

Сергій Грабовський

“ТРАГІЧНИЙ СТОЇЦИЗМ” ВАСИЛЯ СТУСА У КОНТЕКСТІ ЙОГО ДОБИ

Досліджено філософські погляди Василя Стуса, який був не лише визначним поетом, а й непересічним мислителем. Ці погляди неможливо зрозуміти, якщо брати їх у відриві від контексту доби 1960–1980-х років і від особистої долі поета та мислителя. Розкрито чільні риси філософування Стуса, що ґрунтувалися на європейському екзистенціалізмі та може бути визначений як “трагічний стоїцизм”.

Ключові слова: хрущовська “відлига”, українська культура, репресії, екзистенціалізм, “трагічний стоїцизм”, антропологічна катастрофа, відчай.

Після XX з’їзду КПРС, після усунення вже наступного року від влади найзапекліших сталіністів та “прилученого до них Шепілова”, тобто з кінця 1950-х років, в УРСР починається відродження української філософської думки, яке ґрунтується на т. зв. “автентичному марксизмі”. Важливими імпульсами до цього відродження стали і публікації у Москві перекладів низки західних філософів XX століття (передусім із так званого “прогресивного табору”, до якого входили такі значні постаті, як Бертран Рассел), безпосередні контакти з польськими та чеськими філософами з числа неомарксистів та реабілітація цілої плеяди українських літераторів 1920 – 1930-х років і публікація їхніх текстів, у яких містилися концептуальні роздуми стосовно історичного буття українського народу. Советська філософія сталінського періоду являла собою плебейський варіант марксизму, неєвропейського за своєю сутністю. Натомість автентичний марксизм давав змогу далеко відійти від сталінської догматики та від догматики як такої, обґрунтовуючи це відходження текстами самого Маркса. Тому молоді українські філософи, які прагнули вийти за межі догматизму, з ентузіазмом звернулися до автентичного марксизму з його пафосом повернення людини до самої себе в повнокровному діяльному бутті, у безмежжі можливостей, з ідеями людського самоздійснення через знаходження своєї цілісності та зняття відчуження індивіда й роду, роду і природи, можливості і дійсності, сутності й існування. Інші ж вихідні постулати марксизму, які несли в собі суб’єктивний гіперактивізм, надмірну раціоналізацію і логіцизацію практики, підпорядкованість індивіда колективним формам діяльності, відмову від самообмеження в діяльності колективного суб’єкта, моносуб’єктність у соціальній трансформації, здебільшого залишалися “за дужками”. Акценти ставилися на дослідженні свободи як історично конкретної діяльності, де людина набуває самостійності, творячи у складі “вільно асоційованого” суб’єкта і стверджуючи своїми вчинками вселюдські цінності.

У цій атмосфері, використовуючи нові можливості філософування, почала складатися “київська філософська школа”. Всупереч вульгарним онтологізму та соціологізму, притаманним офіційному діалектичному та історичному матеріалізму, увага акцентується на гуманістичній спрямованості філософії, на освоєнні людиною світу в процесі її діяльності. У 1960-ті роки “київська школа” акцентує увагу на логіці наукового пізнання в соціокультурному контексті. “Спираючись на апарат сучасної формальної логіки, досягнення в галузі психології наукової творчості, широкий культурознавчий матеріал, вчені серйозно досліджують такі складники наукового пізнання, як наукова проблема, науковий факт, наукова абстракція, наукова ідея, система теоретичного знання, світогляд” [2, с. 279]. У підручниках ішлося про ідеї марксизму-ленінізму як щось готове до вжитку, цілісне й dokonane, натомість “київська школа” проголосила марксизм “відкритою теоретичною системою” та зазначала, що “кожна наукова ідея – історично минулий ідеал пізнання”. І коли майбутній академік Володимир Шинкарук за монографію, присвячену філософії Гегеля, 1964 року отримав Золоту медаль Гегелівського товариства (Париж), його у Європі не сприймали як марксиста-ленінця.

