

Людмила Тарнашинська

УДК 821.161.2.09:123

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АКСІОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ *БУТИ* / *ЗДАВАТИСЯ* ЯК ДИХОТОМІЧНЕ ПОЛЕ САМОРЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ШІСТДЕСЯТНИКІВ

Розглядається предикативна константа *бути* як антропологічна категорія в системі аксіологічних понять. Модель *бути* / *здаватися* визначала модуси самоідентифікації репрезентантів українського шістдесятництва. Максима *бути собою* корелювала з поняттям самостояння (В. Стус) і визначала лінію поведінки в умовах тоталітарної держави. У статті вибудовується цілий ланцюжок сутнісного наповнення форм буття пасіонарної частини шістдесятництва – від гайдегґерівської смислової наповненості “Бути – це вибухати у світі” – до експресивного запитання “Як вибухнути, щоб горіть?” (В. Стус) та риторичного самоствердження “Палаю – значить, я живу!” (І. Драч) – через буттєвий імператив А. Камю “Я бунтую, отже, ми існуємо”, що онтологічно окреслює буття творчої людини.

Ключові слова: бути, бути собою, бути/здаватися, шістдесятники, самоідентифікація, імператив, опозиція.

Liudmyla Tamashynska. The existential and axiological opposition “Being – Appearance” as a dichotomic field of the 1960s generation’s self-representation

The paper explores the predicative constant “being” as an anthropological category within the system of axiological notions. The opposition between “being” and “appearance” determined the modi of self-identification on the part of Ukrainian 1960s generation of artists. The maxim “Be yourself” correlated with the notion of “self-reliance” (advocated by Vasyl Stus) and defined the line of conduct in the totalitarian state. The paper recalls a whole number of being intensions common among the passionate representatives of the 1960s generation, from Heidegger’s idea of being as “bursting” into the world, through Albert Camus’ imperative “I rebel – therefore we exist” which provides an ontological outline to the being of an artist, to V. Stus’s expressive question “How should we burst to burn?” and I. Drach’s rhetorical self-assertion “I burn – therefore I live”.

Key words: to be, be yourself, “being – appearance”, the 1960s generation of artists, self-identification, imperative, opposition.

Українське шістдесятництво актуалізувало екзистенційну проблему “уміння бути” (“здатності-бути-собою”, за М. Гайдегґером) у філософській парадигмі *буття-у-світі*. Вона визначається опозиційною дихотомією саморепрезентації та набуття самоідентифікації *бути* / *здаватися*, що постає віддзеркаленням вибору та способу самооприявнення у світі. Духовна ситуація, яка випала на долю цього літературного покоління, повинна була “дати зрозуміти власну *здатність бути самим собою*” як екзистенційну можливість [48, 267], що увиразнювала себе на тлі тотальної соціальної мімікрії. Адже досвід людина здобуває насамперед у лоні соціалізації, що постає як безліч “практик себе”, бо саме соціальність – невід’ємна частина нашого буття, яка дає проєкцію цілісності, взаємопов’язаності, спільності світу (космосу) [21, 177]. Соціальне тло дає можливість дати оцінку людині: відбулася вона чи ні. Тільки в певній ситуації, за К. Ясперсом, людина може відчутти віру “у можливість досягти досконалості на землі” [51, 289]. В умовах, коли тоталітарна система всіма силами намагалася “компонувати з тебе не тебе” (Ліна Костенко), прагнення

бути собою набувало статусу морального імперативу й поставало «мірою «онтологічної стійкості» (Д. Чижевський). Тому багатьом були близькими прості слова улюбленого поета: «Будьте схожі самі на себе – / Чи розумні, чи просто дурні. / Будьте чортом чи ангелом з неба, / Тільки не будьте штучні й смішні» (В. Симоненко). Поезія, віддзеркалюючи нерв громадянської напруги й високі реєстри національного болю, ошляхетненого національно-антропоцентричним «Коли в людини є народ, / тоді вона уже людина» (Ліна Костенко), диктувала стиль мислення й визначала художньо-стильову палітру тих, хто вибирав між дилемою «Можна жити, а можна існувати, / Можна думати – можна повторять» (В. Симоненко) на користь проголошеного Ліною Костенко кредо: «Барикади совісті – проти берій!».

Предикат «бути» цілком належить сфері ідентичностей – індивідуальних, соціальних, культурних тощо. «*Бути кимсь* – це повторювати певний зразок, підтверджувати певні сподівання, ніколи не сягаючи ідеалу» [4, 346]. Тому дискурс донкіхотства, уведений в інтерпретаційне поле шістдесятництва, лежить у дискурсивній площині ідентичностей ідеального виміру. У цьому й виявляє себе «перформативна сила мови», яка залежить від «повторювання давніших взірців і актів», а самі перформативи (висловлювання, адекватні дії, вчинкові) [1, 614] набувають «сили авторитету завдяки повторюванню попереднього авторитетного комплексу практик, говорячи немовби голосом, що концентрує в собі всі мовленнєві акти минувшини» [4, 346-347]. Недаремно Ж. Дерріда, звертаючись до індикативу дієслова «бути», наголошував: «Бути – це перше або останнє слово, що протистоїть деконструкції мови слів» [10, 99]. У шістдесятників це *бути* як «вибухати» наповнене внутрішнім відчуттям протесту, жагою перемін і вербалізоване рядками І. Драча «Палаю – значить я живу!» та В. Стуса «Як вибухнути, щоб горіть?». Пізніше В. Стус розгортав означене ним «бути» до крайніх, межових відчуттів: «Гориш? Гори! Хай полум'я, мов птаство, / щебече по тобі і палахкоче, / <...> і повнить душу гомоном останнім, / передкінцевим щебетанням бід». Проте якщо в І. Драча це *бути* звучить однозначно-самоствердно, то В. Стус в умовах межової ситуації відходить від риторики самоствердження й поринає в безодню самопізнання, екзистенційних вглиблень: «Як вибухнути, щоб горіть? / Як прохопитись чорнокриллям / під сонцем божевільно-білим? / Як бути? Як знебути? Як жити?» (вірш «Біля гірського вогнища», дата написання – листопад 1963 р., коли вже почала згортатися хрущовська «відлига»). Так само сугестує енергію буття й М. Вінграновський, наголошуючи на різнотональності «бути» і «є»: «Може бути, що мене не буде, / Перебутній час я перебув. / Але будуть світанкові губи / Цілувати землю молоду...». Ця *лінія буття* особистості в умовах тоталітарної несвободи в дискурсі шістдесятництва перетікає в лінію буття народу, що особливо виразно й експресивно заявлено в поезії «І є народ...»: «...Бо він народ. Бо він – глагол життя. / Він – зміна змін. Йому нема заміни. / Бо він один крізь весни і крізь зими / Веде свій шлях з не бути у буття» (М. Вінграновський).

«Як опозиція Системі Буття існувало на рівні Ідеалу, яким були народ, нація та гуманізм», – слушно зазначає Т. Гундорова [7, 161]. Національне «бути» в шістдесятників постає неймовірним спротивом небуттю – і в його сартрівській моделі (як Ніщо), і в історіософській моделі, де дихотомія пам'яті / забуття творить особливі драматургійні колізії: «Ми є тому, що нас не може бути» (Ліна Костенко). Фактично буття – це вертикаль устремління вгору, топологія пошуку істини, розгорнута до парадигми «бути» й «робити», означеної Ж.-П. Сартром: «...Самим життям ми примушені відображати взаємозв'язки між «бути» й «робити» в сучасну епоху. Чи є людина тим, що вона робить? Чи

