

Віктор Маринчак

УДК 821.161.21.2Стус-1.-09.26

## АВТОРСЬКИЙ ІНТЕНЦІОНАЛЬНИЙ СИНТЕЗ У ПОЕЗІЇ ВАСИЛЯ СТУСА НА ТЛІ ХРИСТИЯНСЬКОЇ АКСІОЛОГІЇ

У статті здійснено літературознавче осмислення ціннісної семантики творчості В.Стуса, для якого внутрішня катастрофа стала предметом особистісного переживання й художнього осягнення. Розглядаючи поетичні тексти на тлі християнської аксіології, дослідник використовує розроблений Е. Гуссерлем і його послідовниками феноменологічний підхід, приділяючи особливу увагу проблемі авторської інтенціональності в літературному творі. Евристична продуктивність такого компаративного дослідження літературного і релігійного дискурсів зумовлена їхньою співпричетністю аксіологічним вимірам екзистенції індивідуума, а також пошуками відповідей на виклики катастрофізму буття.

*Ключові слова:* феноменологія, інтенціональність, екзистенціалізм, лірика В. Стуса, внутрішній катастрофізм, ціннісний синтез, християнська аксіологія.

*Viktor Marynchak. Author's intentional synthesis in the poetry by V. Stus in the light of Christian axiology*

The article conceptualizes the axiological semantics of Vasyl Stus' works, for whom the inner catastrophe became an object of personal drama and artistic grasping. The scholar applies phenomenological approach elaborated by Edmund Husserl and his followers in order to place Stus' poetic texts into the context of Christian axiology. Special attention is paid to the problem of author's intentionality in a literary text. Heuristic efficiency of such comparative research of literary and religious discourses is determined by their influence on values of individual existence, as well as by our searching for answers to the challenges of catastrophic being.

*Key words:* phenomenology, intentionality, existentialism, lyric poetry by V. Stus, inner catastrophism, axiological synthesis, Christian axiology.

Аксіологія літературного твору завжди пов'язана з певною традицією. Ціннісні уявлення або ціннісна система, яких дотримується автор, усвідомлює він це чи ні, можуть бути закорінені у традиції саме релігійній. Адже змістовну основу будь-якої релігії становлять етичні ціннісні сенси, а тяжіння до цінностей абсолютного характеру, властиве особистостям зі схильністю до категоричних імперативів, корелює з прагненням Абсолюту власне релігійного. Дослідження співвідношень між художньою і релігійною аксіологією, гадаю, відкриває широкі перспективи осягнення змістовності літературного твору.

Релігія загалом і християнство зокрема своєрідно орієнтовані на вирішення нерозв'язних колізій, на подолання екзистенційного відчаю. Це робить християнську аксіологію (або ж її "мову") актуальною для тих авторів, чия творчість і доля пов'язані з осягненням катастрофізму буття та віднайденням відповідей на його виклики. Вивчення "мови" християнської аксіології та літературознавчий аналіз ціннісної семантики художнього твору на її тлі надає додаткові евристичні можливості для досліджень авторського ціннісного синтезу саме в катастрофічних умовах. Звідси необхідність окреслення специфіки релігійної й художньої аксіології, пошуку методів їх компаративного дослідження.

Матеріалом безпосереднього аналізу обрано творчість В. Стуса, яка, безумовно, постає взірцем аксіологічної визначеності саме в катастрофічному контексті [9; 12; 18; 37]. Гранична духовна напруженість його поезій зумовлює правомірність їх співвіднесення з релігійною традицією, для якої ціннісна проблематика завжди виявляється провідною [22; 23; 26].

Водночас у такому дослідженні неможливо оминати увагою такі твердження поета: “Наш індивідуалістично-західний дух, спертий деспотичним візантійським православ'ям, так і не зміг вивільнитися з цієї двоїстості духу, двоїстості, що витворила згодом комплекс лицемірства. Здається, що пасеїстичний дух православ'я тяжким каменем упав на молоду невизрілу душу народу – призвів до жіночості духу як атрибуту нашої духовності... Може, це одна з причин нашої національної трагедії. Не люблю християнства. Ні” [32, 389].

Ці узагальнення слід розуміти в контексті хоч і ледве окресленої, але глибоко продуманої авторської філософії історії. Головне ж, необхідно виробити теоретичний підхід, який дає змогу побачити вияви релігійної за походженням аксіології навіть тоді, коли автор на рівні свідомості заперечує цю конфесію, цю традицію, її обряд, культ, історичні форми існування і впливу на суспільство. Адже власне аксіології він тим самим жодною мірою не заперечує.

Потребують осмислення й такі стусівські рядки: “Немає Господа на цій землі... Пан-Бог помер” [31, 245]. “Смерть Бога”, звісно, може бути світоглядною установкою, але частіше ця ідеологема виявляється складним культурним концептом, що “вказує на процес: а) сотеріологічно орієнтований, хоча й в атеїстичних термінах (відставка Бога у світі, позбавленому чарів), або апокаліптичний... б) такий, що змінює пріоритет, переходячи від буття до мови, від сотеріо-міфологічної до культурно-утопічної концептуальності, побудованої на секулярному” [6, 393]. Ідеться про витіснення “релігії як містики на користь віри як етики, а отже, (на користь. – В. М.) секулярного як арени віри” [6, 395]. Зауважмо тут вихід на передній план в умовах секуляризації саме аксіологічної проблематики.

Згадка Стуса про “смерть Бога”, гадаю, може бути виявом того, що протягом XIX – XX ст. у сфері суспільної свідомості й духовної культури відбувається “переоцінка” цінностей, їх релятивізація, їх інверсії, “зняття” фундаментально значущих протиставлень, висування наперед амбівалентних псевдоцінностей, загальна втрата абсолютних цінностей. А це – свідчення крайньої міри катастрофічності становища і стану як суспільства, так і особистості, що викликає появу граничних вимог. Ж.-П. Сартр зазначає: “Достоевський якийсь писав, що “якщо Бога нема, то все дозволено”. Це вихідний пункт екзистенціалізму. Справді, все дозволено, якщо Бога не існує, а тому людина є закинутаю, їй нема на що спертися ані в собі, ані ззовні... у неї немає виправдань... Таким чином, ні за собою, ні перед собою, в світлому царстві цінностей – у нас немає ні виправдань, ні пробачень. Це і є тим, що я висловлюю: людина приречена бути вільною. Приречена, тому що, колись закинута в світ, вона відповідає за все, що робить” [28, 135].

