму із соціально-філософським концепцією В. Стуса, безумовно, надасть можливість для її всебічного осмислення на більш глибокому теоретичному рівні, розкрити витoki та простежити еволюцію соціальних аспектів екзистенціальної філософії самобутнього українського поета і філософа.

Але, виходячи із мети і завдань нашого дисертаційного дослідження, ми будемо ретроспективно розглядати екзистенціальні теорії не в загальному плані, а як теоретичну основу соціально-філософської концепції В. Стуса. І тут доречно також зазначити, що, незважаючи на величезну кількість варіантів різноманітних течій та шкіл в екзистенціальній філософії, проект створення соціально-екзистенціального підґрунтя сучасного постметафізичного мислення залишився незавершеним, на що вказує Ю. Габермас у роботі «Модерн – незавершений проект» [159]. Звідси важлива наукова проблема, – з одного боку, нагальна потреба створення екзистенціальної концепції постнекласичної метафізики і можливість її побудови в соціальній площині, яка є центром зосередженості уваги сучасних

видатних мислителів, з іншого – відсутність у вітчизняній філософії спеціального дослідження цієї проблеми.

Витоки екзистенціалізму містяться у вченні датського мислителя С. К'єркегора. Якщо в кількох словах сформулювати його філософію, то потрібно було б сказати: саме велике нещастя людини – безумовна довіра розуму. По С. К'єркегору, на відміну від наукового мислення, яке завжди абстрактне і безособове, екзистенціальне пов'язане із внутрішнім духовним життям особистості, її інтимними переживаннями. Він гостро критикував традиційні філософські питання за те, що вони відвертаються і гублять саме особистісні та соціальні аспекти людського буття. Надзвичайно складне і повне протиріч людське життя не піддається редукціоністським зусиллям розуму осмислити його, результатом чого є «безсилля думки», справжній «скандал для розуму», а звідси – перехід до міфу [68]. В результаті, особистісна інтуїція, яка возвеличує ідею людини, привела до апології страху, для подолання якого, на думку С. К'єркегора, необхідне релігійне спілкування з Богом. При цьому він не визнає міжлюдське спілкування та інші форми соціальної взаємодії у подоланні особистісної самотності.

Екзистенціальна проблема самотності хвилювала і Б. Паскаля, якого також вважають предтечею екзистенціалізму. Паскаль вказує на єдину причину всіх соціальних бід – себелюбство, яке вразило людину і світське суспільство. Філософ стверджував «принадність самоти», яка дозволяє задуматися про смисл життя і оцінити свої вчинки. Самотність відкриває очі людині на суєту світу і дозволяє їй побачити власну суєтність, внутрішню спустошеність, підміну себе, свого «Я» деяким уявленим образом, створеним для суспільства. Б. Паскаль знаходить незаперечну ознаку нікчемності нашого «Я» саме в тому, що «воно не задовольняється ні самим собою, ні своїм вигаданим двійником, а часто міняє їх місцями, постійно прикрашає двійника на шкоду справжнього «Я» [91; 192].

Схожу думку мав славетний німецький філософ Ф. Ніцше, який вважав, що, оскільки Ісус помер, то для людини мірилом і ціллю повинно стати не суспільство, а сама людина. Тому Ф. Ніцше заперечує принципи демократії та історичного

прогресу, ідеї рівності та справедливості, бо вони руйнують цілісність людської природи. В свою чергу, німецький філософ не погоджується з вченням Ч. Дарвіна, і заявляє, що навіть якщо є «боротьба за існування», то виживають не сильні, як стверджує Ч. Дарвін, а слабкі, тому що їх більше. У слабких більше розуму (обережності, терпіння, хитрості, облуди, лицемірства). Ніцше вбачає в цьому велику соціальну небезпеку [85].

Ще одним своїм попередником екзистенціалісти вважають Ф. Достоевського. Його екзистенціальні ідеї зосереджені, в цілому, на критиці соціалістичних вчень. Соціалізм мислиться письменником як продукт духовної туги людини за загубленим раєм, за внутрішньою єдністю з «живим життям» і Богом, прихований і невід'ємний зв'язок з яким вона неусвідомлено відчуває. Але ця духовна людська орієнтація об'єктивується в ідеї створення штучного раю на землі силами людини, який ніколи не може бути здійснений, оскільки виражається не в соціальних, а релігійних категоріях. Звідси Ф. Достоевський розкриває сутність соціалізму в якості теорії, далекої від таємниці особистісного буття людини. Така теорія породжує соціального монстра, який вбиває свободу особистості, нівелює цінність людського життя.

В контексті цього Ф. Достоевським розглядаються основні релігійно-етичні питання. Проблеми існуючого в суспільстві зла й страждань глибоко хвилювали мислителя. Але він також добре розумів, що поверхневими соціальними перетвореннями цих проблем не вирішити. Більш того, соціальні проекти, націлені на радикальне подолання зла в людині, в кінці кінців призводять до заперечення її свободи і до духовного вбивства. Таким проектам Ф. Достоевський протиставляє інше розуміння проблеми зла, яке виражене в устами його позитивних героїв (наприклад, старцем Зосимою) – розуміння, згідно з яким «всякий за всіх винний» і гріх самотньої людини є гріхом всіх. Ф. Достоевський показує, що зло глибоко вкорінене в екзистенції людини й абстрактний моралізм і поверхневі соціальні перетворення, які не в силах подолати в людині зло, найчастіше призводять до ще більш трагічних результатів [33].

В питаннях соціального екзистенціалізму ще один славетний російський філософ Л. Шестов займає позицію, згідно з якою суспільне буття розуміється в не раціоналізованому досвіді. Мислитель критикує осягнення дійсності в контексті соціуму як цілого, тому що буття одиниць, включаючи буття конкретної людини, не визначається буттям соціального цілого. Одиничне унікальне і не редукується з цілого, але знаходиться з ним в непримиренній дихотомії. В страхіві перед безкінечною множинністю унікального, розум, для якого будь-яка множинність є хаосом, упорядковує її за допомогою редукції до всезагального, – і тим самим позбавляє одиничне його неповторності. Звідси крайній номіналізм Л. Шестова й недовіра до слова як до продукту абстрактного розуму. Справжнє соціальне буття – вільне від необхідності й завжди узгоджене з екзистенційними потребами людини, а не з її розумом. Єдиний орієнтир, яким керується особистість в соціальному вимірі, є віра, що відкриває людині Бога, й, на противагу знанню, не обмежує буття, а дає людині безмежні можливості, що і є справжньою свободою [166].

Тепер розглянемо погляди стосовно екзистенціальних проблем людини в суспільстві російського філософа М. Бердяєва.

М. Бердяєв постулює духовну складність людини. Людина є цілий духовний світ, мікрокосм і мікротеос. За думкою філософа, є два типи відношення людини до світу: або людина підкорюється світу як його частина, або людина вбирає в себе світ. Це протиріччя практично нерозв'язне. Тому людина бачиться М. Бердяєву істотою граничною, яка знаходиться на стиках багатьох світів: емпіричного та ідеального, феноменального та ноуменального, цивілізації та культури, соціуму і космосу, суспільства і спільноти. Історіософський розгляд людини філософом показав, що в цілому вона через слабкість духу орієнтована на відчуження. На основі цього М. Бердяєв розрізняє декілька форм відчуження: гендерне, етичне і соціальне.

Смисл проблеми відчуження в сфері гендеру розкривається М. Бердяєвим в якості породженого гріхопадінням розриву початкової цілісності людської природи на чоловіче і жіноче начала. Чоловіче начало, відчужуючись від жіночого, стає

залежним від нього, і навпаки. Відчуження в даній сфері долається в любові як в духовній єдності обох статей.

В царині етики відчуження є причиною розпаду онтологічної сутності над-добра на абстрактні моральні категорії добра і зла. Причина соціально-етичного відчуження прихована в таємничій глибині людського існування і пояснюється М. Бердяєвим через біблійний міф про гріхопадіння людини, її відхід і відмову від Бога. Гріхопадіння зробило людей моралістами, стверджує М. Бердяєв, тому мораль є також продукт відчуження [10].

В соціальному контексті відчуження проявляється як протистояння особистості і суспільства. Соціальне відчуження є, по М. Бердяєву, основною й найтрагічнішою формою відчуження людини. Суспільство як відчужена форма особистості стоїть над людиною. Як таке суспільство не має онтологічного змісту, свою сутність воно проявляє тільки в особистості. Подолання екзистенціальної відчуженості в рамках суспільства неможливе – суспільство завжди робить людину самотньою. Соціальне відчуження долається в міжособистісній комунікації, спілкуванні, духовній спорідненості й відкритості однієї людини до іншої.

У філософському відношенні на екзистенціалізм дуже великий вплив мала персоналістська метафізика та філософська антропологія М. Шелера, де соціально-екзистенціальні аспекти були досить вираженими. Якщо оцінювати в цілому, то основна метафізична проблема М. Шелера полягає в дуалізмі «духу» й «пориву», або «духу» й «всеединого життя» [165]. Можливість подолання протилежностей духу й природи, чоловічого і жіночого начал, релігії та науки, східної й західної культур, фізичної та розумової праці, капіталізму й соціалізму М. Шелер бачить у спорідненості Бога й людини.

Схожу думку мав один з найвидатніших представників німецького екзистенціалізму К. Ясперс, який своїм головним завданням вважав обґрунтування філософії «людського існування», що нерозривно пов'язане з трансценденцією до Бога. Тому К. Ясперс є представником релігійного

екзистенціалізму. Але релігійна направленість його екзистенціалізму не має рис ортодоксального характеру, а більш близька до вчення Л. Толстого.

К. Ясперс стверджує, що екзистенції різних людей співвідносяться в акті «комунікації», тобто спілкуванні у взаємному розумінні. Комунікація розглядається як критерій істини, підноситься К. Ясперсом в ранг критерію філософської думки і співвідноситься з розумом. Оскільки розум у своїй всевідкритості інтенціонально націлений на єдине у всьому суцюзому, він протидіє перериванню комунікації, яка неодмінно проявляє справжню сутність людей.

На відміну від популярної в Європі в першій половині ХХ ст. теорії культурних циклів (О. Шпенглер, А. Тойнбі), К. Ясперс доводить, що людство має єдине походження і шлях розвитку. В полеміці з Шпенглером, К. Ясперс наполягає на єдності світового історичного процесу, а в полеміці з марксизмом – на пріоритеті його «духовної складової». Не відкидаючи значення економічних факторів, він вважає, що історія в найбільшому ступені визначається саме духовними факторами, які пов'язані із соціально-екзистенційним життям. Один з аспектів «вісі» історії, на думку мислителя, – у створенні шляхів вселюдської «комунікації» між країнами і століттями поверх всіх меж культурних кіл. Мета історії полягає в гуманізації суспільства через розуміння кожною людиною своєї свободи [172].

Те, що К. Ясперс розуміє під Богом, М. Хайдеггер називає словом «буття». Тому атеїстичний екзистенціалізм М. Хайдеггера дуже близький до релігійного екзистенціалізму. Видатний німецький філософ робить висновок, що філософія екзистенціалізму – це змістовно гуманістична філософія, тому що, навіть розв'язуючи суто онтологічні проблеми, вона завжди досліджує передусім людину. В цьому якраз і відмінність М. Хайдеггера від інших філософів-екзистенціалістів. Він завжди був філософом водночас онтологічного й гуманістичного спрямувань. Свій гуманізм він пояснював тим, що буттєво возвеличив людину. Але в Хайдеггеровому гуманізмі не людина грає головну роль, а буттєво-історична сутність людини, онтологічна укоріненість в субстанціальних координатах буття [160].

На думку філософа, людина приречена бути вільною і самотньою. Індивід та його вибір (воля і дія) обумовлені визначеною ситуацією та буттям інших. При цьому, як вважає М. Хайдеггер, людина не володіє свободою як атрибутивною властивістю, а навпаки, свобода як екзистентне буття первісно укорінена в людині, і тільки вона гарантує людині і людству співвіднесеність із сущим. Інакше кажучи, свобода людини – це основа буття, його передбачення, істина сущого. Це означає, що людина, що б вона не робила, не може не взяти на себе повну відповідальність за своє рішення і вибір. Тому свобода постає як важка ноша, яку повинна нести людина, оскільки вона є моральною і духовною особистістю, й онтологічно приречена бути вільною. Вона може лише поверхово відмовитись від своєї свободи, але в первинних шарах її самості свобода невід'ємно релевантна із людським духом.

Іншим постає соціальне визначення екзистенції людини у М. Бубера, центральною ідеєю філософії якого був діалог у системі «Я – Ти». Філософ називає три важливих сфери, в яких реалізується екзистенціальний зв'язок між «Я» і «Ти». Перша сфера – це життя з природою. Тут відношення умовне: створіння відповідають нам зустрічним рухом, але вони не в змозі духовно досягнути нас, і наше «Ти», яке звернене до них, завмирає на порозі мови. Друга сфера – це суспільне життя. Тут діалогічні відношення очевидні і набувають мовної форми. Ми можемо давати і приймати «Ти». Третя сфера – спілкування на духовному рівні. Тут відношення розкривають себе безмовно і народжують мову. Ми наявно не чуємо «Ти», але все ж відчуваємо поклик, і відповідаємо, витворюючи образи, думаючи, діючи всім своїм єством [16].

Соціальний екзистенціалізм знайшов своє продовження в поглядах видатного французького мислителя Ж.-П. Сартра. Його соціально-філософська концепція розвивається на основі абсолютного протиставлення понять: «об'єктивність» і «суб'єктивність», «необхідність» і «свобода». Джерело цих протиріч Ж.-П. Сартр вбачає не в конкретному змісті соціального буття, а в його всезагальних формах (статусно-рольове розшарування соціуму, колективні та

суспільні форми соціального буття, індустріалізація, темп життя, технічне оснащення сучасного життя тощо).

Індивіда сучасного суспільства Ж.-П. Сартр розуміє як відчужену істоту і підводить цей конкретний стан в метафізичний статус людського існування взагалі. Всезагальне значення космічного жаху набувають у філософа відчужені форми людського існування, в яких індивідуальність стандартизована і відсторонена від історичної самодостатності, підкорена масовим, колективним формам побуту, організацій, держави, стихійним економічним силам. Тоді в свідомості соціально відчуженого індивіда замість самостійного критичного мислення постають суспільно–примусові стандарти та ілюзії, вимоги соціальної думки. На противагу всім «об'єктивним» і опосередкованим відношенням Ж.-П. Сартр протиставляє неформальні, безпосередні натуральні й цілісні людські взаємовідношення, від реалізації яких залежить справжній зміст людяності [104].

На популярність французького екзистенціалізму багато в чому вплинув А. Камю, в роботах якого, до речі, як і в українського поета В. Стуса, на розгляді соціальних поглядів якого ми зупинимось далі, здійснюється своєрідний синтез філософії та літератури.

А. Камю бачить фальш і святенництво у всіх формах спілкування індивідів, освячених традиційною релігією та мораллю. Єдиний спосіб справжнього спілкування, який признає А. Камю, – це єднання індивідів в бунті проти «абсурдного» світу, конечності, смертності, недосконалості людського буття. Абсурд, згідно з думкою філософа, – це основний фундаментальний екзистенціал в особистісному і суспільному бутті. Більш того, абсурд – основне поняття нашої епохи. «Сам по собі світ просто не розумний, і це все, що про нього можна сказати. Абсурдне зіткнення між ірраціональністю і несамовитим бажанням ясності, поклик якого відгукується в самих глибинах людської душі. Абсурд однаково залежить і від людини, і від світу. Поки що він – єдиний зв'язок між ними. Абсурд скріплює їх так міцно, як вміє приковувати одну живу істоту до іншої тільки ненависть» [54; 28].



Досвід людського існування, який неминуче закінчується смертю, приводить особистість до відкриття «абсурду» як кінцевої правди свого буття на Землі. Але ця істина повинна не обеззброювати, а навпаки, пробуджувати в людській душі мужнє достоїнство продовжувати жити, не дивлячись ні на що. Тому справжня мужність полягає не в тіканні від життя, а в активному його перетворенні. Потрібно схопитися з світом у бій, боротися, бунтувати. «Бунтуюча людина» – не руйнівник, навпаки, своїми діями вона змінює навколишню дійсність, будує свій світ, гармонізує систему суб'єкт-суб'єктних відносин. Згодом погляди Камю еволюціонували від філософії абсурду в напрямку до гуманізму.

На відміну від А. Камю, інший видатний французький філософ Г. Марсель вважав, що шлях до істини веде не через зовнішній людський бунт, а через акти внутрішнього самоусвідомлення, головною умовою якого є зосередженість, медитативний стан автентичної зверненості на самого себе, встановлення «внутрішньої тиші» [73]. Християнський світогляд розглядається Г. Марселем як спосіб подолання людської самотності та суспільних протиріч. Любов до людей основана на любові до Бога і відношенні до інших як до «дітей Божих». «Братство людей» – це братство у Христі. Світ в цілому для Г. Марселя являє собою зв'язуючу ланку з Богом. Відношення людини до Бога має емоційний, інтимний характер, засновується на вірі, надії, пошані і не потребує раціонального обґрунтування. Він вбачає в Богові джерело культурно-історичної творчості, яка забезпечує створення різноманітних світів культури.

Г. Марселя страшить «масове суспільство» і його продукт – «людина маси», яка загубила особистісне начало і повністю підвладна «механічним законам» соціального життя. «Людина маси» живе в царстві соціальних відношень, які не мають особистісного виміру. Вона стає лише сукупністю зовнішньо-соціальних функцій, у неї зникає первісне гуманне відношення до ближнього. Дуже негативно оцінює Г. Марсель і перебільшення ролі техніки, яка складає «душу» цивілізації Постмодерну. Людина, яка відчула себе центром Всесвіту, приходять до утвердження сили свого розуму через підкорення природного світу, що загрожує в кінці повною її дегуманізацією.

Після 50-х років ХХ століття екзистенціалізм поширився в інших європейських країнах. В Італії цьому напрямку присвятив свої філософські роботи М. Аббаньяно. У нього екзистенціалізм трактується не як «філософія відчаю», яка зосереджена на кризових станах людського існування, а як «позитивна», що дає можливість людині здійснити пошук того, що розкриває її природу і слугує засадою особистісної реалізації в спільноті інших людей, в соціальному світі.

В 50-ті роки ХХ століття ідеї екзистенціальної філософії стали популярними в США. Цьому сприяла духовна криза, пов'язана з війною в Кореї, расовими зіткненнями, політичними вбивствами, розгулом злочинності, економічним спадом та зростанням безробіття. Ці фактори викликали в американців почуття стурбованості та невпевненості. В таких умовах оптимізм філософії прагматизму, на якому вони виховувались, став поступатись місцем ідеям екзистенціалізму.

В Україні умови авторитарного комуністичного режиму також сприяли виникненню граничного екзистенціального світобачення. Найбільш самобутнім й оригінальним мислителем цього напрямку безумовно можна вважати письменника і любомудра В. Стуса, доля якого склалась дуже трагічно. Як зазначає О. Росінська, «надзвичайно актуальним є «феномен Василя Стуса» – митця з яскраво вираженим екзистенційним світобаченням, репрезентований художнім осмисленням ключової екзистенційної опозиції особистість – суспільство, відображений в образному трагічному переживанні самотності особистості у відчуженому середовищі» [102; 4]. На жаль, на сьогодні практично відсутні спеціальні роботи, присвячені осмисленню соціально-філософських аспектів творчості цього видатного українського поета і патріота. Водночас, вивчення філософії В. Стуса дозволяє провести паралелі з світовою філософською думкою й, таким чином, означити світові тенденції розвитку національного українського екзистенціалізму. На нашу думку, метафізичний рівень інтерпретації творчості В. Стуса дасть можливість найбільш повно її осмислити на більш глибокому теоретичному рівні, відобразивши неповторну етичну й естетичну своєрідність мислення й світосприйняття поета, який був яскравим виразником естетико-культурного духовного злету української нації.

Свою філософську поезію В. Стус наскрізь й повсюдно насичує екзистенцією. Не вдалося видатному українському лірику реалізуватися в житті соціуму, тому він і занурюється в глибину філософії екзистенціалізму. Як згадує М. Горбаль: «Василь мав стати великим аналітиком літератури, літературним критиком. Не судилося повністю розкритися цій грані його таланту. Він міг формувати русло духовної течії України» [23; 222].

В. Стус приборкує мову, робить її інструментом, за допомогою якого будує і себе, і свій Всесвіт. Поезія митця надзвичайно експресивна, динамічна, і в той же час дуже лірична, тонка, він оперує і верлібрами, і віршами в прозі, фольклорними та класичними формами, архаїзмами та старослов'янськими.

Стусів творчий шлях позначений осмисленням і втіленням у ліричну творчість філософської концепції екзистенціалізму. Від духовної природи В. Стусу близькі смисложиттєві проблеми вини й відповідальності, вирішення, вибору, ставлення людини до свого покликання і до смерті – тобто ті питання, що склали центр проблематики екзистенціалізму. Саме їх фіксують дослідники творчості В. Стуса. Так, Ю. Бедрик зазначає, що в ліриці поета «чітко можна виділити основоположні принципи й проблеми екзистенціалізму, як-от, проблему буття, проблему вибору, проблему мислячого «Я», принцип перспективізму, антропологічний принцип і т. д.» [8; 61].

На основі власних моральних, естетичних і світоглядних засад поет у свій спосіб прагне розв'язати екзистенційні питання. Відповідно філософії екзистенціалізму, усвідомленість В. Стусом своєї місії підносить його понад жахливі, реальні обставини його власного життя: «Над цей тюремний мур, над цю журу / і над Софіївську дзвіницю зносить / мене мій дух» [129; 47], де «я – я і не я, ти – ти і не ти, а якоюсь гранню і я». Світ і людина стають ніби тінями (« У цьому полі, синьому, як льон») і межа між ними зливається, «бо світ – не твій. І ти – не ти» [130; 227]. І тоді «...Все – в подобах. / Світ, у котрому виросла душа, / зінакшав» [129; 73].

Аналіз доби й умов, за яких самовизначався В. Стус і творилася його лірика, засвідчує, що в цій сфері криються дуже важливі «коди» та «ключі» для

адекватного трактування як особистості поета, так і його філософської творчості. Але на найглибший шар Стусової філософії, на наш погляд, вирішальний відбиток наклала життєва спрямованість митця, що виступає іманентною основою всіх філософських побудов українського мислителя і в якості системоутворюючого фактору «збирає» воєдино розрізнені на перший погляд філософсько-символічні аспекти його ліричної спадщини. Саме її можна зазначити в якості засадного підґрунтя та базисного принципу розуміння сутності та особливостей Стусового філософування.

Слід зазначити, що, розпочинаючи з давньогрецької традиції, європейські філософи керувалися вимогами підкорення та підпорядкування свого буття та життєвих устремлінь проголошеним ідеям. Відносно тенденцій Стусових філософських устремлінь можна, навпаки, з великою певністю стверджувати їх обумовленість особливостями духовного розвитку мислителя, визначаючими своєрідний автентичний антропоцентризм філософії В. Стуса. Саме зміст внутрішнього духовного світу, сформований та загартований особистісною життєвою долею мислителя, і є основою його філософії, світовідчуття, сенсопокладання та світоглядних конструкцій. Розглянемо деякі особливості Стусового життєво-духовного досвіду, які мали найбільш вагомий вплив на формування соціально-філософських поглядів видатного українського творця.

Поезії збірок «Круговерть», «Зимові дерева» та «Веселий цвинтар» свідчать про процес світостановлення поета, про шляхи пошуку ним гармонії в навколишній дисгармонійній дійсності. У творах цих збірок простежуються етапи духовної та моральної еволюції поета: з юнацької романтики перших поезій «Круговерті» він виростає до митця з усталеними поглядами на світ, з несхитною життєвою позицією, із власною філософією оцінки людського буття. Згодом амплітуда його настроїв підсилюється, сягає катастрофічної перенапруги. Стусові пошуки історичної правди, пережитої народом, підсилювалися тотальним трагізмом екзистенціалістського споглядання, що призвело до певних символічних узагальнень, що суперечили морально-психологічній атмосфері періоду застою: «Мені здається, що живу не я, / а інший хтось живе за мене в світі / в моїй подобі. /

Ні очей, ні вух, / ні рук, ні ніг, ні рота. Очужілий / в своєму тілі. І, кавалок болю, / і, самозамкнений, у тьмушій тьмі завис» [126; 155].

Слід зазначити, що поезія В. Стуса наскрізь позначена своєрідним сплавом екзистенціальних мотивів з тонким ліризмом, насичена символічним філософським осмисленням буття. Ще в ранній ліриці поета проглядається намагання осягнути світ, яке супроводжується визначенням власного місця в суспільстві, досягненням внутрішньої єдності, «самототожності». Рання збірка В. Стуса «Круговерть» переконує у прагненні поета всебічно осмислити реалії буття. Світ манить його своєю неповторністю, з мажорним настроєм мислитель намагається трансформувати його в собі. В. Стус прагне пізнати незвідане, його захоплює відверта радість буття і відчуття себе в ньому. З життєдайним пафосом філософ прагне наслідувати високі ідеали, які акумулюються у вічних соціально-етичних категоріях любові, злагоди, гармонії, віри, порозуміння. З осмисленням світу народжується любов В. Стуса до землі, людей, довкілля.

Екзистенціалізм В. Стуса можна назвати і романтичним, і народницьким. Мислитель завжди протягом свого життя обстоював право залишатися собою. Знаходження свого місця в цьому абсурдному світі, в світі протистояння, поет віднайшов у філософії екзистенціалізму, але не в онтологічному, а соціальному зрізі. Опозиція особистість-суспільство, самотність людини в соціальному середовищі й викликані цим песимізм, зневіра, страждання сформували особливості соціальної філософії В. Стуса, його унікальне екзистенціальне світовідчуття. Крім того, на становлення Стусової філософії мало вплив найближче коло його читань – Т. Адорно, Е. Гуссерль, І. Кант, С. К'єркегор, В. Соловйов, Ю. Хабермас, М. Хайдеггер, Е. Фромм.

Ведучи мову про філософське світовідчуття, слід відзначити, що насамперед В. Стусу близький світогляд стоїцизму як протиставлення важким умовам життя та згубному соціуму своїх внутрішніх сил, духовного потенціалу. «Трагічний стоїцизм» В. Стуса в деякій мірі є генетичний, з огляду на історичний досвід нації, глибоко ним осмислений і пережитий особисто. Він людина духовно нескорена, а тому й віддає перевагу свободі внутрішній, свідомо вибираючи життя за ґратами,

визначивши свій стан як «тривання на межі». Найбільш виразно і яскраво це відбито у збірці «Палімпсести».

В. Стус шукає в печалі й безмежній самоті шляхи повернення до себе самого, стомленого від жорстокої несправедливості, ослабленого розлукою і непевністю своєї долі: «Невже я сам-один – на цілий світ, / вогненний скалок вікового гніву, / пізнав себе і долю, геть зрадливу, / щоб проклинати чужинецький світ» [130; 80]. «Занурення» в самого себе, спроба якнайглибше пізнати навколишнє соціальне буття через власне почуття до нього, іманентну спорідненість було одним з головних завдань Стуса-митця. Темі осмислення власного «Я» присвячений вірш «Цей біль – як алкоголь агоній...». На думку філософа, кожен повинен, збагнувши самого себе, пізнавати життя, шукати своє місце в суспільному світі, відповідно до того, чого воліє душа, тобто, за влучним висловом М. Хайдеггера: «Стати тим, хто ти є». Ця позиція була чітко висловлена В. Стусом у вірші «Мені зоря сіяла нині вранці»: «...бо жити – то не є долання меж, / а навикання і самособоюнаповнення...» [146; 397]. Як слушно зауважує дослідник творчості В. Стуса О. Рарицький, «в «самособоюнаповненні» – суть Стусового екзистенційного світовідчуття» [99; 14]. «Самособоюнаповнення» націлене на самопізнання і самовдосконалення себе як духовної субстанції, трансцендентний вихід за власні межі духу.

«Самособоюнаповненням» людина неначе відмежовується від навколишнього матеріального і соціального світу, занурюючись у власну царину духу. Усвідомлена потреба самоти виявляє особистісне автентичне заглиблення у споглядання внутрішнього життя, занурення у власне «Я». Адже усвідомлення того, що самота не вимагає зовнішніх борінь, дозволяє зосередитись на внутрішньому самовдосконаленні, що сприяє досягненню духовної гармонії із собою. Навіть у стражданнях особистість має своєрідне задоволення і спокій, адже у самоті, приречена на самотність існування, залишається сам із собою. Психологічний стан індивіда, який сам на сам вирішує кардинальні, життєво важливі питання, осмислюється В. Стусом так: «Ти весь – на бережечку самоти, / присмоктаний до туги, ніби равлик» [126;81].

Екзистенціалізм В. Стуса яскраво проявляється в розумінні ним абсурдності подій, які вважаються буденною нормою. Цим актуалізується соціально-філософська дилема побуту-події. У віршах поета-філософа основні переживання ліричного героя проявляються щодо події, яка дає загострене відчуття принципової протилежності об'єктивного і суб'єктивного світів: «На однакові квадрати / поділили білий світ. / Рівно право – всім страждати / і один терпіти гніт» [129; 41]. Тема фізичної ізоляції особистості поступово розвивається у В. Стуса в темі ізоляції духовної: «Напевне, приписали до майна тюремного / уже й тебе самого – всі сни твої, / всі мрії, всі думки, завівши до реєстру потайного / і зачинивши на міцні замки» [126; 16].

У своїх метафізичних поглядах В. Стус дотримується дуалістичних позицій, що вже доволі незвичайно для європейських екзистенціалістів, для яких в цілому характерним є монізм (релігійний чи атеїстичний). Так, лірика В. Стуса наскрізь пронизана екзистенціальними мотивами, в основі яких лежить гостра авторська диз'юнкція особистості та навколишнього абсурдного світу. Світ і людське «Я» у філософії В. Стуса сприймаються як дві автономні, самостійні, незалежні одна від одної сутності. Тому однією з домінуючих проблем в українського мислителя є проблема людської волі й свідомого вибору людиною свого життєвого шляху. Самовизначення на порозі екзистенціального вільного вибору – один із самих типових станів ліричного суб'єкта в поезії В. Стуса [21].

Постійне звертання до диз'юнктивного засобу розуміння людини та суспільства відбиває суттєві риси особистості автора: особливу зосередженість на своїх заповітних думках і прагненнях, поринання у них, граничну сконденсованість ідей, дошукування суті й долання опору навколишніх обставин: «Немає світу. Я існую сам. / Довкола – вистигла земна товща. / Я – магма магми, голос болю. / Що ж ти надбав, свою шукавши долю, / о волоконце з вічного корча?» [129; 102].

Тому дуалізм, корні якого занурені в душі В. Стуса, в повній мірі проявляється в світогляді й філософських пошуках мислителя. Роздвоєння, або розсіяння В. Стуса, за ствердженням Б. Рубчака, почалося ще з ранньої творчості, де ми можемо зустріти частини тіла героя, його коханої, навіть інших людей. І ці

частини живуть самі по собі, незалежно від організму. Але згодом «ми скоро помічаємо, що це розсіяння переходить із площини фізіологічної на психічну, де воно, звичайно, почалося; воно спричиняє якийсь таємний страх, своєрідний, майже клінічний «Ангст» [20; 360].

Та все ж головним чинником роздвоєння був соціальний «Інший». Особливо чітко це виражено в поезії «Натурщик»: головний герой одночасно і жива людина, і скульптура, яка оголена стоїть перед іншими людьми з чужими, безжалісними очима: «Його оголюють, / і не подітись від очей зненависних, / і п'ятий не знайти куток» [117; 158]. Саме небезпечне – це погляд «Іншого», злочинний погляд ворога, який має властивість відчужувати «Я» від себе й світу. Філософський сенс цього положення закладений в тому, що небезпечне – це не покора ворогу, а саме відчуття страху перед ним, адже цей страх з легкістю виїсть душу людині, примусить її звернути з обраного життєвого шляху.

Дуалізм, як й інші важливі положення соціальної філософії В. Стуса, викладалися мислителем за допомогою символічного методу, який буде спеціально розглянутий у підрозділі 2.2. Символами роздвоєння є провалля, розлука, які яскраво виражені в Стусовій філософії часу образами безодні, прірви. Це роздвоєння має екзистенційне забарвлення, тому що зазначає прірву духовного відчуження особистості від себе, створює її неінтегрований час – минуле, сучасне й майбутнє: «п'янке бездоння лащить до ніг. / Криваво рветься з нього вороння / майбутнього. Летить крилато лезо / понад проваллям яру, рине впрост / на вутлу синь, високогорлі сосни / і на пропащу голову мою» [122; 243].

У соціальній філософії В. Стуса бінарнізм виразно проявляється в постійному констатуванні антиномічної сутності особистості, яка ніби поєднує в собі дуалістичність в екзистенціальному відношенні до навколишнього світу. Тому індивід ніби бореться із самим собою: «Сто мерців, обсівши серце, ждуть / моєї смерті, а своєї волі» [122; 137].

Б. Рубчак із цього приводу зазначає, що «розщеплення між «я» і «не-я» каталізує розщеплення самого «я». Йдеться про тему самороздвоєння або про тему двійника, яка переслідує Стуса від самого початку його творчого шляху, і яка іноді



висловлена в образах майже клінічної автоскопії» [20; 354] і «самороздвоєння в Стуса буває самовідчуженням, що його спричиняє Інший як ворог: Інший викликає в тобі твого власного Іншого, який, як з веління ворога, краде в тебе твоє власне буття» [20; 356].

Така роздвоєність не притаманна самій духовній природі особистості, тому вона постійно прагне її перебороти шляхом свідомого вибору самотності, вистоювання, прийняття жертви на важкій («страсній») дорозі та шляхом переходу межі. Хоча дуальність може проявлятися як засіб пошуку гармонійності, золотої середини: «Протистояння – завжди заважке. / В нім спарено зненависть і кохання» [126; 47] (це проявляється й у таких образах як «смертеіснування» й «життесмерть»), або як заперечення протилежностей у людині як таких: «Жив чи ні – намарне. / Все намарне – чи жив, чи ні» [122;75], «Що чуже – то наше. / А що наше – нам же й чуже» [122; 75], «І те – померти ачи жить – / однаковісінько...» [122; 122].

Розкриваючи глибинну суть бінаризму, І. Мойсеїв зазначає: «Культура бінарного рівня часова, ритмо-циклічна, пульсаційна, динамічна, резонансна, трансформаційна, протейчна, плазмодна, постійно оновлювальна, біфукаційна. А також інтуїтивна, оптимістична, живка. Це хронічний процес переходу, перетворення, перевизначення – перманентна криза» [81; 266].

У філософському колі світоіснування людини в соціумі, по В. Стусу, стан руху, перетворення, діалектичного переходу є одним із органічних і невід’ємних атрибутів індивідуального існування. Тому в його філософській ліриці часто зустрічаємо моменти переходу за межу, переходу із життя в смерть як спосіб переборення власної слабкості, кінечності, меж свого страждання.

Крім того, бінаризм проявляється і в межах часопросторового плану. У деяких творах В. Стус виразно підкреслює просторову характеристику відбування події як щось, що відбувається між чимось і чимось: «Учора, як між сосон догоряв / мій день домашніх клопотів, я думав: / життя – занадто довге задля нас» [122; 48], «Ні до неба, ні до землі – / не сягнути нікуди» [122; 132]. Це і перебування між

життям і смертю в момент очікування, і самознаходження між минулим і майбутнім.

Такі стани часто актуалізуються в роботах В. Стуса, де для людини в суспільстві характерне переживання себе в якості носія безмежних можливостей, «лялечки», що несе в собі потенцію життя, й, отже, завмирає в цьому стані на деякий час: «Ми з себе витікаємо, як ріки, / лиш самотою й пам'яттю великі, / встромляємось між скелями двома, аби ріка пливла, / а ми стояли / і несобою самострумували» [122; 172]. Знаходження між чимось і чимось є єдино можливим для стану самошукання, в якому постійно перебуває особистість: «Змерехтіло межі двох світів / щось невпізнанно-знане... / я сам пустився плавом за собою...» [122; 223]. Підкреслює цей стан граничного перебування і використаний мислителем образ «долоні доль»: дві долоні – дві скелі – дві можливості – два світи.

Перебування між двома скелями може сприйматися і як щось на зразок самовідображення, ніби в свічаді, або відображення когось чи чогось, випробування через насправді неіснуючий вибір, що тільки ускладнює внутрішній пригнічений стан екзистенційного суб'єкта: «Я ще не знав, що є двійня / моїй дружині милій, / зійшла на мене маячня / по довгому знесиллі. / Направо – ти, наліво – ти, / а я посередині» [122; 339]. Таке переживання «між-перебування» є жорстоким знущанням, власне, відсутністю будь-якого вибору, відсутністю руху до чогось, і це випробування найстрашніше, саме воно породжує екзистенційне прагнення індивіда смерті з метою позбавитись абсурдності життя.

Крім того, перебування між берегами ріки (символ «ріки» як межі дуже актуальний) увиразнює мотив вибору, пошуку екзистенційним суб'єктом себе і своєї дороги: «Цей берег зустрічей – і не збагнеш: / чи то твоє життя обабереге, / чи – очі в очі – двох смертей шереди / зближаються, пустившись власних меж... І недомога / твоя – спізнати долі ліпоту: / все презмагати стежку ту круту / від царства Сатани до царства Бога» [122; 234]. Отже, бінарність свідомості проявляється досить яскраво: рух відбувається «від» і «до», людина перебуває між «одним» і «другим», має обирати Бога чи сатану.

Отже, трансцендентно «двоїстість», «роздвоєність», «антиномічність» зрештою зводяться до «самості», «самотності», «одиночності». Людське існування може констатуватися особистістю як наявність можливостей розвитку, різних напрямків і шляхів руху, які, врешті-решт, зводяться до одного шляху, оскільки він є насправді єдино можливим, до переживання своєї самотності, оскільки вона є єдиним способом позиціонування екзистенційного суб'єкта в суспільстві: «...оцею двогорбий замір родива, / ця туга на однім крилі – / усе зазначено до тебе ще. / Дорога рвіння прикорочена. / І не зайти за дальні далечі. / І за крайсебе не зайти» [122; 275]. Туга, хитання, страждання породжені тим, що «двогорбий замір» – «на однім крилі». Він закладений в одній особистості, що самовипробовується, самовідшукується.

Дихотомія, за В. Стусом, є однією із суттєвих ознак суспільного буття в його зовнішньому прояві, і це накладає відбиток на внутрішній світ людини в ньому: «І світло випурхнуло птахом / і розпатлало два крила / над віковим страпатим страхом / жалкого як голки зела. / Постань і ти на два світання / на два сполохані вогні / аби отут на однині пізнати / тьми розкошування / і світло од води з криниці...» [122; 200].

Світ виявляється через протиставлення-двоїстість: день і ніч, світло і темрява, минуле й майбутнє тощо. І це породжує ніби два окремі світи, один з яких особистість має обрати як свій, якщо він не спроможний охопити обидва й уповні насолодитися буттям: «Два вогні горять, / з вітром гомонять, / а в високім небі / два сонця стоять. / А що перше – день, / а що друге – ніч, / а між ними синім цвітом / вже зацвів тирлич. / Уперед піду – / вогню не мину, / а назад піду – / загину. / Два вогні горять, з вітром гомонять, / а в високім небі / два сонця стоять» [122; 209].

Таким чином, можна підсумувати, що в основі філософської концепції мислителя – диз'юнкція світу й людини, екзистенціальну сутність якої він інтерпретував залежно від гармонійного залучення до основних значенневих осьових центрів у буттєвому світі й у самій людині – Бога, вічності, природи, самотності, волі, граничності, події. У філософії соціуму В. Стус віддавав перевагу

духовно-культурному відродженню нації та формуванню вільної самосвідомості національного духу.

## **Висновки до 1 розділу**

Для осмислення історичного шляху вітчизняної філософії, її специфіки і всього багатства проявів та потенційних можливостей, певне значення має виділення й дослідження соціальної філософії В. Стуса, оскільки вона досі залишається поза увагою наукової думки і не дістала належного ґрунтового комплексного аналізу.