є вона те, чим вона стає?..” [31, 204]. У шістдесятників подібна вертикаль “пересікалася” горизонталлю самозаглиблення, самопізнання, усвідомлення своєї неповторності. Антропоцентричні апеляції на кшталт “бо ти на землі – людина”, “...не безліч стандартних “я” (В. Симоненко) якраз і заманіфестували шлях антропоцентричної самоідентифікації, екзистенційної вглибленості у свою людську сутність. “Бути” – це ніби цементувальний концепт часів, ідеї зв’язку часів, а отже, наскрізний принцип культури” [24, 37, 40]. Тому з настанням контрреформації, коли після гармонізувального Ренесансу з його поліфонією часу (майбутнє не відділялося часовою дистанцією від сучасного, а приймалося як упорядковане, розумно спроектоване за зразками античного минулого нинішнє) “порвався зв’язок часів”, робилися спроби розхитати відроджувальні ідеали абсолютної цінності людського буття [24, 37, 40]. “На цьому тлі й розгортається трагедія Гамлета, адже розрив зв’язку часів¹ ставить проблему “бути чи не бути” (курсив мій – Л. Т.). Поки цей зв’язок існує, буття залишається у своєму абсолютно ціннісному статусі” [24, 40]. Шістдесятники особливо гостро відчували цей розрив тягlosti зсередини “радянського способу життя”, тому апелювання до минулого історичного буття народу в них особливо потужне. Сакраментальне “бути чи не бути” й визначало їхню лінію поведінки, логіку вибору: “... Невідступне “бути чи не бути”, коли позірне “бути” оберталось моральним небуттям, а якщо й не так категорично, то завдавало невігойних душевних травм, спричинювало подекуди необоротні моральні деформації, що нівечили долю” [18, 105]. Подібні ситуації “втрати себе” можна конкретизувати тезою: “... Суб’єкт, який утратив джерело й основу всієї своєї етичної конкретності – конкретність “Я”, своє “хто”, втрачає й ту сферу конкретності, яка в нього ще лишилася, – “своє місце”, конкретну “сферу свободи”, своє “де” [43, 383]. Ця проблема належить до онтологічних засад буття. “Бути собою” – основоположне право людської особистості [27, 336], і обстоювання цього права потрібне, щоб “витримати власну відповідальність” (В. Малахов). Однак це поняття не статичне, воно пізнається лише в динаміці, адже ми завжди спроектовані в майбутнє (М. Мамардашвілі).

Опозиція *бути / здаватися* визначає й саме поняття “стиль життя” (уведене в науковий ужиток в останні десятиліття соціальною філософією) – саме його використовують для характеристики як індивідуальної, так і групової поведінки. Ідеться про дві іпостасі стилю людини – внутрішній і репрезентативний, оскільки, з одного боку, стиль постає тут способом переживання суб’єктом життя, а з другого – способом репрезентації людини у світі. Виявити стиль людини можна тільки через комунікативність, діалог / полілог у їхній процесуальності й експресивності, адже стиль і людина насправді ідентичні. Тобто людина “бачить не репрезентації, але світ через них”, саме у стилі виявляється те, як людина репрезентує світ [41, 21] – і через поведінкові моделі, і через жанрово-стильові структури, бо саме через систему знаків і моделюється ціннісний універсум людини. Тож, щоб заявити про себе, шістдесятники не обмежувалися лише художньою творчістю – для стилю цієї літературної генерації важливою була також публічність як найяскравіша форма репрезентативності. Корелюючи з поняттями “влада і свобода”, стиль постає “параметром їх співвіднесення” [41, 35], а тому шістдесятництво як явище репрезентує різні форми стильової поведінки, наскрізним концептом чого залишається дихотомія *бути / здаватися*. На право письменника бути самим собою посягала тогочасна ортодоксальна літературна критика – із цієї позиції можна подивитися на

¹ У літературі це особливо відчутно було в тому інтелектуально-духовному, художньо-естетичному провалі, яке утворилося між культурою Розстріляного Відродження й літературою соцреалізму.

дискусію щодо новаторства молодих неофітів початку 1960-х рр. [див.: 38, 516-569]. Саме це право українського письменника бути й залишатися самим собою в 1960–1970-ті рр. обстоював В. Дончик. Зокрема, відкидаючи докори на адресу Є. Гуцала, що цей письменник нібито недостатньо соціальний, недостатньо “проблемний” і недостатньо “сюжетний”, він писав: “Ці закиди можна було б вважати цілком справедливими, коли б при цьому не рахувати на те, якими неточними бувають висновки, коли їх роблять за узвичаєними мірками, коли вони байдужі і до власних “законів” автора, до його обов’язку бути *самим собою*”. Цей обов’язок критик пов’язує з умінням “лишитися тонким психологом-ліриком, ненав’язливим у своїй позиції гуманістом, тобто самим собою <...>, і водночас він (Є. Гуцало. – Л. Т.) досягає більшої гостроти, конфліктності” [12, 80, 83], де позиція *бути собою* прямо ототожнюється з гуманізмом. Узгодження життєвої позиції письменника з його вмінням творити характери своїх героїв відбувається під час аналізу прози 1960-х рр. В. Брюггенем: “Я і він у прозовому творі не співвідносяться з механічною прямолінійністю. Без уміння письменника бути *ним* навряд чи можна по-справжньому бути й самим собою. Бо авторське я виростає з відбитків тисяч індивідуальностей, бо воно сплавляється із спорідненим або відштовхується від протилежного й ворожого, набираючи життєвої вагомості й барвистості художніх нюансів. Точніше кажучи, нас цікавить авторське я не саме по собі, не здеклароване й нав’язливе в своєму хизуванні, а переломлене в тисячі реальних аспектів, ситуацій, облич. Ми тоді лише переконуємось у силі й характерності цього я, коли з найрізноманітніших колізій відчуємо його стабільність і послідовність” [3, 59].

Своє право бути самими собою особливо обстоювали Ліна Костенко, Вал. Шевчук, Ірина Жиленко та ін. Імперативом обов’язку наділяє право бути самим собою і В. Стус. Простір, у якому розгортається саморепрезентація автора, за В. Стусом, неодмінно передбачає “почуття боргу й примусу, свідомість найважчого людського обов’язку – обов’язку *бути самим собою* (курсив мій. – Л. Т.), цього найтяжчого хреста вивітреної людини – сучасника”. Вибір шістдесятників проходив по вертикалі *бути / здаватися*, ними ж вербалізований як дихотомічна опозиція морально-етичних доміант. Власне, онтологічна проблема “бути” й передбачає опозиційну пару “здаватися”, а саме бути несправжнім, фальшивим, маскованим, удаваним, тобто не відповідати ідеалу, модель якого виробляє (і цей процес повсякчас триває) – як онтологічну недосяжність – людська свідомість: у цьому випадку можемо говорити про свідомість покоління, яка спонтанно виробляла свій *ідеал* буття покоління як *буття в ситуації вибору*. Філософія дає розуміння, що “бути” у справжньому розумінні цього поняття властиво лише тому, що містить у собі *небуття*, тобто ті форми темпоральності, які виражаються поняттями *проминулого й неприйдешнього* (того, яке ще не прийшло). Тобто саме поняття *бути* відчитується через трансценденцію *небуття*. Називання наказує речі *бути*, тобто оприЯвнює *Я-присутність* людини в довколишньому бутті, забезпечує “здійсненість життя” (М. Мамардашвілі). Омовлення, промовляння надає сенсу буття в дії (бути – не статика, а тотожність дії, руху, розвитку). Саме тому предикат *бути*, який передбачає “висхідну ситуацію”, існування в даному часі, набуває статусу, що прочитується на рівні *відбутися*, що, однак, дорівнює статусу “буття незавершеного”, оскільки саморозвиток людини як *homo viator* (Г. Марсель) не припиняється впродовж цілого життя. Саме через модус *бути* відбувається акт “довизначення світу” (М. Мамардашвілі).

Оскільки “...жити – то не є долання меж, / а навикання і самособою – наповнення” (В. Стус), тож і справді “людина є зусиллям бути людиною” [28, 119]. Такий процес “набуття себе” особливо потужно розгортається в поезії

шістдесятників. Це підтверджує те, що стиль (індивідуальний, груповий) залишається динамічною характеристикою процесуальності формування певного способу життя, а тому постає формою співвіднесеності, яка показує не “хто є хто”, але “хто є хто для кого і в якій ситуації” [41, 35]. Тому так трагедійно звучать рядки: “Є мука така єдина, / бунтуюча мука – ЛЮДИНА! / Мука – себе творити. / Мука – цей світ вивчати...” (П. Скунець). Однак бути – це завжди перебувати в обставинах, усередині ситуації, усередині самого плину буття, що потребувало не тільки вживання в його філософські підвалини, а й вироблення своєрідного імунітету проти поглинання людської індивідуальності не лише тиском несвободи, а й буденністю (тема, яку з початку 1960-х рр. послідовно розгортає у своїй прозі Вал. Шевчук). “Ненормально, щоб твій щоденний побут, робота, звичні обов’язки – все було таким не “твоїм”, таким гнітючим, таким, що руйнує саму серцевину твого “я”, – писала з цього приводу М. Коцюбинська [18, 227]. Процес “творення себе” виразно простежується в епістолярію шістдесятників. Наприклад, особливим святом було для художника П. Заливахи листування з А. Горською, яка його морально підтримувала в засланні, тримала в курсі всіх мистецьких подій. “П. Заливаха в листах до А. Горської підкреслює, що відчуває свою “недошліфовку”, хоча й “натренований долею”, – зазначає М. Коцюбинська. – Готовий виробляти в собі здатність чинити опір середовищу, коли “оточення вперлося в мене тисячами багнетів” <...>. Заливаха шукає опори для того, що Стус називав “пряmostоянням”...” [18, 100].

