

ЛІТЕРАТУРА

1. Галік Т. Терпеливість з Богом. Зустріч віри з невірою / Т. Галік; пер. з чес. – Львів : Свічадо, 2012. – 189 с.
2. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / І. Лепп; пер. з франц. – К. : Пульсари, 2004. – 148 с.
3. Тилліх П. Систематическая теология / П. Тилліх; пер. с англ. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – Т. I-II. – 463 с.
4. Элиаде М. Религиозный символизм и обеспокоенность современного человека / М. Элиаде; пер. с франц. // Элиаде М. Миры, сновидения, мистерии. – М., 1996. – С. 22–60.
5. Canérot M.-F. Quand la foi devient le roman / M.-F. Canérot // Cahiers de l'Association internationale des études françaises. – 1993. – Vol. 45, № 45. – P. 85–104.
6. Garfitt T. What happened to the catholic novel? / T. Garfitt // Oxford Journals. French Studies. – 2012. – Vol. 66, issue 2. – P. 222–230.
7. Lionnet J. L'évolution des idées chez quelques-uns de nos contemporains / J. Lionnet. – Paris : Librairie Académique Didier, 1903. – 283 p.
8. Mauriac F. La robe prétexte / F. Mauriac – P. : Grasset, 1996. – 274 p.
9. Mauriac F. Oeuvres romanesques et théâtrales complètes / F. Mauriac – P. : Gallimard, 1978. – Vol. I. – 1415 p.

ІНТЕНЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ В ЖИТТЕВІЙ І ТВОРЧІЙ ТОПОЛОГІЇ УКРАЇНСЬКОГО ШІСТДЕСЯТНИЦТВА

Людмила ТАРНАШИНСЬКА

Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України

У статті простежується вплив філософії екзистенціалізму, насамперед її французької гілки (А. Камю, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель) на життєву й творчу топологію українських шістдесятників, котрі намагалися поєднати слово і вчинок у чині морального імператива. Зокрема, розглядається специфіка екзистенційного бунту в її шістдесятницькому варіанті, простежено віддзеркалення проблем свободи/відповідальності вибору, абсурду (зокрема, відлуння проблематики “Міфи про Сізіфа”, “Бунтівної людини” А. Камю та ін.) у творчій палітрі письменників цього літературного покоління.

Ключові слова: філософія, екзистенціалізм, шістдесятництво, бунт, свобода, вибір, Сізіф.

В статье прослеживается влияние философии экзистенциализма, в первую очередь ее французской ветви (А. Камю, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель) на жизненную и творческую топологию украинских шестидесятников, которые пытались соединить слово и поступок в чине морального императива. В частности, рассмотривается специфика экзистенциального бунта в ее шестидесятническом варианте, рассмотрено отображение проблем свободы/ответственности выбора, абсурда (отображение проблематики “Мифа о Сизифе”, “Человек бунтующий” А. Камю и др.) в творческой палитре писателей этого литературного поколения.

Ключевые слова: философия, экзистенциализм, шестидесятничество, бунт, свобода, выбор.

The paper traces the influence of the existentialist philosophy, especially its French branch (Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel), on the life and creative topology of Ukrainian writers of the 1960s who tried to combine word and deed in the status of moral imperative. In particular, the paper considers specificity of existential rebellion in its 1960s version, and tracks the reflection of the problems of freedom/responsibility of choice, absurdity (such as the echo of A.Camus' *Le Mythe de Sisyphe*, *L'homme révolté*, etc.) in the creative arsenal of this literary generation.

Key words: philosophy, existentialism, 1960s, rebellion, freedom, choice.

