

Виктор Маринчак  
Поэзия Василя Стуса  
и христианская аксиология

---

Аксиология литературного произведения всегда связана с определенной традицией. Ценностные представления или система ценностей, которых придерживается автор, сознает он это или нет, как правило, укоренены в традиции именно религиозной. Ведь смысловую основу любой религии составляют как раз этические ценностные смыслы. Тяготение же к ценностям абсолютного характера, что свойственно личностям, склонным к категорическим императивам, коррелирует со стремлением к Абсолюту собственно религиозному. Исследование соотношений между художественной и религиозной аксиологией, думается, открывает широкие перспективы постижения содержательности литературного произведения.

Религия вообще и христианство в частности ориентированы в первую очередь на решение неразрешимых коллизий, на преодоление экзистенциального отчаяния. Отсюда актуальность христианской аксиологии (или же её «языка») для тех авторов, чьи творчество и судьба связаны с постижением катастрофизма бытия и поиском ответов на его вызовы. Изучение «языка» христианской аксиологии и литературный анализ ценностной семантики художественного произведения на её фоне создают дополнительные эвристические возможности для понимания сущности авторского ценностного синтеза именно в условиях катастрофы, как внешней, так и внутренней. Это, в свою очередь, обуславливает необходимость определения специфики религиозной и художественной аксиологии, поиска методов их компаративного исследования.

В качестве материала для изучения избрано творчество В. Стуса, украинского поэта, узника совести, погибшего в 1985 г. в ГУЛАГе. Он был поэтом-мыслителем, философская рефлексия которого развивалась в русле экзистенциализма и христианского персонализма, а художественное творчество — в диалоге с аксиологически напряженным и укорененным в культурной традиции (в том числе в ряде случаев и религиозной) творчеством Б. Пастернака, И. В. Гете, Р. М. Рильке. И как человек, и как художник Стус был последовательным и неприимимым, когда речь шла о принципиальной гражданской, этической, мировоззренческой, эстетической позиции, которую он стремился реализовать в поступке, поведении, творческой деятельности. Его творчество, безусловно, является образцом аксиологической определённости, которая и формируется, и реализуется именно в катастрофическом контексте<sup>1</sup>.

Бытие мира, свое положение в нем, свои экзистенциальные состояния поэт представлял с помощью таких образов<sup>2</sup>: «Над изумрудом дуга уже нависло небо гробовое»<sup>3</sup>, «Та звезда — лишь осколок боли, / что вечностью пронизан, как огнем»<sup>4</sup>, «Больное сердце черный гложет спрут»<sup>5</sup>, «Та боль, как алкоголь агоний» (пер. М. Рахлиной<sup>6</sup>). Показательно, как

---

<sup>1</sup> См.: Коцюбинська М. Страсті по Вітчизні // Стус В. Дорога болю: Поезії. — Київ: Рад. Письменник, 1990. — С. 201—212; Шерех (Шевельов) Ю. Трунок і трутизна. Про «Палімпсести» Василя Стуса // Шерех Ю. Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. Т. 2 — Харків: Фоліо, 1998. — С. 185—208; Дзюба І. Свіча у кам'яній пітьмі // Стус В. Палімпсест: Вибране. — Київ: Факт, 2003. — С. 7—32; Москалець К. Василь Стус: незавершений проект // Стус В. Зібрання творів: У 12 т. Том перший. — Київ: Київська Русь, Факт, 2007. — С. 7—38].

<sup>2</sup> Примечание: если в работе цитаты приводятся без отсылки к автору перевода, перевод — подстрочный, принадлежит автору статьи.

<sup>3</sup> Стус В. Таборовий зошит. Вибрані твори. / Упор. Д. Стус. — Київ: Факт, 2008. — С. 259.

<sup>4</sup> Там же. — С. 135.

<sup>5</sup> Там же. — С. 264.

<sup>6</sup> Стус В. Палімпсесты=Палімпсести / В. Стус; пер. с укр. М. Рахлиной; предисловие К. Москальца и Е. Захарова; худож.-оформитель О. Артёменко. — Харьков: Фолио, 2010. — С. 143.

поэт передает эмоциональное переживание своей экзистенции:

Вечернее время, пора тонкогорлых разлук...  
Уже я не знаю, не знаю, не знаю, не знаю,  
живой ли я, мертвый, живьем ли уже умираю:  
ведь все отремело, затихло, утасло вокруг.  
(пер. М. Рахлиной<sup>7</sup>)

Пограничность экзистенциальной ситуации, катастрофичность обстоятельств и их восприятия тут абсолютно очевидны:

Мечты отмечались,  
отдумались думы,  
все радости сникли,  
все краски померкли.  
Голодной, как прорубь,  
тропой вертикальной  
никак не забраться  
ни шагом, ни взглядом,  
ни слухом, ни духом,  
ни телом болелым,  
ни горлом истлелым  
от крика — Владыка,  
возьми меня в выси...  
Как хочется смерти!  
Пройти незаметно  
за стены надежды,  
за грань нетерпенья,  
за срубы смиренья,  
за изгородь гнева,  
решетки безумья  
так, чтоб распластаться  
в снегах молчаливых,  
там, между сугробов  
судеб запропавших...  
(пер. М. Рахлиной<sup>8</sup>)

---

<sup>7</sup> Там же. — С. 91.

<sup>8</sup> Там же. — С. 155.

И дело не только в том, что поэту В. Стусу в его реальной жизни, по его словам, не было суждено спрятаться от судьбы, что его жизнь и как частного лица, и как гражданина, и как сына своего народа «пошла вверх дном»<sup>9</sup>. Дело в ином: судя по тому, какой была реализованная в жизни и поэзии творческая позиция Стуса, он именно так представлял себе назначение поэта: поэт должен выходить каждый раз на край бездны, на встречу катастрофам бытийственным, историческим, экзистенциальным, духовным. То есть пребывать «в нестерпимом своем всебытии»<sup>10</sup>, принимая такую судьбу: «И вот ты — все, что снилось, как смертепрозябанье и жизнесмерть»<sup>11</sup>.

Совершенно очевидно, что и биографически, и онтологически творческое и ценностное самоопределение поэта начинается с осознания катастрофизма бытия — социального, национального, личностного, и принятия его «на себя». Этим определяются и его судьба, и его собственные «фатальные стратегии»:

Я, исчезающий за шеломянем  
видений, слышу: на ладонях судеб  
меж пальцев осторожных потекла,  
как бы песок, дождями перемытый,  
вся жизнь моя: еще я не дорос,  
почти младенец, я вошел в мгновенье  
неодолимое...

*(пер. М. Рахлиной<sup>12</sup>)*

«Самоугасанье», «самоисчезанье»<sup>13</sup>, «пир смерти в образе жизни»<sup>14</sup> — все это такие экзистенциальные ситуации, в которых катастрофизм внешний, объективный уже врывается в личную сферу и становится катастрофизмом внутренним,

---

<sup>9</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 335.

<sup>10</sup> Там же. — С. 290.

<sup>11</sup> Там же. — С. 335.

<sup>12</sup> Стус В. Палимпсесты=Палімпсести / В. Стус; пер. с укр. М. Рахлиной... — С. 111.

<sup>13</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 108.

<sup>14</sup> Там же. — С. 95.