Усі ці процеси відбувалися не в безповітряному соціокультурному просторі: кінець 1950 – початок 1960-х років можна назвати “другою українізацією”. Вона стосувалася, як і перша, передусім міст й урбаністичної культури. Власне, як професійна, тобто академічна й університетська філософія, так і філософська думка, філософування як таке (що може бути представлене у художніх чи теологічних творах) – феномен урбаністичної культури.

З кінця 1950-х і в 1960-х роках, коли відбулася часткова десталінізація, урбаністична українська культура поступово відновлюється. З таборів і заслання повертаються вцілілі інтелігенти, репресовані від 1929 до 1953 років. Уперше за всю історію ЦК КПУ починають

очолювати етнічні українці, частина з яких, чия юність припала на часи “Розстріляного Відродження”, має певний сантимент до української культури. Спілку письменників УРСР у 1959 році очолює Олесь Гончар, чиї погляди резонували з ідеями націонал-комунізму двадцятих. А у середині 1960-х років молодий тоді Іван Дзюба написав і послав до керівників УРСР створену з позицій українського автентичного марксизму, який резонував з націонал-комунізмом, книгу “Інтернаціоналізм чи русифікація?” З книгою була ознайомлена верхівка номенклатури, вона вплинула на тих, у кого був український сантимент.

Освічена молодь у ті роки зачитувалася, крім віршів Ліни Костенко, Миколи Вінграновського, Івана Драча та цілої плеяди інших молодих поетів, ще й “Розповідями про неспокій” Юрія Смолича, “Неопалимою купиною” Юрія Колісниченка та Сергія Плачинди і “Чашею Амріти” Олесь Бердника. Адже Смолич розповідав про українську культуру 1920-х і початку 1930-х, про її чільні, майже невідомі загальні постаті; у кінці книги автор обіцяв у другій частині “Розповідей...” написати про самого Винниченка! А “Неопалима купина” розповідала про Роксолану, Лисавету Гулевичівну, Феодана Прокоповича, Максима Березовського й Артема Веделя – знов-таки, невідомих майже нікому, крім фахівців, діячів доби козацької України. І, нарешті, фантастична феєрія Бердника виводила читача не у холодний діалектико-матеріалістичний космос, а у Всесвіт культур, серед яких українська посідала поважне місце, не гірше за інших...

У ті ж часи феноменальну за обсягами роботу здійснило видавництво “Українська Радянська Енциклопедія” (УРЕ), яким керував поет й академік Микола Бажан: 17-томна “Українська радянська енциклопедія” (1959–1965), тритомний “Український енциклопедичний словник” (1964–1967), 26-томна “Історія міст і сіл Української РСР” (1967–1974), 6-томна “Історія українського мистецтва” (1966–1968) та ціла низка енциклопедичних словників із різних галузей знання. Звісно, у всіх цих виданнях вистачало ідеологічного мотлоху, але більше було об’єктивного знання, нерідко вимушено замаскованого під “критику буржуазної ідеології”.

Проте водночас 1961 року було ухвалено нову програму КПРС, яка урочисто проголосила “нещадну боротьбу з національною обмеженістю” та курс на “подальше зближення націй і досягнення їхньої повної єдності”. Крім того, ця програма поставила завдання “постійного обміну кадрами між націями”, що виливалося на практиці, скажімо, у розподіл випускників вишів України до Казахстану чи Якутії, а випускників казахстанських та – особливо – російських вишів до України. А перед цим, 1959 року, Верховна Рада УРСР на виконання постанови пленуму ЦК КПСС змінила освітнє законодавство, скасувавши обов’язкове вивчення української мови у школах України з російською мовою навчання. Відтак за умов “відлиги” певний час точилася нерівна боротьба двох культур: загальносоюзської, яка була ледь замаскованою формою буття імперсько-російської культури, й української радянської (з нечисленними вкрапленнями замаскованої цитатами з Маркса-Леніна якщо не відверто антирадянської, то нерадянської української культури). На перший погляд, ця боротьба в історичному сенсі виглядала безнадійною, але вона була фактом – і часом українська культура навіть контрнаступала, виходячи на нові обшири. Однак на початку 1970-х фактом став новий погром усюго українського в Україні – коли Петра Шелеста на чолі ЦК КПУ замінив Володимир Щербицький, секретарем ЦК з ідеології став Валентин Маланчук, а КГБ УРСР очолив генерал Віталій Федорчук.