Явище українського шістдесятництва зазвичай розглядається переважно у площині європейського екзистенціалізму, хоча його філософсько-світоглядним підрунтям є також персоналізм, гуманістичний психоаналіз, кордоцентрізм. Одна з причин цього полягає у притягальності самої манери філософування, відмінної від академічного її розуміння як науки. Та обставина, що філософія, за К. Ясперсом, не може (й не повинна) абстрагуватися від внутрішнього світу того, хто філософствує, тобто, залишається екзистенційною, особливо наближала екзистенціалізм, який став і художньою практикою Ж.-П. Сартра та А. Камю (а С. К'єркегор фактично вів діалог сам із собою протягом цілого життя), до творчого побутування шістдесятників. Вона давала їм відчуття доступної причетності, співпереживання й співтворення. Наблизена до гострих проблем сучасності, актуалізуючи свою сучасність, ця філософська течія в ХХ ст. оспорювала право на першість з-поміж таких відгалужень, як “філософія життя”, марксизм, критичний раціоналізм та ін. Екзистенціалізм (репрезентований іменами К. Ясперса, М. Гайдегера) у Німеччині, яка породила такого монстра, як нацизм, у Франції, що пережила шок окупації (Ж.-П. Сартр, А. Камю), екзистенціалізм в імперській Росії (Л. Шестов, В. Розанов, П. Флоренський, Н. Бердяєв, Д. Мережковський) приваблював шістдесятників своїм екзистенціально-сповідальним семантичним тембром, оголеним нервом драматизму,

невідторгнутістю од життя, гостротою постановки цілком зрозумілих проблем, які дають відсвіт на широкий спектр ситуацій. Деякі дослідники, наприклад, вважають, що екзистенціалізм, який поширювався після другої світової війни, хоч і не зміг увійти в самосвідомість культури ХХ ст. так надійно й органічно, як вчення З.Фройда, однак мав величезний вплив, який багато в чому пояснюється тією обставиною, що серед найвидатніших його представників двоє – А. Камю і П.-Ж. Сартр були ще й помітними письменниками [2, с. 33]. З іншого боку, проблеми, які позиціонувала ця філософія, як-от: вибір, свобода, життя і смерть були надзвичайно близькими для шістдесятників, яким належало зробити свій вибір і віднайти не тільки межі своєї свободи, а й межі самих себе: “*Oде буття за краєм. Ця хистка/межа – себе і не- себе [...] Досить:/гулкої порожнечі я сягнув/ і зупинився. Вигорітий простір/отінів свічку – болю епіцентр*”. Загострене екзистенційне відчуття В. Стуса оголює не тільки суть людини, а й суть буття, розіп’ятого між життям і смертю: “*Страшні занадто ці самотороси/ почезлих душ [...] Надто мало/землі для духу. Надто для душі/ розкошаної тісно на планеті,/ де жити – горбиться (самовишищень/ западини). О Боже, тиши дай./ А плоціна плавучих екзистенцій/нарешті успокоїлася. Море/розтопленого жалю хлюпотить/і нас відстрашує – чеканням довгим/ благословеної своєї смерті,/як найпевнішого самознання/ у завше безгріховнім небутті*”.

“Я сам, як конкретна людина, – переконаний Е. Левінас, – персонаж драми, утвореної моїм мисленням. Я можу перебувати в самотності, незважаючи на всю мою соціальність і присутність для мене світу. Саме в якості мислення я – монада, завжди можлива монада завжди можливого відступу від моїх зобов’язань. Я завжди йду до цілісності, в якій існує, так як, окопавшись всередині свого мислення, перебуваю назовні” [4, с. 203]. Ця теза “зсередини філософії” проливає світло на міру соціального відчуження більшості шістдесятників після того, як вивільнена на короткий час свобода задихнулася в тоталітарних лещатах ідеологічного контролю, що стало предметом окремих досліджень, у яких філософське світовідчуття повною мірою пов’язується з екзистенціалізмом. Значною мірою це так, надто коли йдеться про творчість такого яскравого репрезентанта шістдесятництва, яким є В. Шевчук, зокрема його твори про умови виживання “маленької людини” в умовах тоталітарної системи. Взагалі немає підстав ані абсолютноувати присутність філософії екзистенціалізму в житті й творчості українських шістдесятників, ані відкидати її дотичні до цього явища локуси. Інша річ, що на різних