Цілком доречними в цьому контексті видаються й міркування Пауля Тілліха, теолога екзистенційного напрямку, який розробляв те, що можна було би назвати теологією катастрофи, тому його думки мали би бути принаймні за спрямуванням близькими Стусові. “Подією, що визначила пошук смислу й виникнення відчаю у XX ст., – зазначає мислитель, – стала втрата Бога в XIX ст. <...> Зрештою з'явилося гасло “Бог помер”, але разом із Ним померла вся система цінностей і смислів, усередині якої жила людина... Це відчувається і як втрата, і як звільнення. Це веде людину або до нігілізму, або до мужності, котра приймає небуття на себе” [33, 101]. Звернімо увагу, що й тут ця проблема постає як власне аксіологічна.

Відомо, що Стусові був близький екзистенціалізм. До того ж обсяг осягнення ним катастрофізму буття й темперамент його позиції вже у другій половині 60-х, не кажучи про пізніші часи, нагадує Камю й Сартра періоду окупації (до речі, український поет називав Камю найулюбленішим своїм прозаїком [32, 431]).

У записі з таборового зошита початку 80-х сказано: “Жодного знаку сподівання” [32, 390]. Але ж так само сподівання не було ще й 1967-го, коли він у листі до Б. Гориня писав: “...Ми винесли тільки лють, невдоволення... Згага незробленого, лють перед неосягненим... – це наше. Згадую бідного Джойса, що носив свою Ірландію в серці, що зробив з неї духовно-безтелесу реальність... Предмет втрачено... Лишився тільки рух як пам’ять про предмет і туга предмета...” [32, 6]. Уже тут відчутний граничний катастрофізм, що стосується суспільства й народу. А на початку 80-х зустрічаємо констатацію поета стосовно себе самого (реалістичну, бо справдилася): “Я особисто чуюся смертником” [32, 384]. Водночас задекларовано рішучий вибір: “Коли життя забрано – крихт я не потребую” [32, 382]. І далі: “Це вже доля, а долі не обирають. Отож, її приймають – яка вона вже не є” [32, 383].

До речі, так само Сартр свого часу узагальнював власний досвід: “Щодо розпачу, то цей термін означає, що ми будемо брати лише те, що залежить від нашої волі... По суті, коли Декарт писав: “Перемагайте скоріше самого себе, ніж світ”, то цим він хотів сказати те саме: діяти без надії” [28, 135]. Таку ж рішучість виявляв і Камю в “Міфі про Сізіфа”: “Велич перекинулась до іншого табору. Вона втілилася в протест і в офірування без майбутнього” [10, 129].

В есеї про Свідзінського, розмірковуючи про катастрофізм буття, Стус зазначає: “Світ, що втратив у наших очах довершену цільність, набув якихось катастрофічних форм” [32, 364]. І далі конкретизує свою думку стосовно суспільного катастрофізму: “...Крах гуманістичних конструкцій розуму вже не раз значили факти історії, коли доведена до свого логічного кінця та чи інша гуманістична теза доходить своєї протилежності, обертаючись на бездушну, людиновбивчу, катастрофічну для світу силу” [32, 363]. Ці його філософські рефлексії виявляються суголосними з роздумами тогочасних філософів, теологів, митців, зокрема П. Тілліха, який 1952 р. у праці “Мужність бути” писав: “Справжньою трагедією нашого часу стало те, що марксизм, котрий виник як рух за звільнення кожного, перетворився на систему поневолення кожного, навіть тих, хто сам поневолює інших. Важко досягнути обшири цієї трагедії і ту психологічну катастрофу – особливо в середовищі інтелігенції – яку вона потягнула за собою” [33, 108]. Водночас у Стуса маємо тяжкі роздуми про катастрофізм у внутрішньому світі особистості: “Розпад духовності... згасання людини в людині... деякі з нас чують за собою кучугури екзистенціального страху, провини, гріха” [32, 365].

Можна стверджувати, що проблематика, розроблена такими теологами, як П. Тілліх, релігійними філософами, як М. Бердяєв і Г. Марсель, митцями та мислителями екзистенціалістського спрямування, як А. Камю і Ж.-П. Сартр, П. Рікер і К. Ясперс, була надзвичайно актуальною для В. Стуса, і саме їхні ідеї формують те концептуально-смісловне тло, на якому увиразнюються думки та образи поета.

Те ж саме слід сказати і про релігійну культуру, особливо ж про її аксіологію. У згаданому есеї “Зникне розцвітання” Стус являє себе здатним досягнути віру Свідзінського, бо вона конкретна, а тому, як на його погляд, справжня: “Це успокоєна філософія потужної біблійської етики, її врівноважений ствердлий зміст” [32, 360]. Завважимо тут наголос на етиці, а отже, і на аксіології. Варто також згадати, як, прочитавши в таборі монографію про франкфуртську школу

філософії й соціології, Стус пише в листі, що з-поміж іншого увагу привернула “думка Горкгаймера, яку я повторював кілька літ тому, обстоюючи себе: “Теологія є... надія, що несправедливість... не може бути останнім словом” [30, 96].

Отже, розвиток думок самого Стуса робить актуальним аналіз його творчості в аксіологічному й катастрофічному аспектах у порівнянні з релігійною філософією цінностей, із теологією катастрофи, гранично аксіологічно напруженою філософією екзистенціалізму і, зрештою, із джерелом усіх цих напрямків аксіологічної рефлексії – з аксіологією християнства.

Останнім часом щоразу більшої актуальності в науковому просторі компаративістики набуває дослідження взаємодії художньої літератури з релігійною сферою культури, із релігійним дискурсом [11, 519; 19, 17; 24, 44-45]. Пояснень потребують вибір до вивчення того чи того аспекту такої взаємодії, а також питання методології її дослідження.

Аксіологічний аспект обирається насамперед тому, що зміст літературного твору як багатшарове й багатовимірне явище як свій центр чи ядро (або ж надзавдання для автора) має ціннісну змістовність. Польський дослідник Ст. Савіцький пише: “Література, особливо поезія, намагається дещо відкрити нам саме це аксіологічне “внутрішнє” дійсності” [27, 239]. І далі: “Література, як здається, є мовою, не тільки винятково сильно аксіологізованою, а й здатною... вказувати на аксіологічне обличчя дійсності... тим, що література зокрема вносить до життя, є можливість безпосереднього спілкування з цінностями” [27, 240].