У цій загальній атмосфері і відбувалося формування Василя Стуса (1938-1985) не лише як поета, а і як оригінального мислителя. На власне філософській ниві Стус виступив наприкінці 1960-х, і виступив цілком професійно. Його ґрунтовна гуманітарна самоосвіта та загострене до краю відчуття несправедливості національного й соціального буття дозволили поетові вийти на такий рівень, який був неприступний для більшості тодішніх професійних філософів. І через цензурні вимоги, і через світоглядні чинники. Той тип філософування, що його демонстрував Василь Стус, можна визначити як “трагічний стоїцизм”, побудований на ґрунті європейського екзистенціалізму (особливо Стус цінував творчість Альбера Камю та постійно звертався до неї).

Філософія була не просто предметом зацікавлень, а життєвою потребою Стуса впродовж усього його зрілого життя, навіть (а може, й передусім) в ув’язненні. Михаїл Хейфец, співтабірник Василя Стуса, згадує про численні бесіди зі Стусом на філософські теми, про його ерудицію і вміння аргументувати свою позицію і про те, що “у нього за роки табору зібралася закуплена «книга поштою» пристойна бібліотечка філософської літератури” [10, с. 26]. На жаль, зі спогадів про Стуса ми знаємо тільки про окремі сюжети деяких із цих бесід; інакше кажучи, напружена інтелектуальна діяльність митця і мислителя у табірні роки дійшла до нас переважно у своїх проєкціях на поетичну творчість.

Власне, і в ранніх літературознавчих текстах Стус постійно звертався до певних філософсько-світоглядних ремінісценцій; він подекуди навіть – у стилі популярного тоді в колах інакодумців “автентичного марксизму” – хизується знанням Гегеля та молодого Маркса для обґрунтування гуманістичних ідей, проте це поки що тільки підходи до серйозної філософської проблематики.

У брошурі “Феномен доби”, присвяченій життєвому шляху і творчості Павла Тичини і написаній на зламі 1960–1970-х років, Василь Стус уже виходить на рівень світоглядно-концептуальних узагальнень: “Доля Тичини багато в чому схожа до Маяковського. Його



так само стали вводити примусово і від того самого часу: збірка «Партія веде» поставила Тичину на пропагандистський конвеєр. Поет став заслуженим митцем – державна посада невідомого призначення, як посада міністра без портфеля. Цікаво ще одне: офіційне визнання прийшло до Маяковського після фізичної смерті, а возведення Тичини в канон – після смерті духовної. Мимоволі закрадається підозра, що та доба потребувала для себе тільки мертвих співців... В умовах наступу сталінізму на всьому фронті поет заховався од світу, од народу в гумовій в’язниці офіційної слави, заплативши за неї живою смертю. Він обрізав усякі живі контакти, замінивши їх цілком офіційною інформацією. В цих умовах поет міг тільки конати, а не рости. Свіжого повітря до нього надходило все менше і менше, аж поки поет у Тичині не задушився од нестачі кисню. Поет помер, але Тичина лишився жити і мусив, уже як чиновник, виконувати поетичні функції. Світ йому вже був зрозумілий і нецікавий. Але й цим штучним світом треба було захоплюватись, хай і через силу. Талант став для нього за найбільшого ворога, з яким треба було постійно боротися, щоб не согрішити” [6, с. 343-344]. Це вже не “автентичний марксизм”, це – вихід за його межі й освоєння інструментарію соціальної філософії екзистенціалізму.