Поетична спадщина В. Стуса у багатьох літературознавчих аспектах вивчається у дослідженнях Ю. Бедрика, А. Бондаренко, Г. Гармаш, Т. Гундорової, М. Жулинського, В. Захарченка, М. Ільницького, М. Коцюбинської, Я. Мельника, В. Моренця, К. Москальця, М. Наєнка, Д. Наливайка, В. Неділька, І. Онікієнко, М. Павлишина, Л. Плюща, Б. Рубчака, Є. Сверстюка, Г. Сивоконя, М. Слабошпицького, Е. Соловей, Д. Стуса, Ю. Шевельова, Г. Штонь та ін. Проте наявні наукові публікації не висвітлюють повною мірою генезу філософського світогляду В. Стуса, його цілісної філософської концепції та поглядів стосовно суспільного буття людини.

В історії української філософії, особливо ХХ століття, творче ім'я В. Стуса посідає чільне місце. У своїх творах поет прагнув до максимального вираження та осмислення глибини філософського сенсу буття особистості в суспільстві. Зосередженість В. Стуса на суспільній долі людини характеризує його як екзистенціально-соціального філософа. Українським мислителем був розроблений власний філософський підхід щодо людини та проблеми людського існування в суспільстві. Він запропонував оригінальний метод усвідомлення людиною себе та соціального світу – самособоюнаповнення на основі прагнень до надособової

трансценденції, духовного вдосконалення та розвитку соціальної складової особистості.

Як відомо, суспільство в цілому, його соціальні інститути, цінності, морально-етичні норми й настанови здійснюють на людину вплив, який можна простежити як на рівні загальної соціалізації особи, так і в плані формування певного світоглядного типу людини, соціально зумовлених якостей індивіда. Вирішення проблеми подолання відчуження людини від суспільства, соціалізації особистості у філософії В. Стуса вбачається ще одним шляхом у поступовому усвідомленні людиною свого місця у світі та ще одним кроком на шляху гуманізації людського існування.

Аналіз філософської літератури показав, що проблема людини в суспільстві є однією з найважливіших в історії розвитку людського знання. Значну увагу їй приділяли М. Бердяєв, М. Бубер, Ф. Достоевський, С. К'єркегор, Ф. Ніцше, Б. Паскаль, Ж.-П. Сартр, Л. Шестов, М. Шелер, М. Хайдеггер, К. Ясперс та інші. Було з'ясовано, що соціальний аспект екзистенціалізму на відміну від класичної соціальної філософії переважно виражається не в економічних чи політичних засадах, а в обґрунтуванні категорії людського існування. Важливим гуманістичним соціальним підґрунтям екзистенціалізму є утвердження абсолюту людської свободи.

Слід зауважити, що творче надбання українського поета В. Стуса за образно-символістською формою, соціально-гуманістичним пафосом і яскравою антропоцентричною орієнтацією виводить його філософію на рівень розвиненого світового екзистенціалізму. Філософська лірика В. Стуса відтворює еволюційний розвиток митця, підноситься ним до рівня світобачення, до роздуму людини про сутність особистісного начала, про сенс і призначення людського буття в суспільному світі тоталітаризму. Стусова особистість у соціумі як втілення типу європейської людини з притаманними йому рисами національного характеру, є автентичним авторським прагненням культурно-духовного злету української нації.

Зазначимо, що сутність соціально-філософських засад робіт В. Стуса наскрізь є екзистенційною. Вона містить у собі образ і спосіб мислення й життя як

граничне екзистенціальне існування «на межі». Роздуми про філософію поета дають змогу зрозуміти, що, знаходячись у процесі складної внутрішньої боротьби, В. Стус шукає трансцендентні шляхи подолання екзистенціальної самотності, яку породила соціальна система. Кожна його думка на зламі людських можливостей. У філософському осмисленні дійсності В. Стус звертається до подолання міжлюдської відчуженості, завмерлості, однобокості в духовній трансценденції за межі тоталітарного світу.

Життєвий шлях поета коливається між щирим бажанням своїм талантом служити своєму народу, Україні до найгостріших переживань, відчуття безпорадності й самотності, неспокою та незадоволення тим, що відбувається у навколишньому чужому соціальному світі. Наряду із трагічним сприйняттям оточуючої дійсності, в якій не має місця творчому духу, індивідуальному обличчю, національному самоусвідомленню, В. Стус гостро відчуває метафізичну тягу до одвічних цінностей, правдивого слова, людської гідності. Це обумовлює унікальність соціальної філософії українського мислителя – взаємозв'язок трагічного світоглядного несприйняття навколишньої морально-спотвореної соціальної дійсності та гуманістичну орієнтацію на особистість, природу, суспільство, націю у їх загальнолюдських вимірах.

**РОЗДІЛ 2**  
**ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-СИМВОЛІЧНІ ЗАСАДИ**  
**ВЗАЄМОДІЇ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА У ФІЛОСОФІЇ В. СТУСА**

**2.1. Ідеї взаємодії людини і суспільства в концепції В. Стуса.**

Європейський екзистенціалізм привносить у світову філософію виразні мотиви абсурдності світу, самотності людського індивідууму перед навколишнім світом, необхідності життєвого вибору, шукання глибинного сенсу особистісного існування. Породжений бурхливою дійсністю ХХ століття, відчуженням людини від своєї суспільної сутності, втратою цінності людського буття, екзистенціалізм знайшов відображення і в українській творчості, зокрема, у творчості самобутнього поета і мислителя В. Стуса, ім'я якого донедавна було мало відоме суспільній думці. Лише в 90-х рр. ХХ ст. з'явилися в масовій пресі публікації поета, було видано повне зібрання його творів. Великий літературознавчий і лінгвістичний аналіз, проведений у роботах Ю. Башкирової, Ю. Бедрика, Г. Віват, Д. Данильчука, М. Жулинського, Н. Кривки, В. Мельник-Андрущук, О. Рарицького, О. Росінської, дозволив розкрити художні прийоми та особливості лірики В. Стуса, виявити провідні мотиви його творчості.

Однак поезія В. Стуса цікава й своїм філософським підтекстом, оскільки його твори наскрізь пронизані екзистенціальними мотивами. Тому соціальна філософія українського мислителя багато в чому визначається, а іноді й обумовлюється її екзистенціальними аспектами. З огляду на це, розкриття соціально-філософської концепції В. Стуса неможливе без виділення та осмислення екзистенційних основ і аспектів поглядів поета стосовно людини та суспільства.

За точку відліку людського існування В. Стус бере першовитоки буття. Самовизначення на порозі екзистенціального вільного вибору та подолання відчуження і граничності життєствердження – один із самих типових станів

особистості в соціальній філософії В. Стуса. «Самособоюнаповнення» дозволяє особистості існувати на лінії водорозділу між людським «Я» і суспільством («Вони»).

Екзистенціальні акценти сприйняття і розуміння соціуму виразно зміщуються для людини у внутрішні пласти, оскільки зовнішній соціальний світ стає просто мертвою оболонкою, що втратила свій сенс і правдивість існування («Світ – тільки свист мигтючий»). Усі зовнішні прояви соціуму, суспільні відношення та зв'язки стираються і втрачають чіткість, зокрема соціальний час і простір, оскільки суб'єкт вже існує в суб'єктивно духовному світі своєї свідомості («Минуле не вернути. / Сьогодні – згибіло. Майбутнього – нема») [128; 92].

У цьому розумінні спроба В. Стуса витворити внутрішній світ людини, в якому було б можливим відновлення його гармонії з суспільством, розгортається згідно з уявленням А. Камю, за яким, «щоб зрозуміти світ, людина мусить звести його до людського, накласти на нього свій відбиток... У прагненні зрозуміти реальність розум буває задоволений лише в тому разі, якщо йому вдається звести її до мислення» [54; 233].

Таким чином, Стусове філософське «самособоюнаповнення» є нічим іншим як спроба опанувати й осмислити навколишній світ, іманентно пристосувати його до індивідуальної людської сутності, що суголосно із відомим положенням А. Камю: «Мислити – значить відчувати бажання створювати світ (чи, що те ж саме, ставити межі власному світові)» [55; 291]. Так, у вірші, присвяченому пам'яті Али Горської, звучить така теза: «А ти шукай – червону тінь калини / На чорних водах – тінь її шукай. / Бо – горстка нас. Малесенька щопта. / Лише для молитов і сподівання» [146; 395].

Поетичною мовою автор закликає перебороти людську самотність пошуком себе і свого соціального оточення в чужому світі, «самособоюнаповнюватись», «прямостояти» та намагатися знайти острівець, який є лише тінню твоєї далекої загубленої батьківщини (образ М. Пруста). Пошук червоної тині калини на чорних водах – етнокультурне самовизначення в соціальних координатах часу і простору: «Застерігає доля нас зарання, / що калинова кров – така густа, / така крута, як кров



у наших жилах» [146; 395]. «Калинова кров» – ознака, образ спорідненості (як група крові, генетичний код, побратимство), кров нашої батьківщини. Ми не зможемо довго прикидатись іншими, жити за чужими законами, «...вічно потерпаючи, / що світ тебе помітить і уб'є...» [130; 102].

Тому, не пішовши на співпрацю з режимом, В. Стус зберіг себе, свою душу (на відміну від тих, хто «самознищився»), і після арешту в слідчому ізоляторі на нього зійшло осяяння: «а все ж буття твоє – у леті, / і в ньому – порятунок твій. / Вся суть твоя – лише в поеті, / а решта – тільки перегній, / що живить корінь» [128; 19].

Це осяяння найвищої духовної сфери буття було нагородою за внутрішню незламність, стійкість, чистоту і чесність душі, за те, що він зберіг здатність до «лету», не обтяживши себе звичним життєвським непотребом. Недарма поетичну збірку «Час творчості», написану в ізоляторі КДБ, дослідники вважають вершиною Стусової творчості. Проблема власного життєтворення, яка, на нашу думку, автентично виражається у філософських поглядах поета, постає у В. Стуса в характерній запитальній формі: «Як прохопитись чорнокриллям / під сонцем божевільно-білим? / Як бути? Як небудь? Як жити?» [126; 101].

Дійсно, ця проблематика виявляється як первісно притаманна поетові: прихід до неї, її становлення знаходяться не поза межами лірично-філософського самовираження, а пронизують все творче життя мислителя, наповнюють його життєвим і духовним досвідом, обумовлюють оригінальну екзистенційну ідентифікацію, формують відчуття гідності та світосприйняття «трагічного стоїцизму». Це також відзначає М. Коцюбинська: «Стусові близька ідея «трагічної мудрості», «трагічного стоїцизму», що належить до основних постулатів екзистенціалізму. ...Його життєва модель – реальне втілення цих постулатів» [20; 20]. В одному з листів до дружини поет пише: «Усе, ... гаразд. Я певен трагічного оптимізму, що світ – опроти мене – є собі, я ж – є собі – опроти нього» [132; 337].

Недаремно зарубіжні критики проводять паралель між соціально-філософським світовідчуттям В. Стуса, матеріалізованим в поезії, та ідеями таких екзистенціалістів, як М. Хайдеггер і Ж.-П. Сартр. Особливо чітко філософія

В. Стуса перегукується з екзистенціалізмом Г. Марселя, з його поняттям «буття в ситуації», протиставленням «людини маси» як сукупності соціально-ролевих функцій духовному «особистісному началу» творчої людини [73; 101].

Ліричний герой В. Стуса впадає в дуже важкі душевні стани, оскільки його життя і буттєвий світ розділено на дві половини: далеке – любе та рідне, і близьке – осоружне. Там – «ладо, ластівка, дружина», тут «поділено світ на квадрати / і в душу вгризаються грати ...» [146; 399]; там – любий син («...Ти, перед ким я чую безпровинну / свою провину ...») [130; 65], старенькі батьки, сестра; тут – «Сніги і стужа, вітри й морози. / Гудки і крики. Чорні прокльони. / Собачий гавкіт. Крик паровоза. / І закладини. І закладини» [116;141].

У випробуваннях і муках уже перейдено межу, коли особистість дійшла до «пограничної ситуації», яка змінює саму людину і змушує її по-інакшому сприймати й оцінювати навколишній світ: «Задзюркотіла вічна мерзлота, / прийшла весна – запади́ста, химерна. / Та ні душа, ні воля не поверне, / не та бо воля, і душа не та» [129; 147]. Тепер «космічна музика струмка» звучить як відгук Всесвіту, біля неї можна «змаліти до крем'яха», в ній можна омитись у прозорій, чистій воді і «перебути» – «урочу нажидаючи годину, / коли себе утратиш...» [130; 90]. Суспільний світ стає привітливим і відкритим, у ньому не важко і не шкода розтанути, не зникнути, а розкрити в ньому свої соціальні якості, загальнолюдську сутність, озватись «голосом струмка...». Найінтимніші одкровення цієї метафізики – «домовляння» із світом про посмертне майбутнє, прозирання найглибших його таїн: «...Лиши світам / безсиле спромагання надлетіти / до вічності, щоб свій спинити плин. / Бо там диточа пучка молитовна / затвердне зіркою. Здревілий дух / постане ув огромі порожнечі. / І скрем'яніє на зорю сльоза. / Бринить крило метелика прозоре / забутим співом. / Жди себе. / Колись» [129; 85].

Ця теза перегукується із східною філософією, з притаманним їй давньоіндійським віруванням в реінкарнацію. Філософ сприймає смерть спокійно і навіть – радо («...смерть тобі солодша і миліша / за всі надії...») [128; 106], вже не раз він закликає: «Наблизь мене, боже, і в смерть угорни...» [128; 108], але все ж

митець спромагається на ще одну самонастанову: «І все ж – життя, не смерть боготвори...» [129; 46].

Тобто, ми бачимо, що суспільство у В. Стуса виступає в різних іпостасях. Воно може бути і ворожою гнітючою волюнтаристичною субстанцією; і далекою об'єктивною реальністю, в якій людина змушена самовідчужуватися; і абсурдним безглуздим сущим, непідвласним ніяким раціональним законам; і милостивим логосом, що підтримує, приносить щастя й задоволення від спілкування з людьми.

На межі між Богом і мовою, між Європою і Вітчизною, між абстрактним народом, в ім'я якого потрібно жертвувати, і народом реальним знаходиться та геометрична множинність екзистенціальних вузлів і крапок, з яких складається концептуальний остов соціальної філософії В. Стуса. Її екзистенційні мотиви майже цілком сконцентровані у підґрунті «пограничної ситуації», але філософ, осмисливши її, підіймається над нею, пориваючи граничні межі та закликаючи до міжіндивідуальної трансценденції.

Наряду з цим дуже цікаво, що В. Стус сприймав себе і навколишній соціальний світ моністично і невід'ємно, як єдине ціле, як частину Всесвіту. Звідси і яскраво виражена стійка громадянська позиція поета, інтерес до культурних проблем, особистісна суспільна орієнтація. Символічно можна зазначити, що книга є космос, вірш – планета, слово – житель планети. На різних планетах вимовляються різні слова. Тому часом суспільний світ у В. Стуса постає як далека об'єктивна реальність, у якій людина як сама не своя, живе ніби чужим життям, змушена самовідчужуватися. За думкою філософа, макросоціум відчужений від людського буття і являє собою немовби «світ-театр», де на гігантській сцені відбувається людське дійство. Люди перебувають в «мікросвітах», що є окремими духовними атомами соціального макрокосму, який, в дійсності, не відображає людський вимір. І тому в філософській ліриці В. Стуса виникає образ болю за наш абсурдний, безглуздий соціальний світ, непідвласний ніяким раціональним законам.

Взагалі, творча спадщина В. Стуса – сама глибока філософська антологія болю в ХХ ст. Для нього саме існування тотожно болю: «О болю болю болю болю

мій!» [129; 63]. Біль в четвертому ступені – клітина болю, больові ґрати, в яких б'ється і кричить наш світ. Біль – це єдина здорова реакція на абсурдний суспільний світ, в якому спотворено все: від першооснов до самих витончених похідних, де навіть найвищі цінності – Вітчизна і народ – спотворені. І рідна Батьківщина, і люди мало нагадують картину великого народу, який не самоусвідомлює колективно себе як націю. І порятунку нема. Є чесне визнання поразки. Не особистої, а соціально-буттєвої. Але саме звідси, - з царства болю, - і починається шлях індивідуальної, самотньої, але незалежної людської душі: «Шлях грішного до раю» – так саме і називається один із ранніх віршів В. Стуса.

Світ є шлях, біль – поводитир, матеріал для побудови «індивідуального Храму болі». Мотив відірваності від власного суспільного кола, зокрема, національного ґрунту, ще більш екзистенціально вияскравлюється в соціально-філософському контексті Стусового доробку, де українець постає як взагалі позбавлений будь-якого окресленого національно-культурного простору.

Зокрема, у В. Стуса відчуження від Батьківщини розкривається через образ «протрухлого українського материка». Поряд із цим з'являється характерний для авторської філософської системи образ «життєсмерті», «діапазон якого – від загальноукраїнського виміру до масштабу окремої людини, її уявлень про своє існування, що унаочнює екзистенціальне переживання приреченості у ворожому світі» [13; 65]. Життєсмерть – це не просто перебування людини у ворожому оточуючому соціумі, а в суспільному світі загалом, оскільки він апріорно є позбавленою сенсу величезною ареною для експерименту над індивідом, театром абсурду (центральна концептуальна вісь збірки «Веселий цвинтар»).

Життя у цьому світі загалом сприймається як гра: «Виглядаю долю довгождану, / а не діжду – вибуду із гри. / Аж і гра: літають голівешки, / зуби клацають під ідіотський сміх» [129; 61]. І в такому «мертвому», тобто неодоховореному, стандартизованому соціальному просторі суб'єкт ще гостріше переживає свою закиненість у світ, свою самотність між інших людей. Особистість, яка свідомо обрала для себе життєвий шлях опору, в інтелектуальному розумінні – дорогу самоти мислячої істоти, в національному

контексті – визнання своєї національної приналежності, визнання себе як українця, потрапляє у ворожий для неї світ людей маси, для яких прийнятним середовищем існування є безликість натовпу. Таким чином, людина зазнає щонайменше трьох типів відчуження на ґрунті своєї національної приналежності, що породжує крах індивідуально-духовного буття: відчуження від соціуму, від свого народу, що розділився на ворожі табори різними асимілятивними процесами, та від національного логосу.

Повертаючись до вищесказаного, слід зазначити, що світ у філософії В. Стуса проходить крізь очищаючий вогонь Болю, який спалює все мертве, недійсне, закостеніле. На цих вуглях спалахує нове вогнище, яке переплавляє людину юрби в усвідомленого індивіда. Потім – біль згорання, перегорання, воскресіння з попелу робить індивідуума особистістю. Особистість – це той, хто слугує існуючому поза його «індивідуальним космосом» призначенню: мові, культурі, народу, свободі. Але будь яке слугування – вже поневолення. Так виникає можливість рухатись вперед, намагаючись весь час випередити власне рабство. Тому екзистенціалізм В. Стуса має дуже виражений динамічний характер, який проявляється і в темпоральності творів мислителя.

Енергію особистості дає вічне зіткнення свободи і обов'язку. Наряду з трагічним сприйняттям оточуючої тоталітарної дійсності, в якій немає місця творчому духу, індивідуальному обличчю, національному самоусвідомленню, В. Стус гостро відчуває метафізичний потяг до правдивого слова, людської гідності, одвічних загальнолюдських цінностей. Поезія збірки «Круговерть» виразно засвідчує такі процеси самопізнання і самовизначення автора, відбиваючи його таємничу радість відчуття навколишньої дійсності та бажання пізнати світ у палкій любові до нього.

В. Стус запропонував унікальну філософську концепцію просторово-часової структури буття, де він прив'язує категорії простору і часу до духовного світу людини. Згідно з нею, людський дух у своєму розвитку зосереджується та реалізується у декількох сферах свого вираження.

Перша сфера – чекання самого себе і світу: «Вчися чекати, друже, / вчися чекати. / Ластівки на електричних дротах, / почорнілі од сині неба, / ще наслухають сумні струми землі. / Ще підсліпі вікна / за тисячі проминулих літ / не витворили своєї духовності. / Ще людська душа / дрижить, як море, / в незручній западині екзистенції. / Ще потерпає вівериця / битий горіх / брати з твоєї руки... / Кам'яній. Кам'яній. Кам'яній. / Тільки твердь знає самозбереження» [127; 54-55].

Це чекання існує на нульовому рівні особистісного самоусвідомлення, яке В. Стус поетично виражає у таких рядках, як: «тривога рання», «той край, де...», «висока рань», «день горішній, незайманий», «благодна земля» тощо. У філософській системі Стусової космогонії ця сфера самоствердження духу знаходиться на рівні емпіреїв, на тлі якого, до речі, дуже виразно простежується дуалістична структура буття, а інколи й діалектичний рівень самовизначення людини в суспільстві.

Екзистенція другої сфери визначається діалектикою двох буттєвих субстанцій – неба і землі. Людський дух постійно прагне небесної сфери високих дум, прагнень, цілей, творчих устремлінь (так виникають підстави для журби) і тяжіє до землі (звідси нарікання на заземленість, незавершеність, недосконалість, двоїстість туги, невідповідність креативної дії і праксеологічної кінцевої реалізації): «Минає час моїх дитячих вір. / І я себе з тим часом проминаю. / І вже не віднайдуся. І вже не знаю, / А чи впізнав би на човні новім / Свій давній берег» [126; 86].

Десь на перетині першої та другої сфер закінчується становлення цілісної завершеної структури людського духу. І тому посилюється вплив на свідомість людини страху «смерті», коли наявною стає загроза, що «життєвий» світ тільки що сформованого духу зруйнується. Усвідомлення неминучої загибелі не обійдеш, не оминеш. В космічній стужі серце і душу людини відігриває лише «вогонь від самоспалення». В цьому світі філософ не бачить завтра: «Помолися ще – вчорашньому, коли немає завтра», і час апокаліптично згорнувся в безмайбутність, а власне, і в безтеперішність, коли ще є хіба тільки «проминуле», спогад, розмиті символічні образи минулого.

Третя сфера охоплює небесний рівень людського саморозвитку на рівні землі. Ця сфера виключного драматизму, що виникає при досягненні людиною найбільших висот саморозвитку, в повній мірі розкрита в збірках «Веселий цвинтар» і «Палімпсести», де, до речі, зазначається, що золота година національного звільнення закінчилась, так по-справжньому і не почавшись: «Ти скажеш – день твій тільки-но почався. / А я скажу – опівдні впала тьма. І тьмуца...» [132; 29].

На рівні небесної сфери самісний дух людини «зосереджується в середині в невеличкому клубочку свого власного «я». Перед невиразними обрисами туманної межі з позаземним усе відступає на заднє тло: жінка, мати, батько, друзі – усе-усе кудись відходить і стає якимось чужим і холодним, немов далеке сузір'я в холодному космосі. І ви відчуваєте, що батько й мати, котрі вас народили, брати і сестри, що йшли поруч впродовж всього дитинства, дружина, що йде поруч все зріле життя, – усі вони немов чужі. Тільки їхні зовнішні тілесні форми подібні, а свої форми немовби не відчуваєте. Ви стоїте перед космосом. Ви один і вся безмежність, ваше «я» і все – інше» [23; 350].

Мотив відчуження, притаманний загалом метафізиці екзистенціалізму, у В. Стуса набуває власного звучання, авторської глибини, ускладнюючись елементом самоочужіння: «Очужілий у своєму тілі» [114; 97], «Тільки перехожий / межі світів, ворущишся на споді / чужого існування» [114; 97]. Світ соціуму перестає реально існувати у внутрішньому світі особистості, оскільки «нам світ не належить, бовваном стоїть» [114; 180], та й саме розуміння «реальності» перестає актуалізуватися.

Відчуження людини досягає граничного вияву, коли вона втрачає будь-яку прив'язаність до культурного хронотопу, розчиняється в соціальному просторі, втрачає родинні зв'язки, виходячи на зовсім інший рівень існування, спонукуваний потребами пошуку сенсу свого буття. Цей сенс має бути вічним, а оскільки його неможливо віднайти в рамках соціуму, часу, історії, життя, то реалізовується він тільки за граничною «межею», перейти яку дозволяє духовний досвід пережитого суб'єктом болю. Індивід свідомо переходить життєву межу (іноді у В. Стуса це

відображається в образах перейденої ріки, ріки часу): «Іду за край. Оце долання кола, / оця вперед занесена стопа, / оця ява, ця порожнеча гола, і ця вода, солоня, як ропа, / і ця безвихідь першого початку, / які страшні ви! Швидше поминай / цей край вагань і не лишай на згадку / ні вогню, ні золи. Іду за край» [114; 161].

Можна сказати, що герой філософських поезій В. Стуса потрапляє в ситуацію дезадаптації, коли «людина втрачає підтримку і визнання з боку суспільства, якщо її здібності, знання, досвід не затребувані суспільством, не знаходять умов для реалізації...то це призводить до руйнації «Я-концепції» і втрати індивідом можливостей для самоідентифікації...» [50; 63].

Сприймаючи життя як «екзистенційне тривання на своїй межі», український філософ так визначив головний мотив свого життя й творчості, підкреслюючи онтологічну вагу моменту переходу межі: «поза межами теж, я б сказав, достобіса цікавого» (до Є. Сверстюка, 17.08.77), долання звичних бар'єрів: «Триматися на тому, що все – стерпне. Навіть смерть із-за рогу» (до дружини, 30.11.78), «...вже навчився пізнавати переваги кожного стану: добре, коли краще, але незле, коли й трохи гірше. Бо трохи гірше, а трохи краще – то майже одне й те саме» (до батьків, 12.09.76). «Такий оптимізм антисвіту мене й тримає на хорих ногах – рівно тримає» (до дружини, 2.03.79) [63]. Результат трансценденції за межу – отримання екзистенціальної свободи існування власного духу. Про такий стан і говорить В. Стус в одному з листів до Є. Сверстюка: «Сонце потойбічності, де, як Ти пишеш, ми сновигаємо, зобов'язане світити яскравіше. Бо чого б інакше був вартий людський дух? Певне, сказати б, підбожевоління, може, і є ознакою міцності духу нашого. Заступати прірву – що не кажи – заняття не з нудних. Біда тільки – з двоіснуванням. Ось у контроверзі бажань заступити і не відривати ноги – мить нашого чару, знесення і самонадрустання. А піти – обома ногами – над проваллям – то вже зубожує нас. Таємниця – в миті, коли ось-ось пірветься» [133; 121].

Отже, ліричний суб'єкт В. Стуса – це індивідуум, існування якого окреслюється насамперед у ворожому для нього суспільстві, в яке він закинений поза своєю волею, однак вплив якого переборює силою свого духу, здійснюючи



свідомий вибір життя – «самособоюнаповнення», а не повільної особистісної деградації через самозречення. Знедуховлена безсвідома маса являє собою найяскравіше означення ворожого середовища. А «перебування у середовищі такої маси для поета стусівського потенціалу та національної гідності було рівнозначним екзистенційній «закинутості» поза власною волею і бажанням» [13; 65]. Тому В. Стус занурюється у власний світ творчості, що було своєрідною втечею від такого існування (а не життя). У світі Стусової поезії – цілковита екзистенційна відчуженість від сьогоденності і водночас – туга до життя, до дії в сьогоденішньому дні – «Даждь нам, Боже, днесь...» У його роботах дуже яскраво і виразно відкривається унікальна сторінка української поетичної філософії екзистенціалізму ХХ віку – віку відчуження.

Відчужуючись від ворожого для нього оточення, соціуму, маси, особистість зберігає етнокультурну самототожність, не зрікається національної приналежності, піднімаючись у своїй духовній високості над суспільством і державою. «Отож національний космос, віддзеркалений у внутрішньому світі особи, володіє потужною силою, спрямованою на одухотворення. Він абсолютно сакральний, адже в ньому закладений істинний сенс життя. Тримаючись у його межах, індивід зберігає природність природи, внутрішню рівновагу» [13; 69]. У такому сенсі можемо зазначити, що екзистенційний вибір, здійснюваний ліричним суб'єктом В. Стуса, досить виразно національно окреслений, оскільки для нього акт самозбереження, вибору є одночасно поривом до України – образу цілісності національного буття, символу землі-прародительки, джерела внутрішньої самості особистості.

В своїй творчості В. Стус зумів охопити внутрішній духовний світ людини у всій повноті його складових, зрозумів духовний діалектичний саморух. «Біда пише мною» – писав поет, підкреслюючи свою залежність від поезії, від внутрішнього трансцендентального примусу творчості, бажання знайти себе в світі. Іншими його словами – «Поезіє, красо моя, окрасо, / я – перед тебе чи до тебе – жив?» [129; 137] – де не твори виступають як дія творця, а творець самотвориться і як поет, і як

філософ, і як особистість. До загальновідомого «на початку було слово» В. Стус вносить додаток-поправку: символічне слово.

У філософії екзистенціалізму, як відомо, ідея «закинутості» людини в світ не виключала людської активності, навпаки, швидше за все вимагала її. Екзистенціальна особистість, по В. Стусу, живе поза межами відторгнутої ним суспільної реальності, його «побут» має риси віртуальності, це граничне життєствердження й супротив зовнішній абсурдній дійсності, що в кінці неодмінно призводить до розсіяння духовної цілісності людини. Примордіальне внутрішнє розсіювання себе самого, віднімання від себе самого неначе постійно переслідує справжню особистість: «За ким пролізеш у голки вушко – / обдерешся, як пес в шелюгах. / Все побільше – лишаєш з одягом, / все поменше – з собою. / ... а ти, як бубон, голісінський» [128; 85].

Послідовно автор доводить, що індивідуально-духовне розсіяння переходить із площини фізіологічної на психічну, загострюючи онтологічно вкорінені страхи. Тоді людина попереджає сама себе: «І Дніпро у моїх очах, / катери і автомобілі. / І не розхлюпати себе. / ...серця не виплескати. / А ти не бережешся, ні? / А ти — не бережешся? / Думаєш – вистачить на віки? / На рік бодай – вистачить?» [128; 14-16].

У перших двох наведених уривках особистості в суспільстві загрожує зовнішність, а в третьому – внутрішність, власні спогади, туга, гризоти. Отже, розсіюють, спричиняючи страх, різні чинники зовнішнього й внутрішнього світу.

Та найнебезпечнішим чинником розсіяння є Інший. Тут слід згадати думку Ж.-П. Сартра про те, що в немилосердному погляді Іншого людина стає відчуженою перед собою і перед Іншим. Дуже сильний і справді своєрідно сартрівський приклад такої безборонності й самовідчуженості в погляді Іншого зустрічаємо в творі «Натурщик». Натурщик, - нагий, і ще тим більше безборонний, що він - одночасно жива людина і скульптура, стоїть перед байдуже жорстокими лезами очей інших людей.

Ці очі – передусім очі «від-творця» скульптора, який над перевтіленим у глину натурщиком має абсолютну силу, потім очі «споживачів мистецтва», а в

кінці, і що найголовніше, очі читачів цього твору, читачів В. Стуса, тобто наші, чужі, безжалісні очі: «Він у розпачі. Він не може в собі затриматись. / З нього висотують жили. / ... Його оголюють, / і не подітись від очей зненависних, / і п'ятий не знайти куток. / О таїнство / народження і сконання! / Ці пружні пальці, / що взяли його / поперек горла: / передайся весь в чужі холодні зсатанілі очі. / Піддатливий, мов глина, / не знайде, / за що вхопитись. / Терпне мертво тіло, / і вже, мембранований, / натурщик остигає / на гострій, ніби шпиль, / колючій ноті» [128; 158].

Тут погляд супротивника веде або до духовного самогубства та до остаточного світоглядного розсіяння, або ж до гіршого – до самозради, тобто до переміни власного «Я» в іншу, ганебну псевдоєдність, яка являється найрадикальнішою самозгубою: «чи в мить крутого самопочезання / він надто пильно стежив шлях утрат, – / лиш так його спотворило дерзання / тим виразом вибачливих жалів, / самодосад, стеребленої волі / і отворами поглядів зчужілих, / що він навек лишився під собою / для пробування, нижчого за смерть» [128; 134].

Потрібно відзначити про ще одне ґрунтовне розщеплення, яке криється в нібито ворожих відношеннях особистості до соціального буття: з одного боку - людина прагне спокою, а з іншого – бунту. Згодом, внаслідок внутрішнього діалектичного розвитку людського духу, ці дві потуги стають взаємно допоміжними та пов'язаними між собою: в спокої є бунт, а в бунті – спокій. Тут виразно простежуються сентенції А. Камю, який теж умів поєднати жадобу екзистенціального бунту з прагненням своєрідної класичної, старогрецької рівноваги.

Сила людини опору – лише в ній самій. Тому конфлікти внутрішні постають як загрозливі й нищівні: тут небезпека опертя катастрофічна. Але в початковому рядку «Утекти б од себе геть світ за очі...» – незлагоді із собою хіба не є лише один із виявів незлагоди із суспільним світом, неузгодженої та «непідпорядкованої» людини із тією даністю, в яку вона «закинута» самим фактом свого буття: «Тож проривайся – в поле, до води, / до гір, до зір, до молодого сміху. /

Тож проривайся – крізь людську зловтіху, / пересуди, і осуди, й суди. / Нехай тобі замає більший світ / і більша ніч замає над світами...» [126; 99].

Остаточний внутрішній вибір ускладнює стосунки з минулим: воно – за межею, за тим рубежем. З одного боку, вабить і гріє, іноді покріплює, додає снаги, часом у ньому можна «виспокоїтися»; з іншого – вже відчужене, втрачене: об ту незворотність часом розбивається сама спроба навідати його: «Давні стежки переорано, / дороги дитинства / засаджені кукурудзою, / і навіть мама / з недовірою позирає на тебе – / це ти чи ні?» [126; 188].

У минулому залишився ще й прообраз тієї самореалізації, яка була б за можливості іншого, вільного вибору («якби було краще жити»...). Цікавою особливістю цього положення є авторське вираження особистої позиції філософа, вплив досвіду життя на його погляди. Тому в циклах «Костомаров у Саратові», «Трени М. Г. Чернишевського», у творах «За читанням Ясунарі Кавабати», «Останній лист Довженка» здійснюється виразна лірико-філософська об'єктивація пекуче-особистого, надто «ліричного», видобування в ньому філософського «кореня». Невимовна гіркота цих творів – не від того, що доводиться просити «прозаїків, поетів, патріотів», а від наболілої туги за «краєм» і непоправності всієї долі («Пустіть мене до мене...» [126; 92]).

У деяких творах усвідомлення своєї місії може переходити в одержимість нею до такої межі, за якою автор підіймається над своїм світобаченням, не встигаючи «одягати» вислів у образи і стає навіть пророчим: «Крізь сотні сумнівів я йду до тебе, / добро і правдо віку. Через сто / зневір... / І врочить порив: не спиняйся, йди. / То – шлях правдивий. Ти – його предтеча» [129; 54].

Отже, філософія поезії В. Стуса – це зосередження на ставанні, а не на стані, рух в середину себе самого, цілковита внутрішня неспромога компромісу з тим, що нищить особу, особистість. Парадокс українського мислителя в тому, що, занурюючись в себе, концентруючись на збагненні плинності свого внутрішнього «Я», В. Стус тим самим краще, ніж хто інший, досягає спромоги відтворювати світ, що йому протистоїть, у всьому різноманітті його атрибутів і проявів: «Ряхтить у вогнях телевежа – /рубінові набризки мук... / За власні заходити межі – / один

путівець зо шляхів» [129; 181]. Тому матерія у В. Стуса може бути в стані застигності й спокою, дух, душа – ніколи.

Духовна буттєвість людини, що має місце при сприйнятті навколишнього світу, встановлюється самою людиною. Закинутий в цей світ індивід, що відданий на «смертеіснування», «життєсмерть», знаходить своє покликання в тому, щоб бути «рожевою пелюсткою на кайданах людини, людства» [128; 373].

Загалом слід відзначити, що людина у філософсько-ліричних творах митця локалізує світ, який вона споглядає. Порівняємо судження, що супроводжують пригадування: «Пригадалися роси рані, / пісня Романова...» [117; 66]; «О, пам'ятаєш ніч? Велику ніч?» [117; 66]; «Отак живу, спогадую і трачу/ життя на ще незвіданого мить» [128; 54]; «Тоді згадай: десь за стома морями, / десь на край світу мати є твоя / і ламле руки, ставши коло брами» [117; 73]. Навіть у тому випадку, коли об'єктну позицію в соціальній структурі займають «абстрактні індивіди», взяті у відриві від їх конкретних просторово-часових характеристик, все одно правило «єдності часу та дії» залишається в силі, правда в дещо узагальненому вигляді.

Локалізація себе в просторі й часі передбачає, що діяльність людської свідомості скерована не тільки на навколишній світ, але й рефлексивно на саму себе: у кожний момент людина повинна усвідомлювати себе, своє «буття-у-світі». Екзистенційне усвідомлення самого себе у В. Стуса також завжди є усвідомленням себе у світі: «...там я збагнув себе, і світ, і час, / і моторошно стало» [128; 159].

Як підкреслює А. Бергсон, усвідомлення себе включає усвідомлення свого тіла: «Наше теперішнє... є чуттєвим і... руховим; наша теперішнє є насамперед станом нашого тіла» [9; 242]. Людина у В. Стуса може не тільки споглядати за тим, що відбувається, але й безпосередньо брати участь у ньому: «І марив день за днем, / що вже спливе і пам'ять промине / розлуку, геть до титли й коми вивчену» [117; 61].

Дуалізм ліричного героя В. Стуса яскраво проявляється при згадуванні ним минулого, яке ніби переноситься в теперішній час і споглядається одночасно двома «Я»: теперішнім «Я» людини та її минулим «Я» безпосереднього учасника або

споглядача минулих подій. Відомо, що найважливішою умовою пам'яті людини є відчуття тотожності цих двох «Я»: людина ідентифікує себе у минулому і теперішньому тотожно. Під час рефлексивного занурення до глибин свідомості вона знов усвідомлює себе у світі символів згадування. Як зазначає А. Бергсон, згадка, проходячи через серію різноманітних станів свідомості, «матеріалізується в актуальному сприйнятті..., де воно стає станом наявним і діяльним», коли нам «змальовується наше тіло» [9; 258].

Оскільки теперішнє «Я» відокремлюється від минулого «Я», людина може бачити саму себе в минулому відсторонено, наче збоку, і водночас за рахунок тотожності цих двох «Я» людина може екзистенційно проживати фрагмент свого минулого знову. Однак, якою б сильною не була ілюзія, індивід внутрішньо розуміє, що все це відчувається тільки в його уяві (адже його теперішнє «Я» не тільки пригадує, але й усвідомлює себе тим, про що згадує), порівняємо: «Шурхоти і шепоти і щеми – / то твого спогадування дні / хлюпотять під веслами триреми, / що горить в антоновім огні» [126; 196]; «І спогад усеможно завернув / давноминуле, горем переоране, / і, відслонивши, мов терпіння, гори, / раптово до непам'яті пірнув» [128; 54]; «Забута пам'яте, це ти? / Спасибі, що згадав, / аби в годину самоти / скорботу гамував – / дарами спогадів і снів, / дарами прочувань, / щоб так довіку – плив і плив / над плесами кохань» [129; 188-189].

Цікаво, що у В. Стуса зосередженням спогадів, вражень може бути не тільки свідомість, але й серце, душа, слово, а значить, пам'ять розуміється філософом досить різнорідно: душа і серце можуть пам'ятати щось таке, що відрізняється від того, що пам'ятає розум. Естетику образів душі та серця, надання їм функцій носія спогадів значною мірою визначає нахил мислителя до опредмечення духовних субстанцій, матеріалізації духовного: «Б'ється серце, як пташка німе, / буде спогадами надити» [128; 30]; «А пам'ять любої руки – / п'яркої, білої, гінкої – / перегортає днів сувої» [129; 157].

Отже, людська пам'ять має дві сфери дії. Відштовхуючись від явищ світу, вона трансформує їх в образи свідомості. Світ і людина зливаються воедино в акті сприйняття, а пам'ять закріплює їх в нерозривний онтологічний зв'язок: було,

оскільки пам'ятаю. Через єдність духовного досвіду людини пам'ять забезпечує інтерперсональну єдність її екзистенційного існування в світі. Феномен пам'яті, виступаючи одним із центральних екзистенціалів доробку В. Стуса, поруч з іншими характерними для філософського дискурсу автора категоріями: людини, самоти, болю, космосу, відчуження тощо, не тільки виконує роль одиниці ментальних та психічних ресурсів свідомості людини, але й набуває характеристик культурної та філософської домінанти.