когда «каждый, сущность потеряв свою, / и смотрит, и играет. Не живет» (пер. А. Купрейченко<sup>15</sup>). Когда можно поставить диагноз: «Слишком поздно/человек возжаждал своей сути, /перед этим всё утратив»<sup>16</sup>. В таких обстоятельствах неизбежный конец становится ожидаемым — чаемым: «Впереди наконец пустота — / и долгожданная», потому что о ней можно сказать: «Вечность узнаю, /дарованную временем лихим»<sup>17</sup>. Здесь нужны огромные духовные усилия, чтобы найти аксиологически обоснованный выход из экзистенциального тупика через духовное преодоление катастрофизма внешнего и внутреннего бытия:

Гляжу я в пустоту тех дней и лет  
и думаю: когда же возвратится  
утраченная некогда душа  
к первоначалам...  
И хочется уйти за край времен,  
за праначало. Снова все начать,  
как первоследом...выпрямляться  
возвратом в смерть. О, если бы идти  
по склонам участи и до вершины крика,  
где прорвалось первотворенье тверди  
и пошатнуло твердость немоты!  
...сомкни же вежды. Вещей тайны  
достичь бы сердцем, дух не потеряв,  
и кровь смирить, что рвется из аорт  
так гулко — это, верно, не под силу  
ни одному из нас...

*(пер. М. Рахлиной<sup>18</sup>)*

Крайнее духовное напряжение лирики Стуса обуславливает правомерность её сопоставления с религиозной традици-

---

<sup>15</sup> Стус Василь. Поезії. Стихи. — Харків: Права людини, 2009. — С. 49.

<sup>16</sup> Стус В. Таборовий зошит. . . — С. 243.

<sup>17</sup> Там же. — С. 95.

<sup>18</sup> Стус В. Палимпсесты=Палімпсести/ В. Стус; пер. с укр. М. Рахлиной... — С. 107—109.

ей, для которой ценностная проблематика всегда являлась ведущей<sup>19</sup>.

Вместе с тем в исследовании рецепции поэтом религиозной аксиологии невозможно обойти вниманием следующее утверждение В. Стуса: «Наш индивидуалистически-западный дух, опирающийся на деспотичное византийское православие, так и не смог освободиться от этой двойственности духа, двойственности, которая впоследствии явила комплекс лицемерия. Кажется, что пассаистический дух православия тяжелым камнем упал на молодую несозревшую душу народа — привёл к женственности духа как атрибуту нашей духовности... Может, это одна из причин нашей национальной трагедии. Не люблю христианства. Нет»<sup>20</sup>.

Эти обобщения следует трактовать в контексте хоть и едва очерченной, но глубоко продуманной авторской философии истории. Главное же, необходимо выработать теоретический подход, который бы позволил увидеть проявления религиозной по происхождению аксиологии даже тогда, когда автор на уровне сознания не приемлет данную конфессию, данную традицию, её обряд, культ, исторические формы существования и влияния на общество. Ведь собственно аксиологии он тем самым ни в коей мере не отрицает.

Требуют осмысления также и следующие авторские строки: «Нет Господа на этой земле... Господь-Бог умер»<sup>21</sup>.

«Смерть Бога», конечно, может быть мировоззренческой установкой, но чаще эта идеологема является сложным культурным концептом, который «указывает на процесс: а) сотериологически ориентированный, хоть и в атеистических терминах (отставка Бога в мире, лишённом чудес), или апокалиптический... б) такой, который меняет приоритет, перехо-

---

<sup>19</sup> Рарицький О. А. «Палімпсести» Василя Стуса: духовна домінанта // Слово і час. — № 12. — 1999. — С. 62—64; Плахотнік Н. Пророфетичні мотиви в поезії Василя Стуса // Слово і час. — № 4. — 2004. — С. 62—66; Росінська О. А. 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.

<sup>20</sup> Стус В. Таборовий зошит. . . — С. 389.

<sup>21</sup> Стус В. Палімпсест: Вибране. — Київ: Факт, 2003. — С. 245.

дя от бытия к языку, от сотерио-мифологической к культурно-утопической концептуализации, построенной на секулярном»<sup>22</sup>. Речь идёт о вытеснении «религии как мистики в пользу веры как этики, а следовательно [в пользу — В. М.] секулярного как арены веры»<sup>23</sup>. Отметим здесь выдвигание на передний план в условиях секуляризации именно аксиологической проблематики.

С другой стороны, упоминание Стусом «смерти Бога», думается, может быть проявлением постижения поэтом того, что на протяжении XIX—XX ст. в сфере общественного сознания и духовной культуры осуществляется «переоценка» ценностей, их релятивизация, их инверсии, «снятие» фундаментально значимых противопоставлений, выдвигание на первый план амбивалентных псевдоценностей, происходит общая утрата абсолютных ценностей. А это и есть свидетельство крайней катастрофичности положения и состояния как общества, так и личности, чем и бывает вызвано появление предельных требований. Ж.-П. Сартр отмечал: «Достоевский как-то писал, что «если Бога нет, то всё дозволено». Это исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, всё дозволено, если Бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне... у него нет оправданий... Таким образом, ни за собою, ни перед собою, в светлом царстве ценностей — у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осуждён быть свободным. Осужден, потому что, однажды заброшенный в мир, отвечает за всё, что делает»<sup>24</sup>.

Совершенно уместными в этом контексте кажутся и размышления Пауля Тиллиха, теолога экзистенциального направления, который разрабатывал то, что можно было бы назвать теологией катастрофы, а поэтому его мысли могли бы

---

<sup>22</sup> Ваганян Г. Смерть Бога // Энциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. — Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. — С. 393.

<sup>23</sup> Там же. — С. 395.

<sup>24</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1989. — С. 327.

быть по направленности близки Стусу. «Событием, определившим поиск смысла и возникновение отчаяния в XX в., — пишет Тиллих, — стала утрата Бога в XIX в... В результате появился лозунг «Бог умер», но вместе с Ним умерла и вся система ценностей и смыслов, внутри которой жил человек... Это ощущается и как утрата, и как освобождение. Это ведёт человека либо к нигилизму, либо к мужеству, принимающему небытие на себя»<sup>25</sup>. Обратим внимание, что здесь эта проблема встаёт именно как аксиологическая.

В. Стус смог к этому добавить в первую очередь то, что можно связать с осознанием осуществленных в XX в. рядом агрессивных идеологий попыток занять место религии: убить Бога как средоточие не только мистического и трансцендентного, но и как средоточие ценностей и смыслов, совершить подмену, выдвинуть на место Бога сатанинские начала, связанные с демонизмом власти, зла, насилия, по сути — заменить Христа Антихристом:

В чудовищной стране чудовищен и бог —  
властитель призраков и ярости владыка,  
нет у него другой отрады, только эта  
одна: дотла разрушить все вконец,  
уничтожить и понемногу небо  
вниз опускать, чтоб стал безнебым  
наш мир.

*(пер. М. Рахлиной<sup>26</sup>)*

Выход из этого положения поэт находит в некоем духовном усилии, в экзистенциальном напряжении, в личностном подъеме, перед которыми в качестве их источника и предмета идентификации, их цели и наполняющего их бытие смысла открывается — Бог:

Во мне уже рождается Бог...  
Я с Ним живу. Вдвоем бытую...

---

<sup>25</sup> Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 101.

<sup>26</sup> Стус В. Палимпсесты=Палімпсести / В. Стус; пер. с укр. М. Рахлиной... — С. 159.