У листуванні шістдесятників М. Коцюбинська слушно вирізняє примат духовного над матеріальним: “Характерне мотто листів Горської до Заливахи: “Аби душа не сивіла”. Дух високого ідеалізму: не розчинитися в побуті, не стати його рабом” [18, 109]. Тому в явищі шістдесятництва на перший план виступає не тільки сутнісний предикат *бути*, а й опозиція *бути / здаватися* [24, 179] як парадигма вибору – того внутрішнього вибору, що особливо актуалізується в переломному часі, коли гостро стоїть проблема здатності виходити “за межі лише утилітарного розрахунку, логіки “мати”, а не логіки “бути” [24, 200] – як нової раціональності. Водночас це визначальна проблема самоідентифікації, яка в дискурсі шістдесятництва мусила заперечувати одну з ясперівських тез, що зводилася до “формули” “я залишаюся тим, ким був завжди” [див.: 50] і через фройдівське поняття “перцептивної ідентичності” “выводить” на необхідність стійкої ідентичності як “ставлення людини до самої себе” на основі “досягнення певного балансу індивідуального й соціального рівнів” [40, 95]. Адже цей процес невіддільний від процесу співвіднесення себе із соціумом (за визначенням дослідників, існують різні типи соціальної ідентичності: професійної, етнічної, регіональної, політичної тощо). Проблема, що її найкраще означити проблемою “психосоціальної ідентичності” (Е. Еріксон), існує в цьому контексті на двох рівнях – *індивідуальному й соціальному*. *Перший* – це комплекс персональних характеристик, що роблять індивіда унікальним, *другий* пов’язаний з ідентифікацією індивіда у світлі норм і очікування соціального середовища, в яке він занурений. І все це передбачає “почуття безперервної самототожності” (Е. Еріксон), яке базується на прийнятті особистістю цілісного образу свого *Я* в єдності з її численними соціальними зв’язками [37, 95-96]. Саме суперечність, що виникла у 1960-х рр. між індивідуальною та соціальною самоідентифікацією представників української інтелігенції, була однією з причин, що спонукала до появи явища шістдесятництва. Недаремно в умовах тиску тоталітарних форм соціальної адаптації людини з уст поета зринуло: “Сказитись легше, аніж бути собою...” (В. Стус). У реальному житті, у “просторі несвободи” це психологічна реакція в ситуації, коли людина “зависала” між “буттям” і “небуттям”.

Дослідники вирізняють у ХХ ст. три концепції особистості, що корелюють із різними формами реалізації соціальних зв'язків і, відповідно, з різними теоріями. *Перша* з-поміж них – це *концепція соціалізації*, котра передбачає трактування особистості як людського індивідуума, котрий набуває форм і стандартів функціонування соціальної системи й вважає за неодмінну умову адаптацію особистості до структур соціальності, що призводить до недооцінки впливу особистості на соціальні інституції й на власне буття. *Друга* – *концепція самореалізації* (що тотожне самоактуалізації, самодетермінації) особистості робить наголос на суб'єктності індивідуальної людини, суспільному значенні її “внутрішніх” ресурсів і визнає непродуктивність деіндивідуалізованих соціальних структур. *Третя* концепція пов'язана з проблемою *самоідентифікації особистості*, співвідноситься з проблемою конструювання процесуальної соціальності і, відповідно, забезпечує певну стабільність суспільства не методом соціалізації, як у першому випадку, а з допомогою комунікативних зв'язків, у яких виявляються синтезовані індивідуальні якості особистості [14, 357]. Адже людина проходить процеси самоідентифікації лише у віддзеркаленнях в *Інших*. За соціалізму людина – “звичайнісінький інструмент, просте зчеплення коліщат”, якому відмовлено в суто людській спроможності міркувати й діяти. Однак така ситуація “неодмінно передбачає акт, яким особа сама себе зрікається або, точніше, відчуває від себе те єдине, що може дарувати їй почуття власної гідності” [30, 31].

Г. Марсель уводить поняття *незайнятості буття*, котре “спрямоване назовні, завжди готове віддатися справі, яка начебто його не стосується, але яку воно, проте, робить своєю” [30, 29, 31]. Так формувалася масова свідомість *homo soveticus*, коли зовнішня незайнятість пересічної людини ставала тією нішею, в котру, як на благодатний ґрунт, потрапляли клішовані образи, сформовані ідеологічною пропагандою. Натомість у митця існує *внутрішня зайнятість буття*, і якщо ця внутрішня психологічна ситуація не статична, рухлива, тобто здатна до критики й перегляду стереотипів, відбувається не заповнення цієї внутрішньої свідомісної ніші, а процес витіснення зі свідомості тієї наповненості. Це провокує відповідне *третя свідомості*, конфлікт, внутрішні дисонанси, а то й кризи. В умовах тоталітарної імперії, де людині нав'язувалася концепція соціалізації з її умовами підпорядкованості соціальній стандартизованій системі, з якої було вихолощено будь-які вияви індивідуальної свободи, українські шістдесятники відчайдушно намагалися зробити прорив у сферу самореалізації, що визначала другу, альтернативну концепцію. Процес самореалізації (як творчої, так і соціальної) у них нерозривно пов'язаний із проблемою самоідентифікації, що поглиблювалося “духовною ситуацією” часу з її переломними, біфуркаційними моментами й визначався національною домінантою. Тож над філософською проблемою “буття-у-світі” замислювався ледве чи не кожен український письменник. Зокрема, у художній інтерпретації Ю. Липи проблема буття як самоідентифікації набуває *статусу імперативу*, вищої заповіді, якою не маєш права знехтувати, – бути істинним, справжнім, таким, яким тобі призначено бути: “Будь тим, чим еси – це є заповідь вища від неба, / А потім, як зможеш, будь тим, чим ти є, – / будь ще ліпшим (“Все буде відомо – даремно ховаєш нужденність”). Ідеться про актуалізацію проблеми індивідуальної автентичності, самототожності, що розгортається в досить омовлений у дискурсі шістдесятництва імператив *бути собою*. “Я – випадок. Я із закону випав / І впав у винятковість, як у сон. / Але не любить винятків закон. / Хоча хіба це вибрик? виклик? випад? / <...> І все ж я – випадок. Сам по собі”, – напише І. Світличний у “Випадковому сонеті”, потверджуючи свою суверенність, своє право бути самим собою.

Буття-у-світі, безперечно, розгортається у площині етики й естетики. Уся творчість Ліни Костенко, В. Симоненка чи В. Стуса – це моральна відповідь “духовним альбіносам” (Ліна Костенко), перелита у Слово і пронесена через десятиліття моральної відповідності самій собі: “Тепер Жар-птиці не буває. / Жар-птицю будень убиває. / Людина знівельована юрбою. / Заснути. Все забудь. Прокинутись собою”. М. Коцюбинська писала: “...І для мене, як ти пишеш про це в своєму останньому листі, є в житті якісь самозрозумілі постійні цінності, без яких не мислю собі його. І оте кляте, *таке органічне, не награне “бути собою”* (курсив мій. – Л. Т.) – воно для мене, як повітря. А кругом стільки моральних метаморфоз, стільки зрушень у стосунках, стільки переоцінок цінностей (не стільки внутрішньої суті їх, скільки форм вияву) <...> в житті неповторно втрачено щось – дуже цінне і дуже справжнє, яке не компенсується, і в ім’я чого? – Шевченко колись називав це “змертвінням людської природи”; до речі, я ту метаморфозу вгадала дуже давно – Твої слова лише підтверджують її – ту перемогу “матеріального” над “духовним” – вкотре вже?!” [18, 231]. Про такі моральні метаморфози, що висвітлюють справжнє обличчя людини в години випробувань, В. Стус писав: “...Подоби – ось та признака і остання грань, / котрої краще не переступати, / аби лишитися вовіки вік / собою...” (“Піти б у ліс, де стовбури шорсткі...”). Витримати цей складний іспит на “істинність” (реалізацію себе як “повної” людини, “полісутнісного homo”) змогли витримати лише послідовні, цілісні натури. За С. К’єркеґором, відважитися “бути самим собою, відважитися реалізувати індивіда – не того чи того, а саме цього самотнього перед Богом, самотнього у величі свого зусилля і своєї відповідальності – ось у чому полягає християнський героїзм, і слід визнати його ймовірну рідкісність...” [15, 145], яка випала на долю хіба що шістдесятників-дисидентів.