У соціально-філософському світі В. Стуса, який не передбачає лінійного існування екзистенційного суб'єкта, категорії соціального часу й простору набувають великого значення для створення цілісності світоглядної картини світу й суспільства. Нечіткість часових і просторових характеристик надає розмитості самій ідеї незаперечного існування людини, особистості поза світоглядним вибором. Дослідження символів, через які екзистенційним суб'єктом осмислюється час і простір, дозволяє чітко окреслити та осмислити глибинні засади світобудови українського філософа. Символіка часу і простору у філософії В. Стуса постає як внутрішньо усвідомлене переживання особистості, яка шляхом суб'єктивного рефлексування створює соціально прийнятний світ свого існування із притаманними йому хронотопними координатами.

Одним із таких ціннісно-забарвлених символів автентично-індивідуального хронотопу є «вічність», що набуває статусу критерія істини існування часу, єдино можливого виміру сутності буття. Вічність, оскільки вона очищена від неіснування, «живої смерті», «німоти», божевілля, небуття є позитивним, по В. Стусу, екзистенціалом, який дає діючому індивіду підстави вірити, що його намагання піднятися над абсурдністю повсякденності, зануритися в божевільну гру соціуму, не є марними. Вічність пов'язується із людською благодаттю, жертвою, прощенням, тоді як суспільне життя з його рамками обмежує індивідуума, втискаючи його в занадто вузький для нього мікросоціальний простір.

Час також може сакралізуватися, оскільки екзистенційна особистість у саморефлексії здатна перебороти межі свого людського життя, що вимірюється

певною кінченістю, і увійти в межі біблійного часу – від Творіння до Судного дня, символічно означеного образом перетину часових напрямків. Екзистенційний суб'єкт перебуває у точці цього перетину в момент свого самоусвідомлення як особистості. Людське життя уявляється лише одним із фрагментів буття, і цим фрагментом абсолютно не визначається тяглість буття індивіда, для якого «життя коротке», оскільки він вписується в загальний космічний час шляхом отримання індивідуальної внутрішньої свободи, переборюючи життя і смерть, а отже, стає в екзистенційному сенсі творцем хоча б свого власного, «самособоюнаповненого» світу. Особистість визначається і визначає світ навколо себе в протилежностях: «немає світу» / «немає мене»; «я в світі» / «світ в мені»; «я існую в світі» / «я існую поза світом». І, ніби знесилившись в прагненні знайти відповіді на болючі питання екзистенції, людина зрікається своїх пошуків.

Часова структура соціального світу в творах В. Стуса виразно показана образом спіралі, здатної самозгортатися. У процесі розгортання час стає вічністю, тобто сакральним буттям, згортання зводить його до меж людського існування. Спіраль має ознаки осьового часу як форми самоідентифікації екзистенційного суб'єкта і водночас обумовлює екзистенційну природу структури соціального світу. Активне усвідомлення часу і простору та себе в часопросторі сприяє соціокультурному самоокресленню особистості й визначає для нього «самособоюнаповнюваний» світ. У часі й просторі людина постійно актуалізує для себе момент проходження певної межі, за якою змінюється її сутність і за якою вона долає рамки своєї соціальної, а отже, й людської несвободи та відтак починає існувати в іншому вимірі.

Звичайно, перехід у цьому випадку реалізується не в рамках загальної історії, а в рамках індивідуальної свідомості. Звідси, одним з найважливіших екзистенціалів Стусової філософської концепції є топос переходу – межі, обрив, прірви, ріки (у горизонталі), горба, гори, сопки, свічки (у вертикалі). Цей ключовий для логіки самовизначення екзистенційної особистості топос визначається через категорії «осьового виміру» чи «осьового моменту», що відображають метафізичний рівень розгортання індивідуально-суб'єктивного



буття – екзистенції. Адже «коли обтяті» просторові дороги на Україну, людині залишається ще один вимір – вимір часу, опертий на самозаглиблення душі. Смертний аркан, накинтий тюремщиками, в цьому вимірі стає арканом соняшним, танком душ, душі» [133; 189].

Простір у філософській Стусовій картині світу є не тільки матеріалізованою площиною існування природи й соціуму, але й еквівалентом ідеальних сутностей. Соціальний світ В. Стуса – суцільний оксюморон, де хрест – веселий, рятунок – нестерпний, журба – солодка, а могили – живі. Експресіоністичні й сюрреалістичні картини синкретично поєднуються, коли звук стає кольором, колір – запахом, запах – дотиком тощо, і переносять проблему людини в суспільстві в план іншого, позасвідомого світу, створюючи особливу емоційну напругу між індивідуальним та суспільним буттям, де панує належність забуття, безпам'ятства, підсвідомості, міжособистісно-трансцендентного.

Водночас соціальний світ для українського філософа суворо ієрархічний, в ньому присутній чіткий поділ на чоловіче та жіноче, вверх і вниз, де «Я» – це вершина доволі відносна. Людське «Я» вище колективу, держави, церкви, але нижче в ієрархічній системі В. Стуса, ніж ідеальний народ. Але, як вважає М. Коцюбинська, ліричний герой В. Стуса болісно шукає гармонії із суспільством та цими соціальними конструкціями, шукає цілісності – не загальної, «ситої і ледачої, а тієї, що її треба виборювати дорогою ціною – пізнанням самого себе, готовністю не зрадити себе. Якщо й з'являється бажання «утекти від себе світ-за-очі», то відразу чітко й нещадно усвідомлює, що тоді б він жив «безоко і безсердо» [20; 18]. Поезії «Біля гірського вогнища», «У цьому полі, синьому, як льон» – то Стусове «бути чи не бути». «Як вибухнути, щоб горіть?!» – так звучить у нього вічне гамлетівське питання: «...Вдатися до втечі? / Стежину власну биндою згорнуть? / Ні. Вистояти. Вистояти» [146; 401].

Більшість дослідників сходяться на тому, що «соціальне середовище – це об'єктивний чинник формування життєвих потреб людини, її життєвого сенсу, ціннісних орієнтацій, який впливає також на реальну поведінку особи, на процес її самовизначення і самореалізації» [51; 6]. Так як сучасний В. Стусу соціум був під

владою тоталітарного режиму, то важко було вистояти на такому життєвому шляху, де потрібно підкорятися жорсткій соціальній системі, яка диктувала правила і поза ними існування унеможлиблювалось. (Так, В. Стус у багатьох творах порівнює суспільне життя з в'язницею.) В конфлікті між В. Стусом і соціумом постає вибір: підкоритися впливу навколишніх соціальних відносин і втратити внутрішню духовну єдність або протидіяти їм, і в такий спосіб виявити своє людське єство, своє обличчя. Заперечення зовнішніх соціальних чинників в збірці «Палімпсести» здійснювалось через «самостояння», стан «тривання на межі». Перебуваючи в межових умовах, людина, за В. Стусом, самовизначається за схемою: самопізнання – самоутвердження – самоспалення, оскільки вона, незважаючи на фізичний тиск і страждання, мусить і повинна залишатися собою, бути внутрішньо незалежною.

Так, в умовах жорстокого соціального тиску ліричний герой В. Стуса залишається собою, не розчиняючись у натовпі і не трансформуючись у «людину маси», виявляючи духовні можливості повноцінного розвитку себе та органічне злиття внутрішньої духовної позиції із зовнішньо-суспільною спрямованістю. Коли чудо перетворення, преображення відбувається в тій «грудці болю», «скалку болю», тоді людина нарешті відчуває «... власну смерть живою, / як і загибель – самовороттям» [130; 52], тоді вона знаходить таки своє місце в світі – «Світ – наді мною й піді мною, / і я – під світом і над ним» [130; 59], відшукує сенс свого життя в «самособоюнаповненні». Ще однією цікавою рисою Стусової соціальної філософії є один із центральних мотивів у «Палімпсестах» – протиставлення особистісного ідеалу загальній бездієвості. В естетиці Стусового страждання саме таке протистояння сприяє внутрішньому гартові і самовдосконаленню людини. У такий спосіб через творче «Я» особистість демонструє безкомпромісність «самостояння» у «триванні на межі».

Загалом дуже вагоме значення у своїй соціальній філософії В. Стус віддавав духовно-культурному відродженню нації, формуванню самосвідомості національного духу. Життєвий шлях поета характеризується найгострішими переживаннями і болем стосовно того, що робиться з українським народом у масовому тоталізованому суспільстві. Тому Стусовий екзистенціалізм має свої

специфічні риси, породжені самою національною особливістю художнього авторського мислення, його патріотичною спрямованістю. Як зазначав Є. Сверстюк: «звідси драма Василя Стуса, з його моральним максималізмом він міг бути тільки собою. Але як бути собою на таких слизьких дорогах?..» [106; 191].

Такий сплав, нерозривний зв'язок національного й екзистенційного, закладений в світосприйнятті українського мислителя, не є властивим іншим художнім системам екзистенційного мислення, зокрема західноєвропейським. У роботі «Феномен доби» В. Стус пише: «Митця будь-якого іншого народу виносила на собі історична реальність. Специфіка українського митця в тому, що в кращому разі він змушений цю реальність нести на своїх плечах, а в гіршому, і значно частіше, – існувати всупереч реальності, в абсолютно забороненому для себе світі. Навіть на кращий випадок – нести реальність на своїх плечах – такий тягар людині явно не під силу, отож саму реальність доводилося адаптувати доти, аж поки вона не набирала форми клумака з історичними реліквіями. Замість материка наш поет має під ногами прірву. Отож половина його зусиль іде на те, щоб нагодувати прірву, щоб створити материк під ногами» [131; 262], таким чином наголошуючи на ускладненості світосприймання особистості в етнонаціональному соціокультурному просторі України.

## 2.2. Символічний вимір людини в суспільстві.

Проблема творення, побутування та інтерпретації символу належить до найважливіших проблем сучасної філософської думки. Це поняття, відоме ще з часів античної культури, з кожним історико-культурним кроком людства набирало нових рис і властивостей.

Трансформація поняття «символ» розпочалася з доби Античності у контексті тодішнього міфологічного світосприймання. Філософською основою античного символізму Платона стає концепція, згідно з якою передумовою існування «світу речей» є «світ ідей», який віддзеркалюється в предметно-матеріальних формах. Ця традиція надалі розвивається в працях Плотіна та Порфирія.

Подальший розвиток теорій символу пов'язаний з працями християнських богословів. Згідно з Псевдо-Діонісієм Ареопажітом, мета символічних священних зображень полягає в тому, щоб через їх споглядання свідомість людини сягала духовних сфер. Символізація божественних явищ здійснюється двома шляхами: на основі подібності, відповідності між тим, що символізується, й тим, що символізує, а також в образах «неподібних, зовсім відмінних, далеких від священних предметів» («неподібні подоби» більше «підіймають» наш розум, оскільки в даному випадку він не прив'язується до чуттєвих форм).

Новий етап формування теорії символу започаткувала німецька ідеалістична філософія І. Гете, І. Канта, Ф. Шеллінга, Ф. Шлегеля, у якій символ виділяється з ряду суміжних категорій, усвідомлюється його специфіка, окреслюються найважливіші ознаки. У теоретичних працях символістів символ – засіб ірраціонального пізнання світу. Символ має містичний характер, і є результатом «одкровення». Це образ, річ, явище матеріального світу, мета якого – відображення сфери ідей. Звідси впливає і його тісний зв'язок із міфом: символ стає «геном» міфологічного сюжету. Здатність проникати в «таємницю» символу залежить від «метафізичної підкованості» реципієнта. Разом з тим, в роботах німецьких символістів символ «переростає» суто онтологічну площину і стає естетичною категорією.

Український модернізм межі ХІХ-ХХ ст. є «осьовим» особливим явищем в історії культури, специфічним дискурсом, з якого почалося докорінне оновлення нашої національної культури. Разом з тим українське культурне життя, яке завжди було органічною складовою загальноєвропейського, не могло, певна річ, залишитися осторонь соціально-філософських духовних шукань.

Розвиток філософської думки в Україні, починаючи з періоду кінця ХІХ – початку ХХ ст. і до сьогодні, являє собою складний динамічний процес. Внаслідок творчого переосмислення здобутків новітньої європейської метафізики та посиленого інтересу до прадавньо-міфологічних атрибутів та релігійної тематики, підкріпленого синтезом архетипів національної культури, власних оригінальних філософсько-соціальних ідей у поєднанні з творчим переосмисленням світового філософського надбання, виникали водночас різні парадигми осягнення світу, своєрідно виявляючись у символізації української думки (філософії та літературі). Внаслідок цього в українській національній філософії особливого значення з початку ХХ ст. набуває художній метод символізму, який вияскравлюється у творах видатних українських митців О. Довженка, Є. Плужника, О. Ольжича та ін. Великий внесок в це зробив і В. Стус, який свої філософські погляди виражав в багатьох образах-символах.

На думку Н. Арутюнової, образ, будучи категорією свідомості, тісно пов'язаний із дійсністю, що його породила. Образ того, що знаходилося у сфері сприйняття людини (образ-кадр), не може бути неправдивим або неправильним [7; 125], і, як відомо, при згадуванні теперішнє «Я» людини може бачити минуле з різним ступенем чіткості. Так само відтворення образів, якими так багата філософська спадщина митця, допоможе репрезентувати не тільки сутнісні мотиви, але й особливі, «з різним ступенем чіткості» риси та відтінки соціальної філософії В. Стуса. Важливу роль тут відіграє його символіка таких чисел, як одиниця, двійка, трійка, четвірка, сто, які є найчастіше вживаними у роботах митця.

Одним із найменш досліджених у світовій метафізичній традиції виступає символ числа «один», хоча це число є визначальним у межах екзистенційного

світобачення, квінтесенцією якого є усвідомлення самотності людської особистості у світі. Зокрема, у своєму дослідженні В. Топоров зазначає, що «у найдавніших текстах 1 (одиниця) зустрічається дуже рідко або й зовсім не зустрічається» [141; 360]. Загалом, одиниця є власне означенням першопочатку, першопоштовху, виокремленості одиничного буття з буття соціуму, із загалу.

І. Мойсеїв вважає, що «стартова абсолютна буттєвість є потенційною всеможливістю, недоступною для раціо... Одиниця або Єдине стає «чимось» ретроспективно, потім, зокрема, по відношенню до множини. Саморозгортаючий процес узаasadничує власний початок, запліднює власне першоджерело. Особистість (третій елемент тріади...) узаasadничує принцип окремоті, локусу, одиничності, завдяки чому всезагальне (первинна тотальність) постає як єдине, цілісне, що складається з безлічі окремих одиниць (речей). Інакше кажучи, особисте буття як одиничне задає парадигму розуміння світу як цілісного і водночас усіх його проявів як множини дискретів, локусів, монад (Лейбніц), самодостатніх мікрокосмів» [81; 247]. Число «один», за О. Шпенглером, є першоматерія числового ряду, початок усіх дійсних чисел і будь-якої величини, міри, речовинності. Числовий знак у колі піфагорійців за всіх часів був одночасно символом материнського лона, джерела життя.

У сенсі вищесказаного слід зазначити, що в соціальній філософії В. Стуса гранично актуалізується одиничне буття індивідуума як протистояння множинності навколишньому суспільному світу. Причому одиничність не може існувати без множинності, оскільки саме через неї визначається. І навпаки, множинність соціуму розпадеться без самотньої особистості, що опирається їй. Таким чином, окреслюється антитеза «один» – «багато», одним із найчастотніших проявів якої є символічне протиставлення «один» – «сто».

Отже, «одиничність» – «множинність», становлячи антитетичні сутності, з іншого боку, є нерозривною єдністю, поєднанням «життя» – «смерті», «верху» – «низу», «дня» – «ночі». У такій діалектичній взаємодії протилежностей закладена сама онтологічна основа буття, його незнищенність і рух. Це так званий «дуальний рівень» буття, рівень антитетичного сприйняття існування, де воно

усвідомлюється як «вияв взаємодії двох начал, розведених на крайнощі і зведених у двох крайніх режимах стосунків – цілковитої інверсії-ототожнення і цілковитої контроверсійності» [81; 250].

Визначальним для філософської системи В. Стуса, в якій не менш актуальним є символічний хронотоп, є також онтологічне розгортання антитези одиничності-множинності через бачення світу в часопросторових характеристиках, де, зокрема, «просторовий вимір конституційований дзеркальною симетрією правого-лівого, Сходу-Заходу, які інверсують. Часовий вимір конструйований лінійною симетрією, циклізмом двох повторюваних станів: однаина і множина, смерть і життя... тощо. Коли протилежності «збігаються», вони скасовують себе і буття, ...річ змінюється (саме до себе опосередковане Ніщо), але залишається собою, всі речі пов'язані незримим, потойбічним чинником «є-вості» (буттєвості)» [81; 250].

У такому сенсі усвідомлення метафізичної сутності «одиниці» (одиничності) дозволяє сприйняти закладену в філософії В. Стуса символіку «межі» – переходу з одного рівня буттєвості на інший, здійснюваний саме через симетрію понять, закладених в образах «смертеіснування» й «життєсмерть».

Наприклад, в одному з віршів В. Стуса ми спостерігаємо соціально-філософську ситуацію злиття-відторгнення одиничності-множинності як моменту переживання особистістю свого існування в світі, причому сам факт існування ставиться під сумнів, оскільки суб'єкт досягає межі переборення загальноприйнятих і загальнозрозумілих меж суспільного життєіснування: «Сто дзеркал спрямовано на мене, / В самоту мою і німоту. / Справді – тут? Ти справді – тут?...» [114; 73].

Людина через протиставлення своєї одиничної самості переживає момент протистояння ворожій сутності множинного соціального світу. У цей момент вона дуже виразно усвідомлює свою самотність. Однак виокремлення цієї одиничності можливе тільки через протистояння-сходження із безліччю таких же одиничностей в суспільстві. Далі спостерігаємо розчинення рефлексуючої особистості в соціумі:

«Де ж ти є? А де ж ти є? А де ж ти? / Урвище? Залом? А чи зигзаг?... / Хто єси? Живий чи мрець? Чи, може, / і живий і мрець? І сам на сам?» [122; 123].

Ще яскравіше й виразніше самознищення одиниці через увібрання множинності показано у вірші «Оцей світанок – ніби рівний спалах»: «І ще здалося – вдосвіта, наосліп: / що я себе утратив многотою / самопомноженого цього світу, / що світиться біноклями страждань... / ...що я згубився – сотнями відбитків / самосебезмертвілого в довірах / і нахиланнях до безодні світу...» [122; 143]. Подібне сприйняття суспільства в його множинному фрагментарному проявленні для самотньої одиниці зустрічаємо і в інших творах: «Той образ, що в відслонах мерехтить, / повторюють дзеркалами дзеркала. / Це в прискалках душа моя жахтить, / ледь народженна ачи з мертвих встала» [122; 218].

У такому сприйнятті одиниці людина відображається усвідомленням нею самої себе як самотньої особистості, а соціального світу як «самособоюнаповнюваного» часопростору. Таким чином, «я» заповнює собою внутрішній і зовнішній простори суспільства, стаючи його єдиним мірилом, розчиняючись у міжіндивідуальному світі: «Бо ти – це ти, це ти і ти, / бо ти і є Вітчизна...» [122; 297].

Таким чином, ми можемо констатувати, що числовий символ «один» є у соціальній філософії В. Стуса організуючим центром сприймання соціуму, через який відбувається самоідентифікація людини в ньому шляхом самоусвідомлення своєї екзистенційної духовної самотності.

Через символ «один», «сам», «самотній» логічно визначаються й окреслюються В. Стусом інші числові символи «двійки» («двоїни», «двоєдності» й «протилежності»), «трійки», «ста».

Людина в суспільстві, за думкою В. Стуса, існує ніби між двома полюсами, які можуть бути по-різному окреслені («життя – смерть», «існування – не існування», «минуле – теперішнє» тощо). Таким чином реалізується визначальна дуалістична парадигма Стусового світосприйняття, яка проявляється через символіку числа «два», як правило, не названого конкретно, а поданого через протиставлення: «Межи берегами – / задосить світу» [122; 46].



У цьому контексті береги – два протилежні береги – увиразнюють символіку «яру» – «ріки» як межі між способами існування, що розгортається в сенсі загальнокультурного бінаризму світоусвідомлення, який був зароджений в слов'янській культурі ще за часів Київської Русі. «Бінаризм моделює варіанти: розрізнення, зіставлення і порівняння..., ототожнення і мімесис, аналогія та інверсія (симетрична гра-перехід)... Двійка кодує свідомість, соціум, поведінку... Бінарна культура онтологічна, ціннісно гомогенна (пантеїзм), самопізнавальна (кордоінверсія), тепла ріднотою (холодно-гаряча, за К. Леві-Строссом), тобто самодостатня, нібито завершена» [81; 266]. Слід зазначити, що в українському загальнолітературному контексті символ «двійки» дуже мало використовується. Так, скажімо, у творчості поетів-шістдесятників, сучасників В. Стуса, ми практично не спостерігаємо символічного числа два.

Своєрідним чином код «двійки» як подвоєння чи роздвоєння представлений у вірші «В мені уже народжується Бог»: «Я з ним удвох живу. Удвох існую, / Коли нікого... / а далі я, оговтаний, врятую / себе самого сам. Самого сам. / Він хоче поза мене вийти. Прагне, / рятуючи, донищити мене, / аби на протязі, на буряних вітрах / я вийшов сам із себе, наче шабля / виходить в піхов...» [114; 59]. Як зазначає Т. Гундорова, «виникає подвоєння реального світу і подвоєння «я». Ірреальність, яка постає новим предметом зображення, водночас і відгороджена (муром, пусткою, самотністю) від реальності, й існує всередині неї як центр, згусток людського болю і погляд вічності водночас. У цій перспективі подвоєння – унікальність погляду з «андеграунду»: «і зорі подвійні, і місяць подвійний блукає, / подвійного руху ми центри серцевих / натуг». Очевидно, тільки дійшовши до межі слова як називання предмета і себе як суб'єкта мислення, тотожності зі словом, Стус відкриває новий смисловий світ, а саме – символічну основу нашого самопізнання, самототожності» [39; 16].

Отже, роздвоєння внутрішньої сутності рефлексуючого індивіда є одним із способів його самопізнання через самовідстороненість і виявлення, що реальне «я» служить лише порожнім означенням людини, яке ще має наповнюватися індивідуально-духовним і соціально-етичним змістом.

Символ «два» як дві можливості – це й атрибут мрій ліричного Стусового суб'єкта: «...два голоси, мов дві лозини, / стенаються, од вітру злякані – / чи матері чи України? / Дві голови – за сніва темінню / сестри і матері – схилились, / щось гомонять... / А сто думок моїх розсотаних / не в силі втрапити у двері. Це все юрма...» [122; 328]. Відзначаємо характерне протиставлення «сто» – «два», що взагалі зустрічається дуже рідко в філософській системі В. Стуса. У цьому контексті проявляється гостре протистояння самотньої людини ворожому оточуючому соціальному світові саме в стані його роздвоєння, невизначеності, коли він ослаблений сумнівами.

Таке своєрідне дуалістичне усвідомлення світу і людини стає загальноновизначаючою домінантою у всій філософській концепції українського лірика. Гостра диз'юнкція навколишнього світу і людини центральною віссю проходить наскрізь через всі теоретичні конструкції В. Стуса, а в соціальній площині проявляється в гострому, часом болісному, розділенні життя людини і життя суспільства. Оскільки людина завжди є унікальна і неповторна, то її духовне життя не співпадає з життям інших, але вона відкрита всім людям і Космосу.

Важливим є, на нашу думку, і ствержене В. Стусом міжіндивідуальне існування двох окремих індивідуумів, що створюють особливий духовний мікросоціум. Для особистості природнім є стан роздільності з кимось іншим (дружина, мати, син, друг, Бог), оскільки це дозволяє їй акцентувати свою самотність як єдино можливий стан для екзистенційного рефлексування: «Вона і я поділені навпіл / містами, кілометрами, віками...» [122; 196], «А там розлуки буде на обох, / а буде там і радості німої – / всіма грудьми відчутий довгий борг / перед минулим з білим узголів'ям, / де ще струмує двійко чорних кіс / і двійко довгих рук, п'тьмою п'яних, / і двійко уст, од пристрасті захланних / спроваджують зненацька під укіс / старої цноти...» [122; 55].

Таким чином, числокод «двійки» презентує в соціальній філософії В. Стуса бінарність людини і світу, наявність себе та інших, складну й суперечливу сутність індивіда в його ставленні до проблеми вибору свого місця і ролі в суспільстві. Символ «двійки» через своє екзистенціальне розгортання зрештою наближається

до образу «одиниці» як рефлексуючої людини в суспільстві, що намагається подолати свою самотність створенням і розчиненням у діалогічному мікросоціумі з Іншим.

Особливим соціально-екзистенційним наповненням позначене в українського філософа число «три», яке традиційно сприймається як символічно сакральне практично в усіх культурах. Наприклад, у давніх слов'ян боги утворюють триглави, в християнській релігії присутнє уявлення про Божественну Трійцю, в народних казках дія, як правило, відбувається тричі, причому напруженість поступово нагнітається. Число «три» є символом повноти, неподільності, магічності.

Зазначимо, що для світової історико-культурної думки характерний перехід від світу дуального до тріадного як спосіб ускладнення світосприймання чи «розв'язання» протирічностей. «Яка логіка переходу від дуального рівня до тріадного? Найпростіше спостерегти, що між Родом і Природою виникає третій елемент – виокремлена особистість, і відповідно композиція світу і по вертикалі, і по горизонталі набуває трискладової структури.

За парадигмальним «кодом трійці» модельована соціальна ієрархія (людина – рід – народ) і верстви (воїни, жерці, трудящі), антропологічний рівень (тіло – душа – дух), релігійні уявлення (триглав, Троян, Трійця і т.д.) та інші параметри життя. Позиція третього щодо попередніх двох має три функціональні типи: 1) «між-посередництво», звідси катарсис, серце, переживання; 2) позиція «осторонь», звідки споглядання, спостереження, рефлексія; 3) точка зору «зверху» (Сонце, Цар тощо). Виникає рефлексія другого рівня або самосвідомість: людина здатна спостерігати за собою ніби іззовні» [81; 251].

Філософський сенс числокоду «трійки» яскраво увиразнює дуалістичне, за В. Стусом, «міжперебування» людини, коли вона знаходиться в «третьій точці» між іншими двома або на перехресті двох доріг. Тріадне світобачення, за думкою філософа, якнайточніше відповідає самоусвідомленню екзистенційного суб'єкта, який дистанціюється від протиріч абсурдного соціального світу, з одного боку, а з другого, відмовляється від чорно-білого означення цього світу, тобто «особистість

«осторонь»... спостерігає взаємодію і співвідношення опозицій і тому «чорно-біла шахівниця днів і ночей» (Л. Костенко), світ полярностей, постає перед нею у спектрі нюансових переходів, півтонів, у шкалі кількісної зміни якісних визначеностей. Звідси образне бачення – синтез тих параметрів буття, які були розведені на дуальному рівні» [81; 251].

Отже, код «трійки» на вищому диференційному шаблі відтворює цілісність одиниці: це оптимальний розподіл взаємозчеплених функцій у складі цілого. Водночас присутність третього між будь-якими двома – формальна ознака континуальності, коли структурно-дискретна будова світу заключає гомогенне рівномір'я. Тому цілком можемо погодитися із твердженням І. Мойсеева про те, що трійка врешті-решт у своєму сакральному значенні зводиться до одиниці як трисутності: «Та сам я єсмь! І є грудний мій біль, / і є сльоза, що наскрізь пропікає / камінний мур, де квітка процвітає / в три скрики барв, три скрики божевіль!..» [114; 137]. Тут спостерігається констатація існування одиничної сутності, що є втіленням трисуття.

Слід зазначити, що В. Стус використовує символ трійки для передачі рідкісного гармонійного стану духовного світогляду особистості в години спокою, рівноваги, її злиття із соціальним світом: «Стелили білі обруси, / і сновигали в безгомінні / три хлопці, три душі, три тіні, / усі сподобані краси... / ...благословляв на труд і піт / нас Пан-Господь...» [122; 350], хоча інколи потрійність є ознакою дисгармонії («Три скелети сидять за кавою...»).

У деяких фрагментах Стусового доробку можемо також спостерігати своєрідну модерністську спробу гри з числами, вибудовування складної числової схеми: «...демонструвати щастя три години, / чотири – гнів, а решту дня – любов / і відданість. То треба й відпочити» [122; 112]. Автор обігрує числа «три», «чотири», натякаючи, можливо, й на їх сумарне значення – символ «сім». Загальновідомо, що «трійка» символізує гармонійну цілісність, «чотири» – сталість, а «сім» – рух до досконалості, число людської душі. Не можна, звичайно, стверджувати, що в поданому уривку всі названі нами числові символи розуміються і подаються

мислителем саме в такому значенні, однак можемо припустити, що певне концептуальне навантаження вони все-таки несуть.

Таким чином, числовий символ «три» у філософській концепції В. Стуса насамперед репрезентує проявленність тріадної світобудови як такої, що в кінцевому результаті зводиться до триєдності, а отже, одиничності-самості. Цікаво, що в творчості В. Стуса практично не присутнє число «дванадцять», пов'язане з числом «три» і задіяне в християнській традиції, де воно пов'язується з уявленням про Ісуса Христа, його учнів апостолів, Різдво, а отже, про повноту й відродження життя, гармонійність світу.

Тепер розглянемо особливості, місце та роль у філософії В. Стуса символа четвірки та його похідної – кола.

Насамперед, слід відзначити, що загально культурологічне навантаження числового «четвірки» дуже складне, оскільки він складається з перехресного стійкого співвідношення двох пар опозицій у просторі та часі. «Четвірка» є знаком утвердження, а також онтологічної експансії, тобто за своїм символічним характером сполучає рухливу силу енергії та центрову стабільність.

Якщо ми звернемося до стародавніх язичницьких обрядів українців, то можемо відзначити сакральність числа чотири. Наприклад, вони виокремили чотири стани людини протягом життя: дитинство, юність, зрілість, старість; було розділено рік на чотири пори: осінь, зима, весна, літо. Циклічність фазових змін місяця теж поділено на чотири стани: молодик, повний, старичок, новий [137].

Код «четвірки» у В. Стуса складається з перехресного (через центрального третього) стійкого співвідношення вже зазначених пар опозицій у просторі та в часі (пори року, а також: «минуле – майбутнє», «вічне – миттєве», а в центрі – теперішнє). Також «четвірка» є ознакою сталості, непорушності, у зв'язку з чим варто згадати такі рядки: «Укрийся за дверима чотирма. / Там – все як світ. Як той прийдешній світ» [122; 288].

Символічне розуміння «четвірки» як пошуку сталості, серединності може також усвідомлюватися без власне числової означеності: «А ти іще посередині, /

ще посередині твоє» [122; 37]. Серединність знаходження в суспільстві переживається індивідом як момент бездіяльності, самоти, непотрібності.

«Четвірка» також може позначати перехрестя двох доріг (попередньо ми вже згадували про символізм двох берегів як двох можливостей на шляху вибору), на якому здійснюється життєво важливий особистісний вибір: «Розпросторся душе моя, / на чотири татамі, / або кулься від нагая, / чи прикрійся руками. / Хай у тебе є дві межі, / Та середина – справжня... / Посередині – стовбур літ, / а обабоки – крона / Посередині – вічний слід / (тінь ворухиться сонна). / Ні до неба, ні до землі – / не сягнути нікуди...» [122; 132].

У цих рядках актуалізується поняття середини (серединності) ніби глибинний сенс перебування в космосі душі, де вона має «розпросторитися»: «Я в серці серця. В серці серця я, / і видно як – на всі чотири боки. / Прорвалися глухонімі потоки, / аж косма гриви сторчить течія... / Бо твориться життя – на смертній грані...» [114; 104]. Світ відкритий для душі на всі чотири боки і отже, код двійки в сенсі двох можливостей, крайніх полюсів здійснюваного вибору, подвоюється. Саме середина – перетин двох шляхів, перехрестя – є в соціальному часі та просторі точкою опору екзистенційного суб'єкта в його соціокультурному самовизначенні.

Особливого значення у філософії В. Стуса набуває образ «квадрата» (подвійна символіка четвірки), що позначає замкнений нерухомий простір, позбавлений особистісної волі. Образ «квадрата» у зв'язку з числом «чотири» актуалізується у вірші: «Навічним радості облогом, / обніжком щастя, там, де ймуть / малої віри на безвір'ї / малої ласки серед зла, / квадрат – чотири на чотири – / і окрай чорного стола» [122; 77], де В. Стус у притаманній йому манері гіперболізує символіку непорушної сталості.

Важливо, що в ліриці митця виразно протиставляються «квадрат» і «коло». Коло у філософа символізує природність, органічність, святість: «бо надто кругле небо краю, / і кругла саду ліпота, / бо мати дивиться свята» [129; 39]. Також, за допомогою символу кола В. Стус розкриває ранні періоди українського етногенезу. «Кругле дитинство» асоціюється з давньою керамікою, солярними знаками чи

круглолицими камінними бабами. «Гостра молодість» – це період княжої доби і козацької держави.

На противагу символу кола квадрат означає страждання, насильство, замкнутість, зло: «Квадратура / таємних бід і ромби самоти, / і прямокутники старих напастей, / і лінії спадні усевпокори...» [129; 136]. Як вважає дослідниця творчості В. Стуса – Г. Віват, квадрат є символом неволі в поезіях митця: «Символом неволі є клітка, ґрати, а оскільки заґратовані вікна поділені на квадрати, то квадрат у митця викликає негативні асоціації. В його поезії квадрат – це образ-символ неволі» [26; 72]. «Київ за ґратами. Київ / весь у квадраті вікна. / Похід почався Батіїв / а чи орда навісна?» [146; 396].

Світ, якому протистоїть людина, по В. Стусу, мислиться як поділений на квадрати, розлінований прямими лініями, сталий і мертвий. Єдиним шляхом виходу з цього «квадратного» світу абсурду є прийняття жертви, подібне до самозречення Христа, що передається через образи «плахи», «Голгофи», «багаття»: «Зростає твій крик кострубатий / кущами знімих морок, / поділено світ на квадрати, / і в душу вгризаються ґрати, / і гнів твій, твій біль пелехатий / подимний збирає оброк» [114; 133]. Неволя також позначається через образ «чотирьох мурів», «ґрачене вікно», теж поділене на квадрати, вихід за межі яких є внутрішнім звільненням: «Прощайте ви, чотири мури, / три двері, ґрачене вікно / і ти, мовчазний і понурий, / мій столе... / А втім, скажу: пізнав і волю, / свободу на семи замках...» [122; 250].

Через символіку «квадрата» екзистенційний суб'єкт осмислює своє замкнене тюремне існування. У тому ж сенсі мислитель вдається до метафор «квадратне серце», «квадратний біль», що передають загострене усвідомлення безвиході й екзистенційної смерті, позбавлення вибору й вільного самовизначення: «В плече штовхають нас автомати. / Квадратне серце – в квадратнім колі, / в смертнім каре ми падемо долі» [122; 320].

М. Павлишин пропонує таку інтерпретацію екзистенціально-символічного образу «квадратного кола», що дозволяє нам розширити межі розуміння символіки числа чотири: «Світ ранніх «Палімпсестів» – це мікрокосм, вписаний в макрокосм,

причому мікрокосм – це тюремний інтер'єр, символ якого – квадрат, а макрокосм – це всесвіт з його планетами, зорями і їхніми ходами, символ якого – коло... До квадратності мікрокосму належать і вікна, поділені на шиби або перехрещені ґратами, і, як неповні квадрати, речі вертикальні – свіча, ліхтар, з явищ природних – сосна, зокрема сосна, що схожа на щоглу...» [90; 39].

Тобто, «квадрат» символізує соціально замкнений, екзистенційно мертвий простір, в якому перебуває позбавлена свободи особистість, а коло є позначенням гармонійного внутрішнього суб'єктивного світу. «Якщо квадрат – емблема приземленості й терпіння, то круг символізує буття, що піднесене (чи фізично, чи психологічно) «понад болючу щоденність світу» [90; 40].

Можна погодитись з М. Павлишиним, що «квадрат» і «коло» – не антиномічні символи, оскільки «знакова система Стуса неоднозначна» і «було б помилкою, наприклад, звести його вживання квадрата й кола до простодушного рівняння «коло – добре, квадрат – погано» [90; 41]. «Квадрат» – простір дисгармонійного соціального існування без свободи вибору й відповідальності, шляху й руху. Наприклад, інколи «квадрат» як прояв символіки «четвірки» набуває у В. Стуса чіткого реального конкретно-історичного окреслення, наприклад: «сибірські квадрати» [122; 68], «соловецькі квадрати» [122; 229].

Іноді метафізика «квадрата» ускладнюється, переносячись у внутрішній індивідуальний простір і стаючи способом випробування на шляху вистоювання й винищування людини: «Квадратний біль. Крутий округ / жалоби» [122; 102]. Почуття болю є одним із найвиразніших і найчистіших екзистенційних почуттів людини у філософії В. Стуса, і йому часто надається форма квадратного ступеня – «біль болю».

Також у ній присутній образ «четвертованого серця»: поділеного на чотири частини, позбавленого життя, експлікатами якого для людини є воля, свобода вибору, саморозвитку й самовизначення: «Ану ж бо, зізнайся, мій брате, / чия то подоба висока / (обрізано всі припочатки, / нещадно обтято кінці). / Це ти, четвертоване серце, / устеблене, стромишся в небо / (нема ні грудної клітини, / ні уст, ні долонь, ні очей)» [122; 267].



Досить своєрідно осмислений митцем символ числа «сто». І. Дзюба звертає увагу на виразне метафоричне значення цього числа у творчості В. Стуса: «Сто дзеркал спрямовано на мене, в самоту мою і німоту». Але насправді то не якісь дзеркала світу, а сто очей його власного сумління й суворого самоперемірювання, то мука пошуків самого себе: «Де ж ти є? А де ж ти є? А де ж ти?» [126; 193].

Складність сприйняття символу «ста» полягає в тому, що він у соціальній концепції В. Стуса набуває одночасно і позитивного, і негативного значення. Розглянемо спочатку негативний сенс ста, в якому здебільшого він В. Стусом і позиціонується.

Коли в соціальній філософії В. Стуса екзистенціальний суб'єкт намагається протистояти ворожій силі, яка не є визначеною, ознакою цієї сили є символ «сто» у значенні «багато»: «У цьому полі, синьому, як льон, / супроти тебе – сто тебе супроти. / І кожен супротивник у скорботі, / І кожен супротивник, заборон / Не знаючи, вергатиме прокльон, / Твоєю самотою обгорілий. / Здичавів дух і не впізнає тіла / У цьому полі, синьому, як льон» [146; 401].

Особистість протистоїть «стосилі» у внутрішньо-світоглядній духовній площині та соціокультурному просторі. Протиставити множинності чужого він може тільки свою самотність, тобто «одичність» свого існування (звідси образ одиниці як антиномія «сто»). Так, особистість відчуває себе духовно самотньою в суспільстві, поряд з нею нікого немає, отже - треба вистояти, зберігаючи свою самість, індивідуальне «я». Чужий соціальний світ немовби випробовує суб'єкта: «Сто дзеркал спрямовано на мене, / В самоту мою і німоту. / Справді – тут? Ти справді – тут?..» [114; 73]. Отже, самотність є ознакою самотнього «я» людини, а число «сто» означає все те, що є «не я» (ворожий до неї соціум).

Символ «сто» також може виступати як гра людиною несправжньої соціальної ролі, її відбиток у площині соціальних відносин, тобто ознака впливу духовно мертвого суспільства на живу сутність особистості: «І ще здалося – вдосвіта, наосліп: / що я себе утратив многотою / самопомноженого цього світу, / що світиться біноклями страждань – / моїх любовей, товчених на скалки, / де кожна скалка круглиться, мов око / побожеволілого од нещастя, / що я згубився –

сотнями відбитків» [122; 143]. Помноження себе на сто усвідомлюється як втрата своєї ідентичності і одночасно втрата реальності соціуму.