...И гремит беда,  
как канонада. Он — спасенье,  
я ж белогубо говорю: спаси,  
мой Господи. Спаси же хоть на миг,  
а дальше я, опомнившись, спасу  
сам самого себя...<sup>27</sup>

Известно, что Стусу был близок экзистенциализм. Действительно, объём постижения им катастрофизма бытия и темперамент его позиции уже во второй половине 60-х, не говоря уж о более поздних временах, напоминает Камю и Сартра периода оккупации (кстати, украинский поэт называл Камю своим самым любимым прозаиком<sup>28</sup>).

В записи из лагерной тетради начала 80-х сказано: «Ни одного признака надежды»<sup>29</sup>. Но так же точно надежды не было ещё и в 1967-ом, когда он в письме к Б. Горыню утверждал: «...Мы вынесли только ярость, неудовлетворенность... Жажда неосуществленного, ярость перед непостижимым — это наше. Вспоминаю бедного Джойса, который носил свою Ирландию в сердце, который сделал из неё духовно-бестелесную реальность...Предмет утрачен... Осталось только движение как память о предмете и тоска о предмете...»<sup>30</sup>. Уже здесь ощутим предельный катастрофизм, который касается общества и народа. И рядом с этим в начале 80-х встречаем прозрение поэта относительно себя самого (вполне реалистичное, ибо сбылось): «Я лично чувствую себя смертником»<sup>31</sup>. Вместе с тем — решительный выбор: «Когда жизнь отнята — в крохах я не нуждаюсь»<sup>32</sup>. И дальше: «Это уже судьба, а судьбу не выбирают. Стало быть, её принимают — какая уж она ни есть»<sup>33</sup>.

Кстати, аналогичным образом Сартр в своё время обобщал собственный опыт: «Что касается отчаяния, то этот тер-

---

<sup>27</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 132.

<sup>28</sup> Там же. — С. 431.

<sup>29</sup> Там же. — С. 390.

<sup>30</sup> Там же. — С. 6.

<sup>31</sup> Там же. — С. 384.

<sup>32</sup> Там же. — С. 382.

<sup>33</sup> Там же. — С. 383.

мин обозначает, что мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли... В сущности, когда Декарт писал: «Побеждайте скорее самого себя, чем мир», то этим он хотел сказать то же самое: действовать без надежды»<sup>34</sup>. Такую же решительность проявлял Камю в «Мифе о Сизифе»: «Величие перешло в другой лагерь, сделалось протестом и жертвенностью, лишёнными всякого будущего»<sup>35</sup>.

В эссе о Свидзинском, размышляя о катастрофизме бытия, Стус отмечает: «Мир, который утратил в наших глазах полную совершенства целостность, приобрёл какие-то катастрофические формы»<sup>36</sup>. И дальше он так конкретизирует свою мысль относительно общественного катастрофизма: «...Крах гуманистических построений разума уже не раз вскрывали факты истории, когда доведённый до своего логического конца тот или иной гуманистический тезис превращался в свою противоположность, обращаясь в бездушную, человекоубийственную, катастрофичную для мира силу»<sup>37</sup>.

Эти его философские рефлексии оказываются вполне созвучными размышлениям современных ему философов, теологов, художников, в частности, того же Тиллиха, который в 1952 г. в работе «Мужество быть» подчеркивал: «Подлинной трагедией нашего времени стало то, что марксизм, возникший как движение за освобождение каждого, превратился в систему порабощения каждого, даже тех, кто сам порабощает других. Трудно представить себе размеры этой трагедии и ту психологическую катастрофу — особенно в среде интеллигенции — которую она повлекла за собою»<sup>38</sup>.

В то же время у Стуса рядом с этим идут тяжёлые раздумья о катастрофизме во внутреннем мире личности: «распад духовности... угасание человека в человеке... некоторые из нас

---

<sup>34</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм... — С. 135.

<sup>35</sup> Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1989. — С. 283.

<sup>36</sup> Стус В. Таборовый зошит... — С. 364.

<sup>37</sup> Там же. — С. 363.

<sup>38</sup> Тиллих П. Избранное: Теология культуры... — С. 108.

ощущают за собою горы экзистенциального страха, вины, греха»<sup>39</sup>.

Можно утверждать, что подобная проблематика, которая разрабатывалась такими теологами, как П. Тиллих, религиозными философами, как Н. Бердяев и Г. Марсель, деятелями культуры и мыслителями экзистенциалистской направленности, как А. Камю, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, была необычайно актуальна для В. Стуса, и именно их идеи создают ту питательную среду, тот концептуально-смысловой фон, на котором проясняются мысли и образы поэта.

То же самое можно сказать и о религиозной культуре, особенно о её аксиологии. В том же эссе о Свидзинском Стус проявляет себя способным постигнуть и принять веру поэта, ибо она конкретна, а потому, на его взгляд, подлинна: «Это умиротворенная философия мощной библейской этики, её уравновешенный кристаллизованный смысл»<sup>40</sup>. Отметим тут акцент на этике, а, следовательно, и на аксиологии. Стоит также вспомнить, как, прочитав в лагере монографию о франкфуртской школе философии и социологии, Стус пишет в письме, что, кроме прочего, его внимание привлекала мысль Горкгеймера, которую он «повторял несколько лет тому назад, отстаивая себя: “Теология это ... надежда на то, что несправедливость... не может быть последним словом”»<sup>41</sup>.

Итак, развитие мыслей самого Стуса делает актуальным анализ его творчества в аксиологическом и катастрофическом аспектах, в сопоставлении с религиозной философией ценностей, с теологией катастрофы, с аксиологически предельно напряжённой философией экзистенциализма и, наконец, с источником всех этих направлений аксиологической рефлексии — с аксиологией христианства.

В последнее время всё более актуальными в области компаративистики становятся исследования взаимодействия художественной литературы с религиозной культурой, с рели-

---

<sup>39</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 365.

<sup>40</sup> Там же. — С. 360.

<sup>41</sup> Стус В. Листи до сина. — Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2001. — С. 96.

гиозным дискурсом<sup>42</sup>. В пояснениях нуждается выбор того или иного аспекта такого взаимодействия, а также вопросы методологии его исследования.

Аксиологический аспект избирается прежде всего потому, что смысл литературного произведения как многослойное и многомерное явление в качестве своего центра или ядра (или же сверхзадачи автора) имеет ценностную содержательность. Польский исследователь Ст. Савицкий пишет: «Литература, особенно поэзия, пытается несколько приоткрыть нам именно это аксиологическое «внутреннее» действительности», и дальше: «Литература, как кажется, является языком, не только исключительно сильно аксиологизированным, но и способным ...указывать на аксиологическое лицо действительности... тем, что литература, в частности, вносит в жизнь, является возможность непосредственного общения с ценностями»<sup>43</sup>.

Наличие аксиологического измерения в религии (в частности, в христианстве) не вызывает сомнений<sup>44</sup>. Но и здесь возникает потребность в определении специфики выявления ценностной содержательности в религиозном дискурсе.

---

<sup>42</sup> См.: Касперський Е. Про теорію компаративістики // Література. Теорія. Методологія / Пер. з польськ. С. Яковенка; Упорядкув. і наук. ред. Д. Уліцької. — 2-ге вид. — Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — С. 519; Наливайко Д. Компаративістика й історія літератури. Х.: «Акта», 2008. — С. 17; Ремак Г. Г. Літературна компаративістика: її визначення та функції // Сучасна літературна компаративістика: стратегії і методи. Антологія / За заг. ред. Д. Наливайка. — Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. — С. 44—45.

<sup>43</sup> 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. — Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — С. 239—240.