етапах шістдесятництва актуалізувалися ті чи тій екзистенціальні концепти (як-от свобода вибору, філософія абсурду тощо), про що є потреба говорити окремо, враховуючи і “несумісність й різницю екзистенціальних контекстів як джерела різноманітності й неспівпадіння смислу” [5, с. 77]. У цьому розумінні існує різниця між *екзистенціальною філософією, філософією екзистенціалізму* та “*екзистенціалізмом класичним*” (термін П. Тілліха). Перша позиціонується як репрезентація історико-філософської традиції, оскільки прагнула “роздорогнути систему традиційної гносеології в екзистенціальному спрямуванні” [5, с. 81]. *Філософія екзистенціалізму*, як зазначає, встановлюючи градацію, К. Райда, від початку свого виникнення прагнула бути мисленням, яке б “досліджувало можливість для сучасного індивіда певним чином “перебувати-в-духовності” зберігаючи в стані неушкодженості екзистенціальність своєї особи. Класичний екзистенціалізм (бере початок від творчості С. К’єркегора, М. Гайдегера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю та ін.) розгортав себе як специфічний спосіб “усвідомлення й осмислення духовного досвіду” [5, с. 81, 79]. Тобто як “особливий різновид мислення і різновид свідомості, як специфічний спосіб рефлексивного відображення або відтворення “екзистенціального” він суттєво відрізняється від екзистенціальної філософії. Йдеться передусім про “екзистенціалістське” як відповідник певної якості філософського мислення й “екзистенціальне” як внутрішню передумову духовного [5, с. 308, 109] – онтологічні відмінності, які не завжди враховуються в літературознавчих дослідженнях. Тим більше немає підстав обмежуватися в цьому лише поняттям екзистенції (як це переважно робилося в літературознавстві досі), відкидаючи вертикаль екзистенція/трансценденція, через яку, власне, й оприятивноє себе буття. Складові цієї верикалі і репрезентують “справжні реальності”, що розкриваються в “наявному бутті не як явища, а як шифри – мова, якою трансценденція звертається до екзистенції” [8, с. 278]. Під екзистенцією, за Н. Аббаняно, насамперед розуміють певну сукупність ситуацій, в яких опиняється індивід [1, с. 461] – до них якраз і можна віднести ті обставини, в яких опинилося літературне покоління 1960-х рр. Екзистенція (existential-існування), за С. К’єркегором, є специфічне існування людини як істоти духовної, яка (екзистенція) виходить за межі її тілесно-речового буття, і це дає їй можливість уявно переноситися в майбутній чи минулій час (на відміну від тіла, яке завжди перебуває в теперішньому часі).

У філософському розумінні світоглядна колізія шістдесятників, вихованих радянськими вузами на спадщині марксизму, оберталася довкола проблеми суб’екта як гносеологічно/онтологічного поняття.