А в написаному невдовзі після арешту (1972) листі до першого секретаря ЦК КПУ Петра Шелеста Стус звертається до соціально-філософської та культурно-антропологічної проблематики, пов’язаної із сучасним йому українським буттям. Оцінки наявного стану справ точні та безжальні, а стилістика цього листа часом стає памфлетною. Поет, зокрема, пише: “Умови сталінської політики продукували слуг, а не синів, рабів, а не господарів своєї країни. Це продовжується і зараз. Людській свободі наступили на горло, возводячи це в вічну необхідність” [8, с. 413-414]. Й уточнює: “Лицемірство не припинилося. Воно продовжується далі... Це або травмує віру, або призводить до тієї полегшеної віри, яка вже не є ніякою вірою, їй ім’я – безпринципність і невіра. Нігілізм – це те, до чого призвели ви, міняючи «Євангеліє», як рукавички. Нігілізм молоді – це ваше законне дітище. Ви прагнули спростувати цю молодь – вона вам відповіла повною байдужістю й нігілізмом. Усі ці травми віри, яких так багато завдано, значно важчі за окремі господарські недоліки. Травми віри ведуть до маразму, до підлости, вони розкладають найчесніших людей, розкладають ізсереди, виховуючи хитрість, точний розрахунок і неперевершену безпринципність... Візьміть «просту» радянську людину... Вона навчилася сміятися, коли їй дуже гірко (так виконується наказ – радійте! співайте!), вона «добровільно» робить те, до чого приневолена (скажімо, вступає до тих «добровільних» товариств, якими хочуть камуфлювати відсутність права створювати масові організації), хвалить те, що не варте жодної уваги..., засуджує те, чим нишком захоплюється. Людина одурманена. Вона нібито втратила здатність розуміти такі прості слова, як любов, ненависть, добра воля, свобода, демократія, справедливість, гуманізм і т. ін. Вона вже не знає, що означають ці слова” [8, с. 414-415].

Те, що описує Василь Стус у цьому листі, дещо пізніше визначний грузинський мислитель Мераб Мамардашвілі назве стисло і точно “антропологічною катастрофою”. Стус продовжує розкривати її риси: “Людина сьогодні загнана в глибоке підпілля, а в ньому чує себе державним злочинцем. Про людське око вона має свій двійник, варіант «на всіх», респектабельний, як автомат, якого щодня запрограмовують новими думками і новими постановками старого питання. Ця людина, взята у варіанті «на всіх», нагадує проститутку, якій набридли все нові і нові клієнти, але, приймаючи їх, вона має з того хосен... Вона ніби втратила себе, вона ніби забула глибокий смисл слова «людина», сьогодні вона навряд чи відповість, що вона мусить робити, щоб бути «людиною». Нормальна відповідь: робити те, що наказує партія. Ніби партія працює на чистій дошці людської душі. Логічно (і справедливо) тільки так: робити так, як диктують вироблені віками норми справедливості (вироблені простим, трудящим народом)... Коли ж ми кажемо, що справедливе тільки те, що каже партія (фактично – сьогоднішній керівник партії), ми тим самим абстрагуємось від історії: мовляв, її не було, а ми – перші адами... В силу всього цього людина втрачає свої, вироблені історією, соціальні характеристики, соціальну «систему координат», вона ніби розгубила себе і вже не знає, де в неї рудименти, де в неї нові життєдіяльні органи” [8, с. 415-416]. “Таке вивласнення душ нищить будь-яку вартість людського існування. Постріли, якими закінчувалось життя Маяковських, Скрипників, Орджонікідзе, Фадєєвих, Хвильових, зашморги, в які лізли Єсеніні і Цветаєви, – це знаки рівняння між благами життя і страхами пекла. Це та стежка, якою утікають, залишаючись нескореними. Здобувачи ту свободу особи, якої не дає ваш соціалізм. Ось вам причина тієї зухвалої сміливості, зразки якої вам чим далі, тим частіше подаватимуть... Ви знецінили моє життя повністю. Я не можу займатись улюбленою роботою – значить, я абсолютно незалежний. Я не можу нічого друкувати – ні статей, ні віршів, ні перекладів. Я зречений до тваринного животіння. Ви ж забули про діалектику. Забравши в мене всі права, всього мене, ви тим самим і втратили мене. Інстинкт самозбереження увірвався, як налигач... Такий соціалізм проклинатимуть нащадки. Такий соціалізм уже сьогодні потворить цих нащадків – і це вже злочин” [8, с. 430-431].