Опозиційність *бути / здаватися* як аналог позірного “бути” (у Т. Шевченка читаємо: “І ми не ми, і я не я”) і творить той простір вибору, в якому відбувається самореалізація особистості через категорію свободи. Онтологічний імператив “бути суб’єктом” постає загальнолюдським вираженням суверенності дійсної людини, відповідальної за результати своїх діянь, визначально “винуватої” в усьому, що від неї залежить, котра не може розраховувати на “алібі-в-бутті” (М. Бахтін) [39, 61]. Предикат *бути* має широкий діапазон – від пасивного існувати у світі аж до крайньої точки: “...У кожному мить свого існування Я перебуває у становленні, бо Я <...> реально не існує, воно є лише щось, що має *стати* (курсив мій. – Л. Т.). Отже, якщо йому не вдається стати собою, це Я не є собою; але не бути собою – це відчай”. Момент відчаю, на думку філософа, такий сильний, що він вважає за потрібне ще раз наголосити: “відчай щодо себе”: ... не бути собою – це відчай” [15, 255, 275]; відчай – як відступ, відчухнутість від надій, сподівань (“чаянь”). Власне, це проблема людського Я та його ідентичності. “...Дон Кіхот – це трагічна самоіронія людини, щоб знайти в собі сили залишитися людиною” [11, 88]. Цими словами можна щонайкраще охарактеризувати, наприклад, Є. Сверстюка в його самотоїронії і прагненні залишитися людиною в нелюдських умовах виснажливого дванадцятирічного ув’язнення, коли самоіронія постає інтуїтивним захистом супроти всіх драматичних випробувань, які в іншому випадку можуть зламати волю. За Е. Фроммом, тотожність “я”, або самототожність, “відсилає нас передусім до категорії “бути”, а не “мати” [46, 282].

Шістдесятники обстоювали своє право *бути* через мову, *бути в мові як у бутті, тривати в мові*. У цьому розумінні самототожність може бути зреалізованою лише за умови, що людина відкрита для світу, для інших людей, здатна до повноцінного спілкування й самовіддачі: “Життя має сенс, коли

досягнуто трансценденцію, коли людина не замикається в рамках власного егоїзму й не створює згубного для себе дзеркала, як Нарцис. Віддавати себе – єдиний спосіб бути собою. Це парадоксальне твердження є таким лише на перший погляд” [47, 162]. Буття-у-світі як філософія оприявлення свого “Я” несе в собі енергію самоствердження і прагнення самореалізації через пошуки самого себе, однак *відчужує* особистість від самої себе. Ілюзія *суверенності внутрішнього світу* робить проблематичним трансцендентне самозаглиблення й *життя у Всьому*. Людина в онтологічному розумінні постає як “нездоланна воля до буття, *абсолютне прагнення бути*, підтримувати існування, але прагнення бути собою, тобто здійснити власне, неповторне Я” [29, 85]. Більше того: “Той, хто визначається своїм прагненням “бути”, хто зумовлений і власне “складається” з цього прагнення та намагання, вже, вочевидь, існує, а інакше він не міг би чогось прагнути чи намагатись. Водночас прагнути “бути” може лише той, кому це прагнення не гарантоване, хто постійно сумнівається, чи буде він існувати в наступний момент чи ні, стане він таким чи іншим, існуючи саме так або інакше. Отже, *наше життя* – це “прагнення бути” <...> Ось тому ми завжди чогось прагнемо з метою хоч як-небудь “визначити” життя <...> тобто окреслюємо горизонт, в якому нам доводиться жити” [29, 85]. Так проблема вибору розгортається у проблему власної самореалізації, духовного наповнення, радше *духовного розповнення* людини, у В. Стуса – випростування. Це та тема, якою катував себе поет: “Чом я не випростаюсь? Чом / свої не випростаю плечі, / не випростаю рук своїх, / не випростаю дум?”. Процес “самособоюнаповнення” (В. Стус), що його зазнали, зокрема, Є. Сверстюк чи В. Стус у світі заґратованої волі, можна простежити з їхнього епістолярю, який творить паралельний окремий дискурс [див. зокрема: 18; 26]. “Загалом листування у той час для всіх нас мало надзвичайно велике значення, було екзистенційно важливим, – напише згодом М. Коцюбинська у своїх споминах. – Це була така собі віртуальна територія духовна, мовби й тісно пов’язана з буднями, та водночас – над ними (як писав у листі до дружини В. Стус, “людський дух – аби був неуярмлений в часі, аби – як і належить духові – неуярмлений в часі, аби – як і належить духові – витав, ширяв над”), де ми могли вільно – хай і відносно – спілкуватися, не відмовляючись від розкоші бути собою” [19, 206].

Замикання свідомості творчої людини на структурі Я – як певний Я-центризм, індивідуальна призма світобачення, розгортає дискурс самоактуалізації, такий важливий для цього покоління. Так, у В. Стуса бути – це не статичне тривання в бутті, а діалектичний процес “доростання” до самого себе – справжнього. Тому поет антропологізує буття, розгортаючи у своїй творчості цілий дискурс “самособоюнаповнення”, де акцентування на частці *само*, посилюючи антропоцентричність світобачення, вибудовує низку власних філософських актуалізацій і засвідчує цілком самостійний напрям екзистенційної філософічності. *Само* – звісно, від слова самотність, але також рівною мірою й від слова самоутвердження. Ця частка постає своєрідною *антропоцентричною лексемою*, що конструює специфічне світовідчуття й певним чином відцентровує художню свідомість. Адже частка *само* моделює ряд складних слів, фіксуючи “сили якості, форми”, як-то самобутність, самоорганізація, самостояння, що не тільки набули у філософії ХХ ст. помітного значення, а й виявили й заакцентували специфіку її розвитку. Подібна термінологія вказує на певні повороти у філософському мисленні, “на певну стилістику переосмислення таких понять, як детермінізм, буття, системність” [14, 600] тощо. Уживані в царині психології особистості такі поняття, як самоактуалізація (А. Маслоу), самодетермінація (Т. Ярошевський), а також самореалізація, саморегуляція

та ін., у сфері філософії визначають підходи до конкретизації таких понять, як універсальне / унікальне, загальне / особливе, соціальне / індивідуальне тощо. У цій же площині розглядаються й дослідження у природничо-науковій сфері (П. Анохін, Н. Бернштейн, Л. фон Берталанфі, І. Пригожин), що виявили значення самоорганізації складних систем для їх становлення, функціонування, розвитку [14, 600].

В особистій долі людини психологічне визначає напрямок філософського розмислу, а в долі поета – специфіку його художньо-образних актуалізацій антропологеми “полісутнісного Номо” (В. Табачковський) та систему художньо-стилістичних особливостей, дуже специфічну у В. Стуса. Він розгортає цілу низку форм-саморепрезентацій, утілених у висловах: самозамкнений, автомобіль, самовтрата, самосмерть, самопізнання, самозагасання, самовигнання, самопочезання, самоуникання, самовороття, саморозсвітання, самоозирання та ін. (“летіти в сонні самопочезань”, “йдучи в самовигнання” тощо) – цей антропоцентричний ряд множиться до десятків і десятків подібних самохарактеристик, які помножують самі себе, а також адсорбують й антитези, що відображають гетерогенність людського Я. Такий широкий спектр смислової саморепрезентації розгортається В. Стусом заради саморозуміння (самоусвідомлення), в якій (саморепрезентації) відбувається плинна самоідентифікація. Адже “реальна ідентичність персони, виступаючи як когнітивний об’єкт, у процесі самопрезентації не залишається незмінною. Оскільки саморепрезентація триває в часі, вона перекроює, переконструює вже наявні структури” [8, 601]. Це відбувається в окремих шістдесятників (В. Стус, І. Світличний, Є. Сверстюк) більшою мірою задля самостановлення, аніж задля публічного поширення образу власного “Я”, мета якого – забезпечення успішної соціальної взаємодії (Д. Павличко, І. Драч), якщо йти за класифікаційною тезою О. Фленегена [8, 601].