Якщо в першому випадку він функціонує в системі знання й визначає усереднене, “масове” (або “серйоне”) мислення, яке виконує функцію уніфікації (в системі мислителів Нового часу – від Ф. Бекона до Г. Гегеля – присутній у статусі “мислячої речі”, а не “духовної істоти”), то в другому (онтологічному) він конститує протилежне поняття – як індивідуальний дух, духовність, що репрезентує реального індивіда життєвого процесу в його індивідуальному внутрішньому світі [8, с. 236] – те розуміння, яке дав цій філософії фундатор екзистенціалізму данський філософ С. К'єркегор (1813-1855) ще у XIX ст. Проте насамперед ідеється про найважливіший світоглядний стрібок, що його випало звершити українським шістдесятникам в “серединній” ситуації минулого століття: і на рівні самоусвідомлення, і на рівні художньо-естетичних засобів творення художньої реальності, або, іншими словами, художнього відображення картини світу. У своєму намаганні подолати духовне спустошення внутрішнього світу людини, виснаженого тоталітарними практиками придушення людської свободи, шістдесятники, безперечно, актуалізували онтологічне поняття суб’єкта, який реалізовується в духовній (внутрішній) сфері особистості, формуючи її як людину “мислячу” не тільки за допомогою раціонального розуму (оскільки концепт розуму в дискурсі шістдесятництва також надзвичайно актуалізується), а й як “духовно мислячу”, для якої духовне є найвищою вартістю. Саме таким було їхнє розуміння “повної людини”, до ідеалу якої вони прагли. Екзистенціальні моделі і М. Мерло-Понті, і Ж.-П. Сартра, і А. Камю, як і засновника французького персоналізму Е. Мунье, “вирошли” з онтологічно різних позицій феноменології Е. Гуссерля (1859-1938), котрий, шукаючи нову методологічну форму раціональності, виривався з пут абстракції й “феноменологізує” буття як таке, та М. Гайдегера (1889-1976), родоначальника німецького екзистенціалізму (котрий, проте, цей термін і не вживав), що спрямовує феноменологічну методологію на осягнення “фундаментальної онтології буття” (буття як такого) [8, сс. 246-247], випророчуючи саме поняття буття, темпоральна природа якого синхронізується з історичністю екзистенціального буття людини – *Dasein* (“ось” – або “тут” – буття, де “ось” і “тут” – часові параметри). Так, С. К'єркегор окресловав всеоб'ємність духовності з потребою “стрибка” через прірву абсурду для набуття віри, М. Гайдеггер давав розуміння людини у її “причетності” до світу (міра причетності), анатомував болючі для людської психіки процеси нівелювання, усереднення, деперсоналізації, К. Ясперс – розглядав межові ситуації, специфіку комунікування, Ж.-П. Сартр зосереджував свою увагу

на проблемах свободи вибору й відповідальності, Орtega-і-Гасет актуалізував проблему відчуження й розчинення людини в натовпі, А. Камю розглядав питання самогубства як взагалі сенсу життя тощо. Вже ці тематичні окреслення дають у першому наближенні певне розуміння, чому топологія життєвого шляху і творчість шістдесятників (у її темпоральному розгортанні) мають широке поле дотикальності з цим філософським напрямком. Класичний екзистенціалізм не тільки тяжів до психології, а, власне, розвивався “у межах своєрідної психологізації філософського дискурсу” [5, сс. 195-196] – і це також одне з пояснень, чому окремі шістдесятники, творячи “нову психологію” своєї доби, орієнтувалися також і на екзистенціалізм. Кожна з цих моделей має свої домінанти, свою систему аргументації, як і свої “болові точки”, які тією чи тією мірою віддзеркалися в топології шляху й творчій практиці шістдесятників. Такий онтологічний поворот в екзистенціальному світовідчуванні – від пізнання наявного (як такого, що вже існує) – до розкриття можливого, ще не відкритого (яке може існувати за певних умов) – особливо визначальний у їхньому дискурсі. Йдеється про амплітуду свідомісного осягнення буття, яка неминуче обертається у площині інтелектуальної інтриги: “Навчитись мислити означає ставити питання, а не давати відповіді” [8, с. 266] – а саме під таким оглядом і розвивалася художня творчість цього літературного покоління. Саме екзистенціалізм, що став найпопулярнішою філософією ХХ ст., виводив на ці “болові точки” суспільного й індивідуального буття, адже не складні теоретичні побудови, онтологічні конструкції чи метафізичні “прозріння”, а безпосередні сенси людського існування з його стражданнями й здобутками, “життя не в якості загальної абстракції, а в якості екзистенції унікальної, конкретної людської істоти з її особистою долею, почуттями, ваганнями, сумнівами й надіями” [5, с. 4] визначав цей філософський напрямок і певною мірою скеровував мислення українських інтелектуалів тієї доби. “Мислення вголос”, розгорнуте поетичною творчістю І. Драча, В. Симоненка, М. Вінграновського, В. Стуса, прилучає їх до філософування як творчої й життєвої практики, яка виявляє себе у вмінні індивідуально ставити запитання, співвідносячи їх не тільки із соціальними настроями, а й із екзистенціальними прозріннями, відповіді на які шукаються, попри те, поколіннєво спільно, гуртом.