«Сто» – це ситуація, в якій постійно випробовується дух людини, це своєрідна ситуація неминучого вибору, втілення фатуму, вплив соціальних обставин, що випробовують особистість. Людина, по В. Стусу, стикаючись на своєму шляху із силою «сто», фактично відчуває себе в ситуації героя Данте: вона має сама пройти коло земного пекла, знайти дорогу в чистилищі й піднятися до світла: «Сто плах перейди, серцеокий, / сто плах, сто багать, сто Голгоф, / а все оступають мороки / і все твій поріг зависокий, / бо світ розмінявся на кроки / причаєних надкатастроф» [114; 133].

У позитивному значенні «сто» може розумітися як багатоваріантність можливого вибору, це сто шляхів, з яких необхідно вибрати один, але свій і єдино правильний: «Сто доріг, мов змії, розпластались / в тисячі незвіданих розлук...» [122; 137]. Наявність «ста доріг», на перший погляд, не віщує нічого доброго, оскільки, по-перше, вони порівнюються зі зміями, які завжди символізували підступність, зло, а по-друге, ведуть у «тисячі незвіданих розлук», тобто в ще збільшену невизначеність. Для збереження внутрішньої цілісності, відчуття реальності навколишньої дійсності, особистості необхідно пережити страждання не один раз, а саме сто. Крім того, їй необхідно зректися ста спокус заради знаходження істини свого «я».

Але спокуса «ста» та напруженість і приреченість неминучого вибору, по В. Стусу, дає людині можливість прийняти й пронести свій хрест до кінця. І Бог не залишає її. Він з нею, він дивиться на неї ста дорогами, ста очима, він живе в індивіді й чекає, щоб здійснився нарешті вибір, і «сто мерців» згинули, а із «ста шляхів» залишився один, єдиний.

Отже, символ «сто» стає своєрідним знаком граничності, надмірності почуттів і страждання на межі. «Сто» – поняття синкретичне, за допомогою якого особистість вимірює не тільки свій внутрішній світ та «чуже», але й соціальний час і простір, тобто суспільний світ: «...Сто ночей / попереду і сто ночей позаду, / а межі ними – лялечка німа: / розпечена, аж біла з самоболю...» [114; 64], або: «Сто

років, як сконала Січ. / Сибір. І соловецькі келії, / і глупа облягає ніч / пекельний край і крик пекельний. / Сто років мучених надій, / і сподівань, і вір. І крові / синів, що за любов тавровані, / сто серць, як сто палахкотінь» [114; 13]. «Сто років» позначають давність існування важливого для суб'єкта націостану свободи, традиційно позначуваного в українській свідомості архетипом Січ.

У цих рядках минуле стає більш конкретним часовим виміром, бо майбутнього немає, а теперішнє – просто стан боротьби за самозбереження, пошук єдиного виходу: «Минуле – наче зірка в сто голок, / Котра пече мене в безсонні ночі...» [114; 161]. Множинність, усвідомлена як «сто», може певною мірою бути й ознакою простору, ніби лишаючи по собі сліди на чужинецькій землі: «Стою, мов щовб, на вічній мерзлоті, / де в сотню мишачих слідів угналися / розпадки тьмаві...» [122; 229].

Однак, крім числових символів, метафізична лірика самобутнього українського поета і філософа насичена багатьма іншими символами, що розкривають внутрішні перетини людини і суспільства, духовне життя та історичну долю української нації.

Наприклад, першовитоки людської індивідуальності В. Стус знаходить в образах природи, матері, вогню й неба.

Природа в Стусовому розумінні – досвідчений наставник, через котрого він закликає пізнавати світ і самого себе. «Вона – учитель, тому що має більші знання, має свої вищі моральні закони й більшу чинність. І не пізнавши їх, як же можна називатися людиною?», – відзначає Д. Стус. Відношення поета до природи дозволило М. Цариннику стверджувати, що «і в Рільке й у Стуса природа й любов подаються як захист для душі» [161; 11].

У Стусовій філософській ліриці змалювання природи наповнене глибоким соціально-філософським змістом. Його природа наділена магічною силою мудрості, оскільки в природі людина черпає вічні духовні цінності, спілкуючись із нею, стає досконалішою і довершенішою. Людина повинна просто бути з природою, жити поруч з нею, дійти до певного телуричного «порозуміння» з нею – це принесе заспокоєння дуже подібне до духовного катарсису: «Тут час не йде. Тут

вивіряє / дуб по вічності свої старечі роки... / Тут поживи!.. / Тут ліс, як вічність.  
Бережи його, / від свого непотребства, марновір`я, / від власної пустої глупоти... /  
Лиши себе за брамою і йди / відкритим і лунким, неначе пустка. /...Отут / ти  
вибродиш, немов діжа на хмелі, / ти вибродиш на співі, на джмелях...» [117; 150-  
151].

Близьким до природи є символ Землі – один із найбільш вагомих у метафізиці поета. Це вираження жіночого, плодючого, пасивного начала, яке протистоїть чоловічому, творчому, активному (ніби діалектика інь та янь). Також це першооснова, субстанція, в якій зароджується життя. Земне існування людини В. Стус розглядає як «земний полон», занурення на дно світів, «духовний сон», «нижня безодня», сліпе блукання в пошуках загубленої божественності, перебування у пеклі. Якщо у філософії античності й середньовіччя спуск у пекло трактується як подорож в інший світ, що знаходиться «за межами» повсякденного земного буття, то у В. Стуса ці сфери зливаються: земне буття інтерпретується як перебування в пеклі. Іноді у його роботах під земним пеклом репрезентується Радянський Союз. Разом з тим, мислитель вважав, що проходження крізь пекло – необхідний етап духовної еволюції людини.

Небо у філософській ліриці В. Стуса виступає етичним символом високих дум, прагнень і надій особистості. Небо – образ добра, надії, справедливості, правди, джерело божественної благодаті, і тому все, що пов'язане з небом, несе благодать. Так, веселка в поезії мислителя означає переддень світлого майбутнього, а зоря – нову надію на щастя, любов, добро. Поет любив дивитися на небо, оскільки через його височінь можна було думками перенестися на рідну неньку-Україну, до рідного народу, до сім`ї: «Крізь сотні сумнівів я іду до тебе, / добро і правдо віку. Через сто / зневір. Моя душа, запрагла неба...» [146; 397-398], або «Як то сниться мені земля, / на якій лиш ночую! / Як мені небеса болять, / коли їх я не чую» [146; 404].

За словами Г. Віват «Оскільки небо в творчості митця є символом всього високого, світлого, справедливого, то все, що пов'язане з небом, несе благодать...» [26; 82]. «Мені зоря сіяла нині вранці / устроєнена в вікно. І благодать / така ясна

лягла мені на душу / ... ота зоря – то тільки скалок болю, / що вічністю протягий, мов огнем» [146; 397]. Зоря ця – Софія, мудрість Божа, чи як її називали символісти – вічна жіночість. Образ Софії зливається з образом вічної матері, який символізує Україну, Землю, Божу Матір.

Людина неба постійно перебуває на власному шляху по життю. Тому символ дороги у філософії В. Стуса є надзвичайно містким і багатозначним, що реалізується через ланцюжок образів: дорога, сходи. Мислитель вважав, що кожна людина – мандрівник по життю. Вона рухається шляхом еволюції, періодично занурюючись «на дно світів» і знову піднімаючись до Сонця. Знаковий символ дороги водночас стосується реального життєвого шляху особистості, дороги розвитку її духу та історико-культурної долі України, національно-визвольних устремлінь чи, масштабніше, – дороги людства загалом.

Особливого значення у метафізиці В. Стуса набуває астральна символіка. Центральним символом Стусового космосу наряду з небом є сонце. Сонце – це верховне божество, духовний центр світу («серце світу»), джерело життя, світла й мудрості, «божественне око», об'єкт устремлінь природної телуричної людини. Але в творчості В. Стуса іноді зустрічається й негативний образ сонця – гнівного божества. Воно має дві іпостасі: зовнішню фізичну і внутрішню духовну. Символічно-екзистенціального звучання у поета набувають світанок, полудень і захід сонця.

У філософії В. Стуса також увиразнюються символи, пов'язані з українською нацією. Один з найвиразніших є символ калини, що однозначно асоціюється з Україною: «Нема мені коханої землі, / десь за грудьми пече гірки калина. / Сміється божевільна Україна / у смертнім леті на чужім крилі» [130; 80].

Традиційні народнопоетичні символи використовує В. Стус у змалюванні ворогів України, персоніфікації узагальнених понять добра і зла. В Україні все втратило здоровий смисл доти, доки в ній панує кат. Коли «край в огні», його «обсіли круки-солов'ї усепадні», «спадна галич».

До речі, вогонь у Стусовій філософії виступає соціально-філософським символом вічності життя нації. М. Коцюбинська відзначає, що образ високого

вогню символізує мотиви соборності й жертвовності українського народу [20;17]. Вогонь – духовна першооснова буття, джерело життя, символ божественності. Також вогонь у філософа – символ пізнання, випробувань, очищення. Разом з тим, він може виступати й у негативному аспекті як позначення руйнації, нещастя, божої кари за гріхи.

Здавна вважалося, що вогонь володіє катарсисною силою, що очищає, набуваючи релігійного відтінку внаслідок існування язичницького культу неба з силами сонця (бог Хорс) і блискавки (бог Перун) у древніх українців. Без сонця неможливе життя на Землі. Вгасання вогню, по В. Стусу, означає втрату корінних духовних основ з нашими предками, втрату національного духу. Запалювання свічок відноситься до числа найпоширеніших християнських обрядів і стає в соціальній філософії В. Стуса символом надії, порятунку, праведного шляху, високих духовних сподівань, що опромінюють світлом душу людини.

Із цього приводу М. Павлишин писав, що В. Стус – єдиний український мислитель, у якого свіча є прямим об'єктом філософської рефлексії, а не тільки художнім символічним прийомом [90; 66]. Свіча, по В. Стусу, символізує праведний шлях людини, самоочищення людської душі через її вогонь. Вона уособлює несхитність, віру в досяжність мети.

Свічка, запалена в стражданнях, стоїть на сторожі внутрішньої єдності особистості. Її вогник утверджує монолітну силу енергії душі людини. Як констатує Г. Віват: «Образ запаленої свічі в поезіях Василя Стуса – це символ надії, символ праведного шляху, високих діянь, світлих поривань – це світло душі» [26; 67]. «Задумалася свічка – / повечоровий спях. / Розрада невеличка – / і голова в руках» [126; 82].

З символом свічі В. Стус порівнює рідну Україну, яка згоріла від вогню нещастя її синів: «Прости мені, що ти, така свята, / на тім вогні, як свічечка, згоріла. / Ой як та біла білота боліла, / о як боліла біла білота!» [122; 271].

Образ душі-свічі дає змогу В. Стусу поставити центральне питання антропологічної гносеології – співвідношення пізнання й самопізнання. Твій внутрішній світ, твоє власне сяйво є шляхом, методом трансцендентного пізнання

інших душ. «Тільки тобою білий святиться світ» – звертається В. Стус до коханої, до України, до Бога [129; 42]. Бо пізнання – це любов. Самопізнання можливе лише як «тебе-пізнання»: «Стань і вдивляйся: скільки тих облич / довкола виду твого, ніби німби...» [129; 34].

Стусове «стань» включає в себе і наказ встати, і сам образ воскресіння. Стань собою, самособоюнаповнися й вдивляйся. Тільки тоді, коли ти став, ти сам існуєш і бачиш інших, а через них бачиш себе, свою душу. Становлення душі народу, самопізнання нації – це, насамперед, відновлення історії.

Тепер звернемося до образу матері як берегині людського роду. Мислитель пов'язує його з вічністю, оскільки морально-етичні якості, властиві матері, не підвладні часу, політичним колізіям, соціальним приписанням, економічним змінам, культурним парадигмам. Поет розкриває материнський унікум – незмінно залишатися собою в будь-яких життєвих ситуаціях. Автор утверджує її неземний подвиг – акумулювати в собі внутрішній світ і подвоїти його в нащадках. Шлях матері невіддільний від синівської долі.

В поетично-філософській збірці «Палімпсести» через символи матері, жінки, України виражена сутність моральних цінностей В. Стуса, його гуманістичних ідеалів, естетичних переконань, які проявилися в таких екзистенціалах як людяність, віра, любов, жертвність.

Україна, мати, дружина, син – ключові образи на творчому полотні «Палімпсестів». Вони символізують єдність, внутрішню і творчу, уможливають відчуття рівноваги митця, поглиблюють шукання вищих морально-етичних критеріїв буття. У злитті образів матері, дружини, України утверджується громадянськість філософа, визначається його позиція особистості. Синтез цих начал відтворює суть Стусового «самособоюнаповнення».

## **Висновки до 2 розділу**

Філософський світогляд В. Стуса дуже багатогранний, але поєднаний загальною екзистенціальною тематикою. Майже всі роботи поета відповідають антропологічній «філософії серця», де в центр всього поставлена людина, що закинута в абсурдний навколишній світ. У своїх творах митець намагається досягнути самісне «Я», розгадати феномен людської моральної особистості.

Екзистенціальні засади й особливості творчості В. Стуса пов'язані з осмисленням існування індивіда в чужому для нього соціальному світі через екзистенціали людської самотності та відчуженості, вибору та пошуку життєвої долі, локалізації та граничності, відчуження, трансценденції за межу і «самособоюнаповнення». В. Стус розкриває їх через цілу систему багатопланових концептуальних символів, на тлі яких він осмислює глибинні примордіальні пласти самості людини. Символіка у метафізиці В. Стуса дає змогу досягнути внутрішній духовний світ індивіда, його пошук істини в екзистенційному вимірі людського буття.

Своєрідним лейтмотивом соціально-філософських поглядів українського мислителя є спроба екзистенціального тлумачення проблеми людини в суспільстві, яке виявилось у корінному дуалістичному розз'єднанні людини та соціального світу: суспільство і людське «Я» сприймаються як дві автономії, самостійні, незалежні одна від одної сутності. Тому весь філософський доробок В. Стуса побудований на опозиційних парах, антиноміях, бінарних позиціях.

За точку відліку людського існування філософ бере першовитоки буття у здебільш ворожому для особистості суспільстві. Побудувавши унікальну філософську концепцію просторово-часової структури буття, де категорії простору й часу прив'язані до духовного світу людини, В. Стус намагається осмислити побудову внутрішнього дихотомічного універсуму особистості в соціальній системі. У ній людський дух у своєму розвитку зосереджується та реалізується в декількох сферах, які обумовлені просторово-часовою структурою буття: примордіальне чекання світу, діалектика в людині духовного (неба) і плотського (землі), самовизначення на рівні духовного існування та досягнення трансцендентальної небесно-духовної сфери.



Екзистенціальні акценти сприйняття і розуміння соціуму (суспільні відношення та зв'язки, час та простір) виразно зміщуються для людини у внутрішні пласти, набуваючи індивідуально-суб'єктивного вираження. Особливою загрозою для особистості постає можливість «життєсмерті» – перебуванні у ворожому та абсурдному оточуючому соціумі, який призводить до її відчуження.

Запобігти відчуженню можливо через особистісне «самособоюнаповнення». «Самособоюнаповнення» як «заглиблення» в самого себе, іманентне пізнання суспільного буття та соборна спорідненість до іншого призводить до рефлексивного самопізнання і самовдосконалення особистості як духовної субстанції, трансцендентного виходу за власні межі духу, підносячи людину в духовному злеті над суспільством і державою.

Вдаючись до різноманітних символів (числових і телуричних), В. Стус розкриває двоїстість світового руху, бінаризм побудови зовнішнього і внутрішнього всесвіту, за законами якого має існувати його екзистенційний суб'єкт. Числові символи одиниці, двійки, трійки, четвірки і ста спрямовані на відображення перебування людини в суспільстві, яке позбавляє свободи та волі, фатуму та необхідності індивідуального граничного вибору. Телуричні символи природи, матері, вогню, неба показують глибинні прояви та властивості людського духу, гуманістичне самоусвідомлення особистості, її патріотичну спрямованість, вольову незламність та абсолютну цінність.

## РОЗДІЛ 3.

### ЕСХАТОЛОГІЧНЕ І НАЦІОНАЛЬНЕ ПІДГРУНТЯ СУСПІЛЬНОЇ РЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ В КОНЦЕПЦІЇ В. СТУСА

#### 3.1. Есхатологічно-релігійні аспекти існування людини в суспільстві.

Доба раціоналізму почалася відомим гаслом Р. Декарта: «Думаю – значить існую». З цієї переломної доби з довір'ям та з сумнівами в сили свого розуму людина почала творити щораз новіші філософські теорії й системи та шукати нових методів пізнання – в боротьбі зі злом, в боротьбі за кращу долю на землі та в повних болю роздумах про суть та значення земного життя. Довершивши секуляризацію релігії, поступово відкидаючи духовні принципи, людина врешті-решт дійшла до крайнього матеріалізму й заперечення існування Бога. Нацизм, фашизм і комунізм показали виразні наслідки підпорядкування Бога людському розуму й поставили світ перед загрозою повного самознищення. Загублюючись в нігілізмі, людина щораз більше усвідомлювала абсурдність світу та життя.

Людина цієї епохи – самотня: без Бога, без ніякої сили та ласки, що могла б їй допомогти і дати надію. Вона цілковито залишена самій собі і мусить визначати сенс свого існування у свідомому протиставленні абсурдному світу та його законам. В зв'язку з цим, можемо сказати, що рефлексивна по своїй сутності творчість В. Стуса сконденсувала в собі саме всі ці метафізичні переживання його болючого покоління, причому не тільки світосприйняття українського інтелігента, але й загалом мислячої особистості в Україні ХХ ст.

В. Стусу випало жити в надзвичайно складний час. Час, коли людина мала вибирати: мовчати попри всі утиски та приниження від тоталітарної держави і зберегти своє життя, чи зберегти в собі Людину, навіть ціною власної смерті. В. Стус вибрав друге, та й не міг він вчинити інакше – незламність духу, викристалізована у філософській еволюції, завжди була притаманна цій людині. Тому однією із домінуючих філософських тем українського мислителя є проблема людської волі й вибору. Екзистенціальність людської волі у філософській концепції

В. Стуса полягає в тому, що проблема вибору приводить до переживання людиною граничної ситуації, в якій здійснюється суб'єктивне зняття її відчуження від соціуму.

Ця «межова ситуація» неначе пробуджує людину від штучного соціального статусно-рольового світу, ставлячи перед раптово відкритими необмеженими можливостями власного існування. Людина стає перед своїм найголовнішим вибором, одним із варіантів якого є абсолютне самооновлення, духовний катарсис. У «межовій ситуації» людина починає в повній мірі усвідомлювати даровану їй свободу самостійно обирати будь-яку модель побудови свого буття, що означає, безумовно, свободу значно вищу та істинну, ніж можливість просто обрати комфортні умови існування, підміняючи при цьому своє індивідуальне «Я» різноманітними поверхневими соціально-рольовими масками. До речі, слід зауважити, що фундаментальна Стусова теза безграничності укоріненої внутрішньої свободи на противагу різко обмеженій соціумом зовнішній співвідноситься із важливою екзистенціалістською категорією абсурду.

Автентичність особистості в суспільстві, по В. Стусу, уможливорює акт свідомого вільного вибору. При цьому вона стикається з суто екзистенціалістським парадоксом: індивід має віднайти своє морально-духовне начало, вистоявши у двобої із непохитною соціальною системою, яка намагається остаточно його знівелювати, позбавивши біографії, родини, минулого, можливості бути собою. Сам В. Стус всім своїм життям і своїми світоглядними переконаннями та принципами, поезією доводить нам, що в кризових зовнішніх умовах людина повинна мобілізувати здатність до самостійної рефлексії та постійного осмислення обставин свого буття. Тоді, відчувши пробудження особистісної автентичності в процесі вільного вибору, людина заради екзистенційного самозбереження найчастіше починає сприймати страждання як спосіб вивільнення своїх внутрішніх глибинних потенцій, як шлях до самовдосконалення та самореалізації.

З цього приводу, на прикладі філософської позиції самого В. Стуса Л. Плющ, свого часу, зауважив: «В таборі він став українцем. Це означає само-собою-наповнення, становлення повноцінної, автентичної людини. Вибір: поет чи борець –

знято вірністю поета собі, творенням своєї долі незалежно від обставин життя» [20; 301]. Лірико-філософська проблематика автентичності у соціальній філософії В. Стуса постає перед нами, як висока моральна трагедія особистісного самовизначення щодо самого себе, вибраної долі, свого народу, рідної землі. Феномен особистісного життєвого вибору людини постає у філософа в органічній сполученості з долею України, з її народом, з драмою національної історії.

Філософська творчість В. Стуса тісно пов'язана з метафізикою існування, з пошуками становлення та пізнання сутності людської особистості. «Самота» є символом подолання меж звичайного повсякденного людського життя, символом єднання людини з Космосом у намаганні досягнути сенс власного існування й сенс буття загалом. Особистість у соціумі поставлена перед вибором – скоритися й жити за законами тоталітарного нищівного суспільства чи боротися й відкритися світовій мудрості, космічному логосу, захистивши від зазіхань свій внутрішній світ. Вибір цей болючий, й індивід відчуває себе в центрі доленосних подій, відчуває, що на ньому зійшлися якісь світові вісі, що його випробовують, що він немовби «наодинці з собою», звільнившись від обставин і оточення, відкритий цілому світові: «Сто дзеркал спрямовано на мене, / в самоту мою і німоту. / Справді – тут? Ти справді – тут?...» [126; 193].

Тому назріває дуже відповідальний, проте неминучий висновок: чесність людини наодинці з самою собою засвідчує автентичність її життєвої і творчої поведінки у сфері життєвого вибору, продиктованого незалежними і неприйнятними для нього обставинами. Взагалі, В. Стус екзистенціально сприймав життя особистості в суспільстві як ситуацію вибору, відповідальність за який несе лише вона сама. Свідомо вибудовуючи себе як особистість, дбаючи про самовдосконалення, людина постає перед дилемою вибору внутрішнього життя як єдино можливого повноцінного способу її буття.

Здійснюючи свій вибір, особистість намагається віднайти сенс і «грунт» існування і, як виявляється, віднаходить їх в самотності та особистому переживанні, поєднуючи у своєму світогляді екзистенційну онтологію і рефлексивну трансценденцію. Саме болюче відчуття самоти дозволяє особистості

самоідентифікуватися й розпізнати себе й «не-себе», вистояти проти ворожого соціального світу. Ю. Шевельов вбачає у самоті «загальнолюдську філософську категорію, екзистенційний мотив закиненості людини у світ, поза людиною, волею і вибором» [20; 367].

Людська самотність – окрема філософська тема В. Стуса. Він стверджує і доказує, що кардинальні проблеми свого буття людина розв’язує тільки наодинці з собою, остаточний вирішальний вибір робить тільки сама, «на бережечку самоти» вона відчувається природно, і в найсуворіші свої хвилини, й у вирішальні, зламні моменти, і в «зоряні» миті. Коли вибір уже зроблено – людина вивільняється так, як може ніколи й не сподівалася вивільнитися: «Ні страху, ні болю, ні вагання / перед смертю...» [126; 196]. Тепер вона вільна і вже цілком готова перейти своє «стернисте поле», стояти відкрито: «Здрастуй, бідо моя чорна, / здрастуй, страсна моя путь» [129; 33]. Роковий, фатальний рубіж подоланий і повністю усвідомлений духовно: «...і настає година грізна / і сурми доль в сто горл ревуть» [129; 43].

Як ми вже зауважували, проблема людського вибору, що пов’язана із притаманним людині намаганням знайти сенс свого буття, є однією з найбільш важливих проблем екзистенціалізму. На думку В. Франкла, прагнення людини до пошуку сенсу буття і його реалізації є «природжена мотиваційна тенденція, властива всім людям», яка виступає «головним рушієм поведінки і розвитку особистості» [152; 10]. Розуміння і пошук сенсу особистісного існування притаманне будь-якій людині. З цього приводу В. Франкл стверджує: «Навіть самовбивця вірить у сенс – якщо не життя, то смерті» [152; 10]. Отже, особистісний вибір завжди здійснюється людиною в напрямку пошуку сенсу свого існування, тобто того, що В. Стус визначає «самособоюнаповненням».

У своєму дослідженні «Зникоме розцвітання» філософ пише: «Людині, яка відчула власне сирітство і неприхищеність у світі, стало важко під зголоднілим небом, від якого бозна-чого можна чекати і яке бозна-чим можна задобрити. І тоді вона вдаряється у втьоки – од світу і од себе» [131; 352], таким чином окреслюючи усвідомлюване нею відчуття екзистенційної самотності, коли «дар екзистенції,

такий звичайний у досвідомому, біологічному стані, сьогодні, на світанку прозріння, через свою незбагненність обернувся тягарем» [131; 352].

Соціальне життя особистості має сенс винятково як спосіб самовтечі, оскільки «життя приневолило людину до шукань, які, ставши самометою, нарешті відкрили перед поверженою вірою шлях до самовтечі. Майже всі існуючі форми життєвих виявів були такою самовтечею. Всілякі наші служби, обов'язки, права, закономірності, логіки, необхідності – це штучні линви, по яких ми ходимо, набуваючи бодай дешицю потрібної самовпевненості: у такий спосіб ми прагнемо позбавитись почуття власного сирітства в природі. Це ж, нічим не знищуване почуття сирітства в природі, є причиною одного з найбільших комплексів неповноцінності так званої цивілізованої людини» [131; 352].

Подібне тлумачення стану людини в суспільстві викладає й А. Камю в роботі «Міф про Сізіфа», говорячи про те, що буття людини є природним лише до моменту її самоусвідомлення як мислячої особистості, оскільки саме цей момент логічно породжує усвідомлення абсурдності соціального світу як неспівмірності очікувань людини й існуючих в суспільстві законів та вимог, що їй висувають. «Поки розум мовчить, занурившись у нерухомий світ сподівань, все відображається й упорядковується в єдності його ностальгії. Але при першому ж русі цей світ дає тріщину й розпадається: пізнання залишається перед безкінечною кількістю блискучих скалок» [55; 233].

Замислившись над логікою існування соціуму та своїм місцем у ньому, людина ніби втрачає ґрунт під ногами, її світоглядна картина світу перестає бути цілісною, а сам світ позбавляється гармонії й сприймається як абсурдний. Саме з моменту самоусвідомлення починається процес відчуження особистості. А. Камю описує його таким чином: «Варто мені спробувати вловити це «Я», існування якого для мене безсумнівне, визначити його й резюмувати, як воно розпливається, наче вода з-під пальців. Я можу вималювати один за одним образи, в яких воно виступає, додати ті, що даються ззовні: освіта, походження, запальність чи мовчазність, велич чи ницість і т. ін. Але образи ці не складаються в єдине ціле. Поза цими визначеннями завжди залишається саме серце. Нічим не заповнити

рову між вірогідністю мого існування і змістом, який я намагаюся в нього вкласти. Я завжди відчужений сам від себе» [55; 234].

Таким чином, першопоштовхом пошуку себе в світі й одночасно втрати гармонії зі світом для екзистенційного суб'єкта є початок саморефлексії, який В. Стус через концептуально наповнені смислові образи характеризує як «народження», «обирання дороги», перехід із життя в смерть (чи, навпаки, із духовної смерті в життя). У такому сенсі можна, за А. Камю, говорити про свідомий філософський вибір особистістю її суспільного самогубства, у якому вона осмислено обирає соціальну смерть – відмову від різних соціальних ролей на користь збереження власної духовної цілісності.

Звідси надзвичайно актуальна в сучасній технотропній цивілізації філософська проблема суспільного вибору людини, що є однією з ключових в екзистенціалізмі. Соціальний екзистенціалізм окреслює загалом новий тип людини, недетермінованої зв'язками з суспільством, а отже, людини вільної та самотньої, єдиними життєвими орієнтирами якої стають протистояння своїй самотності й світові з його безглуздістю й войовничістю та вибір на користь себе самої чи соціуму. Це індивідуум, позбавлений залежності від Бога та інших людей, суспільства, та натомість, обтяжений гіпертрофованою відповідальністю за правильність свого вибору, за кожне своє діло чи слово. Ж.-П. Сартр вважає, що передусім екзистенціалізм «віддає кожній людині у володіння її буття і покладає на неї повну відповідальність за існування» [105; 327].

Філософи-екзистенціалісти відзначають, що, здійснюючи вибір, кожен індивідуум має бути готовий до певних обмежень, до якоїсь жертви. Людина свідомо обирає свій шлях, намагаючись відкинути неважливі життєві погляди й постулати. З іншого боку, «цей бунт надає життю ціни. Стаючи рівнозначним за протяжністю всьому існуванню, бунт відновлює його величність» [55; 260].

Таким чином, протиставляючи свою людську гідність, особистісну духовність абсурдному соціально-стратифікаційному світові, людина відновлює сенс свого існування, надає своєму існуванню внутрішньо-екзистенційної ваги. Крім того, слід розуміти, що феномен абсурду закладений в самій штучній

статусно-рольовій побудові суспільства й постає перед людиною у момент її самоусвідомлення й самопротиставлення соціальній масі. Абсурд, власне, усвідомлюється й фактично реалізовується через здійснення самоусвідомлення у пошуках людиною сенсу свого істинного, а не суспільного існування, оскільки «абсурд не в людині й не у світові, але в їх спільній присутності» й «поза людським розумом немає абсурду», тобто, «разом зі смертю зникає й абсурд» [55; 243].

Усвідомлення самої специфіки філософської категорії абсурду, на нашу думку, допоможе глибше й точніше розкрити екзистенційну природу соціальної філософської концепції В. Стуса, не схиляючись до дещо спрощеного трактування конфлікту людини із соціумом як таким, що є породженим тоталітарним радянським суспільством, а отже, із розпадом режиму, логічно самознищений. Конфлікт має набагато глибші корені й не може бути інтерпретований у такій площині, оскільки вже сам акт саморефлексії виключає для екзистенційної свідомості особистості будь-яке остаточне примирення із наявним соціально-буттєвим устроєм як онтологічно позбавленим логосу. Таким чином, глибинна філософська сутність вибору, здійснюваного індивідом, згідно поглядам філософа, розгортається у триступеневому акті: усвідомлення абсурду, дистанціювання від абсурдного соціального світу й витворення нового «самособоюнаповнюваного» особистісно-значимого світу, що може протистояти абсурдному.

Отже, можемо констатувати, що, рухаючись за логікою європейського екзистенціалізму, видатний українській філософ по-своєму намагався розв'язати проблему здійснюваного людиною життєвого вибору, екзистенційного пошуку нею сенсу свого буття. Для особистості в умовах радянського тоталітарного соціуму створення індивідуального суб'єктивного світу першофеноменів як спосіб втечі від реалій сучасності і можливість реалізувати свої думки, переконання та відчуття є не проявом слабкості і небажання опиратися зовнішнім обставинам, а навпаки, виявленням внутрішньої сили. Занурення у внутрішній інтерсуб'єктивний простір з притаманною йому рефлексивною глибиною так чи інакше призводить до необхідності опиратися тиску суспільства на свідомість людини.



Ставши на шлях світоглядного вибору, людина переживає почуття провини, закладеної в самому шляху здійснення вибору, оскільки таким чином вона покладає на себе всю відповідальність за гріх здійсненого. Більш того, відповідальність людини виступає як глобальна особистісна проблема і трагедія, оскільки, як зазначає Ж.-П. Сартр, «не означає, що вона відповідальна тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей... Коли ми говоримо, що людина сама себе обирає, ми маємо на увазі, що кожен із нас обирає себе, але таким чином ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, ми обираємо всіх людей» [104; 323]. Рухаючись через усі необхідні стадії межового вибору, людина може відшукати своє власне «Я», знайти гармонію зі світом (по В. Стусу, особистість повинна досягти гармонії із самою собою, з власними моральними постулатами, з природою), одночасно поклавши на себе величезну відповідальність. Адже на той час розвиток філософсько-етичної думки призвів до того, що на зміну етиці свободи та справедливості прийшла етика відповідальності, яка «пропонує індивідууму бути яким завгодно, але при тому могли забезпечити краще майбутнє... Відповідальність вище волі і справедливості» [52; 105].

Ми можемо прослідкувати, наскільки яскраво цей мотив реалізовується і в поетичній творчості В. Стуса, і в його листуванні. Одразу ж слід відзначити, що мотив безвідповідальності, а через це - гріховності, покути гріха людства у В. Стуса ускладнюється переживанням пасивності та впокороності своєї нації, її вічного гноблення. Українська особистість не може опертися у своєму «вистоюванні» проти мікро- і макросоціального світу навіть на національну гордість. У листі до А. Малишка в 1962 р. Стус зазначає: «Зрозумійте мене в моєму горі, бо я чую прокляття віків, чую, бездіяльний, свій гріх перед землею, перед народом, перед історією. Перед людьми, що своєю кров'ю кропили нашу землю. Довгий мартиролог борців за національну справедливість лишає нам історія, а ми навіть на гнів праведний не можемо здобутись» [131; 372]. Усвідомлення людиною в суспільстві своєї одвічної гріховності віднаходимо і у філософській ліриці В. Стуса, причому з усією гостротою метафізичного

переживання цього почуття: «Таж від народження берем / правічний гріх собі на душу: / його покутувати змушені, / його ми вистраждати ревне / повинні – спогадами, сном» [126; 80].

Як вже було визначено, доля людини у філософському світі В. Стуса – це повсякчасне протистояння та «вистоювання» себе у суспільстві, переживання межі життя й смерті, самозбереження: «Де не стоятиму – вистою» [114; 135]. Індивідуальне вистоювання стає актом протистояння духовному нищенню, єдиним можливим вибором для самотнього борця, який не може змінити штучний стратифікаційний соціум, але цілком усвідомлює його безглуздість та абсурдність. У своєму вистоюванні, здійснюючи екзистенційний вибір, він постійно має опиратися спокусі відступити, піддатися тиску не тільки ззовні, але й зсередини – душевної слабкості чи страху. Однак, здійснений людиною межовий життєвий вибір, не порушує загального логосу її існування, оскільки, за теорією філософів екзистенціалізму, людина завжди обирає те, чого не може не обирати, бо апіорно існують речі, які їй призначені.

Отже, людина протягом свого життя обирає саму себе, стає самою собою, тобто тим, ким вона не може не стати. Інакше людина втрачає себе, свій шлях, свою сутність і сенс свого існування. Як вважає Х. Ортега-і-Гассет, «зубожіти, оступитися, занепасти – це і значить відмовитися від себе, від того, у кому ти повинен здійснитися. Справжнє існування при цьому не зникає, а стає докірливою тінню, маревом, яке вічно нагадує, яка низька ця участь і якою несхожою вона має стати. Таке життя лише невдале самогубство» [89; 241].

Таким чином, екзистенціалісти доходять висновку, що людська доля – це лише те, «чим має бути або не має бути життя» [89; 210]. Прийнявши свій вибір як долю, людина стає сама собою чи, навпаки, втрачає себе й свою людяність, опираючись необхідності вибрати свій шлях. І саме через здійснення свідомого вибору відбувається процес самореалізації та духовного сходження людини, яка до цього моменту була тільки соціальним «проектом» (Ж.-П. Сартр), гвинтиком, «лялечкою» (В. Стус). З цього приводу, Ж.-П. Сартр зазначає, що «...людина – істота, яка спрямована в майбутнє, усвідомлює, що вона проектує себе в майбутнє.

Людина – це насамперед проект, який переживається суб'єктивно...» [104; 323]. Свідома саморефлексія дозволяє людині стати особистістю, реалізувати закладені в ній скриті потенції, бо «людина існує лише настільки, наскільки себе здійснює. Вона являє собою, отже, не що інше, як сукупність своїх вчинків, не що інше, як власне життя» [89; 333], тобто тільки через реалізацію себе у вільному свідомому виборі вона опановує своє власне існування.

В. Стус представлений своєю творчістю як лірик філософсько-громадянського спрямування. Зрештою, саме цей спосіб мислення тяжіє над усією українською літературою ХХ ст. в силу історичних, соціальних обставин. Філософ зізнається: «Психологічно я розумів, що тюремна брама уже відкрилася для мене, що днями вона зачиниться за мною – і зачиниться надовго. Але що я мав робити?.. хто ж тут, на Великій Україні, стане горлом обурення і протесту? Це вже доля, а долі не обирають. Отож, її приймають – яка вона вже не є. А коли не приймають, тоді вона силоміць обирає нас» [131; 493]. Життєва доля В. Стуса ствердила, що його світоглядний вибір у тій ситуації був єдино можливий.

Вимушений стати політичним борцем, філософ переборов спокусу актуальної тоді поверхневої філософії народницького типу, яка не відповідала його поглядам щодо взаємодії людини з суспільством та метафізичного сенсу буття особистості. Хоча й писав друзям із заслання в 1977 р: «...моя поезія, мої переклади... – то грішне заняття. Обов'язки сина народу, відповідального за цей народ – єдині обов'язки» [133; 125]. Боротьба за народ була і є боротьбою за себе, двобоєм з собою – самопізнанням: «Давно забуто, що є жити / і що є світ і що є ти. / У власне тіло увійти / дано лише несамовитим» [126; 183].

Тобто, за логікою соціальної філософії В. Стуса, людина відповідає не тільки за свій власний вибір у суспільному житті, не тільки за своє буття-екзистенцію, а несе особисту відповідальність за долю своєї Вітчизни. Вона має на душі тягар віками гнобленої нації, таким чином відчужуючись від актуального для кожної особистості відчуття гордості за свою приналежність до рідної нації, країни, історичного часу, людства загалом.

Українець від народження отримує тавро позбавленого національної

гордості народу, на нього тисне колективне підсвідоме відчуття духовної пригніченості, якого він може позбавитися тільки шляхом катарсису своєї соціально-національної сутності, шляхом виходу, трансценденції за рамки національні та суспільні, подоланням меж, нав'язаних йому владою та державною ідеологією: «Таж від народження берем / правічний собі на душу: / його покутувати змушені, / його ми вистраждати ревне / повинні – спогадами, сном... / Всі прогріхи минулих душ, / напевне, ще від неоліту / ввійшли у серце, оповите / гріховністю» [126; 80].

В одному з метафізичних за змістом листів В. Стус зазначає: «Думаю, що наше з Тобою життя теж стало часточкою історії нашого народу. Пишаймося тим, що Бог поклав на нас цей хрест – і несімо його гідно. Бог просто забрав у нас будні, а залишив – свято. Свято високого болю, почесного тягаря, врочистість розлуки й празникові миті зустрічей. А буднів у нас (двох) – нема, слава Богу» [63; 107].

Отже, не тоталітарне суспільство обумовлює вибір особистості, а його внутрішнє самісне «Я», яке не може існувати за безглуздими законами абсурду, тому в роботах В. Стуса постійно вживаються категорії ряду «само-...» – «самоштраф», «самособоюнаповнення», «самобіль» тощо: «За мною – кучугурами – розлуки / час самовтрат» [114; 165]. Існує й актуалізується тільки самість, самотність, віра в себе як в особистість, що відчужена від усієї навколишньої соціальної дійсності, тієї штучної «реальності», яку суспільство пропонує індивідууму замість визначеного ним самим глибинного сенсу буття.

Через усвідомлення своєї приналежності до націопростору визначається особистісна сутність індивіда. На думку Ю. Бондаренка, шлях, яким рухалася особистість у соціальному світі В. Стуса – «це шлях екзистенційного вибору бути людиною», а «для українських митців він можливий тільки через духовне горнило національного» [13; 69]. В цьому, власне, і полягає визначальна риса українського екзистенціального світовідчуття, так глибинно і своєрідно осмислена В. Стусом.

Отже, екзистенційний вибір потребує переходу певної межі, й індивід спонукуваний до цього почуттям відповідальності за свою особисту долю та за

долю своєї нації. Людина для здійснення свого вибору, для трансцендентного переходу за межі має усвідомити себе не просто часткою Всесвіту, а самим Всесвітом, оскільки, як заключив В. Стус, аналізуючи твори зі східної філософії: людина має існувати в світі, наче всесвіт малий (розкриття та екстеріоризація особистісного самособоюнаповнення); пробудити в собі одвічні космічні сили і, власне, наповнити духовно собою світ: «Втратити себе, щоб бути всім-світом, не знаючи ні смерті, ні народження, а лише зміни все-сущих-станів» [132; 459].

Саме на такому шляху самовизначення та самособоюнаповнення віднаходить себе екзистенційна особистість, свідома і вірна свого вибору. І на цій дорозі до себе, до свого єства, своєї сутності людина перетинає момент свого самоусвідомлення як унікаму, як творця власного персонального «життєвого» світу, перемагає, знаходячись у надзвичайному духовному піднесенні, і йде далі, де перед нею вже знаходиться Космос, який поєднує земне життя з вічним, де поряд стоять життя і смерть.