Людина, замкнена в часопросторі в’язничної камери (В. Стус, І. Світличний, Є. Сверстюк), зосередженіша на самопізнанні, фіксації своїх внутрішніх відчуттів, оскільки соціальне тут репресоване, відмежоване – воно актуалізується хіба через структури пам’яті наступних поколінь, що передчував, зокрема, В. Стус: “Народе мій, до тебе я ще верну, / і в смерті обернуся до життя...”. Гамлетівське межове запитання “Бути чи не бути?” експресивно означене “Як вибухнути, щоб горіть?” (В. Стус). Поет однозначно заявляє: “...Вдатися до втечі? / Стежину власну, ніби дріт, згорнуть? / Ні. Вистояти. Вистояти. Ні – стояти. Тільки тут...”; або: “Де не стоятиму – вистою”. Звідси у В. Стуса така сугестована концентрація на числівнику *сто* як яскравій функціональній смислотвірній лексемі (“Сто чорних тіней довжаться, ростуть...”, “Сто років, як сконала Січ...” “Сто твоїх конань, твоїх народжень...”, “Сто спроневір...”, “Летять на мене сто людських жалів...”, “і остудило душу сто вітрів” та ін.), що не тільки повторюється в його віршах, творячи певну гіперболізацію почуття, а й спричиняє використання дієслівних форм, до складу яких входить частка *сто*: стояти, вистояти тощо – це відсилає до поняття стоїцизму, апологетами якого були послідовники філософської школи Стої [32, 551]. (Цим пояснюється й віра у Провидіння, а отже, певний фаталізм В. Стуса). Така числова сугестія, де “антропологія числа” (В. Іванов) є, за Ляйбніцем, “ніби метафізичною фігурою” [45, 54], створює метафізичний простір присутності буття, надзвичайно важливого для поета в межовій ситуації. Тому він апелює також до розширення цього метафізичного простору за допомогою символіки дзеркала (зокрема, вірш “Сто дзеркал спрямовано на мене”), удаючись до складної системи дзеркальних відображень, які вступають у гру двійників між собою, творячи множинність простору. Такі стилістичні прийоми створюють у

поезії В. Стуса особливий сугестивний ритм, творять різні лексико-сміслові конотації. Поет не просто змушений був постійно репресувати свої людські почуття, замикаючи їх у “квадратуру кола”, а, більше того, свідомо репресував “бажання другого порядку” (Г. Франфурт) – як саме бажання бажати: “Тільки так: / вияви – самострати. / Кам’яній. Кам’яній. Кам’яній. / Тільки твердь знає самозбереження”. Такі конфліктні процеси створювали не лише свідомісну напругу, а й когнітивний дисонанс, що й спонукав ґраничне самозамикання на структурі Я. Проте й вона має свій часопросторовий вимір, окреслений відповідною символікою. У поетичній палітрі поета вирізняються не тільки символи кола, округлості (як макрокосму), а й квадрата (мікрокосму, що ототожнюється з тюремним простором). Вони розітнуті вертикаллю, яка символізує потужний процес самоактуалізації – власне, саме наголос на прямостоянні й інспірує цю вертикаль.

У контексті шістдесятництва попереду завжди бовваніла загрозлива перспектива “зашморгу” – як у прямому, так і в переносному розумінні. Про це свідчить і трагічна загибель А. Горської, і мученицьке життя в “зоні” В. Стуса, І. Світличного, Є. Сверстюка, О. Заливахи та ін., і заборона друкуватися в житті М. Коцюбинської, і тривале підпілля душі, “перелите” у видавниче мовчання Ліни Костенко. “...Мій світ якийсь дуже звузився за останній час <...> і, водночас, якийсь набагато гостріше почала відчувати “вглиб”: якісь хвилини життя й природи, чиєсь людське обличчя, сторінка оповідання – все, що має присмак справжнього, все, що не відгонить “псевдо” – зізнавалася М. Коцюбинська (з листа від 17 жовтня 1973 р.) [19, 229]. Ті з-поміж шістдесятників, хто сповідував моральний імператив, “...боялись фальші / Так, як боїться і моя строфа” (Ліна Костенко). Та сама опозиція *бути / здаватися* вже на початку ХХІ ст., обтяженого попереднім досвідом трагічного ХХ ст., в інтерпретації, скажімо, Ю. Коваліва постає як драматична, ба навіть трагічна *колізія вибору*, а радше буття / небуття: “дорога веде в нікуди / крізь болота й базари через *здаватися й бути* / загрозливо в’юниться зашморг”, де тільки про світоча рівня Сквороди можна сказати: “Він є, а не *здається*”. Тобто ситуація *бути* як вибір небезпеки під знаком відповідальності (особистої й колективної, краще – поколінневої) загрожує зашморгом реальної небезпеки, однак і ситуація *здаватися* у філософському контексті становлення особистості набуває статусу небезпеки як “*самозашморгу*”, духовного самознищення, коли фальшивість, несправжність, негідна “гра у справжність”, навіть збереження анонімності в ситуації вибору, коли цей вибір “працює” на ім’я людини, постає самозашморгом. Тоді ситуація безповоротності, за Г. Марселем, стає реальною.

Однак буття-у-світі має й ще один аспект: бути – це те саме, що “*бути сприйнятим*” (курсив мій. – Л. Т.) [22, 105] – і це наскрізне поняття українського філософа О. Кульчицького розгортається через цілу низку філософських та психологічних проблем; воно, як жодне інше, заґрунтоване в соціальне буття. Бути сприйнятим маркує те комунікативне поле, в якому актуалізуються стосунки Я – Інший, адже, за М. Гайдеґґером, “буття є співбуття, зрозумілість інших” [48, 123] – таке буття заради інших означає “розімкнутість співприсутності” – те поняття, яким можна охарактеризувати й сутність шістдесятництва. Тож концепт *бути* найактивніше оприявнює себе в комунікативному полі, оскільки *бути* – це тривати в часі / просторі / русі / дії, воно виявляє себе як через індивідуальності, так і – сугестивно – через покоління. Особливо яскраво це видно на прикладі пасіонарних генерацій, до яких належать шістдесятники. “Адже буття – це буття-у-світі. Зрозумійте це “буття в” як рух, – зазначав М. Гайдеґґер. – Бути – це вибухати у світі, це залишати один із куточків небуття у світі та у свідомості, щоб раптово вибухнути – свідомістю-у-світі”

[48, 60]: “Як вибухнути, щоб горіть?” – запитував в унісон із філософом В. Стус; “...сама душа, сама вона – одвічна мандрівниця, сама про душу і тільки про неї буде найвищою правдою сказати, що *бути* – це *бути в дорозі*” (курсив мій. – Л. Т.), – наголошував Г. Марсель [30, 14]. Бути тут виступає предикатом топології шляху, невпинного руху – як на рівні топології зовнішньої, хронологічно-подієвої, так і внутрішньо-свідомісної, психологічної, духовної, яка *a priori* передбачає становлення в комунікуванні. Це передусім означає, що моє суверенне Я абсолютно прийнятне для *Іншого* – і навпаки, де *Інший* – це інша людина, зрештою, весь світ, адже “Один – тільки частка себе, / засушене зерно” (В. Стус). Зрештою, саме в комунікативному просторі відбувається структурування особистості, адже “право *бути іншим* визначається здатністю протистояти загрози поглинання особистості зовнішньою соціальністю” (курсив мій. – Л. Т.) [23, 35]. На цю особливість людської комунікації й самоідентифікації досить переконливо вказав В. Стус: “Коли ти спробуєш себе перервати, / а я спробую перервати тебе – жодному з нас не вдасться / бути одночасно собою / і кимось іншим”. І уточнив: “Завжди пробуєм доростати до себе / (одвічний егоїзм людського серця!), / але ніхто не може подвоїтись” (“З гіркотою...”). Тому він і мав право на слова: “Спасибі, коли ти є ти, / що ти – це ти і ти...”.