“Екзистенційна філософія” засновника (поряд з М. Гайдеггером) німецького екзистенціалізму К. Ясперса (1883-1969) вирізнила як основну тезу, згідно з якою екзистенція як людське в людині – недосяжне,

“несхопне” (ця “несхопність” споріднє її з темпоральністю Св. Августина чи темпоральним виміром онтології М. Гайдегера) для науки, оскільки її не можна визначити – хіба тільки описати. У цьому розумінні екзистенція, очевидно, найбільше піддається вербальним засобам фіксації, якими користується література. З іншого боку, можливість осягнення екзистенції, що, за К. Ясперсом, дорівнює комунікації з нею, лише через трансценденцію, втіленням якої у філософа є Бог, ставить дослідника перед запитанням: а чи справді у світоглядній системі шістдесятництва, де Бог сприймався на припочатку його шляху хіба розумом, на рівні допуску, як певна абстракція, яка не переживається чуттєво (чуттєва іпостась Бога як Вищої реальності й всеприсутності – то пізніше надбання зрілих шістдесятників, зокрема тих, хто “народжував” Бога у собі, якщо перефразувати В. Стуса, в межовій ситуації тaborів та заслань), екзистенційна філософія таки присутня? Оригінальна версія екзистенціалізму К. Ясперса, згідно з якою екзистенція відкривається людині лише в т. зв. межових ситуаціях є дотикальною до цього явища такою мірою, якою й розгортаються в їхньому житті подібні “гострі ситуації”, що їх вченій означає як боротьба, провіна, страждання, хвороба смерть, втрата, випадковість. Оскільки саме через ці екзистенціали людина доляє межі повсякдення (буденної іпостасі буття) й наближається до Бога (трансценденції), то виводити вертикаль екзистенція/трансценденція в ранньому дискурсі шістдесятництва можна хіба умовно – через невідрефлексоване, неусвідомлене, неосмислене і, відповідно, не вербалізоване “прилучення” до Вищого розуму пережиттям (чи небезпекою пережиття) названих екзистенціалів (за винятком, відповідно, В. Стуса, І. Світличного та Є. Сверстюка, до яких ідея Бога як усеприсутності приходить під час довготривалих заслань другої половини 1960-х- 1970-ті рр. на рівні власного пережиття конечного/безкінечного). Ця дистанція – від освоєння екзистенційних параметрів буття до “осяяння” трансцендентним і заплідненням від нього новими творчими ідеями, темами й колізіями – якраз і пролягає через реальне пережиття екзистенціалій: провини, відповідальності, надії (М. Мерло-Понті) і т. д. – до реального пережиття екзистенціалів страждання, відчая, втрати (обірвана комунікація й “загратована” свобода), реальної загрози смерті в долі І. Світличного, Є. Сверстюка, особливо В. Стуса, які в своїй “в’язничній” поезії набули Бога як Богореальність і кожен з них міг би на певному етапі життя сказати про себе Стусовими словами зі збірки “Веселий цвінттар”: “В мені уже

народжується Бог...”. “Три кити”, на яких тримається екзистенціалізм К. Ясперса, – часовість, історичність та духовність, кожен своєю мірою торкається шістдесятництва. Однак можна сформулювати твердження, що духовно наснажена історичність постає як втілення темпоральності, що їй К. Ясперс надає рис унікальності, забарвлюючи індивідуальним змістом: “...Адже історія у своєму індивідуальному обличчі неповторна... Цей тип однинності ми знаходимо тільки в людині і в її творіннях; в усіх інших реальностях – лише остатки, оскільки вони співвіднесені з людиною, служать її засобом, виразом, метою. Людина історична тільки як духовна істота, але не як істота природна... В історії ми бачимо в собі носіїв свободи, серйозного рішення й незалежності від усього світу, бачимо в собі екзистенцію, дух. В історії нас цікавить [...] таємницість стрибків у царстві природи і те, як буття відкривається людській свідомості” [9, сс. 242–243]. Цо співвіднесеність між свободою та історією яскраво висловила Ліна Костенко: “Режими, хунти і преторії/ Минало все /лишилися народи/ А трати що ж?/ це канва історії /Треба ж на чомусь вишити/обличчя свободи”.