Е. Соловей відзначає актуальність есхатологічного мотиву смерті у взаємовідносинах людини із суспільством: «Мотиви смерті, втрати себе, «самопочезання», макабричний танець смерті... І водночас життєдайна іронія, очисні спалахи гротеску – ті знаки постійного внутрішнього боріння з існуючим станом речей, знаки непримиренності з ним» [109; 25]. Есхатологія смерті пронизує всю соціальну філософію В. Стуса, аж до завершальних екзистенціальних категорій «смертеіснування» й «життєсмерть», за допомогою яких філософ з притаманною йому діалектичною інтенціональністю знімає антиномічність цих понять. У цьому сенсі життя стає не антиподом смерті, а ніби її синонімом.

Категорії життя й смерті у філософії В. Стуса цілком екзистенціальні та особистісні, наповнені глибоким моральним і релігійним змістом. Людське буття – це стан загубленості між двома світами, живим і мертвим. Життя як біологічне існування не має ціннісного значення, якщо в ньому не розкривається моральний потенціал людини. Справжнє життя проявляється тільки через осмислені дії. Смерть у філософії В. Стуса є есхатологічним символом духовного, а не фізичного

знищення особистості, вбираючи в себе такі поняття, як моральність існування, совість, духовність, щирість, чесність: «За своє / життя ти, як до себе, звик – / до смерті власної» («І як віддячу я перу...») [128; 47]; «Ти ждеш іще народження для себе, / а смерть ввійшла у тебе вже давно» («Мені здається, що живу не я...») [126; 155]; «Ми вже твої коханці, смерте: / життя нам світить крізь туман» («Ми вже твої коханці, смерте...») [129; 83].

Есхатологічне визначення життя й смерті у роботах В. Стуса виразно моралізується, наповнюється глибоким соціально-філософським значенням. Невчасність, подекуди позачасовість, є однією з ознак особистісного неіснування, нездійсненності, з якої може вивести тільки свідомо прийнята жертва – смерть. Іноді смерть трактується В. Стусом у християнському змісті як прагнення душі до вічного життя. Антиномічною протилежністю смерті виступає образ воскресіння, життя після смерті, яке філософ називав «життєсмертю». Свого часу Б. Рубчак писав: «Погляд у минуле дарує фізію майбутнього. Занурившись в спогади, ліричний герой відчує найвищу єдність часу – перстенеvu безконечність, що в ній смерть стає містичним народженням, радикальним оновленням, воскресінням» [20; 361].

В. Стус стверджує, що смерть не є кінцем існування людини, а є початком нового життя, духовне прозріння, що нічого з нашого життя не зникає, всі вищі життєві цінності залишаються в сокровених куточках нашої душі. Есхатологічний мотив вибореного життя з тліну повторюється в багатьох його тезах, де людина стоїть вже поза всякими земними страхами і сподіваннями по інший бік життя, світоглядно вмираючи заради нового духовного буття. Зазначимо, що смерть трактується філософом насамперед як моральне очищення і духовне відродження.

Профетичний мотив загибелі виражається у соціальній філософії В. Стуса на рівні символів, але в багатьох думках видатного українського філософа звучить пряма вказівка на смерть, до якої готує себе особистість свідомо і послідовно. М. Жулинський зазначає: «Він готує себе до смерті, він готує себе на розп'яття. Це процес, коли він починає розуміти, що він мусить загинути, бо в нього іншого

виходу нема» [20; 193]. У мислителя часто зустрічаємо ставлення до смерті як до рятунку від земних, переважно тілесних страждань. Саме «хованням у смерть», щоб не бачити земного, можна охарактеризувати деякі його філософські роботи. На основі онтологічних поглядів В. Стуса про вічну подорож душі, можна висунути здогад, що він не заперечує повернення душі в земне життя для самопізнання та пошуку абсолютної істини.

Можна висловити припущення, що подібне екзистенціально-есхатологічне тлумачення долі людини в суспільстві, духовної смерті та катарсису обумовлені світоглядними принципами та ідеалами В. Стуса як громадянина і філософа, який жив болями, трагедіями і надіями рідного народу і саме в ім'я його майбутнього підняв свій голос і прирік себе на смерть. Філософ відчуває, що ним опановує якась нестримна сила, яка стимулює його до концентрації виняткових зусиль, волі та духу: «Усе вбери у себе, все замкни, / оперезавши обручем залізним свій безберегий розпач» [123; 116].

Як відзначає М. Жулинський, «відчуття смертеприреченості захоплює його, втішає й допомагає усвідомити вищу доцільність того, що сталося. Жертовність розпросторюється на все, чим жив поет, навіть більше того – «вимагає» повсякчасної поживи, аби цей вогонь розгорявся і підтримував багаття поетичного палахкотіння. І «мука жертовна, і жертовна молитва, жертовна клятьба, жертовна любов і прокльони» – вивищують його над реальним станом речей, виправдовують і певною мірою ослаблюють фізичні страждання, гоять хворобливі стани, руйнують межу між філософським примиренням зі смертю і природним інстинктом збереження життя» [43;430].

Отже, В. Стус вважає ціллу життя людини покуту, морально-духовне очищення («О, що то – єдність душ?...»), шлях до себе, катарсисне проникнення у власну душу, знаходження свого місця в суспільстві. Містком до теозису є смерть, яку В. Стус виводить на есхатологічний рівень осмислення, пов'язуючи з духовним отямленням, злетом, пробудженням. Проголошуючи повноцінне людське буття, В. Стус багатогранно осмислює категорію смерті, надає їй позитивний зміст, вважає її волею Божою й стверджує, що вона несе прозріння: «...зібрані принукою

заброди / чи не справіку п'ють Господній гнів. / Стоять, мов кволі тіні, проти лиха, / аби спізнати: смерть – то справжня втіха» [123; 95].

Очищене стражданням, єство людини, що не ухилилась від свого тягара покликання, від того хреста і Голгофи, вивищується понад всіх соціальних перепон і обставин: «Із тих затятих здвоєних ночей / на пів небес зажевріло б іржання / чи сиваша, чи привида. Тримайся / за тим іржанням ярим – в смерть...» [129; 95]. Обравши самий важкий шлях, треба повсякчас добувати сили, повсякчас загартовувати себе, тому що злети людського духу дозволяють інакше побачити навколишній соціальний світ, і себе також: «Спасенної тримайся криги, / пречистої тримайся туги, / шаленої тримайся муки / і так існує, бо це – життя» [129; 168].

Поняття «життя», «живий» мислитель наділяє тим максимальним есхатологічним змістом, який примушує сумніватися у справжності наявного буття особистості: «Хто єси? Живий чи мрець? Чи, може, / і живий, і мрець?..» [126; 193]. Їй однаково – жити чи вмерти, і ця страшна парадоксальність прояснюється у здобутому ціною життя самоототожненні зі своїм етносом, у «немислимості» себе поза ним: «...однаково. Чи ти, чи ті, / а помремо на чужині, / ошукавши отчого порогу» [126; 181]. Як пише О. Черненко: «Переконання, що він повернеться у смерті до життя, нагадує слова св. Івана від Хреста, який сказав: «Я вмираю тому, щоб не вмерти». Тема про перехід від смерті до життя повторюється в поезіях Василя Стуса неодноразово. Він навіть пише, що візьме «зі смертю шлюб» [146; 445-446].

Постійне відчуття смерті робило Стусову філософію вкрай сконцентрованою на найважливіших першопричинах індивідуального буття і надавало їй есхатологічного звучання. Заперечуючи сенс рабського життя особистості в умовах тоталітаризму, він закликає її до духовного змінення, перетворення смерті «собі на зріст». Соціальна смерть особистості – кардинальне проривання з буденного у високе, із тимчасового у вічне, вона надає життю людини нового освітлення. В. Янкелевич зазначає: «Смерть є одночасно чисте й просте заперечення суцього та буття, в цьому смислі вона подвійно антибожественна (просте заперечення буття буття)... В смерті виявляється хиткість, фундаментальна неспроможність того, що



є людським...відношення нашого буття до власного небуття стає тотальним руйнуванням цього буття... Смерть – глибина життя, не діалектична, скоріше нікчемна смертна глибина» [171; 69-70]. Особисто для філософа важливо було витерпіти до останку всі муки і страждання земного існування, щоб прожити власне, а не насаджене життя та зустріти власну смерть.

Смерть перериває буття й свідомо сприймається особистістю як те, що неминуче буде. Для неї вже перейдена межа від абстрактного концептуального значення до реальної події, від суцього до буття, яке есплікується категоріями «реальність», «близькість», «особистісне займання» [171; 19]. Тому, на думку В. Стуса, лише пам'ятаючи про смерть, людина матиме змогу визначити для себе сенс особистого існування, відкинути дрібниці й знайти головний стрижень власної екзистенції. Смерть стискає час, залишаючи для вибору лічені миттєвості. «Завтра» не є означеним днем, його може не бути. Філософ визнає бінарну опозицію людського існування. З одного боку – це сподівання, надія індивіда, що буде день наступний; з іншого – сумнів, незнання свого кінцевого часу. Тому мислитель формулює для особистості життєвий принцип: не гаяти жодної хвилини, виконувати лиш те, на що сподобив Бог («звіряй свій крок за знаком Бога») [129; 76]. У всьому іншому саме життя формуватиме необхідний досвід.

В. Стуса лякала не фізична, а духовна смерть. Філософ відчував, що в табірних умовах, при постійному цькуванні йому довго не прожити. Але він не боявся смерті, йому не властиве поняття танатофобії. До нього все частіше приходять свідоме передчуття життєвого кінця. «Мотив смерті звучить у його мові природно, бо готовність на смерть є готовність боротися за життя, за свої права. Але смерть є своєрідним привілеєм – і брати цей привілей є виявом слабості. Так само, як берегти життя є виявом слабості» [23; 211-212]. А «Україна далеко – не чує» і не знає про нелюдські умови існування в таборах. Є. Сверстюк згадує: «Життя і смерть у таборі настільки наближені, що різниця між ними часто зникає. Адже табір є зоною смерті» [23; 211].

Роздуми мислителя над життям набувають чітко спрямованого філософського сенсу, занурюючись водночас в народнопоетичну символіку, яку

раз-у-раз перемижують містичні символи. Дуже часто на своїх етапах філософ зазірав у зону смерті, вдивлявся в її обличчя і пізнання цього навчило його дивитися на життя збоку, відчужуючись від нього. Вже більше не стоїть на заваді «це не вситиме пожадання жить»: людський дух вивищився і над ним, стаючи майже незацікавленим глядачем власної драми. І останній акт теж пережито в уяві сповна, залишається зовсім небагато – ще пережити його в дійсності: «І зайнялась мені зоря / і обняла півнеба / громовим гуком Кобзаря / і сурмами погребя» [129; 83].

Видатний український філософ вважав, що відчужена та позбавлена есхатологічного страху померти, особистість звільняється й від інших страхів та турбот пересічної людини, і тоді вона перестає ставити перед собою питання й цілі - якого статусу досягти в соціумі, яку зайняти суспільну нішу. Вона миттєво з усією ясністю раптово розуміє, що сенс її буття абсолютно не залежить від соціального становища, і можна бути вищою людиною, будучи при цьому викинутим із соціуму: «А все те – хто ти, що ти сам, / а все те – ким би стати? – / Однаково: філософом / чи й до отари пастирем. / Однаковісінько. Пусте. / Живеш – і жий. І доста» [122; 14]. Таким чином проголошується непересічна абсолютна цінність життя людини поза оцінками з точки зору суспільної корисності, місця в суспільстві тощо.

Однак індивід, незалежно від свого бажання, існує в соціумі, і, таким чином, зречення свого місця в суспільстві є втратою загалом будь-якого місця серед людей, шляхом до відірваності, до відчуження своєї суспільної сутності. В. Стус вважає, що особистість повинна проголосити готовність зректися не тільки світу, соціуму, але й самої себе, що не є шляхом індивідуального занепаду й деградації, а навпаки – є подоланням духовної обмеженості, закутості, шляхом до віднайдення телуричних основ людського буття, збереження самості своєї душі. Особистість стає на цей шлях «самособоюнаповнення», свідомо йде «дорогою болю» до своєї Голгофи, щоб подолати духовну смерть, яка «поїдає» навколо все живе, витруюючи унікальність та неповторність з кожної людини, обмежуючи її

повноцінне буття в суспільстві: «...Тепер / я годен мовити, що поборюю смерть» [122; 91].

Духовна смерть всеохопна, всевладна, і подолати її – це значить залишитися живим, хоч би тебе навіть і знищили фізично. Таким чином, переставляються грані бінарної опозиції, смерть стає життям, а життя – смертю: «Живі – у домовині. Мертва – ні, / хоча тюремним муром всіх притисло. / Прадавні роки, місяці і числа / перебирають у живій труні» [122; 81].

У цьому сенсі слід згадати притаманне давнім людським культурам ставлення до смерті як до однієї з форм життя, без якої воно не може існувати. І. Мойсеїв зазначає: «Смерть була проявом життя, тому її фактично святкували (поховальні танці в гуцулів, євреїв, «фієста кістяків» у латиноамериканському світі тощо)...» [81; 276]. Граничним вираженням стану «живої смерті» є есхатологічна категорія «щонаймертві», до якої філософ вдається у циклі «Костомаров у Саратові».

Мислитель зміщує звичні для кожної людини акценти. Тепер життя не є шляхом до смерті, оскільки треба вибороти право перейти зі смерті у життя. Існування постає як постійне екзистенціальне очікування, яке не передбачає настання того, що чекаєш. У своєму чеканні людина цілком самотня і безглузда, життя її позбавлене будь-якого сенсу, якщо їй не вдалося досягти надсоціального стану, позбутися безсенсовості побутового існування: «Живеш – і жди. Народжуйся – і жди. / Жди – перед сконом. Жди – у домовині. / Не назирай – літа збігають згінні / без цятки неба й кухлика води» [122; 81].

Подібне есхатологічне переживання соціального буття та екзистенціалів життя й смерті можна зустріти у П. Флоренського, який пише: «Ці дві таємниці – кордони життя. Смерть і народження сплітаються, переливаються одне в одне. Колиска – домовина, домовина – колиска. Народжуючись – помираємо і помираючи – народжуємося. Й усім, що тільки не робиться в житті або готується народження, або зачинається смерть. Зоря Ранкова та Зоря Вечірня – одна зоря. Вечір і ранок перетікають один в один: «Аз єсмь Альфа і Омега»... Ці дві таємниці, таємниця Вечора і таємниця Ранку – грані Часу» [150; 111].

Простір людського існування заповнюється фальшивою соціальною матерією, яка поглинає в себе будь-який зблиск живої думки й відчуття: «Цей бенкет смерті в образі життя / щасливого відстрашує і врочить: / устомиш ногу в воду – і помреш» [126; 163]. Суспільна радянська реальність являє собою п'єсу без ролі й сценарію, безглуздий хаос, породжений намаганням втиснути життя живої мислячої людини у мертві рамки тоталітарного суспільства: «Ця п'єса почалася вже давно, / лиш тепер збагнув я: то вистава, / де кожен, власну сутність загубивши, / дивиться, і грає. Не живе» [126; 167]. Індивідуум, закутий у ці соціальні рамки, переймається мертвотністю всього навколо, відчуває неорганічність свого перебування у суспільстві, свою відстороненість від себе самого, власної справжньої людської природи, сенсу свого буття: «Мені здається, що живу не я, / а інший хтось живе за мене в світі / в моїй подобі. / Ні очей, ні вух, / ні рук, ні ніг, ні рота. Очужілий / в своєму тілі» [126; 155].

Жива душа, мислячий індивідуум не може відшукати місця у духовно мертвому соціальному світі і тому обирає шлях самовигнання з соціуму, розриву із суспільно-екстеріорізованим земним життям. Символ «життя» стає синонімом страждання, оскільки лише очищення стражданням дає можливість розпочати жити по-справжньому. Однак Стусова метафізика страждання не лише рятує особистість від соціального «самопочезання» через страждання, а ставить її перед фактом наявності існування життя духовного. Духовний досвід людства свідчить, що свобода обирається людиною добровільно. Вона є долею й дорогою індивідуальною, на яку можна стати тільки свідомо: «Вдатися до втечі? / Стежину власну, ніби дріт, згорнуть? / Ні. Вистояти. Вистояти. Ні – / стояти. Тільки тут. У цьому полі, / що наче льон» [126; 185].

Таким чином, «смерть» у соціальній філософії В. Стуса є есхатологічним символом духовного, а не фізичного знищення, експлікуючи такі поняття, як моральність існування, совість, духовність, щирість, чесність тощо. І смерть як авторська філософська категорія діалектично перетинається з категорією «життя»: «Довкола мене – цвинтар душ / на білім цвинтарі народу» [129; 119], у якій відчутна радикальна зміна напрямку руху людського існування від смерті до

життя, а не від життя до смерті. Особистість, що не здійснила свій вибір, не окреслилася як моральна, це «тільки перехожий / межисвіттів, ворущишся на споді / чужого існування» [126; 155].

Будучи духовно мертвим, індивід, сприйнятий в екзистенційному сенсі, може відродитися в життя, перестати бути тільки можливістю, «лялечкою», гвинтиком. У своїй моральній силі людина переборює смерть, і, власне, в смерті як в нескореності стає вільною, а, отже, живою: «...обов'язково повернемося, / бодай – / ногами вперед, / але: не мертві, / але – не переможені, / але – безсмертні» [122; 343].

Есхатологічне уявлення про смерть духовну чи фізичну у філософських роздумах В. Стуса може бути суголосне зі спогадами про рідну землю: «До семантичного дескриптора України долучається, крім мотиву божевілля, мотив смерті – також наскрізний у творчості В. Стуса (мертвий, передсмертний, труна, гіркі новотвори амбівалентного і хізматичного характеру – смертеіснування й життєсмерть, і дошка гробова, і «цвинтарі живих могил»). Елементи цього трагічного дескриптора тяжіють один до одного, сплітаються в естетичну цілісність, яка репрезентує й духовне, й душевне, й тілесне начала» [134; 42].

Мотив смерті як омертвіння духовності рідної землі й народу часто пов'язується із символічним топосом – цвинтарем. «Цвинтар душ, цвинтар ідей, сподівань, які доводилося ховати зовсім юними, адже вони, здавалося б, лише щойно народилися в недовгі роки Ренесансу 60-х... Та водночас... прочитується мотив спротиву цвинтарному настрою. Кпини з нього, викриття його абсурдності, а отже, – минущості, нетривкості» [65; 25]. Таким чином, переборюється вплив мертвотності шляхом думок, сподівань, суспільних надій та побуту свідомого спротиву йому, особистісного вистоювання, «самособоюнаповнення».

У збірці В. Стуса «Веселий цвинтар» здійснюється відділення та осмислення двох екзистенціальних типів: смерті особистості – «прирученої» (смерть, що не викликає страху, співіснування живих і мертвих в гармонії) та «своєї» (відкриття в своїй смерті власної індивідуальності, духовного катарсису, в іншому випадку – трансценденція у молитві, як засобу спасіння власної душі через звернення до

надземного існування, де смерть втрачає есхатологічний сенс і значимість: «І я найперше помолюсь. / І вдруге помолюсь. / І втретє помолюсь. / І в смерть / з землею поріднюсь» [126;173]). Вони функціонують у ролі єдиного нерозривного комплексу, формуючи есхатологічне відчуття «своєї-прирученої» смерті у внутрішньому глибинному прошарку духовного єства людини.

Як природжений ідеаліст, філософ так і не збагнув: чи то життя повз нього проминуло, чи то він проминув повз життя. Але такого короткого земного строку діячу хватило, щоб виповнити своє призначення особистості – піднятися до етично-громадських вершин, на яких відкривається трагічний сенс шукань на землі. Л. Плющ стверджує: «Своїм життям і смертю своєю Василь Стус здійснив свою волю... Воскресіння палімпсестів культури стало воскресінням душі поета, його особистого, національного і вселюдського» [20; 301]. До його думки приєднується Є. Сверстюк: «Ось той прибій, що заносить Василя Стуса в море великих. Небагато з них пило таку переповнену чашу і знало таку темну безодню під ногами – упродовж безкінечних років – і черпало з тієї безодні вагу слова. Пастернакова «нечувана простота – під старість» – це тільки передчуття тих плавань у «чорній, як смола, воді». Тих самоусвідомлень, у яких жив Стус, з яких виринав спалахами, з яких творив страшну поезію смерті й гармонізував її» [106; 216].

Отже, можемо зробити висновок, що суб'єкт соціально-філософського простору В. Стуса від початку готує себе до суспільної смерті. І справа не в запереченні, знищенні себе, жодного уявлення про смерть як абсурдну чи парадоксальну річ, тут скоріше за все постає екзистенційно-особистісне «життя як відтінювання смерті» [15; 261]. Людина має за реальність не тільки те, що з нею безпосередньо відбулося, а й те, що вона переживає як можливість чи неминучість свого існування в соціумі. Людина живе не тільки тим, що було, безпосередньо є, а й тим, що може бути: «Все життя – неначе озирання / у минулий вік. Через плече. / Ні страху, ні болю, ні вагання / перед смертю» [126; 196].

Будучи соціально відчужене, людське буття втрачає екзистенціальну насиченість і динамічність, набуваючи означеності розтягнутості у часі. Взагалі,

час у філософській концепції В. Стуса – це найсильніший чинник роздвоєння людини, її духовних втрат і самовідчуження: «Час опада. За час не зачепитись. / Руками не вчепитись, мов за дріт» [117; 74]. У нестерпно-монотонній сучасності буднів єдине, що залишається, – це вічно чекати на майбутнє, яке манить своїми несподіваними можливостями, але завжди трагічно віддаляється. «Що ж тоді?» – Запитує філософ. – «Погляд вічності чи відчаю? Нестерпно докучили уламки долі, ламані лінії бажань і звершень, гримаси наслідків... Може, випало жити в період межичасся, може, коли історичні умови зміняться (але – чи на краще?), можна буде виявити цей життєвий плин народу, його життєвий порив. Поки що його не видно. Звідси й наш супервідчай, кусючість душ, що виявляється і серед найкращих. Але поки що я не бачу – нікого і нічого» [131; 499-500].

Ця темпоральна абсурдність, яка немилосердно розбиває надії, сподівання і плани особистості, обертає його на пасивну жертву часу: «Чекання, вибираючи мене, / обростає гудками, пострілами, криками» [117;37].

Чекання стає вічним жаданням нездійсненого майбутнього, обертаючи час у коло – не у вічне життєдайне коло космічного буття, а в зловісно зачароване суб'єктивне коло марності людських сподівань. На таких глибинних примордіальних буттєвих рівнях оточуючий суспільний світ розщеплюється на дійсність і сон, на дочасність і вічність, на фізичну й метафізичну сфери. І в цьому роздвоєнні є середина, де екзистенційний суб'єкт самоідентифікується, переборюючи свою дихотомічність, негармонійність свого перебування в абсурдному соціумі.

Стусова особистість спрямована не у «ніщо», тобто порожнечу, позбавлену морально-ціннісних координат, а у вічність і всевіт вищих цінностей загальнолюдської культури й історії. Не може вона також відмовитися від усвідомлення свого минулого, а відтак минулого свого народу, оскільки національна укоріненість має для неї велику цінність і значимість. Б. Рубчак відзначає: «Через своє органічне закорінення в минулому ліричний герой напевно зустрінеться із власним майбутнім, а через нього – із майбутнім світу. На тому березі майбутнього та крізь особисту смерть просвічує вічність» [20; 360].

Символіку часу і простору у філософському світі В. Стуса не можна розглядати в якомусь одному значеннєвому ключі, оскільки часо-просторовий хронотоп осмислюється філософом як явище дуже складне, багатопланове, з досі невизначеною сутністю у загальній науковій думці. Тому ми зосередимо свою увагу на кількох, на наш погляд, найголовніших аспектах цієї проблеми.

Е. Соловей стверджує, що філософській рефлексії В. Стуса притаманний «переривчастий плин думок», що «умістив у себе і всесвіт, і невідступну молитовну думу про свій народ, і минуле, і майбутнє. Тут усе пережито наново, від «покути самотності» і зачаєного скрику («Господи, дай мені жить!») до самоопанування, стоїчної атараксії («нестраждальності») і готовності: «Сподоб мене, Боже, високого краху!» [109; 23]. Продовжуючи думку дослідниці, визначимо, що часопростір у В. Стуса гранично сконцентрований, замкнутий, одночасно містить мить і вічність, тут і там (Батьківщина – чужина, рідна чужина), тобто не може бути інтерпретований в якійсь одній конкретній площині.

Відчуваючи хисткість самого свого соціального існування, причому слід зазначити, що це існування сприймається як суто розумове, рефлексивне, особистість відчуває неспокій і бажання приблизитись до начал першореальності. І в такому сенсі для неї надзвичайно виразно актуалізується часо-просторове субстанційне першоджерело «вічність». Саме «вічність» є реальною, але невимірною. Вона стає критерієм істини, критерієм самого існування часу. Можна зауважити, що вічність взагалі не можна вважати якимось часовим виміром, оскільки вічність – це повна відсутність меж, вимірів, часових одиниць.

У соціально-філософській концепції В. Стуса часова категорія набуває непритаманного їй символічного значення єдино можливого й реального виміру сутності суспільного буття. Усвідомлення людиною часу конституїюване не тільки зіставленням «було», «є» і «буде», але й протяжністю часу між означеними пунктами. Ця протяжність вибудовується через окремі миттєвості, і, як результат, мить окреслюється через реалізацію зв'язку з вічністю. Вічність у цьому сенсі є проявом універсальної буттєвої співпричетності, переходом позачасового в часове, вона межова, а тому аномальна.



Вічність як першоначало є потенціалом усіх можливостей часу «рухати» буття. Абсолютний рух ми сприймаємо як непорушність, абсолютність можливостей, абсолютну часовість – як «вічну мить». Для особистості у соціумі надзвичайно важливим є момент абсолютності, закладений у вічності, можливість вийти за примарні рамки повсякденного побутово-суспільного існування, життя й смерті «Яка любов! Минула ціла вічність, / як я любив і марив день за днем, / що все спливе і пам'ять промине...» [122; 55], «...Не вами, а за вами / на вічність ближче, по краю світів / ми разом поєднаємось серцями, / відступляться обоження і гнів / перед Тобою, Матере і Діво, / перед Тобою, Друже і Жоно» [122; 158].

Для рефлексуючої особистості вічність є необхідною і остаточною істиною невимірюваного, тому недостатньо переконливим є твердження дослідниці І. Оникієнко, що «вічність, у якій добро і зло примирені, дарується за вірність Долі, самому собі, своєму роду, своєму слову...» [87; 56]. На нашу думку, для екзистенційного типу особистості, яка повсякчас перебуває в пошуку самовизначення, прагне до «самострати», випробовується «ста смертями», піднімається на Голгофу своєї правди, не може існувати як такої вічної гармонії, де «зло і добро» примирені.

З іншого боку, постає поняття вічності як непересічної сутності, безсумнівної і незаперечної. Оскільки «культура розуміє час як прояв і свідчення абсолютної всеможливості субстанції щодо родо-природного буття» [81; 299], у прагненні до вічності людина реалізує, насамперед, не логіку свого власного індивідуального існування, а логос існування народу, нації, але не в соціальному сенсі, а в метафізичному, сакральному, і це ще раз підкреслює твердження, що фізичні часові виміри не можуть бути для неї остаточно визначальними.

Вічність виступає для людини позитивним символом. У ній не існує уявлення про неіснування, «живу смерть», «німоту», божевілья. Вічність дає особистості сили вірити, що її намагання піднятися над абсурдністю повсякденності, зануренням в божевільну гру соціуму, не є марними. Вічність пов'язується філософом із символом зорі: «ота зоря – то тільки скалок болю, / що

вічністю протягий, мов огнем. / Ота зоря – вістунка твого шляху, / хреста і долі – ніби вічна мати, / вивищена до неба (від землі / на відстань справедливості), прощає / тобі хвилину розпачу, дає наснагу віри, що далекий всесвіт / почув твій тьмянний клич, але озвався / прихованим бажанням співчуття / та іскрою високої незгоди...» [122; 128], а отже, із символом хресного шляху, який урешті-решт приводить особистість до переходу за межу життя і смерті, звичайного людського існування. Також символ вічності зіставляється із образом Вічної Матері: «Лиш мати вмiє жити, / аби свiтитися, немов зоря» [122; 128]. Таким чином, використання цих порівнянь сакралізує символ «вічності», надаючи йому морально-християнських характеристик.

У Стусовій соціально-філософській концепції вічність співвідноситься із благодаттю, жертвою, прощенням, тоді як земне життя з його рамками обмежує індивідуума, втискаючи його в занадто вузький для нього часовий простір: «І не жив, і не жаль... вже довіку не мати...» [122; 130], «Спасибі за те, що мале / людське життя, хоч надією / довжу його в віки» [122; 135], «Щаблі життя: відслонення душі / промежи злежаних і сланцюватих / одмерлих душ – старого родоводу / нагірньої біди... Ось – щабель / останній твоїх щаблів. О порожнечо душ / і порожнечо життєіснування на півдороги між життям і смертю» [122; 148]. У цьому сенсі частими є згадки про «вік» у розумінні «довгота людського життя»: «Вік би не бачити й не чути / про тебе, скрипка чорна...» [122; 139]. Часові категорії «життя», «вік» не є символічними, однак протиставляються символу «вічність», виступаючи антиномічними до нього і, таким чином надаючи йому ще більшої концептуальності та філософської глибини.

Категорії вічності в роботах В. Стуса протиставляється мить. «Механізм «вертикальної» антиномії мить-вічність укладається в «горизонтальну» тяглість «було-є-буде» – в очевидця. Те, що Вічність надала миті, те мить надає «довколишнім» митям, попереднім і наступним, формуючи континуальний плин часу. Останній здається тривіальним, самоочевидним – доки нас не настигає нудотне безчасся, пустельна бездієвість, схожа на провал у пам'яті «зупинка часу», і тоді потрібне екстраординарне переживання (пов'язане з ризиком), щоб

запрацював парадокс «вічної миті» і наснажив, оновив, осяяв наше «тепер», ставши «незабутньою хвилиною» і пунктом відліку нового часу» [81; 281].

Діалектична антиномія «мить» – «вічність» дозволяє розгорнутися всій часовій будові Всесвіту в соціальній філософії В. Стуса, де він утверджує людину внутрішнім центром цього Всесвіту, об'єднуючим стрижнем світобудови, а момент її самовизначення, початок рефлексуючого самоусвідомлення – своєрідним осьовим часом, точкою відліку розкручування часової спіралі її індивідуального буття. «Звичайність очевидця – наслідок поцейбічної реалізованості онтологічного парадоксу, в межах бо миті річ є те, що вона є, і водночас те, що вона не є..., а в межах «сусідніх» хвилин ці два (ототожнювані в миті) стани («ще» і «вже») виступають як різні «було – стало». Мить ототожнює, синтезує, а час (як послідовність, множина миттєвостей) розрізняє. Всеєдність Вічності «кришиться» на безліч миттєвостей, які в межах «зараз» ще зберігають енергію єднати, а «вже» потім (відходячи в минуле) втрачають її» [81; 281], наприклад: «...до тебе навіть миті не вистає? / Тоді нащо літа? Навіщо спади / з лиця і з досвіду? І мить навіщо / скрадлива: вганяє у дитинство, / неначе цвях у дошку гробову?» [123; 65].

Слід зазначити, що зміст та характер людського часу, долі, шляху, миті та вічності багато в чому визначаються ідеалістичними релігійними мотивами, які виразно звучать у філософії В. Стуса. Віра в Бога була невід'ємною частиною Стусових уявлень про смерть та життя, час та вічність. Звідси – трансцендентно-есхатологічний континуум буття людини в суспільстві, ідіоми терпіння, надії, внутрішніх сподівань на ліпше життя, звернення через молитву до Бога, й одночасно різке сприйняття суворих реалій суспільного життя.

Особливо важливими для В. Стуса були пошуки Бога, які відбуваються в межах екзистенційного виміру людини. До Бога можна дійти, тільки пізнавши себе самого, – так вважає філософ. За думкою М. Коцюбинської, Бог В. Стуса «далекий від канонічної церковної атрибутики. Це категорія філософсько-етична, втілення висоти й потуги духу, прагнення небес» [21; 16]. Тому Бог постає в різних іпостасях: він може проповідувати любов, добро, прощати людські гріхи, але іноді

– він мстивий, лютий: «Боже, не лїтості – лютості, / Боже, не ласки, а мсти...» [129; 64].

Безумовно, соціально-релігійні й есхатологічні мотиви займають значне місце у філософській спадщині В. Стуса. Дуже багато визначальних аспектів його соціальної філософії є релігійними. Із цього приводу О. Рарицький пише: «Духовність Стуса тісно пов'язана з вірою в божественний початок» [101; 63]. У. Пелех також вважає, що «духовний світ Стуса нерозривно пов'язаний з релігійними і національними нервами його життя. Він не відчував себе без Бога й України» [21; 235]. І цілком слушно відзначає Г. Віват, що світовідчуття поета – це віра, релігія, Бог, що існують поза рамками будь-яких конфесій. «Частина дослідників впевнена, що Стус був прихильником християнства, а деякі вважають, що він, навпаки, не любив християнства. Є думки, що поет був близький до буддизму. Деякі дослідники не визначилися щодо релігійної приналежності митця» [26; 121].

Перебуваючи в тяжкій суперечності між власним екзистенційно-автентичним життям та життям у тоталітарному суспільстві, В. Стус неодноразово звертається до Бога: «Причинивши двері, / колінкую: Отче ти наш! / Таж ніхто не верне / руки, рухи, радощі нам?!» [126; 84]. У тяжкі дні табірної життя мислитель тягнеться до Бога як до духовного порятунку. Він хоче бачити у власній долі високу місію, готовий терпіти тяжкі муки та наругу. Але тривожить його бунтарську думку сумнів, чи не вимагає Бог від людей більше, ніж вони можуть зробити? Для себе В. Стус просить у Бога ще більше мужності, сили витримати муки і випробування, що випали на його долю.

Слід зазначити, що релігійно-профетичні мотиви філософії В. Стуса спроектовані на особистісні й загальнонаціональні аспекти. І хоча український дослідник В. Неділько відзначає, що ідея Бога як виразника людського достоїнства, совісті, добра й справедливості у видатного українського мислителя є провідною й пріоритетною [83; 25], у Стусовій поезії ми не завжди бачимо Бога, що дарує любов, добро, прощення. Іноді Бог у В. Стуса несправедливий, злий і мстивий, «постав, як лютий бич і можновладця» [83; 29]. Із цим ствердженням не згодна

Л. Волянська, яка вважає, що Бог для філософа – це любов, милосердя, всепрощення [20; 419].

Інший український дослідник Я. Мельник висловлює наступну неординарну тезу із цього приводу: «Стус чи ледве не вперше в українській культурі демонструє буддистське світовідчуття, таке не характерне для українсько-християнського сприйняття Бога як утішника, захисника, що перебуває ззовні (на небесах). Це не традиційний християнський щиросердечний бог-я, це дух, що «одміняє душу»...» [75; 159].

Безсумнівно, філософ мислить у руслі релігійного екзистенціалізму, який виходить із креаціоністської ідеї творення людини Богом. Бог існує як безпосередня даність, як всесвітній розум. Щодо відносин людини до Бога, то В. Стус вважає, що благодать Божа повинна бути всередині людини, в її серці, в її душі, і як наслідок – у її вчинках. Жити в злагоді з самим собою, в гармонії з своєю душею – ось по-справжньому щастя й сенс життя особистості.

Зауважимо, що, незалежно від розбіжностей дослідників творчості великого українського поета й мислителя, використовувані ним мотиви месіанства й біблійної символіки: хреста, перста Господнього, жагучого шляху, душі, предтечі й ін., часом набувають містичного сюрреалістичного вираження сну й ілюзорних фантазмагоричних бачень. «Ти є в мені. І так пробудеш вічно, / моя свічо пекельна. У біді, / вже напівмертвий, я в тобі єдиній / собі вертаю певність, що живий, / і жив, і житиму, щоб пам'ятати / нещастя щастя і злигоднів розкоші / і молодість ізвомплєну свою, / моя любове згублена!» [129; 218].

В релігійних образах В. Стуса звучать молитовні інтонації, вірші-сповіді утверджують життєвий обов'язок особистості вистояти, здолати невіру, впевнитись в силі духу, вибороти для себе надію на свою правоту, утвердитися в стоїчності жорстокого протистояння соціуму. Наприклад, у роботі «Гойдається вечора зламана віть...» дано весь овид змученої, але несхибної душі, стоїчної атараксії, весь обшир духовного єства людини, що виконує своє суспільне призначення. «Благослови мене, мій певний дню, / початись там, де щойно

закінчився, /закінчуватись там, куди повік / тобі наказано путі-дороги. / Немилосердний дню – благослови» [129; 69].

Одним із метафізично наповнених та найбільш вживаних у розкритті стосунків людини із суспільством є символ Гетсиманського саду – виняткової сили образне узагальнення душевного стану «сина людського» перед найтяжчим випробуванням: «Дзюркоче вода нагірня, / як проповідь марноти. / Зірко моя вечірня, / дорого моя вечірня / і сам попри себе – ти» [130; 58]. Гетсиманія – топос приреченості на страждання, яке виніс залишений Богом син людський. Тому природно, що саме страждання становить сенс життя людини, його суспільне призначення.

Актуалізація образу саду Гетсиманського – це виразне передчуття особистістю моменту свідомого вибору життєвого шляху, осмислюване В. Стусом крізь призму теософічної проблеми екзистенційного вибору. Дорога як страсний путь – ось шлях особистості, для якої при всій філософській наповненості екзистенційного світосприймання актуальними постають саме християнські символи: «Оце ти й є, дорого цнот, дорого / в епітим'ї впокоєних жалів. А клір мовчить...» [122; 249], «Хай шлях – до раю, пекла чи полону – / тримайся й далі розпачу й надій. / Торуй свій шлях – той, що твоїм назвався, / той, що обрав тебе, як побратим» [122; 315].

Чітко простежується коло символів, що супроводжують профетичні мотиви у соціальній філософії В. Стуса. Під профетизмом пропонується розуміти духовний феномен, що передбачає зняття раціональної переваги в індивідуальній свідомості, реалізацію прогностичної потенції творчої людини на основі її досвіду та глибини самопізнання як особистісного, так і, згідно В. Стусу, національного плану.

Із мотивом месіанства тісно пов'язаний один із центральних мотивів Стусові філософської картини світу – діалог із Богом. Звідси у темі заданості людської долі в суспільстві звучить поширена біблійна символіка: хрест, згадуваний вище Гетсиманський сад, «ця Богом послана Голгота», перст Господній, длань Господня, страсний путь, тощо, інтенціональність якої несе профетичний зміст можливості

трансцендентного переходу, виходу за межі цього світу. Н. Плахотник зазначає: «Вище призначення репрезентує, насамперед, християнська символіка: хрест (часто чорний), Голгота, перст Господній, страсна путь, душа, шлях правдивий, предтеча та ін., що набула... особливого, втаємниченого звучання» [92; 66].

Дорога до Бога, по В. Стусу, – «вседорога». Релігійність для української людини не задана – вона неминуча. Не раз в його філософській поезії викристалізовується символіка «високого вогню», мотиви богообраності й жертвовності людини, бо вони є великим стимулом для неї, які дають силу й насагу для боротьби. Адже віра в Бога тоді була нетиповим явищем для радянського суспільства, це було щось дуже принизливе та «ненормальне». Як зазначає Л. Волянська, «у житті й творчості Стуса є молитва. Знайомий він з нею інтимно й інтелектуально. Це і зов землі, і наука матері і студії свідомі над Божим Словом» [20; 412].