Цікаві з цього приводу спостереження психолога С. Рубінштейна, знайдені дослідниками в його рукописах 1920–1923 рр.: “Ставлення моє до людини – ось це не що інше, як “розкріпачення” буття іншої людини внаслідок невідчуження, а співучасті: унаслідок мого ставлення воно не зводиться до сукупності відносин, а набуває буття в собі <...> Коли об’єктом мого впливу стає інша людина, завдання полягає в тому, щоб через мій вплив на неї, що долає його відчуження, негативну незалежність за всіх відносин даності, викликати її до самостійного буття; для цього потрібно, ламаючи і в умовах його існування і в ньому самому те, що спотворює його людську сутність, таким способом утверджувати його буття. Це те буття, в якому здійснюється його власна сутність, але він набуває її через мене (і якоюсь мірою я – через нього” [цит. за: 39, 62-63]. Людське буття, за К. Ясперсом, як і за М. Гайдеґгером, завжди “буття з...” (з іншими), а це передбачає діалогічну основу пізнання самих основ цього буття. Ситуація вибору, в яку потрапляли шістдесятники, завжди діалогічна. І не тільки за існуванням альтернативи / альтернатив, а й за внутрішнім “сюжетом” – внутрішнім діалогом. Більше того, поза комунікацією “немає і не може бути свободи” [25, 193]. Тому “бути – значить спілкуватися діалогічно. Коли діалог закінчується, усе закінчується. Тому діалог фактично не може й не повинен закінчуватися” [2, 357], що дає підстави розглядати діалогічну теорію М. Бахтіна з її зосередженням на діалоговій концепції пізнання людини у площині новітніх антропологічних підходів у сучасному літературознавстві [див. зокрема: 48].

О. Мандельштам, зокрема, увів у цей контекст іще один смисловий ряд: “Я порівнюю – значить я живу” – міг би сказати Дант. Він був Декартом метафори. Адже для нашої свідомості (а де взяти іншу?) тільки через метафору розкривається матерія, адже немає буття поза порівнянням, адже саме буття є порівняння (Розмова про Данте”) [цит. за: 44, 298]. Проте *бути* – це те саме, що бути у творчій напрузі, акті творення свого внутрішнього Я, світу, художнього тексту тощо. Відбувається, по суті, *буттєтривання у Слові*. Текст – це авторське бути (бути через текст) в усіх трьох іпостасях: у часі, у русі, у просторі. *Тривання* захоплює у свій *оکیل теперішнього* як минуле (історичний час як хронологічну послідовність подій, досвід, задум, колишні враження, що осіли в підсвідомості), так і майбутнє – рецепцію читача, вплив на його свідомість, нові інтерпретації, оцінку самого автора, рельєф

видозміненої свідомості. Вербалізація образу надає *Логосу* статусу буття. Буттетривання у Слові й реалізує, за М. Гайдеґґером, “буття-у-світі” як вибух творчої свідомості. І водночас відкриває людині (наразі йдеться про людину творчу, митця) саму себе, показуючи, *ким* (якою) вона є. Це особливо – парадоксально, відкидаючи усталені кліше щодо психології творчості, відчував В. Гомбрович: “*Бути кимось* (курсив мій. – Л. Т.) – це постійно довідуватися, хто ти, а не – знати про це наперед. Творчість не можна вивести з того, що вже існує, творчість не є наслідком...” [5, 184-185]. Ідеться про те “самособоюнаповнення”, що відбувається у процесі творчості, “вибухання свідомістю” (за М. Гайдеґґером), яке, здавалося б, зроджується раптово, тоді як насправді відбувається спонтанний “викид” тієї творчої енергії, акумульованої в попередньому досвіді, що її людина не усвідомлює, а довідується про неї у процесі творчості (звідси – творча людина, яка знехтувала своїм мистецьким даром, – непізнана, нерозкрита, несаморозкрита людина).

Зрештою, можна вибудувати цілий ланцюжок відчуття буття-у-світі шістдесятниками, або, інакше кажучи, наповнення його сутнісним смислом. Буттєвий імператив А. Камю (“Я бунтую, отже, ми існуємо” – один із визначальних у топології життєвого і творчого шляху шістдесятників – прямо перегукується із тезою Парменіда: “Мислити – те саме, що бути” й, відповідно, Декартовим “Я мислю”, що *a priori* означає “Я існую”. Бунт самодостатності (“Я ніколи не погоджувався”) ставить М. Бердяєва в один ряд із Парменідом, Декартом і А. Камю, яких доповнює своїм “Бути – це вибухати у світі” М. Гайдеґґер, далі цей ланцюжок продовжує Г. Марсель тезою “...Бути – це бути в дорозі” [30, 14], ще один аспект філософії буття-у-світі додає М. Бахтін, наголошуючи, що “Бути – означає бути для іншого і через нього – для себе”, а О. Кульчицький фактично коригує цю тезу, вважаючи, що бути – це те саме, що “бути сприйнятим”. До цього можна додати: “Я порівнюю – значить я живу” (за О. Мандельштамом). А через ці імперативні твердження виходимо й на рядки Рільке “А спів – оце і є буття” (“Співати (творити) – значить бути”), що належать до сфери творчої самоідентифікації і які цілком міг повторити В. Стус, котрий кохався в поезії Рільке – “людини, яка уособлювала буття духу” [30, 235], онтологічно окресливши буття творчої людини, до проблеми художньої свідомості якої він звертався й на прикладі творчості поетів-шістдесятників. Зрештою, ці маніфестації можна підсумувати під кутом онтологічної антропології: “Місце людини – це *бути*, виступати як людина” [21, 14]. У цю низку буттєвих маніфестацій-репрезентацій органічно вписуються й рядки “Палаю – значить, я живу!” (І. Драч), як і задекларований цим поетом концепт *спрага*. Вони конкретизовані Стусовим риторичним запитанням “Як вибухнути, щоб горіть?”, що покликається до гайдеґґерівської смислової експресивності. Таке жагуче сприйняття буття і стало визначальним для пасіонарної частини шістдесятництва.

Бути – це залишатися самим собою в тому розумінні, що уникати будь-яких масок. У Ліни Костенко читаємо: “Старий співав без гриму і гримас”; “О, як натхненно вмів він не грати! / Як мимоволі творить він красу!”. Тема соціальних масок, що знайшла своє яскраве відображення у творчості В. Дрозда, також працює в полі ідентичностей, яке розширювали й наповнювали змістом шістдесятники – як своїми творами, так і прикладом власного життя. Йому загалом притаманна здатність через зміну масок “віддати себе, зберігши себе”, оскільки маска “збирає на собі світ, а світ включає її в себе”, що допомагає прозаїкові “розчинити себе в інших “як даруванні блага” [21, 180]. Показовий із цього приводу й вірш І. Світличного, присвячений шістдесятниці, майстрині народного одягу Л. Семикіній, рядки з якого варто зацитувати:

“Одволодай їх, випростай, розігни / Їх, в мундири зачохлених, / облачених папугами, / В однострої ув’язнених. Відживи! Онови! / Ти їх вивільни з рабства монументальності, / З летаргії парадності й суєти, / Дай їм вічність свободи і свободу ментальності, / Зачаруй їх магією простоти. / З Аполлонів зачуханих, з Афродіт занехаяних / Поздирай хохлому й балахоння хламид. / Одягни їх у себе самих – і нехай вони/ Бачать Боже єство і пречистий свій вид”. Вони суголосні з тезою Д. Чижевського, згідно з якою у психологічній сфері прагнення “до “декоративности”, до широкого жесту, до “імпозантности” природно веде до певної ілюзорної пишноти та маєстатности, за якою, може, нема достатньої духовної підпори...” [42, 17]. “Навіщо бундючиться пихато, / Грїться в похвалах?” – запитував на повен голос В. Симоненко. І розставляв крапки над “і”: “Слава не ртуть: / Мало великим себе уявляти, / Треба великим бути”. У В. Стуса це іронічно звучить так: “Прикрий добою свій порожній лоб”.