Так виходимо на основне поняття, що пронизує всі моделі європейського (та й російського, а також і представників києво-паризької філософської школи Л. Шестова та М. Бердяєва) екзистенціалізму, – свободу, яка творить окремий піддискурс в екзистенційному дискурсі шістдесятництва. Суттєві корективи вносиТЬ у нього екзистенційна модель одного з чільних представників французького екзистенціалізму Ж.-П. Сартра (1905-1980), програмною працею якого є “Буття і ніщо” (1943), основні положення якого відзеркалені в художній структурі роману “Нудота”. На рівних із буттям існує небуття, твердить Ж.-П. Сартр, яке є не просто відсутністю будь-якого буття (“ніщо”), а й заперечним, тобто негативним буттям, а його джерелом є людина: “людина є буття, через яке небуття приходить у світ” (Р. 66. Sartre J.-P. L#etre et le neant. Paris. 1943) [Цит. за: 8, с. 282]. Сартр наділяє людину креативною негацією до такої міри, що вважає тільки її (а не сили природи, як це буває у випадку, скажімо, землетрусу) руйнатором усього живого (саме людина несе в собі “ніщо”). Парадоксалізуючи людське буття як таке, згідно чого, за його уявленням, воно є те, що не є (тобто не є суще) і не є те, що є (тобто екзистенція), Ж.-П. Сартр зрештою виходить на твердження: свобода реалізується в постійному подоланні людиною власної ситуації, яка є запереченням сущого й створенням “нового”. Такий “діалектичний” екзистенціалізм філософ пронизує екзистенціалом екзистенційної туги

та її різновидів, як-то нудоти, страху та ін. (на відміну від С. К'єркегора, котрий абсолютизує у цьому просторі екзистенціал відчаю, наділяючи його вирішальною креативною силою, що спрямовує наш вибір), що а priori виступає “способом буття свободи” [Цит. за: 8, с. 283]. Опrijянюючись через тугу, свобода обертається до людини своїм іншим боком: бажанням цю свободу втратити, “утвердившись” нібито віддзеркаленням себе в очах інших. “Нещасна свідомість” завжди неповноцінної, “недостатньої” людини (запитання: чи могла така модель співвідноситися з уявленнями шістдесятників про гармонійну, “повну людину”, відповіді не потребує) перетворює її бажання на тотальність, водночас створюючи її такі умови, за яких ця тотальність можлива хіба в ситуації смерті. Перетворюючи на абсурд та відносність щодо свободи як саме життя, так і смерть (оскільки сама людина не проектує ні свого народження, ні смерті), Ж.-П. Сартр фактично зводить свободу до феномену ситуації вибору.

“Філософія абсурду” А. Камю (1913-1960) пронизана одним болючим запитанням – навіщо? – перетворює людське життя на переживання відчаю від неможливості знайти сенс існування. Приходячи зрештою до думки, що необхідно “зміцнити переконання людини – жити всупереч долі”, знаючи навіть, що життя позбавлене сенсу, оскільки “не існує іншого сенсу, окрім людини” (“Листи до німецького друга”) [3, с. 177] філософ фактично став кумиром українських шістдесятників у час перших розчарувань і втрати можливості побачити свої мрії зреалізованими. Перетворюючи таким чином життя, яке асоціюється в А. Камю з абсурдно-трагічним міфом про Сізіфа, на певний привілей обрати із множини ймовірностей власний сенс, який побиває поширене уявлення про те, що праця повинна мати неодмінне завершення, шістдесятники зрештою прийшли кожен до своєї власної моделі існування й “видобування” свого людського сенсу з реальних обставин життя: Ліна Костенко пішла в своє “поетичне підпілля”, Вал. Шевчук почав писати “в шухляду”, І. Жиленко шукала духовних опор у власному домі, що став фортецею проти всіх абсурдів світу зовнішнього, М. Коцюбинська протистояла жорстоким випробуванням долі, намагаючись подолати страх і не здатися обставинам. У певний (деструктивний) спосіб заявили свій протест Гр. Тютюнник [Див.: 6] і Р. Андріяшик, підупала воля котрого позбавила читачів ненаписаних ним нових інтелектуальних романів. Перша з цих моделей пізніше трансформувалася у творчості Вал. Шевчука в “закон піраміди”, осмислений з позиції також Г. Сковороди, за яким людина