В. Стус створює свій образ живої віри – живої єдності особистості як частки української тверді з Богом. «Та серця я, мій Господи, не маю / на свій талан. Це ж ти мене береш, / немов шматок невироблений глини, / і місиш, мнеш, і пальцями всіма / формуєш образ...» [129; 149]; «Звелася длань Господня / і кетяг піднесла / де зорі великодні / без ліку і числа. / Ця синь зазолотіла, / це золото сумне, / пірвавши душу з тіла / об'яснили мене» [129; 31]. Є. Сверстюк вважає, що «у підсвідомості поета Бог народжувався реально – більш, ніж реально. Таку високу і святу самотність треба вистраждати. Цей хисткий момент становлення треба виболіти. У це небуття треба заглянути, звичайно, через «тріпотливу вежу мук» [106; 216]. Кругом «ошукана чота» – українські борці за волю, – окрадені й катовані, «за пагорби зникає», за пагорби життя: «Пощо мені життя / суремного тривога, / як більше опертя / не виблагати в Бога? / Пощо твої труди, / усі тяжкі маруди, / коли в усі сліди / ступає тінь Іуди?» [129; 99].

У радянській вітчизні для українця призначені лише жорстокі муки, болючі страсті, як Ісусові Христові, розпинаному на хресті. В. Стус релігійно-есхатологічно трактує, що не вийти з цієї біди, поки кров'ю найкращих синів і

дочок Батьківщина не окупить свою волю, ізбавлення від кари. Філософ стверджує, що той, Одвічний, що над нами – Одвічний Бог, «убиваючи, рятує».

Любов до України є для українця істинною вірою. І, як будь-яка справжня віра, вона являється досвідом суцього інтимним. В цьому і є корінна відмінність віри від релігії. Перша – це особистісний шлях до Бога, друга – досвід всіх віруючих, тобто соборний досвід. Релігією для українця повинна бути православна релігія предків, національна традиція, ґрунт. Національний ґрунт може вкорінювати, давати стійкі основи життя, але до неба підносить віра – особистий подвиг сходження людини до Бога. В цьому він поділяє релігійно-есхатологічні погляди російського філософа М. Федорова.

Віра української особистості бунтарська, адже вона не може бути байдужим до терпінь свого народу, його страждань, бо немає сили вже чекати «завтра», хотілося б відкуплення вже сьогодні, – «днесь». Ні своєї долі, ні Бога не потрібно клясти, бо винними є лише люди: «Що тебе клясти, моя недоле? / Не клену. Не кляв. Не проклену» [126; 62]. Як зазначає Л. Волянська, «про якого Бога мова у поезії Василя Стуса? Адже це міг бути і Бог помсти і гніву...Але є і інший Бог – Бог любови. Бог справедливости, милосердя і всепрощення – Ісус Христос, що Сам не завагався віддати своє життя за своїх людей» [20; 420].

В. Стус був глибоко віруючою людиною не тільки в творчості, але й в житті, у своєму ставленні до людей, з якими він жив, товаришував, навіть до ворогів мислитель відчував своєрідну жалобу: «Ти все стоїш в моїй людській скорботі, / твоїм нещастям серце пройнялось / моє недужне. Ти ж – за мене вдвоє / нещасніший. Я сам. А ти – лиш тінь» [128; 27]. Взагалі, для українського філософа втрата іншими подоби Божої, тобто людяності, є найбільшою особистісною трагедією. Бо за тих умов, в яких народився і жив філософ, справжня людина не стає атеїстом, а навпаки, починає особливо активно шукати Бога. Думки В. Стуса щодо цього стали важливою віхою в новітній історії української духовності, вони належать до течії релігійного модернізму, «нової релігійності» Д. Бонгеффера – соціально-етичного варіанту християнської догматики.



«Новорелігійний» ландшафт структурує абсентеїзм – метафізичне «сирітство»: «Перед Богом та з Богом ми живемо без Бога» [14; 264]. Заперечується можливість чудес, провидіння та загробного життя. За таких умов людина змушена покладати надію на інших людей та на саму себе, займаючись, тим самим, активною творчою та суспільною діяльністю (звісно, що відважитись на це може тільки особливо духовно розвинена людина у відповідних сприятливих соціокультурних умовах). Тому особистість в соціально-філософській концепції В. Стуса знаходить в примордіальних глибинах свого духу ті моральні основи свободи та відповідальності, які він раніше шукав в образі Бога. У сфері «нової релігійності» ідеалом виступає не всесильний Бог, а людина-Христос, яка «допомагає [нам] не через свою всемогутність, а через свою слабкість, свої страждання» [14; 264].

Видатний український мислитель також вибрав для себе шлях страждання, шлях свідомої жертви себе в ім'я найвищої цілі. Філософська картина світу у В. Стуса не містить в собі релігійного виправдання страждань. Своє покоління філософ визначає, як покоління «безрелігійних страждальців». Місце Бога займають «Я» і «народ». «Я» знаходиться вище держави, але нижче ідеального «народу» і проявляється через біль самовираження й самореалізації, яка присутня на всіх рівнях соціального буття.

Релігійні аспекти світогляду В. Стуса можна визначити не лише християнством. Поряд з ним співіснують буддизм («За читанням Ясунарі Кавабати»), язичництво («Накликання дощу»), містицизм («Дивлюсь на тебе – і не пізнаю...»). Складні, трагічні відносини з Богом – важливий напрям філософської рефлексії мислителя.

Покора Божій руці, звертання до нього із проханням сил для опору, терпіння чи мсти, а іноді з докором на негідне життя – спектр повсякденних роздумів пересічних людей. Філософ інтерпретує їх інтенції до Бога через душевні страждання і прагнення реабілітувати свої муки в творчому потенціалі, адже він несе очищення, «прозорість душі», підносячи самотню людину над суєтою, повертає в її душу внутрішню гармонію. Зазначимо, що у В. Стуса відсутня чітка

позиція щодо телеології страждання. Дуже часто він наголошує на абсурдності мук (образ віртуального, неіснуючого ката в поезії «Я знав майже напевно...»), на тому, що муки ведуть у божевілья і відчай: «Усевитончуваний біль – / Із краю і на край, / Ступай у паділ божевіль, / До відчаю рушай» [123; 77].

Очевидно, що від розуміння та співчуття оточуючими страждання індивіда залежатиме і його відношення до людей, реакція на соціум – спротив, резистанс чи поблажливе терпіння. Один з критиків В. Стуса О. Тарнавський, аналізуючи життя та творчість видатного українського поета і філософа, зауважує з великим здивуванням: справді, це тільки вияв якогось великого зла – підступного наміру самого Сатани, чи, може, велике непорозуміння, що творця, який зрозумів і віднайшов своє приречення у безмежному світі, у Божому світі, – переслідують, судять і карають тюрмою і засланням за вірші, які, до речі, і не розуміють [20; 313].

Бог у метафізиці В. Стуса стає мірилом вічного в людині й вищою духовною цінністю, внутрішньою суттю: «Я з ним удвох живу. Удвох існую, / коли нікого» [126; 195]. З цього приводу Є. Сверстюк відзначає, що «в'язень, потрапляючи з «великої» зони у «малу» зону, раптом звільняється від суєтних умовностей середовища, від тиску навколишньої стихії, і стає лицем до Неба. Для природи ідеалістичного складу це майже завжди – повернення до молитви матері. В тюрмі відчуваєш відносність вчорашніх цінностей і справжність тих цінностей, які завжди з тобою. В камері, так само, як у великому морі, відчуваєш великого Бога» [21; 195].

Завдяки Божій підтримці, особистість перетворює світ у собі, самособоюнаповнюючись і вдосконалюючись. Результатом її творчої праці та духовного злету, трансценденції стають запропоновані долею «блаженства самоти», які в системі соціальних координат реалізуються в аскетизмі й самотності в оточуючому суспільстві. Навіть в умовах соціального «антижиття» триває пізнання і кристалізація Богом даних сенсожиттєвих істин, триває поляризація несумісних життєрозумінь, міцніє переконання, що суспільне «сущє не любить живого». Філософські вірші В. Стуса примушують замислитись над тим, як

закарбовано навіть у нас, десятиліттями відлучуваних від церкви і від Бога, ті ідеали християнського гуманізму, що передали нам наші пращури.

Для особистості в суспільстві у філософії В. Стуса надзвичайно важливим є шлях свідомого вибору, самошукання та самовираження. Філософ дає чіткий зв'язок символу дороги з традиційним християнським символом розп'яття – хреста, на якому був розп'ятий Ісус Христос, а отже, символом жертви заради вищого добра, свідомий вибір саможертви заради людства. Для особистості, буття якої в соціумі є «дорогою болі», цей шлях принесення себе в жертву заради віднайдення сенсу існування є святим.

Дорога до себе, свого власного духу, самісного «Я», вищих загальнолюдських цінностей, ідеалів гуманізму – це важкий путь («лиш безпуть, поєдинча путь»), і особистість може переживати момент сумнівів, подібний до сумнівів Божого Сина, коли Він звертається із проханням «пронести цю чашу повз Нього»: «Господи, дай мені жить! / Удай, що обтято дорогу. Що спить / душа, розколошкана в смертнім аркані / високих наближень. На серця екрані / гойдається вечора зламана віть» [122; 180].

Однак це не сумніви слабкої людини, а скоріше виявлення надмірної сили й енергетики почуттів, загострених страшним болем: «Поорана чорна дорога кипить / нема ні знаку – од прадавнього шляху. / Сподоб мене, Боже, високого краху! / Вільготно гойдається зламана віть» [122; 181]. Як зазначає Ю. Шевельов, «усвідомлення неминучої гибелі не обійдеш, не оминеш» – «обтято дорогу», «Богом послана Голгота», «попереду – твій край, твій крах, твій прах», «вам на лоб Господь поклав свій світлий перст нищівний» [20; 373]. І, зрештою, настає усвідомлення, що шлях страждання і жертв – єдиний можливий шлях людини серед інших людей: «Благословляю твою сваволлю, / дорого долі, дорого болю» [122; 321]. На думку Т. Гундорової, «жертва, жертвовність – один із міфів нашої історії і нашої культури. Неповноцінність національного буття породжувала різні концепції жертвовності..., як і екзистенційна жертва Стуса, що відбиває свідомість людини в суспільстві, проголошеному суспільством «реального соціалізму» [39; 10].

Трагедію національного українського буття В. Стус інтерпретує на основі історично-релігійних причин і чинників. Він вважає, що «було зроблено першу помилку – візантійсько-московський обряд, що нас, найсхіднішу частину Заходу, прилучив до Сходу. Наш індивідуалістично-західний дух, спертий деспотичним візантійським православ'ям, так і не зміг вивільнитися з цієї двоїстости духу, двоїстости, що витворила згодом комплекс лицемірства. Здається, що пасеїстичний дух православ'я тяжким каменем упав на молоду невизрілу душу народу – призвів до жіночости духу, як атрибуту нашої духовности... Український дух так і не зміг вилапатися з-під важкого каменя пасеїстичної віри. Може, це одна з причин нашої національної трагедії. Не люблю християнства. Ні» [131; 498-499]. Згодом філософ пом'якшує категоричність судження: «Можливо, це думки надто непідготовлені, чернеткові. Але життя маю таке, що негативізм до пасеїстичного православ'я не може не розвиватися» [131; 499]. Більш детально сутність і особливості буття та трагедії української нації будуть досліджені у наступному підрозділі.

### **3.2. Громадянські та національні цінності у дискурсі філософських поглядів В. Стуса.**

Сучасне буття української нації глибоко вкорінене в духовний світ національного минулого, його традиції та історію. Звернення до минулого зумовлено бажанням знайти та відкрити шляхи вдосконалення нашого сучасного в ім'я майбутнього. В цьому аспекті продуктивним, як уявляється, є звернення до проблеми національного буття, яка поряд з питаннями соціальної нерівності, дисгармонії суспільного життя займає важливе місце в творчості В. Стуса.

Мислитель зумів ґрунтовно і всебічно осмислити й виразити духовну і соціокультурну атмосферу ХХ століття і з духовно-рефлексивної, і з особистісно-відповідальної сторін. Тому дослідження соціально-філософської проблеми людини в суспільстві у творчості В. Стуса не може бути достатньо ґрунтовним без аналізу проблем, які мали місце в тогочасному радянському суспільстві. А саме, стосунки людини і влади, вплив загальної атмосфери тоталітарного і колоніального суспільства на буття і світосприйняття особистості, формування її свідомості тощо.

З огляду на це, в нашому дослідженні ми пропонуємо розглядати творчість В. Стуса не тільки крізь призму його екзистенційного світосприймання, але й «в національному аспекті», сприймаючи автора «як людину національної культури» [44; 34]. Розглянувши феномен метафізики В. Стуса, думаємо, що можна знайти відповідь на головне питання нашого національного буття, на питання про витоки і межі / безмежність морально-психічної стійкості людини і народу в обставинах абсолютно нестерпних, неможливих для захисту власної екзистенції.

Тому, характеризуючи соціальну філософію митця, необхідно досліджувати її в аспекті виявлення «націоекзистенційних параметрів» та «національно-екзистенційного характеру» [44; 35] його світосприймання, символіки його творів, оскільки, як зазначає Ю. Бондаренко, «український літературний екзистенціалізм, створений на національному ґрунті, весь комплекс питань, пов'язаних з

існуванням індивідуума, розв'язує кризь призму двох парадигм – національної та екзистенційної, які, зливаючись, утворюють філософський ракурс» [13; 64].

М. Бердяєв тлумачив національне як індивідуальне буття, поза яким неможливе існування людства, як проблему історичну, а не соціальну. «Можна й слід сподіватися на зникнення класів та примусових держав у досконалому людстві, але не можна сподіватися на зникнення національностей. Нація – це динамічна субстанція, а не скороминуща функція, і корінням своїм вона вростає у таємничу глибочінь життя» [10; 155]. Щоправда, в контексті глобалізації, масового застосування інформаційних технологій, глобальних регіонально-етнічних конфліктів, подібна позиція викликає певні уточнення й доповнення.

І все ж таки сучасний соціум потребує такого розуміння суспільства, в якому формуючим і мотиваційним началом була б національна ідентичність. Адже «проблема національної самоідентифікації – це проблема чинника, що консолідує суспільство, системи ціннісних орієнтацій, націй і людини, це проблема національної ідеї в її культурно-політичному вияві» [13; 64].

Однією з головних ознак філософсько-культурних та соціально-політичних пошуків було прагнення до усвідомлення особистості у її національних витоках. Саме в цей час українська філософська культура відбиває новий рівень буття, свідомості і самоусвідомлення кількох поколінь. Питання національної ідентичності, усвідомлення і розуміння своєї особливості серед інших народів, стає тоді надзвичайно актуальним і популярним. Чи не вперше звернулася до цієї проблематики Леся Українка, чиї слова з листа до М. Драгоманова про сприйняття себе і свого народу не як вихованців російської чи західноєвропейської культури, а як окремої нації, стали вже історичними та хрестоматійними: «...ми відкинули назву «українофіли», а звемось просто українці, бо ми такими єсьмо, окрім всякого «фільства» [145; 86].

Поняття «нація» належить до філософських термінів, які в сучасній літературі не дістали чіткого визначення. Ця невизначеність має свої причини, пов'язані, насамперед, з окресленням основних джерел формування даного феномену, що обумовлює існування безліч філософських думок, які вказують на низку ознак

даного феномену, виявляють різні чинники, що відіграють основну і другорядну роль.

Проблема становлення нації традиційно полягає в центрі наукових розробок як соціологів і політологів, так і філософів. Лише знедавна став доступним світовий досвід – дослідження нації в працях Б. Андерсона, Дж. Армстронга, Е. Гелнера, Л. Грінфельд, К. Дойча, Х. Сетона-Вотсона, Е. Сміта, Б. Шейфера. У вітчизняній філософській традиції інтерес до проблем нації і, відповідно, до національної культури як складової націєтворення має значну історію: від класичних праць М. Грушевського, Д. Донцова, В. Липинського, Ю. Вассіяна, Ю. Бойко, О. Бочковського, В. Старосольського, І. Лисяка-Рудницького та ін. до сучасних досліджень істориків Я. Грицака, Я. Дашкевича, Я. Ісаєвича, З. Когути та філософів Е. Бистрицького, О. Дергачова, А. Кавалерова та ін.

Філософські дослідження В. Лісового становлять класику ідеології націоналізму. Проблеми етнічності у соціально-філософському контексті розглядав А. Пономарьов; В. Смолій досліджував концепції української національної ідеї; П. Маючий звертався до ідеї національного відродження. Відзначимо книгу Г. Касьянова «Теорії нації та націоналізму», яку В. Лісовий називає першим в Україні систематичним викладом теорій нації та націоналізму, систематизацію західних досліджень, спробу розглянути найважливіші ідеї та концепції, що стосуються націй і націоналізму в українській суспільній думці (зокрема у працях, опублікованих в діаспорі).

Філософське осмислення такого поняття, як «нація», є актуальним особливо сьогодні, коли український народ стоїть на порозі самовизначення свого подальшого розвитку як демократичної етнонаціональної держави, а для цього, насамперед, слід усвідомити себе як націю, вирізнівшись серед інших етнонаціональних спільнот. Щодо поняття «нація» в інтелектуальних колах дотепер ведуться дискусії, які у своїх підґрунтях полягають у питанні про те, що саме брати за вихідне в його тлумаченні. У цілому, сформувались два підходи до визначення нації:

1. Націю розуміють як етнічну спільноту, тобто спільність людей, об'єднаних між собою територіальними, мовними, культурними, психічними особливостями, які усвідомлюють свою єдність і неповторність (В. Коннор, Г. Сетон-Уотсон, В. Винниченко, Ю. Бромлей, І. Кресіна, М. Обушний, О. Нельга, М. Степико, Б. Попов, М. Шульга та ін.).

2. Націю тлумачать як політичну спільноту – сукупність громадян, що мешкають на території даної держави та при цьому не обов'язково мають спільне етнічне коріння (К. Дойч, В. Ключевський, Ф. Гекман, Е. Геллнер, Е. Сміт, В. Євтух, В. Молчанов, С. Суглобінта ін.).

В. Стус робить філософське осмислення нації, розглядаючи її не як механічний збір певної кількості людей, пов'язаних лише спільністю території, мови і матеріальних інтересів, а як найвищу органічну форму людського співжиття, що має власний неповторний внутрішній і духовний зміст, творений від давніх віків на підставі природних властивостей даної людської спільності, її моральної єдності та стремління здійснювати свої власні історичні завдання. Не самі матеріальні підвалини існування, а, насамперед, дух і воля нації постійно проявляються в її творчості й змаганнях, є фундаментальними чинниками її життя й сили, надаючи їй відмінний від інших націй зміст і характер.

Визначальною ознакою нації є відчуття компліментарності та розуміння спільного майбутнього. Патріотичне розуміння нації не перетворює її в абстракцію, що стоїть поза людьми, їх життям та інтересами. Воно надає їй значення найголовнішої сутнісної основи духовного і матеріального життя, що об'єднує й окремих людей, і їхні інтереси.

Для української патріотичної думки українська нація є цільовим означенням усіх його прямувань. Стверджується, що передумовою забезпечення всебічного розвитку нації та її активної ролі у світовому оточенні є власна незалежна держава. Державна організація має узгодити взаємозалежність усіх сил нації та уможливити їх вільний розвиток. Держава зобов'язує кожного громадянина до служіння, жертв і високих духовних поривів. Не внутрішня боротьба часткових інтересів, а солідарні, узгоджені зусилля об'єданого соборного суспільства, спрямовані на забезпечення



сили й ладу держави, можуть гарантувати кожній людині у такому суспільстві внутрішній духовний світ, охорону, достойну працю, законність, захист прав і свобод, соціальну справедливість і розвиток. Патріотична ідеологія зумовлює рівність у громадських правах й участь у державному керуванні [71].

Філософ зазначає, що проблеми надкласової держави й можливості узгодження інтересів окремих соціальних груп – частина суспільної утопії. Справжня солідаризація й пріоритет збірних інтересів нації можливі лише в умовах такої політичної й суспільно-виробничої реконструкції української держави, що не тільки забезпечувала б регулювання соціально-економічних розбіжностей, а звела б саму їх можливість і причини до мінімуму.

Розглядаючи націю як живе єство, В. Стус вирішення соціальних проблем переносить у площину національно-духовної солідарності. Духовність скеровує життя не лише людини, а й нації та суспільства в цілому. Вона визначає особистісну ментальність, забезпечує віддане ставлення до рідного для людини краю, формує її психіку, ідеї, ідеали, ідеологію, внутрішній життєвий світ [23].

Філософ вважає, що в основі патріотичного світогляду, свідомої ціннісної орієнтації до свого рідного народу полягає соборна духовність. Його думки перегукуються з іспанським філософом Ортега-і-Гассет, який також вважав, що сутність нації, перш за все, полягає в участі у національному проекті і стимульованій цим соборній згуртованості. «Державна міць народжується з самочинної і глибинної згуртованості «підданих», а не зі спільності мови чи походження» [88; 167].

На думку В. Стуса, до формування патріотичної свідомості потрібно залучати широкі верстви населення, підіймати рівень національної самосвідомості всього українського суспільства, консолідувати суспільство і спрямувати сукупну енергію на здійснення рішучих і послідовних заходів з розбудови української державності. Нація стає справжньою лише тоді, коли формується активне ставлення людини до неї, точніше, національна самосвідомість. Дійсно: «Українці Росії та Австрії стали однією нацією не тому, що розмовляли однією мовою – вони почали розмовляти однією мовою тому, що спочатку вирішили стати однією

нацією» [133; 111]. Тому нація – це момент усвідомленого громадянського самовизначення людини.

М. Бердяєв стверджував, що «національність є індивідуальним буттям, поза якого неможливе існування людства, вона перебуває в самих глибинах життя» [10; 95]. Нація постає як така форма існування етносу, за якої особистість отримує ґрунт для самовизначення і свободи, а сам етнос стає гарантом її прав і свобод та учасником її загальнолюдського життя.

В. Стус відзначає, що процес інтегрування націй відбувається паралельно із формуванням особистості, мірою зростання її внутрішньої свободи і соціокультурного самоусвідомлення. Етнонаціональність є іманентною сутністю людини, завдяки якій вона відчувається трансцендентно співпричетною до суспільного організму. Нація – це духовно-душевна спорідненість етносу, яка виражається через особистісну ментальність.

Український філософ доходить висновку, що нація являє собою суб'єктивний феномен, який окреслює масу людей, що з власної волі бажають створити спільну державність. В. Стус виходить з того, що формування українського народу загалом відбулося ще в середині I тис. н.е. Завершення формування українського етнічного соціуму, що став основою формування незалежної української нації, треба шукати в епоху Київської Русі в період розпаду Київської держави, коли етнонаціональний склад українського народу повноцінно оформився [63].

Проблема національного болюча як для В. Стуса, так і для його сучасників, вона не втратила актуальності й сьогодні. Значну частину творів письменника наскрізь проймає українська національна ідея, ідея формування української нації як нації модерної та державної.

Зрозумівши себе як частину національного духу, мислитель бере на себе відповідальність на найвищому рівні – рівні цілої нації, бере в свої руки цінність більшу, ніж своє власне життя – це життя свого народу. Розплату декількома десятками років свого життя за хоча б коротке продовження української національної історичної лінії філософ не вважає надмірною: «Але голови я гнути

не збирався, бодай що б там не було. За мною стояла Україна, мій пригноблений народ, за честь котрого я мушу обставати до загину» [131; 491].

Екзистенційна тривога за руйнування єдності світобудови поєднувалась у В. Стуса з турботою про зміцнення національної самосвідомості. У його творчості тісно переплітаються екзистенційні та національні характеристики особистості, при чому національне обумовлює екзистенціальне в людині, визначаючи її сутність (екзистенцію). Разом вони утворюють філософський дискурс, домінуючою ідеєю якого є теза, що людина рано чи пізно в пошуках сенсу життя стає перед вибором – для чого і як жити. І тільки внутрішня свобода та свобода вибору дають їй змогу самовиявитися і надати сенсу своєму існуванню.

Пробудження нового типу свідомості спонукали чинники не тільки національного характеру, але, передусім, глибоко духовного. Карл Густав Юнг, швейцарський філософ і психоаналітик, пояснює такі явища архетипічним потенціалом колективної духовності даного народу, який захований в підсвідомій психіці й пробуджується в час найбільшої духовної кризи народу. Адже сталінська доба була однією з найжахливіших духовних криз нашої історії.

В. Стус виступає яскравим репрезентантом української культури постсталінської доби. Проти течії, за найжорстокіших обставин він проніс у річищі української традиції ідеали гуманізму й патріотизму – і по-лицарськи зберіг вірність цим ідеалам до кінця. Власне, на ідеалістах тримається сенс культури, її засади безкорисливості та відповідальності за власну душу і за духовну культурну спадщину.

Особливість унікального екзистенційного світосприйняття В. Стуса в тому, що він жив у тоталітарному суспільстві. Але саме пізнання мислителем страшної дійсності вигостило його талант, сприяло народженню лірики, насиченої витонченою самобутньою філософією. Життєвий шлях поета коливається між щирим бажанням своїм талантом служити своєму народу, Україні до найгостріших переживань, відчуття безпорадності, самотності, неспокою та незадоволенням тим, що відбувається у навколишньому чужому соціальному світі. Наряду із трагічним сприйняттям оточуючої дійсності, в якій не має місця творчому духу,

індивідуальному обличчю, національному самоусвідомленню, В. Стус гостро відчуває метафізичну тягу до одвічних цінностей, правдивого слова, людської гідності.

Це обумовлює унікальність соціальної філософії українського мислителя – взаємозв'язок трагічного світоглядного неприйняття навколишньої морально-спотвореної соціальної дійсності та гуманістичну орієнтацію на особистість, природу, суспільство, націю у їх загальнолюдських вимірах. В. Стус пише: «Горе тій країні, де цькують людей..., де їх прагнуть обернути на пропашу силу, де безмозкі чорні чоловічки вбивають при цвіті тисячі талантів, так важко народжуваних матерями... Коли наші нащадки будуватимуть не барикади, а храм справедливості, їм найбільше стане в пригоді той, кого ви зараз цькуєте» [124; 18].

В. Стус, як і всі українські інтелігенти, яким боліла доля України, шукає відповіді на сучасні питання в минулому. І найбільше мислителю імпонує доба козацтва, доба звитяг у нерівній боротьбі із агесорами-сусідами, або з «людожерами», як їх іменує філософ. В образі дубів-запорожців, що «схиливши круто голову, мов тури» протистоять «вітрам осіннім», В. Стус символізує приреченість України перед «людожерами, що обступили край». Через зраду запорожці-дуби змушені були скласти «незрадну зброю». Чи не ремінісценції руйнування Запорізької Січі Катериною II тут маємо?

Видатний український поет належав до так званих «шістдесятників» – опозиційно настроєних представників творчої молоді, які активно боролись за відродження національної культури, протестували проти реставрації сталінізму, відверто протиставляли себе тоталітарному режимові з його політикою централізації та придушення прав людини.

Шістдесятники усвідомлювали очевидний крах тогочасної дійсності, передбачали тотальну руйнацію ідеологічних заборон. Лише зміна курсу державної політики виявила передчасність і наївність цих надій на повну свободу і незалежність особистості, породивши в свідомості В. Стуса відчуття трагізму. Воно дедалі посилювалося цькуваннями та арештами, які почали ширитись, особливо в колах нонконформістської інтелігенції. Л. Плющ писав про становище

української культури того часу: «Становище української культури нині настільки жахливе, що кожен український інтелігент коли-небудь мусить дійти до цього перехрестя: або стати яничаром і духовним нікчемством – або піти хресним шляхом. В українців нема навіть тих закутків «чистої» науки й офіційного патріотизму, які є в росіян» [20; 503].

Влітку 1965 року почались арешти серед української інтелігенції, в тому числі й серед «шістдесятників». На початку вересня в київському кінотеатрі «Україна» після фільму С. Параджанова «Тіні забутих предків» В. Стус підтримав протест І. Дзюби та В. Чорновола проти цих арештів. Але вже в кінці місяця молодого поета-філософа відраховують із аспірантури, хоча фактичної причини відраховування не було. З цього часу він працює на різних роботах – то в бригаді будівельників, то кочегаром, то на будівництві метро і весь час пише свою філософську поезію. За неї ж у 1972 році мислитель і постраждав, коли його було заарештовано разом з іншими українськими правозахисниками і засуджено на 5 років таборів і 3 роки заслання.

Дійсно, у хворому суспільстві діяли тільки хворі авторитарні принципи аналізу й оцінок людських вчинків і дій – багаторічне «одержавлення» суспільства давалося взнаки. І не було в ньому місця вболіванню за долю окремої людини, тим більше такої, яку не влаштовував встановлений бездуховний уклад життя. Як зазначає М. Жулинський, «образ, зневіра, розпач накопичувалися, «вимагали» ліків, виривалися з душі – то переходили в німий крик, то в бунт на людях, а найчастіше виплескувалися в самотності на папір» [43; 427].

У контексті доби діяльність В. Стуса набуває гострого політичного забарвлення. Не визнаючи кон'юнктури, не прийнявши компроміси, запропоновані владою, він стає в опозицію щодо неї. Крах намірів, які виникли під час духовного визрівання й осмислення системи цінностей, змушує трансцендентно відчутти трагедію нації, народу і, відповідно, власну. Закутий дійсністю в трагедійні рамки, В. Стус шукає можливостей гармоніювати із собою, домагається внутрішнього захисту, який би протидіяв суспільному беззаконню. Маючи нереалізовані наміри самоутвердитися, філософ активно бореться за себе, мовби самонароджуючись,

дбає про непорушність внутрішньої цілісності. Ці фактори, як вважає Б. Рубчак, свідчать про силу надзвичайної індивідуальності, «силу людини з одчайдушністю в очах, яка бачила прірву і не втікала від неї» [20; 363].

В. Стус багато роздумує над своїм становищем, усвідомлюючи весь трагізм ситуації. Знаходячись в ув'язненні в Мордовії, він продовжує творити поетично-філософські твори, пише заяви-протести проти переслідувань інакомислячих в СРСР. І як результат – вихід за рубежем першої поетичної збірки «Зимові дерева». Назва дуже символічна, яка означає визначення стану духовності українського народу. Дерева в стані анабіозу, як мертві; зламана віть – це переорана дорога з минулого в майбутнє, загублений прадавній шлях, обрушене духовне небо під завалами (торосами) чужих обрушених небес – усе це метафори одного порядку, нагромаджені як каменюччя, створюють трагічну картину нашого історичного буття, майже безнадійного поривання до повновартного суспільного буття.

У цій збірці можна виокремити три основні мотиви, які стануть визначальними для всієї наступної творчості мислителя: інтимна глибока філософська лірика; переживання своєї національної сутності, причетності до національної долі, відчуття історичної скривдженості України; гротеск і сарказм щодо навколишнього побутового існування та суспільної бездуховності. «Тепер провидь у маячні: / десь Україна – там, / уся – в антоновім вогні, / на докір всім світам. / До неї ти від неї йдеш, / в горбаті засвіти...» [129; 68]. «На всерозхресті люті і жаху, / на всепрозрінні смертного скрику / дай, Україно, гордого шляху / дай, Україно, гордого лику» [116; 142]. Наскрізна антитеза «краю» і «чужини» постала у філософа із надмірною, нерозв'язною гостротою: «На колимськiм морозі калина / зацвітає рудими слізьми. / Неосяжна осонцена днина. / собором дзвінким Україна / написалась на мурах тюрми» [130; 77].

Збірка «Зимові дерева» – це щемливий біль за долю свого покоління, свого краю, рефлексивне визначення своєї безутішної долі в байдужому суспільстві, гостра постановка проблеми соціального нівелювання особистості: «Моє ж досьє велике, як майбутнє. / Мабуть, пропустив якийсь із трутнів. / Із тих, що білий світ мені окрали / Окравши край, окрали спокій мій» [127; 278]. Як зазначає Л. Плющ,

«половиння – загальна риса і часу, і людей цього, «хрущовського», десятиліття... Самозупинка половинних людей половинного часу стала падінням до «себе в рабство» і далі – на «веселий цвинтар»...» [20; 533].

Поетично-філософське слово виявляє безкомпромісність і непохитність позиції В. Стуса, що стверджується всім його наступним життям і творчістю: «Сидять по шпарам всі мужі хоробрі / Всі правдолюби, чорт би вас побрав» [130; 165]. Всі ці самопочуття викликані, в першу чергу, самоаналізом самого себе, відчуттям трагізму самоусвідомлення, що діалектично поєднується з відчуттям трагізму національного. Адже, найголовніша аксіальна тотожність людини – національна, – котра визначає характер колективної свідомості та підсвідомості кожного її члена і формується внаслідок процесу національної ідентифікації (ототожнення індивідом себе із нацією, різними національними елементами). Отже, можемо сказати, що в центрі всієї філософської теорії В. Стуса стоїть не просто людина, а людина як національна істота.

Як і для більшості українських філософів, Україна для любомудра різна: вимріяна і окупована «людожерами», Україна «доброоких Іванів» і гебістів, Україна «навісна, звадниця, шанталава» і та її частка, де «колодязь, тин, і два вікна сумні. / І в кожній шибі – ніби дві жарини / журливі очі вставлено. / Це ти, о пресвята моя, зигзице мати» [129; 82]. Лише уві сні до філософа приходять Шевченкова Україна: «без калин, без соняхів, без сонць, / а в сутінках. Як удова, з клунком / заходить Україна в рідний дім: / напитися, спитати про здоров'я / і сісти скраю лавки. Відпочити / і чорний, як чорнозем, піт з чол, / рукою стерти» [127; 156].

Абсурд життя України виражається письменником в несамовитих гротесках: «Довкола мене цвинтар душ / на білім цвинтарі народу. / Бреду в сльозах. Шукаю броду... / Свіча горить. Горить свіча – / а спробуй, відшукай людину / на всю велику Україну. / Радійте, лицеміри й богомази, / що рідний край мій – царство німоти» [129; 254]. Голосить не лише Україна: «У всесвіті чути – голісінький голос голосить / І нас подвигає – до злетів, ширянь і падінь. / Голісінький голос – чи то

Богоматері, Долі, / Чи то України огорнутий мороком дух, / Дніпра переплески, що вижеврив, вистив і стух ...» [129; 107].

Чим далі особистість віддаляється від України в край «проваль і круч», тим швидше відступає від неї мрія про повернення «на тихі води, на ясні зорі», в край, «де в леготі-вітрі кучериться клен, де сонях кружляє, калина цвіте», «де ревом німим задихнувся Дніпро». У Стусовій уяві «вічність вічний творить міф плачів, хоралів, мес», а практично у кожному творі – спогад чи мрія про Батьківщину: «Довкола – зрубані хрести / по рідній Батьківщині. / Моя тополе, краю мій, / вигойдуйся на волі. / Притьмом пильнуючи з-під вій / синів на видноколі. / Так мудро пахне чебрецем, / і деревій сумує. / Тож навznak – запади лицем, / нехай зело чарує» [129; 172].

В. Стус чітко розмежовує Вітчизну, яку ототожнює з власним родом, матір'ю, дружиною, сином, і державу, як полярне до Вітчизни утворення. Якщо Вітчизна у нього «нешасна», «забита», «обікрадена», «пограбована», зрідка – «колгоспна», «безпашпортна», то держава однозначно – «поліцейська»: «О рідна моя поліцейська державо / і всі твої НКВД, ГПУ – / мені не даєш ти єдиного права...» [114; 172]. Над усією Україною запанувала «блаженна рабська доля»: «Люде мій! О кріпаки комуни! / В майбуття втелющені цв'яхи! / Вам усім несуть дубові труни – / Тільки б до могили дожили! / Кріпаки замучені, нужденні! / Нація безпашпортна моя!» [127; 175].

І все ж таки мислителем висловлюється надія на відродження – духовне й державне – України: «Сиві могили в зеленому полі / Котяться роси по сивих могилах, / Хлюпає вітер пшеницею в подолі, / Місяць рогатий ходить по схилах. / Скачуть на конях клени в село! / Де вас набралось, сиві могили? / Ви Україну мою хоронили, / Щоб вам ніколи добра не було. / Будьте ви прокляті, сонні могили, / Скільки свободи поглинули й сили / Чорні колиски моєї землі! / Смерть колисає вас в вічній імлі. / Та доки ще мати дитину колише, / Серце народу – не кладовище» [127; 86].

Філософ творив книгу великого національного болю, разом з тим – абсолютну цінність людського життя. «Радійте, лицеміри й богомази, / що рідний



край мій – царство німоти. / Та сам я єсьм! І є грудний мій біль! / І є сльоза, що наскрізь пропікає / камінний мур, де квітка процвітає / в три скрики барв, три скрики божевіль!» [122; 246]. І пересердя, і біль – наслідки абсурдного буття, межової ситуації: «Та віщуни знакують долю: / ще роздойметься суходіл – / і хоч у прірву, хоч на волю / пірвешся із останніх сил» [122; 274].

Образ болю у філософській поезії В. Стуса є одним з домінуючих. Цей біль і за себе, і за своє покоління, і за оскаржену Україну. Щира перейнятість філософа болями народу, його долею звучить з непохитною прямою: «Гора за горою. / Гора за горою. / Не видно Вітчизни – / світанок не бризне» [129; 133].

Філософська поезія митця – це матеріалізований у слові біль свого часу, праісторичний, вічний біль стражденної людини, біль України: вона найвиразніше мовила сучасникам і нащадкам вустами філософа. В. Стус був немов би оголеним нервом епохи, відчуваючи її своєю екзистенцією і пророкуючи так точно і гостро. Саме здатність бачити майбутнє – і є ознакою генія, саме цим трансцендується він до Вічності: «Ще кілька літ – і увірветься в'язь. / Колючий дріт увійде в сні діточі, / і всі назнаменовання пророчі / захочуть окошитися на нас» [116; 97].

Мотив болю особистого тісно переплітається з болем всезагальним. Адже соціальні обставини призводять до мінімуму можливості самореалізації особистості, для якої все сильніше звучать ноти песимізму і безнадії, приходять усвідомлене розуміння життя не як життя, а прозябання між буттям і смертю: «Що буде завтра? Дасть Бог день і хліба. / А що, коли не буде того дня? / Тоді вже гибій. Отоді вже – гибій, / Простуючи до смерті навмання» [114; 118].

Глибока рефлексія самоаналізу мислителя висвітлює стан його самотності, німоти його душі «в сльозах», зрештою – трагедію високодуховної особистості в умовах духовної і національної кризи в тоталітарному суспільстві. Адже таке розуміння людської особистості, яке ми зустрічаємо у В. Стуса, нещадно викорінювалося репресивними органами, і для чесного митця не існувало іншого вибору, як тільки боротьба, бунт проти поневолення і поневолювачів, причому цей бунт у колонізованому етносі переносився ще й у площину національного

визволення, а значить мав багатовекторний характер, вносив нове забарвлення в традиційне європейське трактування екзистенціалістського бунту.

Свого часу мислитель зауважував: «Зовсім проста і очевидна річ: людина народжується, щоб жити. І коли суспільство звинувачує людину в тому, що вона народилася раніше, ніж їй треба, це значить, що воно позбавляє її права жити. Це суспільство стає вбивцею. Гірко відчувати, що забороняючи людям можливість мати свою позицію в житті, наше суспільство бере на себе відповідальність за їхню духовну чи фізичну смерть. Таке суспільство назвати гуманним не можна» [23; 212].

Потрапивши у вертепні жорна після арешту 1972 року, В. Стус усвідомлює масштабність національної катастрофи, наслідки імперської політики по денаціоналізації свого народу. Людина «табірної маси» перебуває в екстремальних умовах, вона послідовно доходить до відчаю, бажання смерті. Тільки відчуття духовної високості може допомогти особистості вистояти в нелюдських умовах існування, не клонитися перед суддями і не набратися «скверни», ненависті, прокляття, розкаяння. Усвідомлення своєї правоти допомагає людині пройти з честю до кінця свій мучинецький шлях з вірою, що з народом він порідниться, поєднається, хоча б у смерті.

Контрастність Стусової філософської поезії загострюється до краю, адже стан душі поета, його творче кредо, його життєва позиція були викликані соціальним і національним станом рідного народу. Як писав В. Стус в одному з своїх листів, «мені байдуже, як мене називатимуть: націоналістом, чи шпигуном, чи зрадником. Я знаю своє і надто катастрофічне духовне існування мого народу, щоб можна було сидіти, склавши руки. І не можна звужувати проблеми – питанням репресій чи мук в'язнів. Є питання народу і – масштаб цього питання, звужувати – який гріх» [63; 108].