Відчищаючи від намулу ідеали, шістдесятники продемонстрували приклад того, як слід поборювати в собі прикметну національну “декоративність” – ту барокову рису, що залишилася в “українським національним типі”, що “цінить більше широкий жест, ніж глибокий зміст, – більше розмах і кількість, ніж внутрішню якість, більше – вираз, форми вияву змісту, ніж зміст самий, одним словом – цінить більше “здаватися”, ніж бути” [42, 17]. У дискурсі *бути / здаватися*, що належить як сфері екзистенціальній, так і соціальній (бути людиною / членом соціуму / громадянином / письменником), проблема *щирості / нефальшованості* розгортається у проблему вірності самому собі, щирості / нефальшованості художнього слова, незрадливості своїм ідеалам. “Обов’язковою умовою у творчості було і є – залишатися самим собою”, – наголошував Є. Гуцало [9, 60]. Під іншим кутом цю проблему коментує М. Коцюбинська: “Шістдесятники, <...> напочатку були щиро перейняті тими ідеологічними міфами, які потім самі ж відкинули, як облуду й гальмо. Причому, підкреслюю, щиро перейняті – фальш, пристосовництво, цинізм були їм чужі завжди. Коли ж на хвилі післякультурівського оновлення відкрився колосальний масив нових відомостей, відкрилася прихована Правда, мали мужність з піднятим заборолом піти їй назустріч – і будувати своє життя вже за новими критеріями, згідно з велінням цієї Правди. Навіть якщо заради цього довелося відкинути зручний стереотип “як усі”... [17, 106].

Особливо важливою, ба навіть пекучою була ця тема для Ліни Костенко, В. Симоненка та В. Стуса. “Значи справжні межі / між смертю і життям, між днем і ніччю, / між правдою й брехнею...”, просив у Бога В. Стус: “...А то земля занадто / змістилася з орбіти. Надто дивен / оцей розвій смертельний. Надто сперта / пружина узвичаєних терпінь...”. “Щирі, ми пробудем завжди щирі, / адже слід наш мати стереже”, – переводив поет проблему щирості в онтологічну проблему роду й родоводу. “Пекучість” цієї проблеми раз по раз спонукає В. Стуса до експресивної закличної риторики, що в цьому контексті набуває статусу заповіту: “Літа блукань, надій і спроневіри / вкрай викривили горло голосне. / О, будьте щирі, будьте тільки щирі, / бо лише так пізнаєте мене”. “Будьте с о б о ю, будьте людиною – єдиною! – на Землі, людиною...” – радив В. Стус поетові-початківцю [цит за.: 20, 108].

“З такого болю і з такої муки / душа не створить бутафорський плід”, – проголосила Ліна Костенко. І закликала сучасників: “Не проміняйте неповторне / на сто ерзаців у собі!” – декларуючи щирість як найвищу моральну й художньо-естетичну цінність. Адже щирий, за Б. Грінченком, – це справжній, непідробний, суцільний, чистий, безпримісний, старанний, правдивий [33, 526]. У такому розумінні концепт *щирості* розглядається як нефальшивість, справжність, істинність, як вслухання митця у свій внутрішній голос, в

інтуїцію, як мистецьке сумління, коли пишеться не на догоду кон'юнктурі чи бажанню швидкої слави, а за істинним покликом серця, на чому акцентував увагу, зокрема, І. Франко. Дослідження цієї теми спонукає дійти висновку, що подібні дискусії щодо імперативу *мистецької щирості* (пригадаймо дискусію між І. Франком та М. Вороним, актуалізовану в 1960-ті рр. В. Стусом у його статтях про поезію шістдесятників "Серед грому і тиші" [див.: 34, 138-148] та "Най будем щирі..." [див.: 34, 142-150] виникають у полемічному полі тоді, коли назріває проблема зміни естетичних та етичних оцінок художнього твору. Особистісний імператив як здатність бути й залишатися самим собою (а отже, сповідувати концепт щирості) залишається запорукою "глибшого і ширшого естетичного освоєння світу – як об'єктивного, так і свого власного" [34, 150]. Через те так потужно виявляє себе гуманістично-людинознавчий аспект його філософсько-естетичних переконань. Для В. Стуса визначальний у поезії критерій естетизму, тому він категорично виступає проти штучної ерудиції та штукарства, "злаякісної" гіперумовності та силуваної (а отже, нещирої), психологічно не зумовленої асоціативності, коли "задана" інтелектуальність більше прикрашає, ніж наповнює текст, позбавляючи його енергетику імперативу щирості. Поняття *мистецької щирості* виступає в шістдесятників синонімом *свободи само-виявлення* в часопросторі культури, окресленої В. Стусом тезою гуманістичної домінанти. Культивована пізніше В. Стусом "*естетика страждання*" як розгортання справжньої, немаскованої, глибинної *мистецької щирості* завше була детермінована особистісною потребою гуманістичної доброти у найкращому її ідеалістичному вияві. В. Стус антропологізує цю наскрізну для шістдесятництва проблему: для нього важливим залишається не тільки *як і чому*, а насамперед *хто* – як носій істинної *щирості* [див.: 38, 71-83].

Тож топологія життєвого і творчого шляху шістдесятників розгортає тезу, згідно з якою людина завжди "відкрита майбутньому", тому становить своєрідний особистісний проект, що "потребує здійснення, самореалізації" [24, 33]. Вона "не може бути завершеною; для того, щоб *бути* (курсив мій. – Л. Т.), вона повинна змінюватися в часі, підкорюючись усе новій долі. Кожний із її образів від самого початку несе в собі, перебуваючи у створеному нею світі, зародок розпаду" [51, 411]. Тобто людина постає тим, чим вона може стати, у такому випадку її буття "як можливість" з'являється в іпостасі незавершеного буття [6, 633].

Українські шістдесятники "народжували себе" у процесі здійснення вибору, формували свою особистість – не без окремих учинків відступництва – у розумінні необхідності добра як справедливого облаштування суспільства з гармонізацією всіх його ідеологічних та соціокультурних складових. Вибір через моральний закон серця, яке одне знає істинний шлях, – ось у чому специфіка шістдесятництва. Звісно, має значення не лише критерій вибору, а й відданість (і послідовність, що із часом розгортається у світоглядну еволюцію) в обстоюванні обраних ідеалів, моделей поведінки – і цей критерій у рецепції нащадків часто стає визначальним. Кордоцентричний код виявляється в певній спонтанності вибору, "вибору серцем" ("А вранці повстану. Обуренням серця, / веселим азартом очей і ума" – Ліна Костенко), тоді як людина, що стоїть перед дилемою або / або, за С К'єркеґором, дозволяє життю захопити себе своєю течією, втрачає момент, "нерв" вибору як певної актуальності. І тоді "чим більше вона буде зволікати з розв'язанням питання про вибір, тим труднішим і складнішим стає цей останній, незважаючи на невпинну діяльність мислення, з допомогою якого людина сподівається ясніше й виразніше розмежувати поняття, розділені або / або" [16, 235].

Власне, у таку “точку неповернення” втрапили “офіційні шістдесятники”, котрі дозволили плинові життя з його потужною течією інерції зваб і випробувань закрутити себе у круговерті подій і різких біографічних “поворотів” – таке життя завжди зовнішньо динамічніше і, здавалося б, насичене подіями, здобутками тощо. А відліком став 1963 р., коли розпочалися перші нагінки й утиски й доводилося вибирати між “офіційною позицією” та позицією індивідуально відповідальною, сповненою ризиків і випробувань, яка дає гостре відчуття межової ситуації: “Страждаю, мучусь, і живу, і гину...” (Ліна Костенко), – а вже 1965 р., початок арештів і судових процесів над українською інтелігенцією: “В’язниці гостинні, як могили, – / вибирають неприборканих” (Ліна Костенко), викристалізував цю позицію міри відповідальності. Однак такий вибір ставить людину перед неможливістю й наступного вибору, адже довелося б “зруйнувати раніше закладені основи”, надто болісні у випадку, якщо йдеться про набуття певного соціального статусу, можливостей публічної самореалізації, матеріальної стабільності – те, що й становить “звичний хід життя”.