У СССР “антропологічна катастрофа”, крім інших, мала ще й національний вимір: “Внаслідок багатьох причин соціально-політичного і культурного характеру національна належність українця стає мало не предметом його сорому. Це калічить людину, травмує її морально. Все її рідне минуле стає непотрібним тягарем, ба більше – гріхом і мало не

тавром” [8, с. 428], – зазначав Стус. – “Задумайтесь над тим, чому з таким успіхом сприймається у нас антифашистське мистецтво. Ви зрозумієте такий ошелешливий парадокс: у масовому гіпнозі гітлеризму, в гітлерівській неволі людського духу вловлюються «зримые черты» нашого учора, нашого сьогодні” [8, с. 430].

Філософський розмисел у цьому річизі був продовжений Василем Стусом під час другого ув’язнення у “Таборовому зошиті” 1982 року. “Думаю про світогляд: як на мене, це поняття дуже метафізичне. Більш дійове почуття – співвідношення мусу і бажання, волі і логіки, волі і мусу. Світогляд – то у великій мірі питання темпераменту і совісті, нашої життєвої активності. Часом світогляд визначається шансом на вижиття, на соціальну впливовість, на масовість. Але міняються життєві обставини, а з ними міняються й складові світогляду. За мого теперішнього стану ніякі егоїстично-розрахункові міркування вже його не визначають. Що ж тоді? Погляд вічності чи відчаю? Нестерпно докучили уламки долі, ламані лінії бажань і звершень, гримаси наслідків. Моторошно чути без краю свого, без народу, яких мусиш творити сам зі свого зболілого серця. Може, випало жити в період межичасся, може, коли історичні умови зміняться (але – чи на краще?), можна буде виявити цей життєвий плін народу, його життєвий порив. Поки що його не видно. Звідси й наш супервідчай, кусючість душ, що виявляється і серед найкращих. Але поки що я не бачу – нікого і нічого. Жодного знаку сподівання” [9, с. 499-500].

Трагічний стоїцизм Василя Стуса – не лише наслідок пограничної ситуації, в яку поет потрапив унаслідок арештів, ув’язнень та заслань. Він сформувався в основних своїх рисах іще до першого арешту, свідченням чого є стаття “Зникоме розцвітання” (1971). Номінально вона присвячена поетичній творчості Володимира Свідзинського, проте торкається значно осяжніших проблемних обширів. У ній висловлені в концентрованій формі філософські погляди Стуса напередодні арешту та ув’язнення, сформовані практикою советського буття (а це ж іще були порівняно “вегетаріанські” та хоча б частково проукраїнські часи Петра Шелеста, а не Щербинського–Федорчука–Маланчука). Проте Стус фіксує й осмислює трагічну самотність – не власну, а загальну самотність українського інтелектуала як такого. Останнім часом у журналістиці побутує такий вислів про українців: “нація без еліти”. Стус ставить питання інакше, куди радикальніше й точніше: “еліта без нації”. Тож навряд чи можна погодитися з Юрієм Бедриком, який одним із перших “записав” Василя Стуса до екзистенціалістів [1, с. 25], хоча ці ідеї були підхоплені багатьма дослідниками, зокрема, Вікторією Полюгою [4, 5], яка захистила кандидатську дисертацію про екзистенціалізм Стуса. Але для українського інтелектуала, який усвідомлює себе представником “еліти без нації” (або ж “нації сержантів”), світ є значно трагічнішим, ніж для інтелектуала німецького чи французького, відтак екзистенціалістські сюжети у Стуса зміщуються в бік стоїцизму, забарвленого в трагічні кольори. Тож, як видається, де в чому ближче підійшов до внутрішньої складності і трагізму поглядів Стуса, в тому числі і на мистецтво, Ігор Маленський [3].