<sup>44</sup> Мень А. В. История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни. В семи томах. Т. 1. Истоки религии. — М.: СП «Слово», 1991. — С. 29, 32, 45, 47, 72—73; Лосский Н. О. Ценность и бытие. — Харьков: Фолио, Москва: Аст, 2000. — 861 с.; Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София — Логос. Словарь. — Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. — С. 489—490.

В первую очередь следует отметить: христианская аксиология отличается необычайной конкретностью (именно этим, думается, она могла привлекать Стуса). Это не аксиологическая парадигма (хотя её легко выстроить), это конкретные ценностные представления, мысли и решения, ценностно значимые действия и высказывания, которые появляются при известных, детально определённых обстоятельствах, в ситуациях и сюжетах, имеющих, безусловно, схематическую структуру, но погруженных в реальность, в живое существование, данное в писании и предании, в повседневной практике человеческой жизни.

Показательным в этом плане является высказывание Б. Паскаля: «Бог христиан не есть только Бог геометрических истин и стихийного порядка; таков Бог язычников и эпикурейцев. Это не только Бог, промысляющий о жизни и земных благах людей с целью дать ряд счастливых лет жизни поклоняющимся Ему... Но Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, Бог христиан есть Бог любви и утешения, это Бог, наполняющий верные Ему души и сердца, внедряющий в них ощущение их беспомощности и Своего бесконечного милосердия, соединяющийся с ними в глубине души их, наполняющий её кротостью, радованием, упованием, любовью»<sup>45</sup>.

Такие свойства делают христианскую аксиологию непрямой, неэлементарной, наконец — неисчерпаемой. А именно это и роднит образную, пластичную, символическую аксиологию христианства с аксиологией художественного творчества. В связи с этим можно привести ещё одну мысль Ст. Савицкого: «Иногда аксиологическая направленность начинает набирать силу лишь на уровне художественного мира: пространства, времени, событий, персонажей. По-особенному интересную проблематику может представлять символика ценностей ... аксиологическое прочтение ощущается прежде всего при исследовании отношений между литературными

---

<sup>45</sup> Паскаль Б. Мысли. — К. : «REFL — book», 1994. — С. 219.

персонажами, субъектами речи и автором и художественной действительностью»<sup>46</sup>

Понятно, что сказанное касается подобной «выразительной» аксиологии, которая по-своему проявляется как в художественном, так и в религиозном дискурсах. Показательно, что в начале известной работы «Пространство и текст» один из выдающихся филологов XX ст. В. Н. Топоров перефразирует выражение Паскаля: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и учёных»<sup>47</sup>, таким образом подкрепляя свою мысль о близости религиозного и художественного мышления. Говоря о соотношении текста и пространства, учёный замечает: «Наиболее ценным (и одновременно наиболее сложным) представляется определение этого соотношения, когда речь идёт о текстах «усиленного» типа — художественных, некоторых видов религиозно-философских, мистических и т. п. Таким текстам соответствует и особое пространство, которое, перефразируя Паскаля, можно назвать «пространством Авраама, пространством Исаака, пространством Иакова, а не философов и учёных»<sup>48</sup>.

В сфере текстов «усиленного» типа работает исследованное философом и филологом Я. Э. Голосовкером явление имажинации. Имагинация — это способность представлять процесс «воображения» и его результат, т. е. образ, символ, всё выявленное, представленное как воплощенная мысль или же наполненная смыслом и содержанием пластика<sup>49</sup>. Здесь уместно вспомнить следующую идею этого учёного: «Разумная творческая сила — а имя ей Воображение, Имагинация, которая создавала миф, действует в нас и по сей час, постоянно, особенно у поэта и философа»<sup>50</sup>. И дальше имажинация связывается с идеей высших ценностей, таких, которые имеют абсолютное

---

<sup>46</sup> Савицький С. Аксиологічна проблематика в літературознавстві... — С. 240.

<sup>47</sup> Паскаль Б. Мысли... — С. 61.

<sup>48</sup> Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. — М.: Наука, 1983. — С. 229.

<sup>49</sup> Голосовкер Я. Э. Логика мифа. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. — С. 120, 125, 135.

<sup>50</sup> Там же. — С. 9.

бытие, которые являются несокрушимыми, которые можно представлять и воплощать, репрезентировать через действие воображения, через пластику воплощённой мысли и наделённого смыслом образа. Это такое бытие, о котором говорится: «Бытие есть понятие имагинативное и при этом этизированное: оно насквозь пропитано абсолютностью и постоянством, характеризующим имагинативный побуд»<sup>51</sup>.

Не зря Макс Шелер, один из творцов феноменологической аксиологии религиозного толка, рассматривая чувства как интенциональные акты, посредством которых совершается познание ценностей и приобщение к ним, писал, что «понимание», опосредованное любовью, действует особенным (Голосовкер сказал бы имагинативным) образом: «Такая “понимающая” любовь является великим ремесленником и (по глубокой и восхитительной аналогии, схваченной в одном из известных сонетов Микеланджело) великим скульптором, творцом пластической формы, который способен во множестве эмпирически разрозненных частных, да даже и одной единственной, — в одном действии, в одном жесте, — разглядеть основные линии её ценностной сущности в целом и, подвергая их обработке, воссоздать «саму» её сущность»<sup>52</sup>.

Здесь, собственно, действует такая «выразительная», «имагинативная» пластично-аксиологическая традиция, возникшая в эпоху раннего и высокого Возрождения, значимость которого для дальнейшего развития европейской культуры трудно переоценить. Вспомним, скажем, утверждение Н. Бердяева: «Вся новая история есть ренессансный период истории»<sup>53</sup>. В этой традиции действует духовность, которая обретает воплощение, и телесность, которая обретает духовность. Иначе говоря, высокое, величественное, возвышенное, как говорил А. Ф. Лосев, соединяется с «интимной художе-

---

<sup>51</sup> Там же. — С. 116.

<sup>52</sup> Шелер М. Сутність моральної особистості // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. Посібник / Упорядники В. В. Лях, В. С. Пазенок. — Київ: Ваклер, 1996. — С. 23.

<sup>53</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: «Мысль», 1990. — С. 102.

ственной трактовкой»<sup>54</sup>. И появляется возможность секулярного использования религиозных образов и аксиологии: «Художник Ренессанса ... знает все мифологические и символические глубины своих библейских сюжетов, но ему важно выявить чисто человеческую личность и показать, что все символично-мифологические глубины библейского сюжета вполне доступны всякому человеку, вполне соизмеримы с его человеческим сознанием и в познавательном отношении вполне имманентны этому сознанию, в какие бы бездны бытия они ни уходили»<sup>55</sup>.

Нужно далее указать, что одна из существеннейших особенностей христианской аксиологии заключается в том, что обстоятельства, ситуации и сюжеты, в которых она проявляется, довольно часто являются конфликтными, кризисными, катастрофическими. При этом в христианстве одной из центральных аксиологически значимых проблем является проблема греха, соответственно — покаяния, искупления и т. п. Грех же — это прежде всего внутренняя катастрофа для того человека, который его совершил. Поэтому на первый план выходят не внешние (природные и социальные), а внутренние катастрофы личности.

Наконец, религиозная аксиология отличается очень категоричным противопоставлением, крайним напряжением оппозиций. Если речь идёт о добре, то в первую очередь берётся Абсолютное Добро, если противопоставляется свет тьме, то «что общего у света с тьмою?» (2 Кор., 6:14). Здесь императивы всегда категоричны, что и отвечает сущности катастрофических коллизий.