Наявність аксіологічного виміру в релігії (зокрема у християнстві) не викликає сумнівів [2, 489-490; 14; 16, 29, 32, 45, 47, 72-73]. Але й тут виникає потреба у з’ясуванні специфіки оприявлення ціннісної змістовності в релігійному дискурсі.

Передусім треба зазначити: християнська аксіологія відрізняється надзвичайною конкретністю (саме цим, гадаю, вона могла приваблювати Стуса). Це не аксіологічна парадигма (хоча її легко вибудувати), це конкретні ціннісні уявлення, думки й рішення, ціннісно значущі дії та висловлювання, що з’являються за певних детально визначених обставин, у ситуаціях і сюжетах, що мають, безумовно, схематичну структуру, але вони занурені в реальність, у живе існування, явлене в писанні й переданні, у повсякденній практиці людського життя.

Показовим у цьому плані постає висловлювання Б. Паскаля: “Бог християн є не тільки творцем геометричних істин і ладу стихій; то доля поган і епікурейців. Це не тільки Бог, Який поширює провидіння Своє на життя і майно людей, аби дати низку щасливих років тим, хто Йому поклоняється... Але Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова, Бог християн – то Бог любові й розради, то Бог, який сповнює душі і серця тих, кого посідає, то Бог, який дає їм внутрішньо відчувати їхню мізерію і Своє нескінченне милосердя, який зливається з ними у глибу душі їх, сповнює її упокореністю, радістю, довірою, любов’ю” [21, 159].

Такі речі роблять християнську аксіологію не прямолінійною, неелементарною, зрештою – невичерпною. А саме це і споріднює образну, пластичну, символічну аксіологію християнства з аксіологією художньої творчості. У цьому зв’язку наведемо ще одне міркування Ст. Савіцького: “Іноді аксіологічна спрямованість починає набирати на силі лише на рівні художнього світу: простору, часу, подій, персонажів. По-особливому цікаву проблематику може становити символіка цінностей... аксіологічне прочитання відчувається передусім через дослідження стосунків між літературними персонажами, суб’єктом мовлення й автором та художньою дійсністю” [27, 240].

Зрозуміло, що сказане стосується подібної “виразної” аксіології, котра по-своєму виявляється як у художньому, так і в релігійному дискурсах. Показово, що на початку відомої праці “Простір і текст” В. Топоров перефразовує вислів Паскаля: “Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова, а не філософів і вчених” [21, 316], – адже йдеться про близькість релігійного й художнього мислення. Говорячи про співвідношення тексту і простору, учений пише: “Найбільш цінним (і водночас найскладнішим) видається визначення цього співвідношення, коли йдеться про тексти “посиленого” типу – художні, деякі різновиди релігійно-філософських, містичних тощо. Таким текстам відповідає особливий простір, який, перефразовуючи відомий вислів Паскаля, можна назвати “простором Авраама, простором Ісаака, простором Якова, а не філософів і вчених” [34, 229].

У сфері текстів “посиленого” типу працює досліджуване філософом і філологом Я. Голосовкером явище імагінації. Імагінація – це здатність уявляти, процес “уявлювання” і його результат, тобто образ, символ, усе виявлене, явлене як утілена думка або ж сповнена сенсу і змістовності пластика [7, 120, 125, 135]. Тут доречно згадати таке міркування цього вченого: “Розумна творча сила – а ім’я їй Уява, Імагінація, яка утворювала міф, діє в нас і дотепер, постійно, особливо в поета й філософа” [7, 9]. І далі імагінація пов’язується з ідеєю вищих цінностей, таких, що мають абсолютне буття, непорушних, які можна уявити й репрезентувати через дію уяви, через пластику втіленої думки й осмисленого образу. Це те буття, про яке говориться: “Буття – це поняття імагінативне і при цьому етизоване: воно наскрізь просякнуте абсолютністю і сталістю, що характеризує імагінативне поривання” [7, 116].

Недаремно Макс Шелер, один із творців феноменологічної аксіології релігійної забарвленості, розглядаючи почуття як інтенціональні акти, через котрі здійснюється пізнання цінностей та долучення до них, писав, що “розуміння”, опосередковане любов’ю, діє особливим (Голосовкер сказав би імагінативним) чином: “Така “розуміюча” любов є великим ремісником і (за глибокою й чарівною аналогією, схопленою в одному з відомих сонетів Мікеланджело) великим скульптором, творцем пластичної форми, котрий спроможний у множині емпірично розрізнених частковостей, ба й навіть в одній єдиній, – в одній дії, в одному жесті, – розгледіти провідні лінії її ціннісної сутності в цілому та, піддаючи їх обробці, відтворити “саму” її сутність” [36, 23].

Тут, власне, діє така “виразна”, “імагінативна” пластично-аксіологічна традиція, започаткована в добу раннього й високого Відродження, значущість якого для подальшого розвитку європейської культури важко переоцінити; згадаймо, наприклад, твердження М. Бердяєва: “Уся нова історія є ренесансний період історії” [4, 102]. У цій традиції діє духовність, що набуває втілення, і тілесність, що набуває духовності. Інакше кажучи, високе, величне, піднесене, як казав О. Лосєв, єднається з “інтимним художнім трактуванням” [13, 389]. І з’являється можливість секулярного використання релігійних образів й аксіології: “Художник Ренесансу... знає всі міфологічні й символічні глибини своїх біблійних сюжетів, але йому важливо виявити суто людську особистість і показати, що всі символіко-міфологічні глибини біблійного сюжету цілком доступні кожній людині, цілком співрозмірні з її людською свідомістю й у пізнавальному стосунку цілком іманентні цій свідомості, хоч би в які безодні буття вони сягали” [13, 388].

Треба далі вказати, що одна з найсуттєвіших особливостей християнської аксіології полягає в тому, що обставини, ситуації та сюжети, у яких вона виявляється, досить часто конфліктні, кризові, катастрофічні. При цьому у християнстві однією із центральних аксіологічно значущих проблем постає проблема гріха, відповідно – покаяння, покути тощо. Гріх же – це катастрофа

насамперед внутрішня для тієї людини, що його вчинила. Отже, на перший план виходять не зовнішні (природні та соціальні), а внутрішні катастрофи особистості.