Для Стуса мистецтво – це не вихователь суспільства, як для просвітників, не “гра в бісер” для обраних інтелектуалів, не суспільно значущий спосіб духовно-практичного освоєння світу, як для неомарксистів. Це щось більш значуще, а водночас і страхітливе. “Навіювана мистецтвом добра соціальна етика виводиться з позиції нашої повної безсилості перед життям, нашої, вже успокоєної, капітуляції перед труднощами існування. В мистецтві ми здобуємо собі шанець самоприхищеності од світу. Для кожного поокремо – свій індивідуальний шанець, бліндаж (мистецтво вабить нас перспективою чисто індивідуального рятунку; так Господь Бог відпускає нам гріхи тільки в усамітненій молитві, проказаній пошепки). Тому всякі соціальні побудування мистецтва – щонайменше безглузді. Фігура оскарження – ось його правдива іпостась. Відшукування душевної рівноваги у стражданні, задоволення в горі і задоволення горем – ось його підступна мета. Гіркоту од життєвих невдач заступають радощі віри, осягнутої тільки духом” [7, с. 347]. І далі уточнення: “Творчість – то тільки гримаса індивідуального болю, а наша естетика – то естетика страждання, трохи потамованої муки. В культурі страждання вся філософія мистецтва і вся його велич з таємничими феноменами катарсису (коли перед смертю люди вбирають чистий одяг, то в цьому народному звичаї маємо типовий випадок катарсису). Відучуючи нас жити, мистецтво навчає смерті. Оскільки світ нам усе дужче болить, мистецтво набуває доброти Платона Каратаєва, воно заспокоює страждених. Оце і вся його соціальна місія. Решта – то тільки способи заспокоєння” [7, с. 347].

Василь Стус осмислює сюжети, пов’язані з антропологічною катастрофою, у їхній сув’язі – національно-українського та глобально-світового начал, доходячи до парадоксальних, несподіваних висновків: “І, може, ця розлита поетична філософія Свідзинського особливо значуща для нас, людей середини 20 ст., коли крах гуманістичних конструкцій розуму вже не раз значили факти історії, ті факти, коли доведена до свого логічного кінця та чи інша гуманістична теза доходить своєї протилежності, обертаючись на бездушну, людиновбивчу, катастрофічну для світу силу. Розум перетворився на ракову пухлину нашої духовної конституції. Це найдовершеніший орган нашого духовного атрофування і нівеляції, універсальне знаряддя нашого самозасліплення, він наш самополон і наше самознищення” [7, с. 352].



Традиційно на адресу митців та інтелектуалів (ці поняття далеко не повністю перетинаються) виголошують (само)інвективи щодо їхньої “відірваності від народу”, “нездатності транслювати у сучасний культурний простір здобутки світової культури”, недостатню чи то елітарність, чи то егалітарність тощо. Василь Стус знаходить зовсім інший тип нещадних слів для свого кола “безси-лих імпотентів-інтелектуалів”: “Замкнені у в’язниці задушливої самосвідомості, ми атрофуємо сили наших біогенетичних бажань. Наш онтогенез несе на собі прокляття зрадженого нами філогенезу. Свідомо зрадивши власну природу, ми несвідомо зробили найбільшим своїм ворогом самих себе (але самих себе, вже втрачених для себе). Тепер, зражені собою, ми отруюємо себе продуктами власного розпаду. Як коні із вогненними гривами, що відчули в собі наглу смерть, ми пробуємо врятуватися од цієї межової ситуації під крилом облудливої віри в один з найбільших самогіпнозів – рух. Ця облудлива віра в рух, як панацею од смертельної недуги, зветься прогресом. А прогрес фактично є тільки нашим самопроминанням, самоспущенням... Утративши всі прерогативи об’єкта, ми не доросли до суб’єктивності. Навпаки – з посиленням темпу руху ми все дужче самоприменшуємось, і, може, темп цього руху прямо пропорційний темпові нашого змізернення. Це самоприменшення є єдиний вихід із критичної ситуації: ми уникаємо загрози бути знищеними катастрофічною світобудовою. Дисгармонійна, з гіпертрофією інтелекту, наша людська свідомість тільки світає в нас – світає, розпливаючись жовтою плямою божевілья. А світання показує, що сподіваний день наш буде дуже нерадінний. З гримасою болю в обличчі, осяяному спалахами грядущого настрашливого дня, ми запізно здогадуємось, що в нашому досвідомому біологічному стані було куди більше епічної «суб’єктивності», аніж тепер. Адже тоді в нас, ще не виділених зі світу, глухо гуділа ціла природа. Вона акумулювала нас своєю енергією, яку ми мали, хай і не відчували себе її власниками. Це був той винятково шляхетний дарунок, про який навіть не здогадуються... Інерційний рух, безмежно більший за нас, хоч і витворений нами, поїняв нас своїми плесами, мов непотрібну тріску. Так ми стаємо жертвами своєї історії, своїх діянь, жертвами самих себе... А розпад духовності, призбираної для нас природою, процес згасання людини в людині ми боягузливо звемо історією людського суспільства” [7, с.353-354].