Всё это, безусловно, делает концептуально-символическую и образную систему христианской аксиологии очень важной в контексте европейской культуры, особенно нового времени, когда складываются антропоцентрическая и персоналистическая парадигмы<sup>56</sup>. Предельную значимость христи-

---

<sup>54</sup> Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М. : Мысль, 1878. — С. 389.

<sup>55</sup> Там же. — С. 388.

<sup>56</sup> Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения... — С. 93; Бердяев Н. А. Смысл истории... — С. 100, 102, 104, 132.

анская аксиология начинает приобретать в XX столетии, которое для истории и художественной культуры протекало под знаком катастрофизма<sup>57</sup>. Склонность к катастрофизму демонстрирует и экзистенциализм, который особенное внимание уделяет внутренним катастрофам личности, ведь для него человек является тем, кто ощущает абсурдность бытия, отчуждён и переживает состояние тревоги и отчаяния. «Заброшенный» в этот мир и оставленный в нём, он пребывает в пограничной ситуации конфликта с миром, но, будучи неудовлетворённым отсутствием полноты своего существования, он может избрать свою аутентичность, и тогда его борьба — «это шанс побега от абсурдности мира»<sup>58</sup>.

Проблематика позиции личности перед лицом внешней катастрофы и вместе с этим проблематика внутреннего катастрофизма, которая была заложена с самого начала в христианской аксиологии, заметно актуализировалась в новое время. Она является актуальной, поскольку имеет универсальный характер для носителей европейской культуры независимо от их религиозных и атеистических убеждений, т. к. — согласимся с современным философом Ю. Шрейдером — «говоря о христианской этике, мы не имеем в виду ни особую этику внутри сообщества христиан, ни мораль, доступную только христианам ... Речь идёт об основаниях общечеловеческой морали, которые содержатся в христианских религиозных источниках и прежде всего в евангельском повествовании о жизни и поучениях Иисуса Христа»<sup>59</sup>.

Недаром известный богослов А. Мень в своё время утверждал: «Все моральные кодексы наших дней основываются на принципах религиозной нравственности»<sup>60</sup>. Возможно, это,

---

<sup>57</sup> Моренець В. Національні шляхи поетичного модерну першої половини XX ст.: Україна і Польща. — Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. — С. 259—287.

<sup>58</sup> Онишкевич Л. Екзистенціалістська модель у теорії літератури // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. Марії Зубрицької. 2-е вид., доповнене. — Львів, 2001. — С. 324.

<sup>59</sup> Шрейдер Ю. А. Этика. — М.: Текст, 1998. — С. 143.

<sup>60</sup> Мень А. В. История религии... — С. 73.

наряду с прочим, связано с одной из существенных особенностей христианской аксиологии: она предполагает единство и ценностной позиции, и переживания ценностного отношения к предметности, которая представляет ценность, и эмоционально-ценностного отношения к постигнутой и оценённой ситуации и, наконец, действия, поступка, поведения. «Для религиозного сознания, — подчёркивал о. А. Мень, — добро в жизни есть служение высшему объективному Добру, красота — отображение высшей Красоты, и наше восприятие истины есть приобщение к Истине, целокупной, обнимающей всё, в том числе нас самих. Поэтому жизнь по заветам религии неотделима от борьбы за торжество добра, борьбы за светлое и прекрасное, она должна быть ... мужественным противостоянием злу»<sup>61</sup>.

Философам хорошо известно, что в XX ст. развитие аксиологии наиболее активно осуществляется «в рамках ... феноменологической философии (от Ф. Brentano, через Э. Гуссерля к М. Шелеру и Н. Гартману)»<sup>62</sup>. Разрабатывая понятие интенциональности, Э. Гуссерль указывал не только на его ценностную значимость вообще, но и на его связь с такими явлениями «интенциональной работы», как интенциональный синтез, интенциональное самоконституирование, интенциональная определённость поведения, расширение интенционального горизонта и т. п.<sup>63</sup> А здесь возникают проблемы единства интенционального синтеза и поведения, возможности или невозможности самоконституирования, сохранения самоидентичности и расширения интенционального горизонта.

Уже в этом ощущается дыхание внутренней катастрофы. Неудивительно, что со временем философы и художники, которые прошли школу феноменологического метода (М. Ше-

---

<sup>61</sup> Там же. — С. 72.

<sup>62</sup> 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. 6.

<sup>63</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. — Санкт-Петербург: «Наука» — «Ювента», 1998. — С. 113—115, 122, 146, 223.

лер, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр) обратились к аксиологии, и нередко в её самом болезненном, самом катастрофическом преломлении. Вспомним слова Сартра: эта философия, говорит он о Гуссерле, «выводит нас на большую дорогу, полную опасностей... Знание... есть лишь одна из возможных форм моего осознания этого... Я, кроме того, могу любить его, бояться, ненавидеть, и такое выхождение сознания за пределы самого себя, называемое интенциональностью, обнаруживается в страхе, ненависти, любви... Гуссерль вернул вещам их ужас и прелесть. Он возродил для нас мир художников и пророков, пугающий, враждебный, чреватый опасностями, с островками милосердия и любви»<sup>64</sup>.

Таким образом, исследование интенционального синтеза в лирике В. Стуса предполагает выявление и постижение синтеза аксиологически окрашенных черт художественного мира, осмысление природы ценностного синтеза в катастрофических условиях и выявления механизмов его проявления в поэзии. Это могут быть условия внешней катастрофы, которая разворачивается в социальной интеракции, в которой участвует поэтическое «Я» В. Стуса. Возьмем для примера случай, когда поэт рисует на самом-то деле реалистическую картину, но она такова, что воспринимается подобно знаменитым антиутопиям XX в.:

Сов-соц-конц-лагерей союз —  
его Господь забыл,  
диавол тоже. И теперь  
другой тут правит Бог:  
марксист, расист и людоед —  
один за всех за трех.  
Москва — Чибью, Москва — Чибью,  
печорский концентрак  
возводит эру новую  
на крови и костях<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. — М.: Академический Проект, 2008. — С. 179—180.

<sup>65</sup> Стус В. Таборовый зошит... — С. 97.

Поэт осмыслял и представлял эти объективные катастрофы под разными углами зрения. Вот в кафкианском духе выстраивается модель «страдательного» существования как бы вне истории, но вполне приложимая к тому, что мы пережили в те времена:

Сначала они убивали человека,  
затем оживляли убитого.  
Реанимацией занимались  
в косметических кабинетах  
(живописцы вместо врачей).  
Делу оживления отдавали жизнь  
целые династии мастеров кисти.  
Зато и отличить живого от мертвого  
было невозможно.  
(пер. А. Ткаченко<sup>66</sup>)

Вот чисто сюрреалистическая картина, закономерная в мире, где люди лишь колесики и винтики, щепки, лагерная пыль, средство, а не цель:

Этот корабль построили из человеческих тел.  
Абсолютно всё: палубу, трюм, мачты  
и даже машинное отделение.  
Морока была с обшивкой.  
Особенно плохо держали воду места,  
где попадались человеческие головы.  
Когда образовывалась мощная течь,  
дыру затыкали кем-нибудь из экипажа.  
В то время как остальные  
искали счастливую пристань  
в открытом море<sup>67</sup>.