Нарешті, релігійна аксіологія прикметна граничним напруженням опозицій. Якщо йдеться про добро, то в першу чергу береться Абсолютне Добро, якщо протиставляється світло темряві, то “що спільного у світла з темрявою?” (2 Кор., 6: 14). Тут імперативи завжди категоричні, що й відповідає сутності катастрофічних колізій.

Усе це, безумовно, робить концептуально-символічну та образну систему християнської аксіології дуже важливою в контексті європейської культури, особливо нового часу, коли складаються антропоцентрична й персоналістична парадигми [4, 100, 102, 104, 132; 13, 93]. Граничної значущості християнська аксіологія починає набувати у ХХ ст., яке для художньої культури проходило під знаком катастрофізму [17, 259-287]. Схильність до катастрофічних візій демонструє й екзистенціалізм, який особливу увагу приділяє внутрішнім катастрофам особистості, адже для нього людина виглядає такою, що відчуває абсурдність буття, відчужена й переживає стан тривоги та відчаю. “Укинута” в цей світ і покинута в ньому, вона перебуває в межовій ситуації конфлікту зі світом, але, будучи невдоволена нестачею повноти свого існування, вона може обрати свою автентичність, і тоді її боротьба – “це шанс втечі від абсурдності світу” [20, 324].

Проблематика позиції особистості перед лицем зовнішньої катастрофи і поряд із цим проблематика внутрішнього катастрофізму, що була закладена із самого початку у християнській аксіології, помітно актуалізувалася в новітні часи. Вона актуальна, бо універсальна для носіїв європейської культури незалежно від їх релігійних чи атеїстичних переконань, адже – погодьмося із сучасним філософом Ю. Шрейдером – “кажучи про християнську етику, ми не маємо на увазі ані особливої етики в середині спільноти християн, ані моралі, доступної лише християнам... Ідеться про засади загальнолюдської моралі, які містяться у християнських релігійних джерелах, перш за все в євангельській оповіді про життя й повчання Ісуса Христа” [38, 143].

Недаремно відомий богослов О. Мень твердив: “Усі моральні кодекси наших днів ґрунтуються на принципах релігійної моралі” [16, 73]. Можливо, це поряд з іншим пов’язане з однією із суттєвих особливостей християнської аксіології: вона передбачає єдність і ціннісної позиції, і переживання ціннісного ставлення до предметності, яка становить цінність, й емоційно-ціннісного ставлення до осягнутої та оціненої ситуації і, нарешті, дії, учинку, поведінки. “Для релігійної свідомості, – наголошував о. О. Мень, – добро в житті є служіння вищому об’єктивному Добру, краса – відбиток вищої Краси, і наше сприйняття істини є долучення до Істини цілісної, яка охоплює все, зокрема й нас самих. Тому життя за заповідями релігії невід’ємне від боротьби за торжество добра, боротьби за все світле і прекрасне, воно має бути мужнім протистоянням злу” [16, 72].

Філософи зазначають, що у ХХ ст. розвиток аксіології як одного з головних напрямків відбувається “в рамках феноменологічної філософії (від Ф. Brentano через Е. Гуссерля до М. Шелера й М. Гартмана)” [5, 6]. Розробляючи поняття інтенціональності, Е. Гуссерль указав не лише на його ціннісну значущість загалом, а й на його зв’язок із такими явищами “інтенціональної роботи”, як інтенціональний синтез, інтенціональне самоконституювання, інтенціональне визначення поведінки, розширення інтенціонального горизонту тощо [8, 113-115, 122, 146, 223]. А тут виникають проблеми єдності інтенціонального синтезу та поведінки, можливості або неможливості самоконституювання, збереження самовизначеності (самототожності) і розширення інтенціонального горизонту.

Уже в цьому відчувається подих внутрішньої катастрофи. Не дивно, що згодом філософи й митці, які пройшли школу феноменологічного методу (М. Шелер, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр), звернулися до аксіології, і нерідко в її найбільчому, найкатастрофічнішому вимірі. Згадаймо слова самого Сартра: ця філософія “виводить нас на битий шлях, повний небезпек... Знання є лише однією з можливих форм мого усвідомлення цього... Я, крім того, можу любити його, боятися, ненавидіти, і такий вихід свідомості за межі самої себе, який називається інтенціональністю, виявляється у страхі, ненависті, любові... Гуссерль повернув речам їхню жажливість і привабливість. Він відродив для нас світ художників і пророків, страхітливий, ворожий, багатий на небезпеки, з острівцями милосердя й любові” [29, 179-180].

Тож з огляду на зазначене дослідження інтенціонального синтезу в ліриці В. Стуса передбачає виявлення й осягнення синтезу аксіологічно значущої образності та характерних ціннісно забарвлених рис художнього світу, осмислення природи ціннісного синтезу в катастрофічних умовах та з'ясування механізмів його оприявлення в поезії. Це можуть бути умови зовнішньої катастрофи, що розгортається в соціальній інтеракції, в якій бере участь поетичне “Я” В.Стуса. Водночас це можуть бути умови внутрішньої катастрофи, яка розгортається в суб'єктивному світі. Інтенціональність автора спрямована на обидва ці різновиди катастроф. Перша, тобто зовнішня катастрофа, становить предмет інтенціонального сприйняття, оцінки, вибору, рішень, визначення лінії поведінки. Друга ж – предмет інтенціонального переживання. І та, й інша вимагають ціннісного синтезу як відповіді на виклики буття.

Ціннісний синтез може бути пов'язаний із тим, на що спрямована авторська інтенціональність. За словами відомого представника екзистенціалістської психології В. Франкла, “сутність людини вміщує її спрямованість назовні, на щось чи на когось, на справу чи на людину, на ідею або на особистість. І лише наскільки ми інтенціональні, настільки ми й екзистенціальні” [35, 100]. Спрямованість на інтенціональну предметність може бути ціннісно значущою, бо сама ця предметність становить те, що дає змогу наповнити сенсом власне існування, доповнити свою частковість, розширити свій інтенціональний горизонт. У Стуса це світ природи, Вітчизна, кохана, друзі, син, мистецтво, культура, поезія. Усе це завжди входило в його інтенціональні обшири і знайшло відображення в його листах, віршах, статтях.