Провінціалізм, зумовлений відсутністю державності, тотальне багатовікове нищення талантів України, внаслідок чого ми не могли стати вривень з іншими цивілізованими народами, – ось що дуже гнітило філософа. Дивно чути звинувачення В. Стуса в націоналізмі, тому що він дуже критично оцінював свій

народ, відверто говорив про наші вироблені століттями поневолення негативні риси. Мислитель наголошував на тому, що світ, наприклад, Т. Шевченка не знає, хоч він є славнозвісним поетом України. Наш народ замкнутий в самому собі, він не виробив своєї цивілізації та культури, яку б знали за межами країни, з якою б рахувалися, хоч потенції такі є. А скільки геніїв, що концентрували в собі енергію цілого народу, було знищено нанівець.

Філософські роздуми В. Стуса щодо цього мають різне забарвлення – від розпачливого національного самокартання та умовного прийняття бід України до надивовижу інтимного і водночас пророчого переживання жертвовності задля України (цикл «Костомаров у Саратові»). Цей цикл вказує на внутрішню природу Стусового українства, породженого відчуттям історичної скривдженості України і потреби заступитися за неї.

Взагалі, слід відмітити, що дослідження духовних, загальнолюдських, національних, соціальних, особистісно-індивідуальних мотивацій творчого доробку В. Стуса дозволяє глибше зрозуміти український національний характер, його сильні й слабкі сторони, його вже відомі й потенційно можливі відповіді на історичні виклики минулого й теперішнього часу, відтак зрозуміти й історичні перспективи буття українського народу. Адже сам мислитель був незадоволений станом національного життя тодішньої України. Він бачить, що українська інтелігенція знаходиться між мазепинським патріотизмом і кочубеївським інтернаціоналізмом по-російському, «тобто сповідує філософію меншої чи більшої національної зради» [125; 85].

В. Стус розуміє, що не може повноцінно розвиватися національне дерево, якому відрубали півкрони, оскільки справжніх українських істориків не існувало, добру половину першокласних літераторів було знищено або заарештовано. Тому українська інтелігенція втрачає почуття патріотизму, або він неглибокий і ні до чого не зобов'язує. «Бо на Україні досі не створено патріотичної гравітації. Введена в систему держави, ця інтелігенція не чує жодного обов'язку перед народом, який так і не набув індивідуального обличчя» [125; 114]. Внаслідок цього зростають духовні втрати українства і виникає небезпека для буття нації.

Взагалі, поет-філософ був незвичним обличчям серед націоналістів, для яких природним було возвеличувати свою культуру та історію, перебільшувати їх достоїнства незалежно від їхніх об'єктивних якостей і характеристик. На думку В. Стуса, в цьому якраз і проявляється комплекс неповноцінності пригніченої нації, її інстинктивне прагнення до самозбереження, до звільнення від гіпнозу чужої культури, бажання необґрунтованими похвалами своєму народу виколотити – «клин клином» – комплекс національної приниженості, яка вкоренилась в душі цього народу.

В. Стус не допускав розрізнення на ворогів і друзів за національною ознакою. Він був не таким. В його філософській поезії вже вгадувалось те спокійне відчуття живої дійсності, яке характерне для одужуючого від лихоліття народу. Ось як він відповідав на звинувачення в свою адресу: «На вашу думку, я націоналіст. На мою – український патріот, громадянин суверенної української держави, ... Так, я люблю мій український народ, почуваю себе вірним сином його. Якраз тому я ставлюся з великою пошаною до інших народів. Я ніколи не дозволив собі навіть одним словом образити національну гідність інших» [22; 113-114].

Табірний та життєвий досвід вказували йому, що найлютішими ворогами України можуть бути свої «перевертні». Уява філософа малює апокаліптичну картину: «замучений, забитий», народ мовчить і тягне імперське ярмо, уже й не сподіваючись кращої долі, совість нації – опозиційна до влади інтелігенція – розсіяна по сибірах, магаданах, колимах і соловках. Лишився на українській землі «погар доль, осмалені хрести», і «блукає мати битим бойовиськом, ламає руки, плаче і клене» [129; 99].

Таке світобачення В. Стуса підтверджується спогадом його друга зі студентських часів В. Дідківського: «Ставлення Стуса до національного питання впливало з його філософії життя. Своє філософсько-національне кредо Василь обґрунтував мені у 1978 році, коли приїздив на похорон батька у Донецьк. Нація – це спосіб існування людства. Інакше, як у формі нації, людство існувати не може. І тому порушення прав нації, а тим більше політика знищення націй (лінгвоцид, етноцид, екоцид) є брутальне порушення прав людини, злочин проти людства.

Тому збереження прав нації на існування, захист і боротьба за її нормальне буття (збереження культури, мови, звичаїв) – це є боротьба за збереження людства» [23; 117].

В. Стус вважає вітчизну втраченою. М. Хейфец пише, що «українці все-таки були переможеними. Хай тимчасово, але поки що торжествували їхні вороги, «свині, які задніми ногами відштовхують одне одного від годівниці», як висловився колись Стус. Поразка в національній битві утворювала довкола українців поле трагедії, поле підвищеної чутливості до всього, що торкалося національного нерва душі» [20; 259].

Але процес розпаду українського буття зайшов надто далеко. Одних вбивали, інші зрікалися своєї недавно віднайдені далекої невідомої батьківщини під тиском обставин. Комусь ціннішим здавалось власне життя і здоров'я, комусь – дорожчою любов до дружини, дехто не зміг залишити напризволяще дітей, а інші просто втомилися жити поза суспільством. Своїм відчуттям філософа В. Стус розуміє, що гниття нації можна зупинити саме такими людьми-патріотами, яким він був сам.

Мислитель відчуває, що він інший, він не може стати гвинтиком радянського суспільства, елементом чужої, протиприродної йому структури. В. Стус шукає виходу з допомогою розуму, логіки. Про це ж митець пише і до першого секретаря компартії України П. Ю. Шелеста вже після першого арешту: «Внаслідок багатьох причин соціально-політичного і культурного характеру, національна приналежність українця стає мало не предметом його сорому. Це калічить людину, травмує її морально. Все її рідне минуле стає непотрібним тягарем, більше того – гріхом і мало не тавром... населення самостійної Української радянської соціалістичної держави само відмовляється від своєї мови» [121; 29].

В іншому листі до влади В. Стус стверджує: «Продовжується загальна девальвація цінностей – від курсу карбованця до багатьох економічних, політичних, етичних і естетичних понять. ...Потреба здорового діалогу все зростає. Необхідний референдум з багатьох питань. На жаль, здорове обговорення багатьох питань заборонене. Щоправда, це обговорення ведеться, але в

ненормальних умовах – або на закритих партійних засіданнях, або в самвидавівській літературі. А ненормальність умов заважає віднайти істину, вона призводить до того, що навіть віднайдена істина залишаються ненормальною: існуючи тільки для окремих, будучи «таємницею» вона викликає природний опір загалу» [121; 28].

Взагалі, метафізика трагізму В. Стуса не є наслідком лише фізичного тиску на нього, результатом чого стали тюрми й табори. Першооснова цього трагізму криється набагато глибше – в усвідомленні неминучої девальвації та нівеляції людської особистості тоталітарним режимом. Відчуття трагізму до філософа прийшло з осмисленням життєвої позиції, з усвідомленням покликання бути поетом. Тотальна руйнація національних ознак – мови, традицій, культури – супроводжується внутрішнім конфліктом і породжує глибинну субстанцію трагізму.

Протест проти руйнівної політики влади знаходимо в ранньому листі В. Стуса до вже визнаного метра А. Малишка. Його рядки відбивають рефлексивно-трагічне осмислення дійсності та водночас засвідчують, як викристалізовується чітка соціально-філософська позиція молодого поета. Зміст листа свідчить про духовне зростання мислителя, про бажання бути гідним землі, яка стала батьківщиною: «Інколи, зосереджуючись на однотипних враженнях від навколишнього, шукаючи кінцевих результатів дуже стрімкого процесу денационалізації значної частини українців, відчуваєш, що це – божевілля, що це – трагедія, якої лише інколи не відчуваєш в силу притаманної нам (як національної риси) байдужості і, може, трохи релігійної віри в те, що все йде на краще» [131; 373].

В листі помітна ще юнацька незрілість, наївність, проте він засвідчує народження непересічної особистості, яка за своєю природою органічно не сприймає насилля та фальші й не дозволяє собі розчинитися в масі знівельованого загалу. На самому початку творчого шляху мислитель мав трагічне відчуття фатальної пов'язаності своєї долі з долею багатостраждальної рідної землі.

Стусову потребу якнайповнішого самовираження підтримувала певна життєва розкутість, пов'язана з бажанням і надією демократичного оздоровлення суспільства, яке ставало б вагомим підґрунтям для розвитку особистості, вселяло надії на гармонійне поєднання людини і держави, зароджувало сподівання вияву високої громадянської цінності кожної людської індивідуальності. За таких умов, відкинувши ідеологічні табу та ерзаци доби, В. Стус вимагає від себе творчої свободи і повноти життєвого самовираження.

З реакції на навколишній соціальний світ виникає бажання поета виокремити себе із аморфної маси тогочасного суспільства, довести, що він – людина мисляча, індивід, особистість. Цьому сприяє його індивідуалістська спрямованість, складність людино- і світовідчуття, вміння шукати достеменно національне, заглиблюючись у витoki народної моралі, естетики, світобачення. Турбота про стан буття і спосіб життя рідної нації, вболівання за долю і майбутнє України вирізняють філософа із середньостатистичної маси.

Для порівняння приводимо згадки одного з діячів «шістдесятників» В. Овсієнка: «Невеличке коло одержимих національною ідеєю людей... після голодомору, війни, репресій, пробуджені провесним вітром..., зігріті батьківською рукою Максима Рильського, – вони ще не розгорнули великого національно-визвольного руху. Вони ще варилися самі в собі, перетягуючи нитки з років 20-х через тридцятилітню пустелю в своє обікрадене сучасне» [86; 141].

Тому, переживши всі ці приниження себе як людини національно гідної, доведений до краю, В. Стус складає заяву про відмову від громадянства. В ній він пише, що «заборона займатися творчою роботою, постійне приниження моєї людської і національної гідності, стан, за якого я чую себе річчю, державним майном, яке КГБ вписало на своє конто; ситуація, за якої моє почуття українського патріотизму відведено на ранг державного злочину; національно-культурний погром на Україні – все це змушує мене визнати, що мати радянське громадянство є неможливою для мене річчю. Бути радянським громадянином – це значить бути рабом. Я ж до такої ролі не надаюся. Чим більше тортур і знущань я зазнаю – тим

більше мій опір проти системи наруги над людиною та її елементарними правами, проти мого рабства. За патріотичним покликанням» [125; 82-83].

Філософсько-поетична самооцінка В. Стуса в епохальному масштабі – «на всерозхресті» того ще не до кінця перейденого шляху – це найпевніша ознака поета філософського спрямування. Гострота кардинальних буттєвих питань підсилювалася самою реальністю: ще вони, наївні, думали, що гріються в променях «відлиги», як насправді вона переломилася вже в середині шістдесятих. На кожного такого, як В. Стус, уже було заведено «досьє, велике, як майбутнє», потім почалися арешти. Хоча довкола благополучно існувало інше життерозуміння, «мудрість» якого полягала у вмінні пристосовуватися, «не висовуватися», виживати за будь-яку ціну. Серед таких «патріотів» справді було «сказитися легше, аніж бути собою...» [125; 86]. Тому в філософській ліриці В. Стуса ми можемо бачити постійний, перманентний, нерозв'язний конфлікт, продовжуваний, відновлюваний у кожному новому зіткненні полярних соціокультурних життерозумінь.

Показово, що творчість В. Стуса, попри її близькість до екзистенціалізму, демонструє характерну рису всієї вітчизняної культури – віру в можливість віднайдення позитивного життєвого орієнтира, яким найчастіше виступає саме національна свідомість. Суто екзистенціалістська тема «втрати ґрунту» як особистісної автентичності гостро постає з усією очевидністю і неминучістю у філософській ліриці мислителя.

На актуальність «проблеми безґрунтянства» вказував і Ю. Шерех. Криза людини ХХ ст., яку традиційно пов'язують з двома світовими війнами, встановленням тоталітаризму в країнах Східної й Центральної Європи, з девальвацією культурних цінностей під тиском технічної цивілізації та з виникненням масового суспільства породила, на думку Ю. Шереха, «безґрунтянство». Для ХХ століття з його суспільними катаклізмами, руйнуваннями міжнаціональних бар'єрів це питання з питань: «всі історичні процеси нашого часу ніби спеціально спрямовані на те, щоб позбавити людину



грунту – над нею тяжіє постійний «страх бути здмухненим з місця», страх починати все, буквально все знову і спочатку» [146; 390].

На думку Ю. Шереха, українське письменство відчуло цю загрозову тенденцію ще на початку ХХ століття, і саме еміграція є одним з характерних виявів безгрунтянства. Можна з упевненістю стверджувати, що з появою українських правозахисників – літераторів, митців, патріотичної інтелігенції, суспільних діячів народилася в Україні нова людина, людина, яка бунтується, людина з новою духовною свідомістю.

До речі, з діяльністю В. Стуса пов'язаний ще й інший надзвичайно важливий напрям у розвитку української філософської традиції, який обов'язково має бути відзначений. Шевченкова максима «і чужому навчається, й свого не цурайтесь» не лише як вираз єдності національного й загальнолюдського, а й як застереження водночас і від національного нігілізму, і від національної «самодостатності», а в цьому зв'язку взагалі філософський погляд на проблеми національної самосвідомості – стали для В. Стуса принциповими істинами, котрі вимагали і впровадження їх у суспільність, і втілення в дії, – що знову ж має якнайбезпосередніший стосунок до дальшого формування української філософської традиції.

В. Стус з упевненістю стверджує, що «...потреба демократизації громадського життя в СРСР, забезпечення вільного розвитку кожному народові й кожному громадянину стає чимраз очевиднішою» [119; 200].

«Одержимість» соціальністю у радянському суспільстві кодувалася в свідомості людей самою політизованою дійсністю, коли народ від низів до верхів мав бути просякнутий одним бажанням – бажанням соціально-економічного поступу, перемоги в змаганні двох суспільно-історичних формацій – соціалізму та капіталізму. І що менше було успіхів у реальній економіці соціалізму, то більше експлуатовалась його ідеологічна компонента, включалися в дію найрізноманітніші агітаційно-пропагандистські важелі.

«Кожне нормальне організоване суспільство залишає людині певний простір індивідуальної свободи. Адже це обов'язкова умова людського існування. При

відсутності такої свободи є істоти, але немає людей, особистостей ..., – з гіркотою пише В. Стус, і тут же зазначає. – Можна з певністю сказати: чим більший цей простір індивідуальної свободи, тим кращі умови для визрівання соціально значущої людини. ...Отож, в інтересах нашого суспільства свято оберігати індивідуальні людські права. До таких прав я відніс би право мати світ в собі – право мислити, мати свої переконання, світогляд, характер, звички – ті мінімальні права, які майже не різняться від звичайних здатностей» [118; 38].

Народ із рабства кріпосницького потрапив у рабство колгоспне, і не сам він обирав, наприклад, що читати з літератури, а йому пропонувалася прийнятна література: спочатку в церковно-приходській школі, а далі – в радянській середній школі. В тогочасному Радянському Союзі була витворена така система державності, в якій людина мусить бути рабом, мавпою. Дітей виховує держава. З малих років їх привчають «складати оди рідній КППС». Все зроблено, щоб вони вирости залежними від соціуму людьми й віддано слугували партійній бюрократії. Слова в цій державі – облуда, а люди – зрада. В такому оточенні жили батьки В. Стуса й він сам ріс в таких умовах.

Але філософ свідомий, що потойбіч людського страху існує одвічне трансцендентне начало, але шлях до нього дуже тяжкий. Часом тілесні болі та страждання спричиняють такі переживання, які викликають відчай або психологічну дисгармонію – розладнання психологічної структури. В. Стус намагається не допустити трагічного кінця. Він часто замислюється над глибшою причиною трагічної долі його народу. Свідомість йому ніби підказує, що сучасне – це визрілі наслідки минулого. Адже радянська система – це постійне прищеплювання страху перед «забороненими думками», нав'язування комуністичних стереотипів людській душі.

Тому мислитель вирішує писати у всі інстанції, щоб його почули і спромоглися правильно зрозуміти: «Я боровся за демократизацію – а це оцінили як спробу звести наклеп на радянський лад; мою любов до рідного народу, занепокоєння кризовим станом української культури закваліфікували як націоналізм; моє невизнання практики, на ґрунті якої вирости сталінізм,

беріївщина та інші подібні явища, визнали як особливо злобний наклеп. Мої вірші, літературно-критичні статті, офіційні звернення до ЦК КП України, Спілки письменників і до інших офіційних органів, сприйняли як докази пропаганди та агітації» [120; 47].

Але все було марно, адже тоді шляхи суспільного оновлення, які затверджувались рішенням XX з'їзду КПРС, поступово перекривалися, процеси демократизації суспільства згорталися і під впливом невдалих реформ середини 50-тих – початку 60-тих років, і внаслідок становлення нового культу «верховного вождя» – Микити Сергійовича, а потім – Леоніда Ілліча, суспільство почало розплачуватися за те, що не було створено такого механізму, який би попередив появу нових культів. А саме такі особистості й створили «нову добу на крові і кістках», створили обріхану «загірню комуну», що перетворилася в «загірну комуну», бо загірбають у землю тисячами й мільйонами українців по всій «Гулагівській» території – печорського й інших концентраційних таборів.

Болючі проблеми тогочасної доби геніально відображені у вірші В. Стуса, який він присвятив поетові й літературознавцеві Миколі Зерову, замордованому так, як і філософ пізніше, тими ж самими комуністичними високопоставленими злочинцями: «І знову Вятка, Котлас Усть – / Вим, далі – до Чиб'ю. / Рад-соц-конц-таборів союз, / котрий Господь забув, / диявол теж забув. Тепер / тут править інший бог: / марксист, расист і людожер / один – за трьох. / Москва – Чиб'ю, Москва – Чиб'ю, / погорський концентрак / споруджує нову добу / на крові і кістках» [126; 166].

Радянський режим суворо стежив за «чистотою» творчості всіх митців. Спецслужби люто стежили за тим, щоб підозрілий літератор не надрукував своїх віршів, не виступав перед аудиторією. Вони забезпечували навколо особи культурний вакуум і узаконювали тривіальність і напівправду в умовах напівсвободи. Не кожна творча особистість могла витримати такі умови, багато хто «ламався» під тиском погроз або шантажу.

В. Стус, з властивою йому чесністю і принциповістю, засуджує «ламання» багатьох поетів і письменників, зокрема Івана Дзюби, улюбленця багатьох на

Україні в свій час. Відомого критика, літературознавця і есеїста, одного з талановитіших серед молодого інтелігенції, серед нових творців нової культури України, Івана Дзюбу, засудили в березні 1973 року до п'яти років ув'язнення і п'яти років заслання. Тільки після того, як в листопаді 1973 року київська «Літературна Україна» помістила заяву І. Дзюби, в якій він відмовився від усього, що сказав у своїй праці «Інтернаціоналізм чи русифікація?», Президія Верховної Ради УРСР помилувала його і звільнила від кари.

В. Стус засуджує такі життєві принципи, адже І. Дзюба добрих десять років був провідником руху самооборони українського народу. Доля Івана Дзюби – пише філософ у відкритому листі до нього – «стала ще одним підтвердженням того, як нестерпно жити за умов, коли звичайне людське прагнення – прожити свій вік у межах елементарної порядності – вимагає надлюдської мужності й надлюдського героїзму... Довічною ганьбою цієї країни буде те, що нас розпинали на хресті не за якусь громадську радикальну позицію, а за самі наші бажання мати почуття самоповаги, людської і національної гідності» [20; 225].

Мислитель болісно реагував на перекручення принципів національної політики в Україні. Як згадує М. Жулинський, «...мав рацію, сварився, обурювався, протестував... А чи були для цього підстави? Звісно, були. Хіба його вірші «У Мар'їнці стоять кукурудзи», «Йдуть три циганки розцяцьковані», «Безпаспортний, закріпачений в селі...» з'явилися не тому, що їх автор бачив, як почали відкраювати під поріг присадибні ділянки, відбирати домашню худобу і навіть свійську птицю... З одного боку – сміливе викорчовування наслідків зловісного культу особи, з другого – нові адміністративні акції проти тих, хто начебто перебирає міру в критиці, займається «очорнительством»; з одного боку – спроба відновити соціалістичну законність, перебудувати роботу економіки і сільського господарства, скоротити управлінський апарат, позбавити деяких благ керівників різних сфер управління, з другого – авантюрне втручання в мистецькі процеси, прагнення командувати творчою інтелігенцією і т.д.» [43; 422].

В. Стус дійшов істини: ворог, «демон зла» любить (чи вдає, що любить) Шевченка і гопак, він суголосить з патріотами України, лє фальшиві сльози над її

долею, щоб виправдати своє зло, «щоб мовити чеканню: все, ми квити!». Але не можуть бути квітами окупант і гноблений століттями, приспаний фальшивою ідеєю «спільної коліски», жандармсько-гебістського «православ'я» і «єдинонеділимства» волелюбний народ, кинутий «собираателями русских земель» в кріпацько-колгоспне животіння, у перманентні війни і голодомори, у всесоюзний концтабір, у якому кожний відчуває себе в'язнем.

Останнє яскраво звучить у поетичному опрацюванні В. Стусом політичного анекдоту про трьох українців і Бога: іронія картини «перевиховання» підноситься до вбивчого сарказму, бо за нею занадто прозоро проглядається вся система партійно-гулагівського виховання у всій імперії, перетвореній в суцільний ГУЛАГ. У наборі «переконань» переважають демагогічні гасла і заяви. «Вихователь» з причини власної тупості не може збагнути, що він – один з мільйонів в'язнів великої в'язниці, ім'я якої Радянський Союз. І пригадуються слова Лесі Українки із листа до французької інтелігенції, в якому вона називає Росію найбільшою і найганебнішою тюрмою світу, у якій людина може дійти на край світу, не виходячи з тюрми [145; 160].

Філософа обурює процес вивезення цвіту української нації в Сибіри, Магадани і Колими, що його започаткував після окупації України Петро І, який досяг в ХХ ст. апогею. Більшовицький режим вирішив раз і назавжди покінчити з українським питанням і впровадив політику геноциду в Україні під гаслом зміцнення «дружби народів», що означало повну міксеризацію суспільства: українців масово вивозили на будови комунізму, в концтабори, а в Україну переселяли «інтернаціоналістів» з Росії: «Під кожним під крилом – чужа / чужина. / І даленіє дальня Україна – / Тяжка як жито і як синь ясна. / Дивлюсь – і мало очі не пірву: / невже тобі ні племені, ні роду» [129; 143].

В тих абсолютно нелюдських умовах існування, які витворила дегуманізована тоталітарна соціальна системи, чутливе до будь-якої кривди серце В. Стуса не витримувало: він усвідомлював, що система поставила своїм завданням зламати, знищити, заставити плазувати кожного, хто потрапив у «сферу її інтересів». У цьому «апокрифічному житті» прихиститись можна лише

божевіллям чи смертю. Тому й природними видаються філософсько-поетичні рядки, сповнені безмежної туги, безвиході: «Облітають пісні, облітають жалі, облітають бажання. / Дума – свічка воскова – у мене горить в головах» [129; 163].

Та дарма очікували поетові кати покаяльних заяв, В. Стус залишався незламним і ще більш міцнів у своїх переконаннях стосовно буття людини в суспільстві. Він до кінця збагнув власну трагедію, яка була експлікацією на індивідуальному рівні трагедії всієї України. Він розуміє масштабність зомбованості українського народу, якому залишилося жити найпримітивнішими інстинктами, у якого вбили людську, національну гідність свої ж доморощені «бузувіри», «кати», «шанталаві землячки»: «Державо напівсонця, напівтьми, / ти крутишся у гадину, відколи / тобою неспокутний трусить гріх / і докори сумління дух потворять. / Казися над проваллям, балансуй, / усі стежки до себе захаращуй, / бо добре знаєш – грішник усесвітній / світ за очі од себе не втече» [129; 14].

Тому над Україною панує не просто страх, а «космічний жах», доведений репресивною машиною імперії до крайніх меж. Із поезії в поезію проходять голосільні образи, мотиви, асоціації, створюючи єдиний образ всезагальної трансцендентної туги над долею України та її народу: «Стужіла мати десь стоїть / Прозора, ніби голосіння. / Нашіптуючи: де ти, сину?» [128; 99]. У союзівському вертепі зла: «ридає Україна над головою сина / І плачуть там, видушуючи з себе / сльозу навмисну, двоє ворогів, / радіючи, що син той не люби / ні України, ні землі, ні неба, / і все хилиться висока тінь / чужого болю. Пустинь України / безмежнішає в цьому голосінні, / аж перемерзла лупиться глибінь опівнічна» [129; 187].

Виголошуючи демагогічні гасла («все для людини, все в ім'я людини»), влада «колючим дротом обплела Вітчизну», а людину довела до рівня жалюгідного плазуна, справляючи «тризну» за ідеями комунізму: «Поменшала людина на очах / в страшну добу страшного цезаризму, / колючим дротом обплели Вітчизну / і вже епоху обганяє жах. / Космічний жах, бо ріжуть на ножах, / сховали в морзі душу комунізму» [127; 59].

Важко було вижити нормальній людині в обставинах, коли її ламають. Ламають її історію, ментальність, родовід, особистість, екзистенцію. Слушно зауважує з цього приводу Г. Віват: «Цвяхи забивають у віко домовини перед тим, як опускати покійника до ями, а тут – цвяхи «втєлющені в майбутнє» нашого народу. Що ж робити? Чи є хоч якийсь вихід з цього Прокрустового ложа, задумується митець» [26; 118]. Вибору майже не залишається: «Між божевіллям і самогубством – / маленький просвіт лишився – вмерти. / В демократичній ложі Прокруста – / стогін» [130; 238].

Тодішній суспільній системі тільки поламані особистості й треба були, адже вони не мають свого єства, свого індивідуального національного обличчя, поламані люди перетворились на глухоніму «масу», яку зручно направляти в потрібну сторону. Щоб не вмерти і не збожеволіти від такого існування, залишається одне: «Звіром вити, горілку пити – і не чаркою, поставцем, / і добі підставляти спите вірнопідданого лице. / І не рюмсати на поріддя, коли твій гайдамацький рід / ріжуть линвами на обіддя кілька сот божевільних літ» [126; 91].

Якщо в сталінські часи, коли винищувалися цілі категорії населення, непридатні для будівництва комунізму, кинутою на перетворення в табірний пил людиною влада більше не цікавилася, то в часи В. Стуса винесений судом вирок не був остаточним. У ті часи уже рідко хто потрапляв у політичні табори «за ніщо». То були активні люди, які, звільнившись, могли повстати знову. Тому влада пильно стежила за кожним, визначала значущість особи, її потенційні можливості – і відповідно до неї ставилася. Відбувалася свого роду селекція: вивчали тенденцію розвитку (чи занепаду) тієї чи іншої особи і вживали превентивних заходів, щоб вона не створила ще більшої для ладу небезпеки. З цього приводу філософ справді становив особливу небезпеку для існуючого ладу, адже він добре розумів наслідки такої політики, її небезпеку для українського народу, і що саме головне – не мовчав.

В. Овсієнко згадує, як «в одній із розмов Василь аж зобразив ситуацію, яка склалася на 1972 рік. Ось так, казав, піднесли ми ногу, щоб ступити крок, але не зважилися, роздумуючи, а чи пора ступати? Чи годні ми взяти на себе вищу

відповідальність? Якраз під той момент і підтягли нам другу ногу. Так що розрахунок КГБ був правильний і точний: утяти саме зараз, обійтися «малою кров'ю», бо завтра буде пізно: «великі вожді» розгорнуть великий рух, який зупинити можна буде хіба що масовими репресіями» [86; 129]. Тому й не дивно, що «назнаменовання пророчі» нащадки шукають саме у віршах В. Стуса, а не в теоретичних викладах людей, які своєчасно заради своїх особистих інтересів світоглядно «перебудувалися» настільки, наскільки могли.

Загинула Радянська імперія, але вона залишила в свідомості людей багато стереотипів, певний спосіб мислення, який ще довго проявлятиметься у вчинках. В. Стус був із тих небагатьох, хто виріс з імперської твані і став зразком громадянина України. Він кожним своїм вчинком утверджував власну і національну гідність: ворога називав ворогом, ката – катом. В умовах камери то був щоденний прояв мужності. Не всім це вдавалося. Тюрма ділила людей на тих, хто пристосовувався, і тих, хто постійно протистояв режимові, захищаючи свою гідність і честь свого народу. В. Стус був великим громадянином України в тюрмі, був справді вільною людиною за ґратами, зразком для нас усіх.

Ю. Шевельов зазначає, що «шлях до себе, шлях перебування в собі веде водночас до пізнання життя взагалі, життя в нашому сьогоднішньому світі зокрема, світі всепроникливих сексотів і стукачів, уніформованих залізак і колючих дротів, коротше казавши – тому світі, що намагається знищити внутрішнє й особисте в зовнішньому і централізовано-імперському. Конфлікт Стус проти СРСР... це сьогодні також конфлікт вільного особистого і запрограмованої підпорядкованості машинізованій центровості» [146; 377].

Наприкінці слід зауважити, що шлях до себе, до свого справжнього ества, до розуміння своєї екзистенції поет-філософ проторував через осмислення історії Батьківщини. Характерною ознакою кожного великого мислителя є те, що його творча спадщина є сконденсованою історією культури, її минулого і майбутнього. Адже ще за часів тоталізованого суспільства, задовго до національного пробудження з летаргії безпам'ятства, до відродження історичної пам'яті – В. Стус читав національну історію так, що й сьогодні вражає його варіація «За літописом



Самовидця». Задовго до перших нинішніх ще нечисленних паростків національної свідомості, яка протистоїть національному самозамилуванню і самовдоволенню, – він суцільним болем прорік: «...а спробуй, відшукай людину / на всю велику Україну. / Мигочуть тіні з-за плеча. / Безмовні тіні...» [128; 286].

Віддаючись безоглядно своїй долі поета філософського складу, віддаючись самій стихії творчого катарсису, В. Стус сам стає цією долею і тому його поезії стають пророчими. Вони насичені безмежним трагічним стоїцизмом, який у певному розумінні у В. Стуса є «генетичний», спадковий, – з огляду на досвід національної історії, яку філософ емоційно осмислює і особистісно переживає. Взагалі, це той рівень самоусвідомлення і життєвого самовираження, де національне діалектично поєднується із загальнолюдським, а конкретно-історичне гармоніє із сучасним.

### Висновки до 3 розділу

Сучасна Україна обрала курс на євроінтеграцію і демократизацію, на побудову громадянського суспільства. Шлях до подолання духовної кризи, в якій зараз перебуває наше суспільство, полягає саме в самопізнанні нації. З огляду на це, важливе актуальне значення має виділення та осмислення філософського підґрунтя націократії, патріотичного світогляду та громадянської суспільної позиції людини в соціумі.

Слід відзначити, що видатний письменник і філософ В. Стус втілює в собі всі найкращі риси українського духу – духовну незламність, соборність, ліризм, спорідненість з природою та рідною нацією, здатність до трансценденції. Активним центром багатьох його творів стали філософські ідеї, що засадничо визначають багатовекторність парадигми екзистенціалізму. Категоріальна матриця цієї філософії структурована категоріями абсурдності буття, самотності, страху, відчаю, смерті та інші. Для психологічного типу В. Стуса особливо надавалась ідея щоденного життя «на межі». Взагалі, вся життєтворчість мислителя явила собою духовну самість індивіда в умовах «межичасся», коли людині відкривається істина власного існування (тобто екзистенція, глибинне особистісне буття). Особливе місце у філософській системі письменника посідають есхатологічний мотив смерті у взаємовідносинах людини із суспільством та самовизначення особистістю своєї національної сутності.

Категорії життя й смерті у філософії В. Стуса цілком екзистенціальні та особистісні, наповнені глибоким моральним і релігійним змістом. Людське буття – це стан загубленості між двома світами, живим і мертвим. Життя як біологічне існування не має ціннісного значення, якщо в ньому не розкривається моральний потенціал людини. Смерть у філософії В. Стуса є есхатологічним символом духовного, а не фізичного знищення особистості, вбираючи в себе такі поняття, як моральність існування, совість, духовність, щирість, чесність. Звернення до «прирученої» смерті, що не викликає страху, та до «своєї» смерті, як відкриття власної індивідуальності, функціонують в ролі одного філософського комплексу,

формуючи «свою-приручену» смерть як провідний філософсько-поетичний шар. Суб'єкт поетичного простору В. Стуса від початку готує себе до смерті.

Релігійні мотиви філософії митця спроектовані на особистісні й загальнонаціональні аспекти. Чільне місце у взаємовідносинах людини і суспільства посідає образ Бога. Апеляція до Божественного пов'язана з духовними імперативами особистості. Тому релігійність для української людини не задана – вона неминуча. В. Стус створює свій образ живої віри – живої єдності з Богом особистості як частки української тверді. Тобто тут спостерігається одна з численних видозмін Божого промислу в атеїстичну добу. Взагалі, життєвий шлях В. Стуса – це шлях «вертикального злету» душі, прориву до Бога, молитовного сходження, пошуку надбуттєвих цінностей. Тому в його манері – християнська філософія пошуку Бога в собі, народження оновленого єства душі. Філософ вважає, що любов до України є для української особистості істинною вірою.

Дуже важлива тема філософської творчості В. Стуса – переживання людиною в суспільстві своєї національної сутності. Розуміння повноти й повноцінності національного буття пов'язане для філософа із незалежністю мислення, соціальною активністю, особистісною суверенністю, гармонійною духовною цілісністю («цілий чоловік», «одноцільність людської одиниці»). Найважливіші грані такого розумного одухотвореного існування – праця й боротьба, творчість як найвища особистісна самореалізація, наявність високої мети та самозречене прагнення її досягти. Філософ вважає, що саме в роботі душі, в душевній муці розкривається зміст особистої причетності до національної долі.

Філософські виміри екзистенціалізму В. Стуса корелюють з національною традицією відповідальності мислителя перед своїм народом. Любомудр вирішував проблему існування (виживання) нації в умовах денаціональної політики. Екзистенційна тривога за місце та роль особистості в соціальній системі поєднувалась у В. Стуса з турботою про зміцнення національної самосвідомості. Український філософ доходить висновку, що нація являє собою суб'єктивний феномен, який окреслює масу людей, що з власної волі бажають створити спільну державність. Визначальною ознакою нації він утверджує відчуття соборної єдності

та розуміння спільного майбутнього. Через усвідомлення своєї приналежності до націопростору визначається особистісно-громадянська орієнтація людини.

## ВИСНОВКИ

У період становлення української державності, формування української політичної нації, визначення місця і ролі України в загальноцивілізаційних процесах надзвичайно актуальне значення має дослідження становища людини в суспільстві, яке визначає загальний моральний рівень індивідуальної і суспільної свідомості.

Історико-філософський аналіз сучасних підходів до дослідження екзистенційних аспектів людини в суспільстві показав, що найбільш у повній мірі соціальний екзистенціалізм репрезентований С. К`єркегором, Б. Паскалем, Ф. Ніцше, Ф. Достоєвським, Л. Шестовим, М. Бердяєвим, М. Шелером, К. Ясперсом, М. Хайдеггером, М. Бубером, Ж.-П. Сартром, які наряду з традиційними екзистенціальними категоріями свободи та відповідальності, велике значення в соціальному бутті надавали екзистенціалу людського спілкування. Можна зазначити, що при подальшому аналізі філософії ХХ ст. соціальний екзистенціалізм може розглядатися як самостійна повноцінна метафізична течія, що дозволяє методологічно проводити більш повніший компаративний аналіз різноманітних філософських систем метафізики.

Зосередженість В. Стуса на долі людини в суспільстві характеризує його як екзистенціально-персоналістського філософа. Розкрито, що філософська концепція сформувалась в українського поета незалежно від розвитку та впливу загальноєвропейського екзистенціалізму, як результат життєвого вибору власного шляху, особистого духовного досвіду, саморефлексії. Саме вони виступили засадничими передумовами та підставами для становлення та розвитку самобутнього екзистенційно-особистісного типу філософування В. Стуса. Дослідження соціально-філософської концепції мислителя свідчить про те, що поет майже не розвиває погляди своїх попередників і сучасників екзистенціалістської течії, а створює власну оригінальну соціально-філософську теорію, по-своєму намагається розв'язати проблему здійснюваного людиною життєвого вибору, екзистенційного пошуку нею сенсу свого буття у соціумі.

Поетичні ідеї та мотиви В. Стуса глибоко пронизані соціально-філософським змістом, що, швидше за все, обумовлено екзистенціальним сприйняттям автора. У багатьох аспектах людина в суспільстві за допомогою «самособоюнаповнення» репрезентує духовний світ свого творця, і тому можна сказати, що екзистенціальний світогляд детермінував філософсько-поетичну творчість поета. Це дозволяє стверджувати про повноцінний метафізичний потенціал творів В. Стуса, самодостатності його як оригінального філософа.

Властива В. Стусу моральна досконалість, глибинна повнота та рефлексивність мислення, внутрішня суверенність накладає своєрідний відбиток на філософське осмислення ним подій і явищ суспільної дійсності. Духовна домінанта та патріотична спрямованість як ключові ознаки життєво-творчої цілісності автора виступають мірилом наявного соціального устрою, рівня існуючих в ньому гуманістичних відносин. Також слід зауважити, що творче надбання В. Стуса за екзистенціальною сутністю, образно-символістською формою, гуманістичним пафосом і яскравою соціальною направленістю й устремлінням, виводить його філософію на рівень розвиненого світового екзистенціалізму.

Маючи чіткі орієнтири у вітчизняній, світовій літературах і філософії, український поет і мислитель керується власним усвідомленим вибором, суб'єктивною творчою волею. В. Стус моделює своєрідну самобутню екзистенціальну концепцію буття людини в дегуманізованому світі не як привід для розпачу, а як дарований людині шанс віднайти свою істинно автентичну сутність, усвідомивши й переборовши абсурд соціального існування. Висхідним пунктом цієї концепції стає поняття екзистенції індивіда, який існує в умовах «закинутості» поза власним бажанням у несприятливий світ, суспільство зокрема, під постійною загрозою зникнення, впадіння у небуття, у ніщо. Виклик цієї небезпеки як індивідуально-внутрішній «межовій ситуації» підштовхує людину до духовної боротьби та самовираження її «самості», неповторності, внутрішнього «Я» і дає початок довгому процесу суспільного звільнення її особистості.

Людина протягом свого життя обирає саму себе, стає самою собою, тобто тим, ким вона не може не стати. Інакше людина втрачає себе, свій шлях, свою сутність і сенс свого існування. В. Стус постулює триступеневий акт вибору, здійснюваного людиною в суспільстві: усвідомлення абсурду, дистанціювання від абсурдного соціального світу та створення індивідуального «самособоюнаповнюваного» особистісно-значимого світу.

Здійснюючи свій вибір, людина намагається віднайти сенс і «грунт» екзистенційного існування, що неминуче призводить до особистісної самотності. Тоді вона починає сприймати страждання як спосіб вивільнення своїх внутрішніх глибинних потенцій, катарсисний шлях до самовдосконалення та самореалізації. Ставши на шлях світоглядного вибору, людина переживає почуття провини, закладене у структуру вибору, покладаючи тим самим на себе всю відповідальність за здійснене.

Дуалізм, за В. Стусом, є однією із суттєвих ознак соціального буття в його впливі на людину. Загалом, соціальний світ по відношенню до людини, на думку митця, може виступати:

- а) ворожою гнітючою волонтаристичною даністю;
- б) далекою об'єктивною реальністю, у якій людина змушена самовідчужуватися;
- в) абсурдним, безглуздим сущим, непідвласним ніяким раціональним законам;
- г) милостивим, що очищає, приносить щастя й задоволення логосом.

Бінаризм особистість-суспільство та самотність людини в соціальному середовищі у всій повноті актуалізують проблеми людської волі й свідомого вибору особистості свого життєвого шляху, її право залишатися собою. Екзистенціальне граничне самовизначення є одним із органічних і невід'ємних атрибутів індивідуального існування, повсякденність якого яскраво засвідчує логос абсурдності людського життя у суспільстві.