Для осознания во всей полноте катастрофизма социального и исторического бытия и, соответственно, катастрофич-

---

<sup>66</sup> Стус Василь. Вірші / Вступ. Слово Є. Сверстюка; Післямова Л. Лук'яненка; Пер. рос. Л. Сирота і А. Ткаченко; Іл. П. Заливахи. — Київ: ВЦ «Промісвіта», 2005. — С. 143.

<sup>67</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 111.

ности экзистенции пребывания в нем привлекается символическая образность:

Тот почернелый пруд, рябой, осенний пруд,  
как антрацит видений, кремень крика,  
поблескивает глазом Люцифера.  
Хмельная бездна ластится к ногам.  
Кроваво рвется воронье из недр,  
из недр грядущего, и острокрыло  
летит над яром, целит напрямик,  
в зеленый свод высокогорлых сосен  
и в голову пропащую мою.

*(пер. М. Рахлиной<sup>68</sup>)*

Отчуждающая человека от его сущности жизнь навязывает ему абсурдность положения, но вместе с тем и абсурдность мировосприятия, а это уже абсурд, из которого нет выхода:

Так много слов,  
что предки навывдумывали. Боже —  
на грош той жизни, а так много слов.  
И все неясные они, чужие.  
Строителями, скажем, нас назвали,  
а что это строители — узнай.  
— Что строите?  
— А что такое — строить?  
Так нас зовут — строители и все.  
А нам до этого нет дела.

*(пер. А. Купрейченко<sup>69</sup>)*

С другой стороны, это могут быть условия внутренней катастрофы, которая разворачивается в субъективном мире. Одна из гротескных схем внутренней катастрофы такова:

## ЭВОЛЮЦИЯ ПОЭТА

Гениальный поэт

---

<sup>68</sup> Стус В. Палимпсесты=Палімпсести / В. Стус; пер. с укр. М. Рахлиной... — С. 17.

<sup>69</sup> Стус Василь. Поезії. Стихи. — С. 53.

раздвоился(на себя и страх!).  
Полпоэта раздвоилось  
(на четвертьпоэта и страх!).  
Четвертьпоэта раздвоилась  
(на осьмушку и страх).  
Осьмушка раздвоилась  
(на понюшку и страх).  
Теперь, когда он шел по улице,  
над его головой  
висела белая дымка,  
а встречные в испуге  
почтительно уступали ему дорогу.  
*(пер. А. Ткаченко<sup>70</sup>)*

Для среднего человека, склонного подчиниться абсурдности существования, проблематична сама возможность одоления подобной катастрофы, о чем можно поведать с не меньшим сарказмом:

Умение быть циником  
дается и без усилий.  
Быть человеком —  
взбираться по вертикальной стене.  
Сизифов труд,  
обыкновенная глупость.  
Кому удавалось такое —  
взбираться по вертикальной стене?  
*(пер. А. Ткаченко<sup>71</sup>)*

Проблематика внутреннего катастрофизма достаточно обширна, но главное здесь, во-первых, проблема идентичности, риска и настоящей необходимости ее сохранения, чтобы не жить «наощупь», чтобы не оказаться в положении, когда «Мне кажется, что живу не я, / а кто-то другой живет за меня в мире / в моем обличье»<sup>72</sup>, когда о человеке можно сказать, «что он навек остался под собою / для прозябанья, низ-

---

<sup>70</sup> Стус Василь. Вірші... — С. 145.

<sup>71</sup> Там же. — С. 141.

<sup>72</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 87.

шего, чем смерть» (пер. М. Рахлиной<sup>73</sup>). Во-вторых, это вечная, по сути неразрешимая проблема утраты и восстановления самождественности (ведь за каждым восстановлением может следовать новая утрата): «Дерзновенно как — отречься от души / и возвращаться и наполняться. И вечно /лететь в сонме самоисчезновений»<sup>74</sup>.

Интенциональность автора направлена на обе разновидности катастроф. Первая, то есть внешняя катастрофа, составляет предмет интенционального восприятия, оценки, выбора, решений, определения линии поведения. Вторая же — предмет интенционального переживания. И та, и другая требуют ценностного синтеза как ответа на вызовы бытия.

Ценностный синтез может быть связан с тем, на что направлена авторская интенциональность. По словам известного представителя экзистенциалистской психологии В. Франкла, «сущность человека включает в себя его направленность вовне, на что-то или на кого-то, на дело или на человека, на идею или на личность. И лишь поскольку мы интенциональны, постольку мы и экзистенциальны»<sup>75</sup>. Направленность на интенциональную предметность может быть ценностно значимой, ибо сама эта предметность представляет то, что даёт возможность наполнить смыслом собственное существование, дополнить свою неполноту, расширить свой интенциональный горизонт. У Стуса это мир природы, Отчизна, любимая, друзья, сын, искусство, культура, поэзия. Всё это всегда входило в его интенциональный горизонт и нашло отражение в его письмах, стихах, статьях.

Принадлежащее к личностной сфере воспринимается и принимается субъектом аксиологично и в целом (в некоторых отношениях или в конечном счете)позитивно. Поэтому всё то, что входит в эту сферу, рано или поздно становится

---

<sup>73</sup> Стус В. Палимпсесты=Палімпсести / В. Стус; пер. с укр. М. Рахлиной... — С. 101.

<sup>74</sup> Стус В. Таборовий зошит. . . — С. 108.

<sup>75</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла:Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева, вст. ст. Д. А. Леонтьева. — М. : Прогресс 1990. — С. 100.

близким, значимым, важным, дорогим, оно становится частью личной жизни, внутреннего мира, души. Таким образом, интенциональная направленность предусматривает интенциональное (собственно — ценностное) отношение, интенциональное переживание. Вспомним слова религиозного философа Н. Лосского: «Ценности вступают в сознание субъекта не иначе, как посредством чувств субъекта, интенционально направленных на них»<sup>76</sup>.

В первую очередь здесь имеются в виду положительные ценностные эмоции и среди них чувство любви как высшее проявление позитивного ценностного интенционального отношения. «Любимое, — пишет Н. Лосский, — включается мною в состав моей сущности, становится онтологически спаянным с моим «я» и моей жизнью»<sup>77</sup>. И именно поэтому, когда что-то случается с тем, кого ты любишь, когда что-то или кого-то теряешь или разлучаешься с ним, это поражает всю душу, потрясает всё твоё существование. Вспомним стихи Стуса «Не могу я без улыбки Ивана», «Пылай, душа, пылай, а не рыдай» (Памяти Аллы Горской) или такие строки:

Приснилось, от разлуки привиделось,  
с мороза онемело, от тоски трещит:  
над Припятью рассвет занялся —  
и сын бежит, как горлом кровь бежит!<sup>78</sup>

Именно так то, что произошло во внешнем мире, становится внутренней катастрофой. Ведь оно касается того, что вошло в сущность, что является онтологически спаянным с «Я» поэта, с его жизнью. И это уже вызов, который требует предельно напряженного ценностного синтеза, тем более, что с точки зрения аксиологии Н. Лосского (по сути и форме христианской), «основное стремление, вытекающее из любви, есть

---

<sup>76</sup> Лосский Н. О. Ценность и бытие... — С. 93.

<sup>77</sup> Там же. — С. 428.

<sup>78</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 327.

забота о полноте жизни и раскрытии активности любимого существа»<sup>79</sup>.

Но в реальной судьбе Стуса реализация этого стремления, этой заботы становится чем-то неосуществимым. И поэтому возникает чувство вины, что не предотвратил, не спас, не сберёг, не занял место друга:

...доброокий...

Ей-богу не знаю, что ж я натворил.