Приналежне до особистісної сфери сприймається і приймається суб'єктом позитивно. Тож усе те, що входить до цієї сфери, зрештою стає не просто близьким, значущим, важливим, дорогим, а й часткою особистого життя, внутрішнього світу, душі. Отже, інтенціональна спрямованість передбачає інтенціональне (власне – ціннісне) ставлення, інтенціональне почуття, переживання. Згадаймо слова релігійного філософа М. Лосського: “Цінності вступають до свідомості суб'єкта не інакше, як за посередництвом почуттів, інтенціонально спрямованих на них” [14, 93]. Передусім тут мається на увазі почуття любові, вищого виявлення позитивного ціннісного інтенціонального ставлення. “Те, що я люблю, – пише М. Лосський, – включається мною до складу моєї сутності, стає онтологічно спаяним із моїм “я” і моїм життям” [14, 428]. І саме тому, коли щось трапляється з тим, кого ти любиш, коли ти щось або когось утрачаєш чи перебуваєш із цим у розлуці, це вражає всю душу, потрясає все твоє існування. Згадаймо вірші Стуса “Не можу я без посмішки Івана”, “Ярій, душе. Ярій, а не ридай” (Пам'яті Алли Горської) або такі рядки:

Наснилося, з розлуки наверхлося,  
з морозу склякло, з туги аж лящить:

над Прип'яттю світання зайнялося –  
і син біжить, як з горла кров біжить!

[31, 254].

Саме так те, що відбулося в зовнішньому світі, стає внутрішньою катастрофою. Адже воно торкається того, що ввійшло до сутності, що онтологічно спаяне з поетовим “Я”, із його життям. А це вже виклик, який потребує гранично напруженого ціннісного синтезу, то більше що, з погляду аксіології М. Лосського (за сутністю й формою християнської), “головним прагненням, що впливає з любові, є турбота про повноту життя й розкриття активності істоти, яку любиш” [14, 436].

Та в реальній долі Стуса реалізація цього прагнення, цієї турботи стає чимось нездійсненним. І тому виникає почуття провини ліричного героя за те, що не запобіг, не врятував, не зберіг, не зайняв місце друга:

...доброокий...

Йй-бо не знаю, що я зле зробив.

Чого ж бо й досі твій поріг високий

ані відчув, ані переступив [31, 85].

Унаслідок цього відчуття внутрішньої катастрофи поглиблюється, бо у Стуса в ролі найістотнішої інтенціональної предметності виступають речі ідеальні (в усіх розуміннях): Добро, Справедливість, Право, Моральність тощо. Вони потребували його тривоги й турботи, його відповідальності та обстоювання. Це відбувалося згідно із закономірностями, виявленими в екзистенціальній психології: “Лише тією мірою, якою ми забуваємо себе, віддаємо себе, офіруємо себе світові, тим його завданням і вимогам, якими пройняте наше життя, лише тією мірою, якою ми виконуємо завдання й вимоги, здійснюємо смисл і реалізуємо цінності, ми здійснюємо й реалізуємо також самих себе” [35, 120]. В. Франкл називає це “трансцендуванням”. Ідеться про зміст людського буття: існуванню слід мати за мету вищий сенс, дотичний до сутності цінностей. У цьому австрійський психолог, безумовно, спирався на К. Ясперса, у котрого можна знайти таке твердження: “Людина справді знає себе як людину лише тоді, коли, будучи відкритою для буття в цілому, живе в середині світу у присутності трансценденції” [39, 455].

Але ж саме це можна сказати про Стуса-поета. Він існує як поет, має поетичну екзистенцію саме тому, що шукає сенс, цінність поза власними потребами як людина й поза поезією як поет. Його віршування має за мету не себе самого, а щось для поезії трансцендентне:

Він (Бог. – В. М.) хоче поза мене вийти. Прагне  
рятуючи, донищити мене,  
аби на протязі, на буряних вітрах  
я вийшов сам із себе, наче шабля  
виходить з піхов. Хоче вийти геть,  
щоб згасла свічка болю. Щоби тьма  
впокорення мене порятувала  
інобуттям. Іножиттям. Найменням  
уже не власним [32, 132].

Однак Смысл і Цінності викликають найбільше занепокоєння. Їх надто легко вразити. Поетові болить за цілий світ, за цілі народи, за весь “Рад-соц-конц-таборів союз” [31, 106]. Йому з молодих літ болить Україна, не здійснена, майже нездійсненна. У “Таборовому зошиті” читаємо: “Моторошно чути без краю свого, без народу, яких мусиш творити сам зі свого зболілого серця. Може <...> коли історичні умови зміняться, можна буде виявити цей життєвий плін народу... Поки що його не видно. Звідси й наш супервідчай” [32, 390]. Ось позначення міри внутрішнього катастрофізму: *супервідчай*. Бо



не здійснене – все одно що втрачене. Втрачене без надії. І ти нічого не можеш зробити для здійснення. І тому відчував він (за його ж власним висловом) “свій безпроблемний і неспокутний <...> гріх” [30, 75].

Відповідь на виклик готувалась, визрівала й була реалізована в інтенціональних актах узяття на себе відповідальності, здійснення вибору, а за тим – здійснення вчинку, обрання й дотримання певної лінії поведінки. Це, власне, спосіб існування, екзистенція, де єднаються інтенціональність і трансценденція. Коріння таких явищ майже ірраціональне, ледь не містичне і, безумовно, імагінативне. Уже згадуваний Я. Голосовкер писав: “Людиною керує дещо в ній суще, певний інстинкт, що незборимо тягне її на подвиг і жертву, вічно до вищого, якому тисяча імен, котре якимось угадується і примушує людину радісно тремтіти, і пишатися, і мучитись, і бути в захваті, і без кінця дивуватись, і до того ж любити гру із цим вищим біля самої безодні – на краєчку” [7, 117].

Стус вийшов на цей рубіж – і, починаючи принаймні з 1962 р., набагато більше з 1965 р. й зовсім явно з 1970 р. (див. [30, 10-14, 24-25, 28-33]), потрапляє раз у раз у порубіжні ситуації, що завершується на початку 1972 р. арештом. У трактуванні самого поета це постає “Часом творчості” (так названо ним збірку, що писалась 1972 р. в умовах попереднього ув’язнення).

Можна висловити припущення, чому саме такою формулою позначає він свою творчу відповідь на виклик катастрофізму вже не просто буття – долі. По-перше, ідеться про обирання позиції. Позиції, про яку можна сказати так: Стус волів стати людиною історії. Це життєтворча й долетворча, духовно-етична і власне мистецько-творча позиція протистояння світові, незгоди з усім панівним у ньому, спротиву. Це водночас вибір долі, щільно поєднаної з історією, яка одразу ж вривається в життя людини.