долає абсурдність свого існування [Див.: 7] – тому цей образ (“*I тінь Сізіфа, тінь тії печалі, горбата тінь, трагічна тінь сторіч*”, не раз зустрічаємо в поезії Ліни Костенко, котра називає себе Сізіфом, алхіміком і мурахом “страченої суті” (напр., вірш “Стояла груша, зеленів лісочок...”, “*Тінь Сізіфа*”, “Марную день на пошуки незримої...”)). Він співмірний ваготі тієї місії, яку взяла не себе генерація шістдесятників у своєму етичному виборі: “*Сидить Сізіф. І журиться, біда. І п'є за нас шампанські водоспади/потік гірський, веселий тамада. Я знаю, важко. У твоєму віці. / Либонь, я знаю, що й подумав ти: / Вже краще йти до Бога насти вівці, / ніж на Вкраїні камінь цей тягти*”. Перетворивши цей парадокс на індивідуалізований сенс, тобто йдучи від сенсу від супротивного, А. Камю не стільки повертає людині оптимізм, скільки оберігає її від трагічного відчуття безвиході. Саме таким відчуттям трагічного оптимізму наповнювали себе й найстійкіші з-поміж тих, хто наважився “бути собою”: “*Ще крок, Сізіфе. Не чекай на оплески. / Для глядачів тут сцена закрута, / де чорний беркут з крилами наопашки/хребет землі до сонця поверта. / А ми йдемо, де швидше, де поволі. / Йдемо угору, і нема доріг. / I тінь Сізіфа, тінь моєї долі... / I камінь в прірву котиться з-під ніг...*”. “Екзистенційна філософія” А. Камю виявилася найбільш “дотикальною” з-поміж усіх моделей до цієї світоглядної системи до явища українського шістдесятництва, хоча почали вводиться у його дискурс риторично, на рівні самих ідей-метафор. Античний міф про Сізіфа, розгорнутий до філософської моделі буття в одніменному творі письменника, як і його есей “Бунтівна людина”, окреслюють ті два полюси однієї тієї ж проблеми про сенс людського існування, які надають явищу шістдесятництва яскравого відсвіту європейського екзистенціалізму, начебто вписуючи його у світові процеси цивілізаційної кризи. Якщо з ідеєю “Міфи про Сізіфа”, згідно з якою абсурд “у різних, але споріднених сферах як інтелектуальна діяльність, мистецтво жити або просто мистецтво” залежить “від людини саме настільки, наскільки від світу” й міститься у “їхній спільній присутності” [3, сс. 78, 85, 91], спостерігається певна узгодженість інтерпретації, то “Бунтівна людина”, ставши, по суті, метафорою покоління шістдесятників, співвідноситься хіба з інтенціями людини до бунту (як протесту проти чогось), тоді як друга – і не менш важлива – теза цієї праці про переродження Прометея на Цезаря під час спроби замінити “несправедливий” лад на “справедливий”, оскільки раб трансформує бунт у “революцію”, а сам парадоксально перетворюється