Что ж это до сих пор я твой порог высокий

И не нащупал, и не переступил<sup>80</sup>.

Вследствие этого ощущение внутренней катастрофы углубляется. Оно не могло не углубиться, ибо у Стуса в качестве существеннейшей интенциональной предметности выступают вещи идеальные (во всех смыслах): Добро, Справедливость, Право, Нравственность и т. п. Они — то, что он отстаивал, о чём тревожился, заботился, за что отвечал. Это происходило в полном соответствии с закономерностями, выявленными в экзистенциальной психологии: «Лишь в той мере, в какой мы забываем себя, отдаём себя, жертвуем себя миру, тем его задачам и требованиям, которыми пронизана наша жизнь, лишь в той мере, в которой мы выполняем задачи и требования, осуществляем смысл и реализуем ценности, мы осуществляем и реализуем самих себя»<sup>81</sup>.

В. Франкл называет это «трансцендированием». Речь идёт о целях человеческого бытия: существование должно иметь целью высший смысл, который связан с сущностью ценностей. В этом австрийский психолог, безусловно, опирался на К. Ясперса, у которого можно найти такое утверждение: человек «действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открытым для бытия в целом, живёт внутри мира в присутствии трансценденции»<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Лосский Н. О. Ценность и бытие... — С. 436.

<sup>80</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 52.

<sup>81</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла... — С. 120.

<sup>82</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. — С. 455.



Ответ на вызов готовился, вызревал и был реализован в интенциональных актах взятия на себя ответственности, совершения выбора, а затем — совершения поступка, выбора и демонстрации определённой линии поведения. Это, собственно, способ существования, экзистенция, в которой соединяются интенциональность и трансценденция. Корни этих явлений почти иррациональны, чуть ли не мистичны и, безусловно, имагинативны. Уже упомянутый Я. Голосовкер о подобном писал: «Человеком руководит нечто в нём сущее, некий инстинкт, необоримо влекущий его на подвиг и жертву, вечно к высшему, коему тысячи имён, которое как-то предугадывается и заставляет человека радостно трепетать, и гордиться, и мучиться, и восторгаться, и бесконечно удивляться, и вдобавок любить игру с этим высшим у самой бездны — на краю»<sup>88</sup>.

Стус вышел на этот край — и, начиная, по крайней мере, с 1962 г., намного больше с 1965 г. и совершенно явно с 1970 г.<sup>89</sup> попадает то и дело в пограничные ситуации, которые завершаются в начале 1972 г. арестом. В трактовке самого поэта это предстаёт «Временем творчества» (так назван им сборник, который писался в 1972 г. во время предварительного заключения).

Можно предложить объяснение, почему именно такой формулой обозначает он свой творческий ответ на вызов катастрофизма уже не просто бытия вообще — личной судьбы. Во-первых, речь идёт о выборе позиции. Позиция, о которой можно сказать так: Стус хотел стать человеком истории. Это позиция, творящая жизнь и судьбу, это духовно-этическая и собственно творческая позиция противостояния этому миру здесь и сейчас, несогласия с господствующим в нём, протеста. Это вместе с тем выбор судьбы, тесно соединённой с историей, которая в свою очередь сразу же вторгается в жизнь человека.

Напомню, что и философ Н. Бердяев, и филолог С. Аверинцев настаивают на историчности христианства (в противо-

---

<sup>88</sup> Голосовкер Я. Э. Логика мифа... — С. 117.

<sup>89</sup> См.: Стус В. Листи до сина... — С. 10—14, 24—25, 28—33.

положность космичности античного мировоззрения). При этом Н. Бердяев подчёркивает связь историчности с духовной свободой: «Христианская свобода предполагает разрешение исторического действия через действие свободного субъекта»<sup>90</sup>. Он подчёркивает: «Христианство не мирится с той покорностью судьбе, с которой мирился античный мир... В христианском духе есть какое-то мятежное начало... Свобода избрания, свобода утверждения добра предполагает ту свободу творящего субъекта, действующего субъекта, без которой настоящий динамизм истории невозможен»<sup>91</sup>.

В морально-психологическом, собственно аксиологическом плане этот выбор позиции творческого и действующего субъекта у Стуса имеет ряд измерений и, соответственно, интенциональных переживаний. Это своеобразное облегчение: ты можешь быть вместе с Иваном Светличным. Это ощущение, что совершаешь покаяние перед Аллой Горской, перед солнцем Украины, которое пребывает в «белой стуже»<sup>92</sup>. Это радость и вдохновение того, кто отдаёт себя в жертву. Это ощущение трагизма, а вместе с тем и подъёма, и катарсиса. Это внутренний покой: ты верен, ты доказываешь это. В конце концов это гордость того, кто вышел на бой, кто бросил вызов.

«Время творчества» дублируется немецким названием: *Dichtenszeit*. Немецкое слово *Dichten* имеет значение не только «стихотворчество», но и «мышление», «помыслы и стремления», «мысли и поступки». Все эти смыслы объединились в *Dichtenszeit*. Это не просто время стихотворчества, это скорее время поэтического действия, творческого деяния, свершения. И здесь главным является именно мотив свершения, которое объединяет решение и поступок, замысел и устремление, мысль и её воплощение в слове и действии. Главное — деяние и свершение, действенность поэтического деяния. Эта пограничность и эта действенность (и эта устремлённость к трансцендентному) делают книгу как в замысле, так и в осуществлении исполненной вдохновения и катарсиса.

---

<sup>90</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории... — С. 85.

<sup>91</sup> Там же. — С. 86.

<sup>92</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 96.

Но и здесь, и позднее (во время «Палимпсестов») дают себя знать последствия выбора. П. Рикер, обсуждая проблемы экзистенциальной феноменологии, писал: «Экзистенция... это индивидуальное, которое Система отрицает»<sup>93</sup>. Личность противостоит Системе. Системе абсолютно циничной, наглой и всевластной. А нужно не дать одолеть себя как личность и как творца. Личность берёт ответственность за прошлое и будущее своё, своего народа, поэзии. А следовательно, должна осознать вину за это прошлое и за невозможность достойного будущего, совершить покаяние и искупление. Она обязана сохранить верность — себе, близким, Отчизне, творчеству — тогда, когда, по словам религиозного мыслителя Г. Марселя (по мнению Ю. Шереха, близкого Стусу), «верность должна остаться добродетелью небольшого числа избранных, святых, которые призваны к мученичеству и беспрестанно молятся за тех, кто избрал тьму»<sup>94</sup>.

И всё это в условиях, когда идёт такое отрицание тебя Системой, что ты ощущаешь себя смертником. О подобном писал В. Франкл, который сам был узником концлагеря: «Обычно человек живёт в царстве жизни, в концлагере же люди жили в царстве смерти. В царстве жизни можно уйти из жизни, совершив самоубийство, в концлагере можно было уйти только в духовную жизнь. Только те могли уйти из царства смерти, кто мог вести духовную жизнь»<sup>95</sup>. Это опять необходимая и неминутая трансценденция. О степени её напряжённости В. Франкл пишет: «Но в той чрезвычайной пограничной ситуации, в которой находится человек в концлагере, тот смысл, стремлению к осуществлению которого он должен был посвящать себя, должен был быть настолько безусловным, чтобы он охватывал не только жизнь, но и страдания и смерть»<sup>96</sup>. Имен-

---

<sup>93</sup> Рикер П. Гуссерль. Аналіз його феноменології// Читанка з історії філософії: у 6 кн. / під ред. Г. І. Волинки. — Київ: Довіра, 1993. — Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ ст. . — С. 206.