Нагадаю, що й філософ М. Бердяєв [4, 84-87], і філолог С. Аверинцев [1, 92-97] однаково наполягають на історичності християнства (на протигагу космічності античного світогляду). При цьому перший наголошує на зв’язку історичності з духовною свободою: “Християнська свобода передбачає розрив історичної дії через дію вільного суб’єкта. <...> Християнство не мириться з тією покійністю долі, з якою мирився античний світ... У християнському дусі є якась бунтівна основа. Свобода обирання, свобода утвердження добра передбачає ту свободу творчого суб’єкта, суб’єкта дії, без якого справжній динамізм історії неможливий” [4, 85, 86].

У морально-психологічному, власне аксіологічному плані цей вибір позиції творчого й активного суб’єкта у Стуса має низку вимірів і, відповідно, інтенціональних переживань. Це своєрідне полегшення: герой може бути разом з Іваном Світличним. Це відчуття, що він покутує перед Аллою Горською, перед сонцем України, котре перебуває “у білій стужі” [31, 103]. Це радість і натхнення того, хто віддає себе в жертву. Це відчуття трагізму, а водночас і піднесення, і катарсису. Це внутрішній спокій вірного, який доводить свою відданість. Нарешті, це гордість того, хто вийшов на герць, кинув виклик.

“Час творчості” дублюється німецькою назвою *Dichtenszeit*. Німецьке слово *Dichten* має значення не лише “віршування”, а й “мислення”, “помисли і прагнення”, “думки й учинки”. У ньому всі ці сенси об’єдналися: це час не просто віршування, а радше поетичної дії, яка об’єднує рішення й учинок, задум і прагнення, думку й утілення її у слові та дії. Головне – поетичний чин як шлях самореалізації. Оця порубіжність й оця чинність (і це поривання до трансцендентного) робить книжку як у задумі, так і у здійсненні надзвичайно натхненною, катартичною.

Але й тут, і пізніше (у добу “Палімпсестів”) даються взнаки наслідки вибору. П. Рікер, обговорюючи проблеми екзистенційної феноменології, писав:

“Екзистенція... це індивідуальне, яке Система заперечує” [25, 206]. Особистість протистоїть цинічній, брутальній і всевладній Системі, бере відповідальність за минуле й майбутнє своє, свого народу, поезії. А отже, має усвідомити провину, відбутися покаяння й покаяння. Вона повинна зберегти вірність – собі, близьким, Вітчизні, творчості – тоді, коли, за словами релігійного мислителя Г. Марселя (на думку Ю. Шереха, близького Стусові), “вірність має залишитись чесною невеликого грона обраних, святих, які покликані на мучеництво і безнастанно моляться за тих, хто обрав темряву” [15, 618].

Усе це відбувається в умовах такого заперечення Системою особи творця, що той почувається смертником. Подібний досвід зафіксував В. Франкл, свого часу ув'язнений нацистами: “Звичайно людина живе в царстві життя, у концтаборі ж люди жили в царстві смерті. У царстві життя можна піти із життя, здійснивши самогубство, у концтаборі можна було піти лише в духовне життя. Лише ті могли піти із царства смерті, хто міг вести духовне життя” [35, 153]. Це необхідне й неминуче трансцендування. Про ступінь його напруженості психолог пише: “Але в цій надзвичайній порубіжній ситуації, у якій перебуває людина в таборі, той смисл, прагненню до здійснення котрого вона повинна присвятити себе, має бути настільки безумовним, щоб він охоплював не тільки життя, а й страждання та смерть” [35, 151]. Саме такими були виклики, вимоги, обставини, за яких український поет обрав “мову” християнської аксіології.

Вибір міг бути іншим. Скажімо, на користь асоціальності в життєвій і творчій позиції. Таку позицію Стус глибоко осмислив на матеріалі доробку В. Свідзінського, проте для себе її не обрав. Десь починаючи з 1965 р., він уже свідомо йде іншими шляхами. На увагу в тій ситуації заслуговував і стоїцизм. П. Тіллх писав, що саме “стоїцизм виявився єдиною реальною альтернативою християнству в західному світі”, убагаючи причину “в тому, що стоїк володів соціальною й особистою мужністю, яка і становила реальну альтернативу християнській мужності” [33, 13]. Однак між цими двома різновидами мужності вбачаємо суттєві відмінності: для стоїка, зазначав мислитель, “мужність бути це мужність стверджувати себе всупереч долі і смерті, але це не мужність стверджувати себе всупереч гріху і провині” [33, 18], як це було у християн. Зрозуміло, що аксіологічна мова Стуса не могла позбутися понять гріха і провини.

Та головне те, що, згадуючи вже цитованого о. О. Меня, можна стверджувати: Стусові ближчою була мова християнської аксіології, бо нею передбачено служіння добру, долучення до істини, боротьбу за світло і красу і, відповідно, протистояння злу. За словами С. Аверинцева, “найбажаніший із погляду християнства стан людини в цьому житті – не спокійна безболісність стоїчного мудреця, а напруження боротьби із собою і страждання за всіх, лише “приймаючи свій хрест” людина <...> може перемагати зло в самій собі й навколо себе” [2, 490].

Стус, безумовно, розумівся на тому, що християнство дає вірець спротиву без надії (у площині профанічного існування). Належить осягнути те, що осмислює й життя, і смерть, і страждання. І треба обрати аксіологію, що впливає із цього осягнення, та утверджувати її. А Царство Боже на профанічній площині у цьому світі не настане. Проте всупереч усьому в душі, яка зберігає вірність, воно вже настало.

Мова християнської аксіології актуалізується в ліриці Стуса, бо в цій аксіології маємо якнайкращу відповідність проблематиці його долі і творчості. Одним із засадничих тут постає, гадаю, мотив, позначений у вірші “Отак живу: як мавпа серед мавп”. Він нагадує про суттєву для християнської аксіології (стосовно духовної долі особистості) проблему навернення [2, 332-335]. Йому обов'язково

передує духовна криза, коли людина втрачає позитивне ставлення до світу й до свого місця в ньому. І світ, і власне становище викликає гнів, обурення, огиду. Продовження існування в попередньому стані виявляється нестерпним. За подібних умов перед особою виникають проблеми ницості та її духовного заперечення, рабства і свободи, неприйнятності світу й пошуків виходу зі стану його нігілістичного відкидання. Усе це було пережите Стусом уповні:

Отак живу: як мавпа серед мавп.  
Чолом прогіршним із тавром зажури  
все б'юся об тверді камінні мури,  
як їхній раб, як раб, як ниций раб.