на гнобителя [Цит. за: 8, с. 293] досі залишався поза оптикою інтерпретації цього явища. А між тим у цьому контексті цілком можна актуалізувати застережливу позицію І. Дзюби щодо пастки “бунтівливої свідомості”, викладену ним досить чітко (проте без вербалізації екзистенціалізму як такого, через призму явища донкіхотства) в статті про Сервантеса “Більший за самого себе”, детально проаналізованій вище: звідси, із цих поза межових інтенцій, і назва статті, і її надзвичайне “ідеологічне” значення в дослідженні дискурсу шістдесятництва. Проте всі версії європейського екзистенціалізму, попри велику дозу рефлексивності в її персоналістському вимірі (і С К'єркегор, і Ж.-П Сартр, і А. Камю) філософують самим стилем свого життя, покладаючи засвоєний ними історичний досвід воєнної й повоєнної Європи (Ж.-П Сартр, А. Камю) та особистісний екзистенціальний досвід (С. К'єркегор) на мову філософських тез та амбіційних істин, мають у своїй категоріальній системі поняття екзистенційної свободи, яка власне, всі ці моделі й споріднє. Так само, як і визначає екзистенційну природу явища шістдесятників у сфері людського духу. Поняття свободи нерозривно пов'язане із поняттям вибору, а вибір, відповідно, корелює з філософією вчинку (М. Бахтін, В. Роменець), про що в дискурсі шістдесятництва варто говорити окремо.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / Николо Аббаньяно; пер. с итал., коммент., измен. указ. А. Л. Зорина. – СПб.: Алетейя, 1998. – 506 с.
2. Зверев А. ХХ век как литературная эпоха / Алексей Зверев // Вопросы литературы. – 1992. – Вип. II: ХХ век. Искусство. Культура. Жизнь. – С. 3–56.
3. Камю А. Выбрані твори: у 3-х т. / Альбер Камю; пер. з фр., упор. О. Жупанський. – Х.: Фоліо, 1997. – Т. 3: Есе. – 623 с.
4. Левинас Э. Избранное: трудная свобода / Эмманюэль Левинас; пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 751 с.
5. Райда К. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи / Костянтин Райда. – К.: ПАРАПАН, 2009. – 328 с.
6. Тарнашинська Л. Біль – як четверте мистецтво: “спостережний пункт” прози Григора Тютюнника / Людмила Тарнашинська. Українське шістдесятництво: профілі на тлі покоління. Історико-літературний та поетикальний аспекти. – К.: Смолоскип, 2010. – С. 390–439.

7. Тарнашинська Л. Художня галактика Валерія Шевчука: Постать сучасного українського письменника на тлі західноєвропейської літератури/Людмила Тарнашинська. – К.: Вид-во ім. О. Теліги, 2001. – 223 с.
8. Філософія: [підруч.] / І. В. Бичко, І. В. Бойченко, М. І. Бойченко [та ін.]; кер. авторс. колективу І. В. Бичко. – К.: Либідь, 2001. – 406 с.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. – Изд. второе. – М.: Республика, 1994. – 526 с.

ДЖАЗОВА НАРАТИВНА СТРАТЕГІЯ У КОНСТРУЮВАННІ ІДЕНТИЧНОСТІ АФРОАМЕРИКАНСЬКОГО ТЕКСТУ (на матеріалі роману “Джаз” Тоні Моррісон)

Анна ТЕРПИЛО

Київський національний лінгвістичний університет

Стаття присвячена феномену літературного джазу в афроамериканській літературі на прикладі роману “Джаз” Тоні Моррісон. Зокрема, досліджуються особливості інкорпорування авторкою елементів джазової естетики у тексті твору, а також їх роль у стратегії нарації та конструюванні афроамериканської ідентичності.

Ключові слова: афроамериканська література, Тоні Моррісон, джаз, наративна стратегія, ідентичність.

Статья посвящена феномену литературного джаза в афроамериканской литературе на примере романа “Джаз” Тони Моррисон. В частности, исследуются особенности инкорпорирования автором элементов джазовой эстетики в тексте произведения, а также их роль в стратегии нарратации и конструирования афроамериканской идентичности.

Ключевые слова: афроамериканская литература, Тони Моррисон, джаз, нарративная стратегия, идентичность.

The article dwells on the phenomenon of literary jazz in African-American literature by examining Toni Morrison's novel *Jazz*. Among other considerations, the paper explores specific features of the incorporation of jazz aesthetics elements into the novel and their role in narrative strategy and construction of African-American identity.

Key words: African-American literature, Toni Morrison, jazz, narrative strategy, identity.

На думку багатьох дослідників, присудження Нобелівської премії у 1993 році афроамериканській письменниці Тоні Моррісон (1931р.) маркувало нову віху в історії розвитку не тільки афроамериканського