У таких випадках наступного вибору, як зазначає С. К’еркеґор, “за людину вибрало саме життя” [16, 235], і вже тільки самій цій людині дано (або не дано) зрозуміти, якою мірою вона втратила саму себе. Шлях зворотній, до “точки неповернення” зазвичай неможливий (і це яскраво ілюструють долі окремих шістдесятників: у кожного з них був власний зміст “наповнення” у прямостоянні), адже людина встигає втратити той потенціал вибору (вибору свободи), який відкриває перед нею інший шлях – шлях внутрішнього нонконформізму, що передбачає внутрішню настанову “Взискуй терпіння витримати все”, оскільки “мужність не дається напрокат”. І тоді: “Хрущов – ура! І не Хрущов – ура! / А головне – да здоровствует кар’єра!” (Ліна Костенко). Адже цей момент вибору – і це важливо для персоналізованого розуміння кожного із шістдесятників – “не змінює людину, не перетворює її на іншу істоту, а лише пробуджує й конденсує її свідомість і цим змушує людину *стати самою собою*” (курсив мій. – Л. Т.) [16, 252], – що є вільною волею кожної людини, яка протистоїть інфернальній силі “компонувати з тебе не тебе” (Ліна Костенко). Власне, уся подальша топологія життєвого і творчого шляху шістдесятників “офіційного вибору” переконує в тому, що чим більше втрачено часу, тим труднішим стає вибір, оскільки душа дедалі більше зживається з однією із частин дилеми, і відмовитися від неї стає все важче [16, 242]. Зрештою, тут усе розставляє по місцях стисла “формула” філософа: “...Естетичним началом (а отже, й естетичним життям. – Л. Т.) може називатися те, завдяки чому людина є безпосередньо тим, чим вона є, етичним же – те, завдяки чому вона стає тим, чим стає” [16, 254]. Отже, лише так відбувається становлення, за визначенням П. Юркевича, “повної людини”, яка може “відбутися” в параметрах або / або як буттєвої “формули” шістдесятників: “бути, а не здаватися”.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Антологія* світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – 633 с.
2. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. – Изд. 3. – М.: Худож. лит., 1972. – 470 с.
3. *Брюгген В.* Голос автора й голос героя. Нотатки про сучасну прозу // *Література і сучасність*. – К.: Рад. письменник, 1970. – С. 58-76.
4. *Будний В., Львицький М.* Порівняльне літературознавство. – К.: ВД “КМ Академія”, 2008. – 430 с.
5. *Гомбрович В.* Щоденник: У 3 т. / Пер. з пол. Р. Харчук. – К.: Основи, 1999. – Т. 2: (1957–1961). – 339 с.
6. *Граф А.* Смерть // *Современный философский словарь*. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 631-635.
7. *Гундорова Т.* Післячорнобильська бібліотека: український літературний постмодерн. – К.: Критика, 2005. – 264 с.
8. *Гутов Е.* Самообман // *Современный философский словарь*. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 600-604.
9. *Гуцало Е.* Новые имена на карте прозы: заметки о молодых украинских рассказчиках // *Дружба народов*. – 1968. – № 2. – С. 264-270.

10. Деффида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
11. Дзюба І. Більший за самого себе // *Сучасність*. – 1995. – № 7/8. – С. 82-88.
12. Дончик В. Грані сучасної прози: літературно-критичний нарис. – К.: Рад. письменник, 1970. – 323 с.
13. Кемеров В. Личность // *Современный философский словарь*. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 356-357.
14. Кемеров В. Само... // *Современный философский словарь*. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 600.
15. Квєркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
16. Квєркегор С. Наслаждение и долг. – Изд. 3. – К.: AirLand, 1994. – 504 с.
17. Коцюбинська М. Доброокий // *Доброокий*. Спогади про Івана Світличного. – К.: Час, 1998. – С. 105-111.
18. Коцюбинська М. “Зафіксоване і нетлінне”: роздуми про епістолярну творчість. – К.: Дух і літера, 2001. – 299 с.
19. Коцюбинська М. Из книги споминів // *Кур'єр* Кривбасу. – 2003. – № 167. – С. 163-216.
20. Коцюбинська М. Мої обрії: У 2 т. – К.: Дух і літера, 2004. – Т. 2. – 386 с.
21. Кузин И. Маски субъекта. Стратегии социальной идентификации. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та, 2004. – 312 с.
22. Кульчицький О. Основы філософії і філософічних наук. – Мюнхен; Львів: Вид-во УВУ, 1995. – 164 с. – (Серія “Підручники”. Ч. 16).
23. Кримський С. Смысл постісторії // *Філософська думка*. – 2006. – № 4. – С. 22-35.
24. Кримський С. Эпистемология культуры: введение к обобщенной теории познания. – К.: Наук. думка, 1993. – 216 с.
25. Лифинцева Т. Диалог // *Современный философский словарь*. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 192-195.
26. Луцький Ю. Листування з Євгеном Сверстюком. – Балтимор; Торонто: Українське незалежне видавництво “Смолокип” ім. В. Симоненка, 1992. – 89 с.
27. Малахов В. Право бути собою. – К.: Дух і літера, 2008. – 336 с.
28. Мамафдашвили М. Психологическая топология пути. М. Пруст “В поисках утраченного времени”. – СПб.: Изд-во Русск. Христианского гуманитарного ин-та, 1997. – 570 с.
29. Маноха І. Індивідуальна історія буття людини: практика методологічного синтезу // *Наукові студії із соц. і політ. психології*: Зб. статей. – К.: Ін-т соц. та політ. психології АПНУ, 1999. – Вип. 1 (4). – С. 80-89.
30. Марсель Г. Homo viator. – К.: ВД “КМ Academia”; Пульсари, 1999. – 320 с. – (Серія “Християнські філософи”).
31. Сартр Ж.-П. Что такое литература? Слова. – Минск: Попурри, 1999. – 446 с.
32. *Словарь* античности. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.
33. *Словарь* української мови, зібраний редакцією журналу “Кієвська Старина” / [редагував з додаванням власних матеріалів Б. Грінченко]. – К., 1909. – Т. 4. – 494 с.
34. Стус В. Най будем щирі... // *Дніпро*. – 1965. – № 2. – С. 142-150.
35. Стус В. Серед грому і тиші // *Сучасність*. – 1995. – № 1. – С. 138-148.
36. Стус В. Дорога болю: Поезії. – К.: Рад. письменник, 1990. – 212 с.
37. *Тарнашинська* Л. Імператив щирості” в художньо-естетичній парадигмі Івана Франка та його інтерпретація Василем Стусом // *Тарнашинська* Л. Презумпція доцільності. Абрис сучасної літературознавчої концептології. – К.: Видавничий дім “Кієво-Могилянська академія”, 2008. – С. 71-83.
38. *Тарнашинська* Л. Українські шістдесятники: які вони і навіщо? (Тексти і контексти: за матеріалами періодики 60-70-х рр. ХХ ст.) // *Тарнашинська* Л. Українське шістдесятництво: профілі на тлі покоління. – К.: Смолокип, 2010. – С. 516-569.
39. *Татенко* В. О возможностях актуализации субъектного потенциала человека // *Наукові студії із соц. і політ. психології*: Зб. статей. – К.: Ін-т соц. та політ. психології АПНУ, 1999. – Вип. 1 (4). – С. 59-67.
40. *Труфанова* Е. Идентичность и Я // *Вопросы философии*. – 2008. – № 6. – С. 95-105.
41. *Устюгова* Е. Стиль и культура: опыт построения общей теории стиля. – Изд. 2. – СПб.: СПбГУ, 1996. – 257 с.
42. *Чижевський* Д. Філософські твори: У 4 т. – К.: Смолокип, 2005. – Т. 1. – 402 с.
43. *Чижевський* Д. Філософські твори: У 4 т. – К.: Смолокип, 2005. – Т. 3. – 456 с.
44. *Успенский* Б. Поэтика композиции. – СПб.: Азбука, 2000. – 348 с.
45. *Фреге* Г. Основы арифметики. Логіко-математичне дослідження поняття числа. – К.: Port-Royal, 2001. – 142 с.
46. *Фромм* Э. Революция надежды // *Фромм* Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 261-289.
47. *Фромм* Э. Предисловие к антологии “Природа человека” // *Фромм* Э., *Хирш* Р. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С. 146-168.
48. *Хайдеггер* М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
49. *Шляхова* Н. “Бути – означає бути для іншого і через нього – для себе”: Антропологічна теорія літератури М. Бахтіна // *Новітня теорія літератури і проблеми літературної антропології: Studia methodologica*. – Тернопіль: Ред.-видавн. відділ ТНПУ ім.В. Гнатюка, 2008. – С. 144-148.
50. *Ясперс* К. Общая психопатология. – М.: Практика, 1997. – 1056 с.
51. *Ясперс* К. Смысл и назначение истории. – Изд. 2. – М.: Республика, 1994. – 526 с.

Отримано 13 січня 2013 р.

м. Київ