Самовизначення на порозі екзистенціального вільного вибору як подолання відчуження та граничній межі життєствердження – один із самих типових станів

особистості в соціальній філософії В. Стуса, яка здебільше перебуває у ворожому й чуждому суспільстві («життєсмерть»). Локалізація соціального світу, його іманентне урівноваження до площини духу людини та «самособоюнаповнення» дозволяє людині існувати на лінії водорозділу між людським «Я» і суспільством («Вони») та зняти суспільне відчуження й самотність пошуком себе у суспільній системі і в своєму соціальному оточенні.

Мотив суспільного відчуження, притаманний загалом соціальній метафізиці, у В. Стуса набуває власного звучання, ускладнюючись елементом самоочужіння. Будучи соціально відчужене, людське буття втрачає екзистенціальну насиченість, набуваючи означеності розтягнутості в часі. Відчуження людини може досягти граничного проявлення, коли вона втрачає будь-яку прив'язаність до національного культурного хронотопу. Таким чином, за В. Стусом, українська людина зазнає щонайменше трьох типів відчуження: відчуження від соціуму (суспільне), від самої себе (особистісно-духовне) та від національного логосу (національно-культурне).

У соціальній філософії В. Стуса, яка не передбачає лінійного екзистенційного існування особистості, категорії соціального часу й простору є визначальними у створенні цілісної картини світу і суспільства. Нечіткість часових і просторових характеристик надає розмитості самій ідеї незаперечного існування людини поза світоглядним вибором, а чітка локалізація себе в просторі й часі затверджує остаточне самоусвідомлення особистісного «буття-у-світі».

Бінарні опозиції простежуються у метафізичній дефініції простору і його поділу на «свій» / «чужий». У В. Стуса «свій» простір – це рідний дім і, ширше, рідна Батьківщина; «чужий» – простір індивідуального відчуження, духовного знищення, занепаду. Водночас, як доводить філософ, для української ментальності характерне не пристосовування до чужого світу, а екзистенційне заглиблення у власні джерела, повернення до архетипних національно-культурних коренів.

Пам'ять у соціальній філософії В. Стуса стає важливою універсальною етико-філософською категорією, що дозволяє поєднати розбіжні часопросторові координати. Крім звичайного пригадування, пам'ять виступає невід'ємною



часткою Вічності, дозволяючи подолати часопросторову примордиальність. Часопростір у філософії поета представлений специфічним злиттям образів «Вчора» і «Сьогодні». Зазначимо, що В. Стус почав говорити про особистісний час кожної людини тоді, коли радянська ідеологія активно підпорядковувала особисте «я» колективному «ми».

Філософ доводить, що кожна людина в суспільстві вибудовує власний часопростір буттєвого існування, ототожнює себе із певним часом, добою, з одного боку, та вічністю, космічним часом, з іншого, самоідентифікується у суспільному світі й автентично-рефлексивно ідентифікує соціум по-своєму. Діалектика екзистенціального буття для людини в суспільстві формує часову структуру у вигляді спіралі, здатної самозгортатися. У процесі розгортання час стає вічністю, набуваючи релігійного значення, згортання ж зводить його до меж повсякденного людського побуту. Вічність, що перебуває в опозиції до небуття, смерті, «безодні», виступає у мислителя позитивним початком.

Категорія вічності, духовно наблизитися до якої прагне особистість, за В. Стусом, є критерієм істини, єдино можливим мірилом сутності буття й існування часу та найбільш відповідним виміром для самоокреслення особистості в соціальному світі у часовому просторі. Діалектичний антипод вічності – мить також може актуалізуватися як важливий для особистості момент рефлексивного самозаглиблення і соціальної самоідентифікації.

Пов'язана з божественною благодаттю, жертівністю, соборністю й прощенням, вічність дає людині підстави вірити, що її спроби піднятися над побутом, що затуляє, і абсурдністю соціальної повсякденності не є пустими, даремними і нездійсненими, тоді як тимчасове (пов'язане з часом, а не з вічністю) суспільне життя з його рамками обмежує індивіда, втискаючи його в занадто вузький для нього мікросоціальний простір. Часова спіраль має ознаки осьового часу, коли людина у рамках соціальної системи постійно актуалізує для себе момент проходження певної межі, «самособоюнаповнення», за якою змінюється її сутність, і вона долає рамки своєї соціальної несвободи та відтак починає існувати немов би в іншому вимірі.

У своїй творчості В. Стус намагався якнайповніше виразити внутрішній духовний світ людини у його діалектичному саморухові. Згідно з філософом, творчу енергію особистості дає вічне зіткнення свободи і обов'язку, а її вільний і творчий духовний саморозвиток проходить чотири послідовних сфери.

Перша сфера – початковий емпірично-матеріальний рівень особистісного самоусвідомлення. Друга сфера визначається екзистенціальною діалектикою людського духа між двома буттєвими субстанціями – неба, як начала високих прагнень і устремлінь, та землі, як грубої емпіричної матерії. Третя сфера охоплює небесний рівень духовного саморозвитку при досягненні людиною найбільших творчих висот. На четвертій сфері дух людини утверджується в середині свого самісного «Я» та набуває риси трансцендентності. У всіх цих рівнях діалектики особистісного духу є спільна крапка перетину – доля. Причому доля не антична, не сліпий рок, а доля як промисел про людину, як усвідомлення свого шляху і знаходження себе.

Самоусвідомлення і самовизначення людини в суспільстві, її існування у здебільш ворожому соціальному світі мислитель осмислює за допомогою символічної сутності вживаних ліричних форм та образів. Найпоширенішими числовими образами-символами у соціальній філософії В. Стуса є одиниця, двійка, трійка, четвірка та сто.

Символ числа «один» позначає одиничне буття індивіда у протистоянні множинності навколишньому суспільному світу та водночас усвідомлення своєї екзистенційної духовної самотності. Протилежністю одиниці виступає символ ста, який у Стусовій концепції є головним мірилом зовнішнього (соціокультурного) і внутрішнього (особистісно-духовного) світу. Його концепт неоднозначний, він має і позитивний, і негативний сенс. У негативному сенсі «сто» виражає ситуацію постійного й неминучого вибору та випробовування духу людини, втілення фатуму, стає своєрідним знаком граничності, надмірності почуттів і страждання на межі. У позитивному значенні «сто» може розумітися як багатоваріантність можливого вибору між ста можливостями, індивідуальне здійснення самовизначення і самореалізації в соціумі.

Символ «двійки» відображає діалектичний духовний розвиток людини та дуалістичне роздвоєння людини та соціуму, наявність себе та інших, складну й суперечливу сутність індивіда в його ставленні до проблеми вибору свого місця і ролі в суспільстві. Трійка увиразнює дуалістичне, за В. Стусом, «міжперебування» людини, коли вона перебуває у «третьій точці» між двома наявними можливостями на шляху самоусвідомлення чи соціального самовизначення. Символ «четвірки» є ознакою сталості та непорушності, а квадрата (подвійна символіка двійки) – соціально-замкненого нерухомого простору, позбавлення особистісної волі та свободи, дисгармонійного суспільного існування без шляху й руху, а також страждання, насильства, непохитності тощо.

Першовитоки та глибинні властивості й особливості людської індивідуальності мислитель показує за допомогою телуричних образів природи, матері, вогню й неба. Природа в Стусовому розумінні – досвідчений наставник, наділений магічною силою мудрості, що дарує людині вічні духовні цінності. Природа – це першооснова буття, джерело, в якому зароджується життя. Небо виступає етичним символом високих дум, прагнень і надій особистості. Це образ добра, надії, справедливості, правди та джерела божественної благодаті. Вогонь є символом вічності життя та самопізнання нації (наприклад, за допомогою символу свічі В. Стус порівнює рідну Україну, яка згоріла від вогню нещастя її синів), а також особистісного пізнання, випробувань, очищення. Разом з тим, він може виступати й у негативному аспекті, як позначення руйнації, нещастя, божої карі за гріхи. Образ матері як берегині людського роду філософ пов'язує з вічністю та властивістю незмінно залишатися собою в будь-яких життєвих ситуаціях.

Постійне відчуття смерті робило Стусову філософію вкрай сконцентрованою на найважливіших першопричинах індивідуального буття і надавало їй есхатологічного звучання. Смерть перериває буття й свідомо сприймається особистістю як те, що неминуче буде. Для неї вже перейдена межа від абстрактного концептуального значення до реальної події, від суцього до буття.

Есхатологічне визначення життя й смерті у роботах В. Стуса виразно моралізується, наповнюються глибоким соціально-філософським значенням.

Автентично-особистісний мотив смерті трактується філософом, насамперед, як моральне очищення і духовне відродження, та є символом не фізичного знищення людини, а її духовного переродження, катарсису. У своїй моральній силі людина переборює духовну смерть і стає вільною, а, отже, живою.

Слід зазначити, що зміст та характер соціально-філософських поглядів мислителя стосовно суспільного буття людини багато в чому також визначається ідеалістичними релігійними мотивами, які виразно звучать у його філософії. Особливо важливими для В. Стуса були пошуки Бога, які відбуваються у межах екзистенційного вибору людини та особистісного самопізнання.

Релігійні аспекти світогляду В. Стуса можна визначити не лише християнством. Поряд з ним співіснують буддизм, язичництво та містицизм. Але, безсумнівно, філософ мислить у руслі релігійного екзистенціалізму, який виходить із креаціоністської ідеї творення людини Богом. Бог існує як безпосередня даність, як всесвітній розум. У метафізиці В. Стуса він є мірилом вічного в людині й вищою духовною цінністю, її внутрішньою моральною суттю.

Щодо відношення людини до Бога, то видатний український філософ вважає, що благодать Божа повинна бути всередині людини, в її серці, в її душі, і як наслідок – у її вчинках. Завдяки Божій підтримці особистість перетворює світ у собі, самособоюнаповнюючись і вдосконалюючись. Жити в злагоді з самим собою, в гармонії з своєю душею – ось по-справжньому щастя й сенс життя особистості.

Стосовно розгляду зовнішніх соціокультурних аспектів буття особистості в суспільстві, треба відзначити, що біографія і творчість В. Стуса ніби фокусують ті проблеми життя в «окупованій країні», які визначили напрямок розвитку екзистенціалістської тематики в європейській та вітчизняній філософії. Чужий радянському способу життя, поет-філософ постає як своєрідний «внутрішній емігрант». Крізь призму його творів проходить різкий вектор теми двобою людини та радянської системи, зокрема постсталінського режиму.

Розгорнувши як суто екзистенціалістський феномен становлення світогляду людини, В. Стус бачить процес формування особистості у виразно діалектичному індивідуально-національному дусі: автентичність особистісна для нього дорівнює

автентичності національній, причому остання має бути здобута в боротьбі з дегуманізованим чужорідним (перш за все з соціально-етнічної точки зору) елементом, котрий прагне нав'язати свій неправильний спосіб існування і тим перетворює світ на хаос. У прагненні особистості в тоталітарному суспільстві повернутися до автентичних коренів, самозаглибитися, полягає вольове прагнення духовно «відродитися» до соціального світу та протистояти нищівній денаціоналізації і знеособленню.

Єдиним способом для виживання людини в таких несприятливих обставинах, для перемоги в боротьбі з «чужим», є, на переконання В. Стуса, збереження національної пам'яті українців і закладеного в ній архетипного уявлення про внутрішній зміст етапів національного поневолення. Саме образ історичної епохи національного буття, особливо – козаччини, обіцяє надію на майбутнє етнічне воскресіння. Наряду із збереженням історичної пам'яті нації, необхідно, на думку В. Стуса, залучати до формування патріотичної свідомості широкі верстви населення, підіймати рівень самосвідомості всієї української нації, консолідувати суспільство. Мислитель висловлює щирю надію на культурно-духовне й свідомо-громадянське відродження України.

Вивчення соціально-філософської спадщини В. Стуса, яка була створена на осмисленні трагічної долі українського народу, дозволяє не тільки поглиблювати знання змісту його філософських ідей, але і дає змогу краще зрозуміти ті процеси та тенденції, що відбуваються в сучасному українському суспільстві, сприяє виробленню адекватного теоретичного і практичного бачення характеру і напрямку соціальних змін, насамперед тих, що розкривають динаміку взаємовідносин між людиною і суспільством, відкриває нові перспективи гуманізації соціального буття.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин ; [пер. М. Е. Сергеевко]. – М.: Ренессанс, 1991. – 496 с. – (Серия «Памятники религиозно-философской мысли. Западная патристика»).
2. Августин А. О бессмертии души / Аврелий Августин ; [ред. и пер. О. Адашкина, Н. Куликова]. – М.: АСТ, 2004. – 511 с.
3. Андреева Т. О. Від феномена людини до феномена людства / Т. О. Андреева. – Донецьк : ДонНУ, 2002. – 237 с.
4. Андрущенко В. Сучасна соціальна філософія : [курс лекцій] / В. Андрущенко, М. Михальченко. – К. : Генеза, 1996. – 368 с.
5. Андрущенко В. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія : [навч. посіб.] / В. Андрущенко. – К. : Генеза, 2006. – 656с.
6. Антология мировой философии : сборник философских текстов / [сост. М. А. Парнюк, В. И. Даниленко]. – Киев : УМК ВО, 1991. – Т.1. – Ч.2. – С.91-108.
7. Арутюнова Н. Д. Образ (опыт концептуального анализа) / Н. Д. Арутюнова. – М. : Наука, 1988. – С.112 - 135. – (Логический анализ языка : Референция и проблемы текстообразования).
8. Бедрик Ю. Василь Стус: проблема сприймання / Ю. Бедрик. – К. : ПБК «Фотовідеосервіс», 1993. – 80 с. – (Бібліотека українця).
9. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Минск: Харвест, 1999. – 1408 с.
10. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Николай Бердяев ; [вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжный]. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2006. – 679, [9] с. – (Philosophy).
11. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Николай Бердяев. – М. : Международные отношения, 1990. – 336 с.
12. Бердяев Н. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. / Николай Бердяев. – М.: Советский писатель, 1990. – 346 с.
13. Бондаренко Ю. Національна парадигма українського екзистенціалізму / Ю. Бондаренко // Слово і час. – 2003. – №6. – С.64-69.

14. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер ; [пер. с нем. А. Б. Григорьев]. – М. : Прогресс, 1994. – 265 с.
15. Бордіяр Ж. Символічний обмін і смерть / Ж. Бордіяр ; [пер. з фр. Л. Кононович]. – Львів: Кальварія, 2004. – 376 с.
16. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер ; [пер. с нем. под ред. П. С. Гуревич, С. Я. Левит, С. В. Лезова]. – М. : Издательство «Республика», 1995. – 592 с.
17. Булгаков С. Н. История экономических и социальных учений / С. Н. Булгаков. – М. : Астрель, 2007. – 988 с.
18. Булгаков С. Н. Тихие думы / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1996. – 509 с.
19. Бурлака Г. Стусівські читання / Г. Бурлака // Слово і час. – 1998. – №8. – С.64 - 65.
20. Василь Стус: в житті, творчості, спогадах та оцінках сучасників / [упор. О. Зінкевич, М. Француженко; ред. О. Зінкевич, М. Француженко]. – Балтимор : Торонто : «Смолоскип», 1987. – 615 с.
21. Василь Стус в контексті європейської літератури : матеріали II Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої пам'яті письменника, літературознавця, мислителя і громадянина, 20-21 вер. 2001 р., Донецьк. / відп. ред. С. В. Мишанич. – Донецьк : вид-во ДонНУ, 2001. – 301 с.
22. Василя Стуса «перевиховують» / [ред. Юрій Шевельов, заст. ред. Марта Скорупська] // Сучасність (Література, мистецтво, суспільне життя). – 1979. Частина 2 (218). – С. 112-115.
23. Василь Стус – поет і людина : спогади, статті, листи, поезії / [упоряд. О. Ю. Орач (Комар)]. – К. : 1993. – 399 с. – (Укр. письменник).
24. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; [пер с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдов; предисл. П. П. Гайденко]. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологическая мысль Запада).
25. Веденеев В. А. Духовные факторы и компоненты украинского процесса культурогенеза / В. А. Веденеев // Наука. Релігія. Суспільство. – 2007.– №1. – С.61-66.

26. Віват Г. І. Художні особливості та провідні мотиви поетичної творчості Василя Стуса : монографія / Ганна Іванівна Віват. – Одеса : «Студія «Негоціант», 2003. – 176 с.
27. Виміри людського буття // Збірник наукових праць. – К. : ІФ НАНУ, 2009. – 440 с.
28. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд ; [пер. с нем. П. С. Гуревич]. – М. : Юрист, 1995. – 687 с.
29. Всемирная энциклопедия : философия / [ред. А. А. Грицанова]. – М. : АСТ, 2001. – 1312 с.
30. Гегель Г. В. Работы разных лет : в 2 т. / Г. В. Гегель ; [ред. А. В. Гулыга]. – М. : Мысль, 1971.  
Т. 1. – 1971. – 668 с.
31. Гегель Г. В. Работы разных лет : в 2 т. / Г. В. Гегель ; [ред. А. В. Гулыга]. – М. : Мысль, 1971.  
Т. 2. – 1971. – 630 с.
32. Гегель Г. В. Феноменология духа / Г. В. Гегель. – СПб. : Наука, 1992. – 410 с.
33. Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс ; [ред. В. В. Соколов]. – М. : Мысль, 1989.  
Т. 1. - 1989. – 622 с.
34. Горак А. И. Справедливость в контексте социума / А. И. Горак // Философские науки. – 1991. – № 12. – С.88-93.
35. Горський В. Україна в історико-філософському вимірі / В. Горський // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №3. – С.10-31.
36. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного : монографія / [Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк та ін.]. – Київ: Наукова думка, 2010. – 349 с.
37. Грушин Б. А. Возможность и перспективы свободы (10 полемических вопросов и ответов) / Б. А. Грушин // Вопросы философии. – 1986. – № 5. – С.3-18.



38. Гуєв В. Ув'язнена філософія: діамат та істмат як червоний позитивізм та червоний екзистенціалізм / В. Гуєв // Філософська думка. – 2009. - №3. – С.16-20.
39. Гундорова Т. Феномен Стусового «жертвослова» / Т. Гундорова // Стус як текст / Т. Гундорова ; [під ред. М. Павлишина]. – Мельбурн: унів. ім. Монаша, відділ славістики, 1992. – С.2-29.
40. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия : антология / Э. Гуссерль. – М. : Юрист, 1995. – С.297-330. - (Культурология. XX век).
41. Дмитриева М. С. Синергетика в науке и наука языком синергетики / М. С. Дмитриева. – Одесса : Астропринт, 2005. – 184 с. – (Сборник статей).
42. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підруч. / Анатолій Михайлович Єрмоленко. – К. : Либра, 1999. – 488 с.
43. Жулинський М. Г. Із забуття – в безсмертя (Сторінки призабутої спадщини) / М. Г. Жулинський. – К. : Дніпро, 1990. – С.417-431.
44. Іванишин П. Національно-екзистенційна методологія / П. Іванишин // Слово і час. – 2007. – №4. – С.33-45.
45. Ільницький М. Палімпсести Василя Стуса / М. Ільницький // Вітчизна. – 1990. – №3. – С.14-16.
46. Історія філософії на Україні: у 3 т. / [ред. Шинкарук В. І.] – К. : Наукова думка, 1987.
- Т.1: Філософія доби феодалізму. – 1987. - 400 с.
47. История философии: энциклопедия / [сост. и ред. Грицанов А. А.]. – Мн. : Интерпрессервис : Книжный дом, 2002. – 1376 с.
48. Йолон П. Павло Копнін та українська філософська думка / П. Йолон // Філософська думка. – 2009. - №3. – С.53-70.
49. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації : монографія / А. А. Кавалеров. – Одеса : Астропринт, 2001. – 224 с.
50. Кавалеров А. І. Соціальна адаптація: феномен і прояви : монографія / А. І. Кавалеров, А. М. Бондаренко. – Одеса : Астропринт, 2005. – 112 с.

51. Кавалеров А. І. Молодіжне середовище в його девіантному вимірі : монографія / А. І. Кавалеров, В. О. Довгополюк, А. А. Кавалеров. – Одеса : Астропринт, 2005. – 128 с.

52. Кавалеров А. І. Наукова інтелігенція: її роль та проблеми : монографія / А. І. Кавалеров, І. А. Кадієвська. – Одеса : Астропринт, 2007. – 152 с.

53. Каган М. С. Філософія культури / М. С. Каган. – СПб. : Петрополис, 1996. – 416 с.

54. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю ; [пер. с франц. Ю. М. Денисова, Ю. Н. Стефанова]. – М. : Политиздат, 1990. – 415 с. – (Серия «Мыслители XX века»).

55. Камю А. Миф о Сизифе: эссе об абсурде / А. Камю ; [пер. А. Руткевич]. – М. : Политиздат, 1989. – С. 222-318. – (Сумерки богов).

56. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант ; [пер. с нем. Н. М. Соколова]. – М. : Наука, 1980. – 709 с. – (Памятники философской мысли).

57. Кассирер Э. Что такое человек? / Э. Кассирер ; [сост. и пер. П. С. Гуревич, общ. ред. Ю. Н. Попов]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 3-30. – (Проблема человека в западной философии).

58. Кіреєва Т. У. Соціальна і культурна динаміка особистості / Т. У. Кіреєва // Наука. Релігія. Суспільство. – 2007.– № 1. – С.107-117.

59. Кисельов М. Метафізичний вимір самоідентифікації українського етносу / М. Кисельов // Філософська думка. – 2009. - №4. – С.146-148.

60. Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції [текст] / К. В. Кислюк. – Х. : ХДАК, 2008. – 288 с.

61. Кононенко Т. Народно-звичаєві обрії філософії Г. Сковороди. Філософія України. Вступ до методології українознавства : монографія / Тарас Кононенко. – К. : НДІУ, 2008. – 174 с.

62. Конфуций. Уроки мудрости: [сочинения] / Конфуций ; [пер с древнекитайского М. А. Блюменкранц]. – М. : Фолио, 2006. – 958 с.

63. Коцюбинська М. Х. Василь Стус у своїх листах / Михайлина Коцюбинська // Вітчизна. – 1995. - №7-8. – С. 103-112.

64. Коцюбинська М. Х. «Двоє слів» про поета / Михайлина Коцюбинська // Літературна Україна – 1998. – №2. – С.2-9.
65. Коцюбинська М. Х. На цвинтарі розстріляних ілюзій: В. Стус / Михайлина Коцюбинська // Слово і час. – 1990. – №6. – С.21-32.
66. Коцюбинська М. Х. Кілька думок про феномен Василя Стуса / Михайлина Коцюбинська // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – №2. – С.100-102.
67. Кримський С. Б. Про софійність, правду, смисли людського буття / С. Б. Кримський. – Київ : ІФ НАНУ, 2010. – 464 с. – (Збірник науково-публіцистичних і філософських статей).
68. Кьєркегор С. Понятіє страху / С. Кьєркегор // Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
69. Лисий І. Менталітет і духовна культура українців / І. Лисий // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №11-12. – С.37-59.
70. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра / Н. О. Лосский. – М. : Политиздат, 1991. – 367 с. – (Библиотека этической мысли).
71. Луговська О. В. Громадянське суспільство: фундаментальні цінності / О. В. Луговська // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2007. – № 62. – С.17-21.
72. Малахов В. Людина в боротьбі за буття / В. Малахов // Філософська думка. – 2010. - №2. – С.157-161.
73. Марсель Г. К трагической мудрости и за её пределы / Г. Марсель ; [пер. с франц. В. Библихина]. - М. : Прогресс, 1988. – С.404-419. – (Проблема человека в западной философии).
74. Марчук Є. Україна: нова парадигма поступу : аналіт. дослідж. / Є. Марчук. – К. : Аваллон, 2001. – 216 с.
75. Мельник Я. «В мені уже народжується Бог» / Я. Мельник // Вітчизна. – 1990. – № 10. – С.157-161.
76. Мінаков М. Невловима впливовість тоталітаризму: радянська філософія і сучасний інтелектуальний ландшафт / М. Мінаков // Україна Модерна. – 2009. – №3. – С.207-277.

77. Мир філософії : Книга для читання : В 2 ч. / [сост. Гуревич П. С., Столяров В. И.]. – М. : Политиздат, 1991.

Ч. 1 : Исходные философские проблемы, понятия и принципы – 1991. – 672 с.

78. Мир філософії : Книга для читання : В 2 ч. / [сост. Гуревич П. С., Столяров В. И.]. – М. : Политиздат, 1991.

Ч. 2 : Человек. Общество. Культура – 1991. - 624 с.

79. Михальченко М. Україна ХХІ століття: і знову пошук шляхів розвитку / М. Михальченко // Віче. – 2001. – №1. – С.3-15.

80. Мишанич С. В. В обороні національної культури : матеріали вузівської конференції професорсько-викладацького складу за підсумками науково-дослідної роботи [філологічні науки], (Донецьк, квітень 1997). – Донецьк, 1997. – С.46 – 50.

81. Мойсеїв І. К. Храм української культури : [Книга] / Ігор Мойсеїв. – Всеукраїнський фольклорно-етнографічний центр «Рідна хата». – Київ : [ВІПОЛ]. – 1999.

Кн. 2 : Логіка сім'їосфери та числокоди ментальності - 1999. – 353 с.

82. Мор Г. Чи потребують сучасні суспільства орієнтацій і чи може їх надати філософія / Г. Мор // Філософська думка. – 2010. - №2. – С.68-83.

83. Неділько В. Василь Стус: доля, життя, поезія / В. Неділько // Українська мова і література в школі. – 1992. – № 2. – С.21-30.

84. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни; Сумерки кумиров; Утренняя заря : [текст] / Ф. Ницше ; [пер. с нем.]. – Минск : Попурри, 1998. – 512 с. – (Научное издание).

85. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла : сочинения / Ф. Ницше ; [пер. с нем. Н. Полилова]. – М. : Эксмо, 2006. – 848 с. – (Антология мысли).

86. Овсієнко В. В. Світло людей : Мемуари та публіцистика : у 2 кн. / В. В. Овсієнко. – К. : Харків, 2005.

Кн.1. – 2005. - 315 с.

87. Оникієнко І. Символ «Веселий цвинтар» в «естетиці страждання» В. Стуса / І. Оникієнко // Слово і час. – 1997. – № 2. – С.54 - 58.

88. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс : сборник / Ортега-и-Гассет Х. ; [пер. с исп.] - М. : АСТ, 2005. – 269, [3] с.
89. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры : сборник / Хосе Ортега-и-Гассет ; [пер. и вступ. ст. Г. М. Фридлиндер]. – М. : Искусство, 1991. – 586, [1] с.
90. Павлишин М. Стус як текст / Марко Павлишин. – Мельбурн : Унів. ім. Монаша, відділ славістики, 1992. – 93 с.
91. Паскаль Б. Мысли / Блез Паскаль ; [пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкая]. – СПб. : Азбука-классика, 2005. – 336 с.
92. Плахотник Н. Профетичні мотиви в поезії Василя Стуса / Н. Плахотнік // Слово і час. – 2004. – № 4. – С.63-66.
93. Плахотнік Н. Профетичні мотиви в українській поезії ХХ століття : автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.01 «Українська література» / Н. Плахотнік. – Київ, 2005. – 16 с.
94. Поколенко Н. О. Східноукраїнський поетичний канон (за творчістю В. Сосюри, Л. Талалая, В. Стуса, П. Вольвача) : автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.01 «Українська література» / Н. О. Поколенко. – Львів, 2007. – 19 с.
95. Поліщук О. С. Громадянське суспільство та його відповідальність / О. С. Поліщук // Наука. Релігія. Суспільство. – 2007.– № 1. – С. 142-148.
96. Попович М. Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР» / М. Попович // Філософська думка. – 2009. – №3. – С. 5-15.
97. Пунченко О. П. Круги бытия человеческого: необходимость концептуального осмысления / О. П. Пунченко // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2001. – № 1. – С.67-75.
98. Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи / К. Ю. Райда. – К. : ПАРАПАН, 2009. – 328 с.
99. Рарицький О. А. Василь Стус: еволюція поетичного мислення : автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.01 «Українська література» / О. А. Рарицький. – Київ, 2000. – 16 с.

100. Рарицький О. Гуманістичне осмислення буття (До історії літературного дебюту В. Стуса) / О. Рарицький // Дивослово. – 1999. – №2. – С.63-65.
101. Рарицький О. «Палімпсести» Василя Стуса: духовна домінанта / О. Рарицький // Слово і час. – 1999. – №12. – С.62-64.
102. Росінська О. А. Екзистенційна природа символіки в поезії В. Стуса : дис. на здобуття наук, ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.06 «Теорія літератури» / О. А. Росінська. - Донецьк, 2007. – 218 с.
103. Рябченко В. І. Проблема істини, правди, справедливості в українському соціумі: соціально-філософський аспект / В. І. Рябченко // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2007. – № 60. – С.76-80.
104. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр ; [пер. с фр. В. И. Колядко]. – М. : АСТ : Москва, 2009. – 925, [3] с. – (Philosophy).
105. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр // Сумерки богов – М. : Политиздат, 1990. – С.319-344.
106. Сверстюк Є. Блудні сини України / Є. Сверстюк. – К. : Знання, 1993. – 256 с. – (Бібліотека журналу «Пам'ятки України». Кн. 13. Серія 1. Українське відродження: історія і сучасність. Вип. 1-2. Серія 6. Письменники України та діаспори. Вип. 3-4).
107. Славутич Я. Єдність душ: поезія Василя Стуса : твори в 5 т. / Я. Славутич – К. : "Дніпро"; Едмонтон "Славута". – 1998. Т.3. – С. 441-454.
108. Сковорода Г. С. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи / Г. С. Сковорода. – К. : Наукова думка, 1983. – 544 с.
109. Соловей Е. С. Проблеми автентичного буття (В. Стус). Українська філософська лірика : [навч. посіб. із спецкурсу] / Е. С. Соловей. – К. : Юніверс, 1999. – 368 с. – (Трансформація гуманітарної освіти в Україні).
110. Соловьев В. Философское начало цельного знания / В. Соловьев. –Мн. : Харвест, 1999. – 911 с. – (Классическая философская мысль).

111. Сорокин П. А. Система социологии / П. А. Сорокин. – М. : Астрель, 2008. – 1008 с.
112. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин ; [пер. с англ. А. Ю. Соколова]. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
113. Столяр М. Уєрофанії часу в радянському хронотопі / М. Столяр // Філософська думка. – 2009. - №3. – С. 127-139.
114. Стус В. Вибране: [поезії] / В. Стус ; [упоряд. А. І. Лазаренко]. – Донецьк : Донбас. –1998. – 203 с.
115. Стус В. До Президії Верховної Ради СРСР // Погром в Україні, 1972-1979 / Василь Стус ; [упор. Р. Купчинський]. – К. : В-во «Сучасність», 1980. – С.47.
116. Стус В. Дорога до болю: [поезії] / В. Стус ; [упоряд. та післямова М. Х. Коцюбинська]. – К. : Рад. письменник, 1990. – 211 с.
117. Стус В. Зимові дерева : [перша збірка поезій] / Василь Стус ; [вступ. ст. А. Шум]. – Брюссель: «Література і мистецтво», 1970. – 206 с.
118. Стус В. Голові Президії Верховної Ради УРСР О. П. Ляшкові, Секретареві ЦК КПУ Ф. Д. Овчаренкові / Василь Стус // Український вісник : самвидавний журнал з України. – Балтимор-Вінніпег: вид-во «Смолоскип», «Новий шлях». – 1970. – №3. – С.38-40.
119. Стус В. До Президії Верховної Ради СРСР від безневинно репресированого українського літератора Стуса / Василь Стус // Место и время / Михаил Хейфец. – Париж: изд-во «Третья волна», 1978. – С.199-201.
120. Стус В. До Президії Верховної Ради СРСР // Погром в Україні, 1972-1979 / Василь Стус ; [упор. Р. Купчинський]. – К. : Вид-во «Сучасність», 1980. – С.47.
121. Стус В. До ЦК КПУ, до КДБ при Раді Міністрів УРСР / Василь Стус // Український вісник : самвидавний журнал з України. – Балтимор-Вінніпег: вид-во «Смолоскип», «Новий шлях». – 1970. – №3. – С.28-30.
122. Стус В. Палімпсести. Вибране / Василь Стус ; [упоряд. Д. Стус]. – К. : Факт, 2003. – 432 с.
123. Стус В. Під тягарем хреста : [поезії] / Василь Стус. – Л. : Каменярь, 1991.

– 159 с.

124. Стус В. Місце в бою чи в розправі? Редакторіві «Вітчизни» Л. Дмитеркові / Василь Стус // Український вісник : самвидавний журнал з України. – Париж-Балтимор, ПУДФ і «Смолоскип». – 1971. – №1-2. – С.17-19.

125. Стус В. З таборового зошита / Василь Стус // Сучасність (Література, мистецтво, суспільне життя). – 1983. – Частина 11 (271). – С.78-91.

126. Стус В. Твори : у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / Василь Стус. – Львів : Просвіта, 1994-1999.

Т.1, кн.1. – 1994. – 432 с.

127. Стус В. Твори : у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / Василь Стус. – Львів : Просвіта, 1994-1999.

Т.1, кн. 2. – 1994 – 303 с.

128. Стус В. Твори : у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / Василь Стус. – Львів : Просвіта, 1994-1999.

Т.2. – 1995. – 430 с.

129. Стус В. Твори : у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / Василь Стус. – Львів : Просвіта, 1994 – 1999.

Т.3, кн.1. – 1999. – 486 с.

130. Стус В. Твори : у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / Василь Стус. – Львів : Просвіта, 1994-1999.

Т.3, кн.2. – 1999. – 496 с.

131. Стус В. Твори : у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / Василь Стус. – Львів : Просвіта, 1994-1999.

Т.4. – 1994. – 544 с.

132. Стус В. Твори : у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / Василь Стус. – Львів : Просвіта, 1994-1999.

Т.6 (дод.), кн.1. – 1997. – 495 с.

133. Стус В. Твори : у 4 т., 6 кн. (з додатковими 2 т. і 3 кн.) / Василь Стус. – Львів : Просвіта, 1994-1999.

Т.6 (дод.), кн.2. – 1997. – 262 с.



134. Стус Д. Берегами конспектів В. Стуса / Д. В. Стус // Слово і час. – 2000. – № 9. – С.42-44.

135. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину філософів шістдесятників / В. Табачковський. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 300 с.

136. Тихонович Н. Україна як суб'єктивна соціальна реальність / Н. Тихонович // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – №4. – С.134-165.

137. Ткач М. Дерево роду / Микола Ткач. – К. : МПП «Анфас», 1995. – 111 с.

138. Тодорова С. М. Екзистенціальні засади соціально-філософської концепції В. Стуса / С. М. Тодорова // Перспективи. – 2008. – №4. – С.108-112.

139. Тодорова С. М. Соціальна філософія В. Стуса / С. М. Тодорова // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2008. – №1. – С.139-144.

140. Тодорова С. М. Соціальні мотиви в історії розвитку екзистенціалізму / С. М. Тодорова // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – №2. – С. 246-252.

141. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического : избранное / В. Н. Топоров. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 384 с.

142. Труш М. С. Демократичні імперативи розвитку сучасного українського суспільства / М. С. Труш // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2007. – №62. – С.12-16.

143. Уёмов А. И. Системные аспекты философского знания / А. И. Уёмов. – О. : Студия «Негоциант», 2000. – 160 с.

144. Українська культура в європейському контексті: монографія / Ю. П. Богущкий, В. П. Андрущенко, Ж. О. Безвершук, Л. М. Новоханько. – К.: Знання, 2007. – 680 с.

145. Українське слово. Хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ ст. : у 3 т. / [упор. Яременко В., Федоренко Є. ; ред. Погрібний А.]. – К. : Видавництво «Рось», 1994.

Т.1. – 1994. – 687 с.

146. Українське слово. Хрестоматія української літератури та літературної

критики XX ст. : у 3 т. / [упор. В. Яременко, Є. Федоренко ; ред. А. Погрібний]. – К.: Видавництво «Рось», 1994.

Т.3. – 1994. – 688 с.

147. Философский энциклопедический словарь / [ред. Е. Ф. Губский]. – М.: ИНФРА-М, 1997. – 576 с.

148. Философский энциклопедический словарь / [ред. Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев]. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

149. Фихте И.-Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И.-Г. Фихте. – Минск : Харвест, М.: АСТ, 2000. – 784 с.

150. Флоренский П. А. На Макове (Из переписки с Василием Васильевичем Розановым) /П. А. Флоренский // Философская и социологическая мысль. – 1990. – №4. – С.108-115.

151. Флоренский П. А. Имена : Сочинения / П. А. Флоренский. – М. : Эксмо, 2006. – 896 с. – (Антология мысли).

152. Франкл В. Человек в поисках смысла : [сборник] / В. Франкл ; [пер. с англ. и нем., общ. ред. П. Я. Гозман, Д. А. Леонтьев]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с. – (Библиотека зарубежной психологии).

153. Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия : [текст] / С. Л. Франк ; [сост. П. В. Алексеев] – М. : Республика, 1997. – 479 с.

154. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм ; [пер. с англ. П. С. Гуревич]. – М. : Республика, 1994. – 447 с.

155. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2006. – 571, [5] с. – (Philosophy).

156. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ. А. В. Александрова]. – М.: АСТ, 2004. – 474 с.

157. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ. М. Б. Левин]. – М.: АСТ, 2005. – 588 с.

158. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Ю. Хабермас ; [пер. с нем. Н. В. Митрошилова]. – М.: Наука, 1992. – 176 с.

159. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С.40-52.
160. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 560 с. – (Мыслители XX века).
161. Царинник М. Повернення Орфея // Василь Стус «Свіча в свічаді» / М. Царинник. – К. : «Сучасність», 1997. - С.7-20.
162. Цофнас А. Ю. Теория систем и теория познания : монографія / А. Ю. Цофнас. – Одесса: АстроПринт, 1999. – 308 с.
163. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер ; [пер. с нем. А. А. Гусейнов]. – М.: Прогресс, 1992. – 573 с.
164. Швейцер А. Д. Упадок и возрождение культуры. Избранное / А. Швейцер / – М.: Прометей, 1993. – 511 с.
165. Шелер М. Положение человека в Космосе // Избр. произведения / М. Шеллер. – М., 1994. – С.31-95.
166. Шестов Л. Potestas clavium (власть ключей) / Л. Шестов – М.: АСТ, 2007. – 348 с.
167. Шопенгауэр А. Афоризмы и истины [текст] : Сочинения / А. Шопенгауэр. – М., Харьков : ЭКСМО-Пресс, Фолио, 2001. – 736 с. – (Антология мысли).
168. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / А. Шопенгауэр ; [пер. с нем. А.А. Гусейнов]. – М.: Республика, 1992. – 448 с.
169. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность / О. Шпенглер [пер. с нем. К. А. Свасьян]. – М. : Эксмо, 2006. – 800 с.
170. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение / В. Эрн. – Минск: Харвест, М. : АСТ, 2000. – 592 с.
171. Янкелевич В. Смерть / В. Янкелевич ; [пер. с франц. Е. А. Адриянова, В. П. Большакова, Г. В. Волкова, Н. В. Кислова]. – М. : Изд-во лит. ин-та, 1999. – 448 с.

172. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; [пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева]. – М. : Гнодис, 1994. – 612 с.

173. Ящук Ж. М. Екзистенційність як художньо-естетичний метод в українській літературі ХХ століття: автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.08 «Естетика» / Ящук Жанна Миколаївна. – Київ, 2000, КНУ ім. Т.Шевченка. – 16 с.

174. Mohr G. Brauchen die modernen Gesellschaften Orientierung und Kann Philosophie sie geben? / Hrsg. von H. J. Sandkuehler. – Stuttgart: Suhrkamp, 2008. – S.229-252.

175. Parsons T. Structura społeczna a osobowosa. – Warszawa.: Teil, 1969. – 880 s.

176. Szporluk R. Ukraine: From an Imperial Periphery to a Sovereign State // Daedalus. – 1997. – Vol.126. – №3.

177. Who's Who in Hell: A Handbook and International Directory for Humanists, Freethinkers, Naturalists, Rationalists and Non-Theists / Compiled by Warren Allen Smith. – New York: Barricade Books, 2000. – 1237 p.