Повз мене ходять мавпи чередою,  
у них хода поважна, нешвидка.  
Сказитись легше, аніж быть собою,  
бо ж ні зубила, ані молотка [31, 57].

Для християнської аксіології з неприйнятності світу маємо такі виходи: або в бік сперечання з Богом і потім Його виправдання (теодицеї), або в бік есхатологічних інтенцій і сподівань. М. Бердяєв указував, що “з кінця ХІХ століття <...> взяло гору есхатологічне тлумачення благої вісті про Царство Боже” [3, 299]. Філософ не лише має на увазі історичні катастрофи, а й говорить про “метафізичний есхатологізм” [3, 299], а головне про те, що позначає як “есхатологічну мораль” [3, 309]. Він пише: “У будь-якому моральному акті, акті любові, милосердя, жертви настає кінець цього світу, в якому панує неодмінність, інерція, скутість, і виникає світ новий, світ інший. Людина постійно здійснює акти есхатологічного характеру, кінчає цей світ, виходить із нього” [3, 309].

Таким шляхом і йшов В. Стус. Його духовну й моральну позицію можна тлумачити у зв'язку з настановою апостола Павла: розіпнімось разом із Христом (див.: Гал., 2: 19). Це позиція апостольська, вона подібна до позиції християнських мучеників і сповідників. Як і вони, поет здобуває свободу від цього світу, свободу через пожертву, через “співрозпинання”, тому для нього природна та ж сама мова:

А все то те, що виснив у житті,  
як рить, проб'ється на плиті могильній.  
Бо ж ти еси тепер довіку вільний,  
розіп'ятий на чорному хресті [31, 220].

Власне, значною мірою проблематика лірики Стуса пов'язана з пошуком себе, із віднайденням своєї душі, намаганнями, спробами знаходити і зберігати тотожність собі, а якщо вона втрачається, то щоразу віднаходити та поновлювати її, переживаючи “ці болі самозречення в хвилину, коли я вже самим собою став” [31, 68]. Звернімо увагу, як це трагічно сприймається, коли “мені здається, що живу не я” [31, 97]:

То все не так. Бо ти не ти...  
А небо корчиться в тобі  
своїм надсадним загасанням,  
яке ти тільки звеш стражданням.  
Ці роки, збавлені в ганьбі, –  
то так с у д и л о с я... [31, 118].

Повернення до себе, до Бога, до образу й подоби Його у власній душі – мабуть, одне з найважливіших прагнень особистості:

На цих шалених ста вітрах,  
де ні коня, ані дороги,  
звір'яй свій крок за знаком Бога –  
і попри смерть і попри жах.

Як воду в склянці, пронеси  
свою з дитячих літ подобу,  
як припочаток свій і спробу  
сказати: Господи, спаси... [31, 298].

Повернімось іще раз до вигуку: “Немає Господа на цій землі” [31, 245]. До нього, як можна зрозуміти, призводить неприйнятність цього світу, приреченість у ньому добра, неминучість офірування без майбутнього, без надії. Та це не суперечить християнській аксіології, бо вона так само знає муку відчуття покинутості Богом. Адже подібне найбільше духовне страждання терпів і Христос, бо й Він у певну мить “викрикнув гучним голосом”: “Ілі, ілі, лама савахфані!” – що значить: “Боже Мій, Боже Мій! Навіщо Ти Мене покинув?” (Мф., 27: 46).

Кризовість і катастрофічність християнського способу буття, наявність у ньому прагнення свободи, особистісний есхатологізм, співрозпинання зі Спасителем, трагічне переживання богопокинутості, подолання духовними зусиллями страху, відчаю, смертної туги через жертвовність, намагання особистості перевищити себе, вийти із себе на волю, здобування інобуття – усе це становить проблематику християнської аксіології. І все це наявне в доробку В. Стуса.

Здійснене поетом у творчості й долі – це відповідь людини історії на ним же сформульований висновок щодо “жіночості духу” як атрибуту нашої духовності. Ця “жіночість” виявляє себе, коли й особистість, і цілий народ не виступають як суб'єкти історії, а залишаються тривалий час її об'єктом. Бути суб'єктом історії означає брати на себе відповідальність, обирати екзистенціалістську позицію, згідно з якою існування передуює сутності. Тому випадає творити себе, власне ество через свою долю, діяльність, поведінку, творчість, здійснювати ціннісний інтенціональний синтез, зберігати ідентичність, єдність поведінки, розширювати інтенціональний горизонт, реалізовувати свою свободу.

Бути суб'єктом – це брати хрест і йти з ним без надії в цьому профанному світі. І в такий спосіб творити сенс, котрий перевершує життя, смерть і страждання. Бути суб'єктом для Стуса означало не дати знищити в собі Поета. Ішлося, зокрема, про те, щоб не стати поетом вторинним чи колоніальним, а, навпаки, у тодішніх умовах прагнути до того, щоби стати учасником світового літературного процесу. Отже, створювана екзистенцією митця й борця сутність була зорієнтована так, щоби зазнавати найтяжчої долі, найгіршого болю й залишатися не здоланим, зрештою – нездоланим, і цю сповнену сенсу позицію передавати у спадок.

Для системи, що заперечувала поета, найістотнішою й найнеприйнятнішою була ця нездоланність і наявність невпокореної поезії. Ідеться не про поезію дисидентського спротиву, а, власне, про вільну думку, філософські рефлексії та медитації, народження сенсу, творення ціннісно значущого поетичного світу, про трансценденцію від поезії до Вищого Смислу, тобто про те, через що творчість Стуса входила в контекст світової поезії.

У своїй нескореності й нездоланності, що протистояли Системі, поет був приречений, як і завжди буває приречена людина історії, бо вона обмежена в часі і просторі, бо сили її скінченні. Але ж це не скасовує її одиничності й неповторності. Так реалізується виявлена К. Ясперсом закономірність: “Людину її скінченність уводить до історії, в якій вона хоче стати тим, чим вона може бути. Незамкненість – знак її свободи” [39, 351].