При цьому свої сподівання щодо хоч якогось просвітлення в суцільному мороку людського існування Василь Стус, сформований в атеїстичному середовищі (“не люблю християнства”), покладає на природу, Натуру, на її вплив на людину: “Природа гідно протистоїть наступові потворства. Вона занадто могутня, щоб серйозно ставитись до революційних перетворень маленького гномика, який, ховаючись за торосами власного жаху, уявив себе – гримаса почуття неповноцінності – вінцем природи. Не менш вона і довірлива: їй ніяк не збагнути, як то може її син, хай навіть і дуже непутящий, загрожувати матері, що держить його на світі. Вона й гадки не має, що її можуть ошукати. Може, вона й помиляється... Але є помилки, кращі за іншу непомильність, – вічні помилки добра і краси” [3, с. 360-361].

Філософська творчість Василя Стуса – це такий самий “незавершений проект” (К. Москалець), як і його поезія, і вся його культурницька діяльність. Написані Василем Стусом філософські розвідки у більшості своїй стали чинником інтелектуального життя України вже в новітні часи – внаслідок вилучення низки текстів КГБ під час арешту поета в 1972 році. На жаль, тема “Стус як філософ” наразі є майже недослідженою, і ця стаття, як і декілька інших, що належать різним авторам, – лише один із перших абрисів її.

Література

1. Бедрик Ю. Василь Стус : Проблема сприймання / Ю. Бедрик. — К. : ПБП “Фотовідеосервіс”, 1993. — 80 с.
2. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій / В. С. Горський. — К. : Наук. думка, 1996. — 286 с.
3. Маленький І. Космологія людської особистості і духу у взаємодзеркалених всесвітах Василя Стуса (з приводу видання вибраного Василя Стуса “Палімпсести”) / Ігор Маленький // Сучасність. — 2004. — № 1. — С. 120–137.
4. Полюга В. Іронія як метод філософування Василя Стуса. [Електронний ресурс] / В. Полюга. — Режим доступу : <http://www.info-library.com.ua/books-text-11653.html>
5. Полюга В. Специфіка та екзистенціальний характер філософування Василя Стуса. [Електронний ресурс] / В. Полюга. — Режим доступу : <http://www.info-library.com.ua/books-text-11652.html>
6. Стус В. Феномен доби (Сходження на Голгофу слави) / В. Стус. Твори. — Львів : Видавнича спілка “Просвіта”, 1994. — Т. 4. — С. 259–346.
7. Стус В. Зникоме розцвітання / В. Стус. — Львів : Видавнича спілка “Просвіта”, 1994. — Т. 4. — С. 346–361.
8. Стус В. До П. Ю. Шелеста (від 72 р.) / В. Стус. — Львів : Видавнича спілка “Просвіта”, 1994. — Т. 4. — С. 411–432.
9. Стус В. 3 таборового зошита / В. Стус. — Львів : Видавнича спілка “Просвіта”, 1994. — Т. 4. — С. 485–502.
10. Хейфец М. Украинские силуэты / Михаил Хейфец; [за заг. ред. Лариси Івшиної; упоряд. : Ігор Сюдюков, Надія Тисячна]. 1-е вид. — К.: Українська прес-група, 2013. — 111 с. (Бібліотека газети “День”).

The article is dedicated to investigation of the philosophical views of Vasylyi Stus, who was not only an outstanding poet, but also an outstanding thinker. His views can not be understood if taken out of context and era of 1960–1980 and of the personal fate of the poet and thinker. The author explores the main features of Stus’s philosophizing, based on the European existentialism and able to be defined as “tragic stoicism.”

Keywords: Khrushchov's “thaw”, Ukrainian culture, repression, existentialism, tragic stoicism, anthropological catastrophe, despair.