Тому, що ця скінченна неповторність, ця нездоланність, загалом творча й екзистенційна позиція Стуса як людини історії з'явилася, здійснилася, виявилася, безумовно, сприяло те, що він послуговувався мовою християнської аксіології.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Coda, 1997. – 343 с.
2. *Аверинцев С.* Собрание сочинений / Под ред. Н.П.Аверинцевой и К.Б.Сигова. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2006. – 912 с.
3. *Бердяев Н.* Самопознание (Опыт философской биографии). – М.: Книга, 1991. – 446 с.
4. *Бердяев Н.* Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
5. *Болькен А.* Аксиология // *Современная западная философия: Энциклопедический словарь* / Под ред. О.Хеффе, В.С.Малахова, В.П.Филатова при участии Т.А.Дмитриева. Ин-т философии. – М.: Культурная революция, 2009. – С. 5-7.
6. *Ваганян Г.* Смерть Бога // *Энциклопедія постмодернізму* / За ред. Ч.Вінквіста та В.Тейлора; Пер. з англ. В.Шовкун; Наук. ред. пер. О.Шевченко. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – С. 393-395.
7. *Голосовкер Я.* Логика мифа. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1987. – 218 с.
8. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – СПб.: Наука – Ювента, 1998. – 315 с.
9. *Дзюба І.* Свіча у кам'яній пітьмі // *Стус В.* Палімпсест: Вибране. – К.: Факт, 2003. – С. 7-32.
10. *Камю А.* Міф про Сізіфа // *Камю А.* Вибрані твори: У 3 т. – Т. 3. Есе / Пер. з фр. Упоряд. О.Жупанський; Автор післямови Д.Наливайко. – Харків: Фоліо, 1997. – С. 72-162.
11. *Касперський Е.* Про теорію компаративістики // *Література. Теорія. Методологія* / Пер. з польськ. С.Яковенка; Упорядкув. і наук. ред. Д.Уліцької. – 2-ге вид. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – С. 518-539.
12. *Коцюбинська М.* Страсті по Вітчизні // *Стус В.* Дорога болю: Поезії. – К.: Рад. письменник, 1990. – С. 201-212.
13. *Лосев А.* Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.
14. *Досский Н.* Ценность и бытие. – Харьков: Фолио; М.: Аст, 2000. – 861 с.
15. *Марсель Г.* Бути і мати // *Возняк Т.* Тексти та переклади. – Харків: Фоліо, 1998. – С. 435-667.
16. *Мень А.* История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – Т. I. Истоки религии. – М.: СП “Слово”, 1991. – 287 с.
17. *Моренець В.* Національні шляхи поетичного модерну першої половини ХХ ст.: Україна і Польща. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 327 с.
18. *Москалець К.* Василь Стус: незавершений проект // *Стус В.* Збір. тв.: У 12 т. – К.: Київська Русь; Факт, 2007. – Т. 1. – С. 7-38.
19. *Наливайко Д.* Компаративістика й історія літератури. – Харків: Акта, 2008. – 425 с.
20. *Онишкевич А.* Екзистенціалістська модель у теорії літератури // *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / За ред. М.Зубрицької. – 2-е вид., доп. – Львів: Літопис, 2001. – С. 324-326.
21. *Паскаль Б.* Думки / Пер. з фр. – К.: Дух і літера, 2009. – 704 с.
22. *Плахотнік Н.* Пророфічні мотиви в поезії Василя Стуса // *Слово і Час.* – №4. – 2004. – С. 62-66.
23. *Рафицький О.* “Палімпсести” Василя Стуса: духовна домінанта // *Слово і Час.* – №12. – 1999. – С. 62-64.
24. *Ремак Г.Г.* Літературна компаративістика: її визначення та функції // *Сучасна літературна компаративістика: стратегії і методи: Антологія* / За заг. ред. Д.Наливайка. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2009. – С. 44-58.
25. *Рікер П.* Гуссерль. Аналіз його феноменології // *Читанка з історії філософії: У 6 кн.* / Під ред. Г.І.Волинки. – К.: Довіра, 1993. – Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ ст. – С. 201-213.
26. *Росінська О.* Екзистенційна природа поезії В.Стуса // *Фольклор, література та мистецтво Сходу України в системі етнокультурних вимірів: Зб. наук. пр.* – Луганськ, 2006. – Вип. 4. – С. 86-94.
27. *Савицький С.* Аксиологічна проблематика в літературознавстві // *Теорія літератури в Польщі: Антологія текстів. Друга половина ХХ – початок ХХІ ст.* / Упоряд. Б.Бакули; За заг. ред. В.Моренця; Пер. з польськ. С.Яковенка. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – С. 236-250.
28. *Сартр Ж.-П.* Екзистенціалізм – це гуманізм // *Читанка з історії філософії: У 6 кн.* / Під ред. Г.І.Волинки. – К.: Довіра, 1993. – Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ ст. – С. 131-139.
29. *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. Статьи / Пер. с фр. В.П.Гайдамака. – М.: Академический Проект, 2008. – 222 с.
30. *Стус В.* Листи до сина. – Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2001. – 192 с.
31. *Стус В.* Палімпсест: Вибране. – К.: Факт, 2003. – 432 с.
32. *Стус В.* Таборовий зошит. Вибр. твори / Упор. Д.Стус. – К.: Факт, 2008. – 452 с.
33. *Тилліх П.* Избранное: Теология культуры / Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
34. *Топоров В.* Пространство и текст // *Текст: семантика и структура.* – М.: Наука, 1983. – С. 227-284.
35. *Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сб. / Пер. с англ. и нем.; Общ. ред. Л.Я.Гозмана и Д.А.Леонтьева, вст. ст. Д.А.Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
36. *Шелер М.* Сутність моральної особистості // *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями.* Хрестоматія: Навч. посібник / Упоряд. В.В.Лях, В.С.Пазенок. – К.: Ваклер, 1996. – С. 10-30.
37. *Шерех (Шевельов) Ю.* Трунок і трутизна. Про “Палімпсести” Василя Стуса // *Шерех Ю.* Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології: У 3 т. – Харків: Фоліо, 1998. – Т. 2. – С. 185-208.
38. *Шрейдер Ю.* Этика. – М.: Текст, 1998. – 271 с.
39. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

Отримано 6 квітня 2012 р.

м. Харків