<sup>94</sup> Марсель Г. Бути і мати // Возняк Т. Тексти та переклади. — Харків: Фоліо, 1998. — С. 618.

<sup>95</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла... — С. 153.

<sup>96</sup> Там же. — С. 157.

но такими были вызовы, требования, обстоятельства, при которых Стус избрал «язык» христианской аксиологии.

Выбор мог быть иным. Например, в пользу асоциальности в жизненной и творческой позиции. Такая позиция была глубоко осмыслена Стусом на материале творчества Свидзинского. Для себя Стус её не избрал. С самого начала 60-х гг. Стус уже сознательно идёт иным путём. Можно было бы ещё избрать позицию и язык стоицизма. П. Тиллих писал, что именно «стоицизм оказался единственной реальной альтернативой христианству в западном мире», видя причину «в том, что стоик обладал социальным и личным мужеством, которое и составляло реальную альтернативу христианскому мужеству»<sup>97</sup>. Однако между этими двумя разновидностями мужества имеются существенные отличия: для стоика, отмечал Тиллих, «мужество быть — это мужество утверждать себя вопреки судьбе и смерти, но это не мужество утверждать себя вопреки греху и вине»<sup>98</sup>, как это имело место у христиан. Понятно, что аксиологический язык Стуса не мог избавиться от понятий греха и вины.

Но главное то, что, обращаясь к уже цитированному о. А. Меню, можно утверждать: Стусу ближе был язык христианской аксиологии, ибо ею предполагается служение добру, приобщение к истине, борьба за свет и красоту и, соответственно, — противостояние злу. По словам С. Аверинцева, «самое желанное с точки зрения христианства состояние человека в этой жизни — не спокойная безболезненность стоического мудреца, но напряжение борьбы с собой и страдания за всех, лишь «принимая свой крест», человек... может побеждать зло в самом себе и вокруг себя»<sup>99</sup>.

Стус, безусловно, понимал, что христианство даёт образец сопротивления без надежды (в плоскости профанического существования). Что осуществится, что останется неосуществлённым — не стоит и гадать, ибо нужно постичь то, что даёт осмысленность и жизни, и смерти, и страданию. И нужно

---

<sup>97</sup> Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — С. 13.

<sup>98</sup> Там же. — С. 18.

<sup>99</sup> Аверинцев С. С. Собрание сочинений... — С. 490.

избрать аксиологию, которая вытекает из этого постижения, и утверждать её. А Царство Божие на профанической плоскости, в этом мире не наступит. Однако, вопреки всему, в твоей душе, если ты сохраняешь верность, уже настало.

Язык христианской аксиологии актуализируется в лирике Стуса, ибо эта аксиология наилучшим образом соответствует проблематике его судьбы и творчества. Одним из ключевых здесь, как представляется, является мотив, обозначенный в стихотворении «Вот так живу, как обезьяна среди обезьян». Он напоминает о существенной для христианской аксиологии (относительно духовной судьбы личности) проблеме обращения, которому обязательно предшествует духовный кризис, когда человек утрачивает позитивное отношение к миру и своему месту в нём. И мир, и собственное положение вызывают гнев, возмущение, отвращение. Продолжение существования в предыдущем положении становится нестерпимым. В подобных обстоятельствах перед личностью встают проблемы низости и её духовного отрицания, рабства и свободы, неприятия мира и поисков выхода из состояния его нигилистического отрицания. Всё это в своё время было пережито Стусом сполна:

Вот так живу: как обезьяна среди обезьян.  
Челом греховным с тавром печали  
всё бьюсь о твёрдые каменные стены,  
как их раб, как раб, как низкий раб.  
Мимо меня ходят обезьяны чередою,  
у них походка важная, неспешная.  
Впасть в бешенство легче, чем быть собою,  
ведь ни зубила нет, ни молотка<sup>100</sup>.

В христианской аксиологии из неприятия мира имеются такие выходы: или в сторону спора с Богом и потом Его оправдания (теодицеи), или в сторону эсхатологических интенций и надежд. У Н. Бердяева есть мысли относительно того, что «с конца XIX столетия...возобладало эсхатологическое толко-

---

<sup>100</sup> Стус В. Таборовый зошит. . . — С. 28.

вание благой вести о Царстве Божьем»<sup>101</sup>. Философ имеет в виду не только исторические катастрофы, он говорит о «метафизическом эсхатологизме», а главное о том, что обозначает как «эсхатологическую мораль». Он пишет: «Во всяком моральном акте, акте любви, милосердия, жертвы наступает конец этого мира, в котором царит необходимость, инерция, скованность, и возникает мир новый, мир «иной». Человек постоянно совершает акты эсхатологического характера, кончает этот мир, выходит из него»<sup>102</sup>.

Таким путём и шёл Стус. Его духовную и моральную позицию при этом можно толковать в связи с заветом апостола Павла: сораспнёмся Христу (см.: Гал., 2:19). Это позиция апостольская, она подобна позиции христианских мучеников и исповедников. Как и они, поэт обретает свободу от этого мира, свободу через жертвенность, через «сораспятие», поэтому для него естественен тот же язык:

А всё то, что ты вымечтал в жизни,  
как трава, пробьётся на плите могильной.  
Ибо ты теперь навеки свободный,  
распятый на чёрном кресте<sup>103</sup>.

Собственно, во многом проблематика лирики Стуса связана с поиском себя, с обретением своей души, со стремлениями, попытками находить и восстанавливать её, переживая «эти боли самоотречения в минуту, / когда я уже самым собою стал»<sup>104</sup>. Вспомним, как это трагически воспринимается, когда «мне кажется, что живу не я»<sup>105</sup>:

И всё не так. И ты не ты...  
А небо корчится в тебе  
своим надсадным угасанием,

---

<sup>101</sup> Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 1991. — С. 299.

<sup>102</sup> Там же. — С. 309.

<sup>103</sup> Стус В. Палімпсест:Вибране... — С. 220.

<sup>104</sup> Стус В. Таборовий зошит... — С. 35.

<sup>105</sup> Там же. — С. 87.

которое ты лишь зовёшь страданием.  
Эти годы, растраченные в бесславье, —  
так было суждено...<sup>106</sup>

Возвращение к себе, к Богу, к образу и подобию в себе —  
наверное, одно из важнейших стремлений личности:

На этих шальных ста ветрах,  
где ни коня и ни дороги,  
сверяй свой шаг со знаком Бога —  
вопреки и смерти, и ужасу.  
Как воду в стакане, пронеси  
своё сызмальства подобие,  
как первоначало свое и попытку  
сказать: Господи, спаси...<sup>107</sup>

Вернёмся ещё раз к возгласу: «Нет Господа на этой земле». К нему, как можно понять, приводит неприятие этого мира, обречённость в нём добра, неминуемость жертвенности без будущего, без надежды. Но это не противоречит христианской аксиологии, т. к. она точно так же знает муку переживания богооставленности. Ведь подобное наибольшее духовное страдание испытал Христос, т. к. и Он в определённый момент «возопил громким голосом»: «Или, Или! лама савахфани!», то есть: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф., 27:46).

Кризисность и катастрофичность христианского образа бытия, наличие в нём стремления к свободе, личностный эсхатологизм, сораспятие с Христом, трагическое переживание богооставленности, преодоление духовными усилиями страха, отчаяния, смертной тоски через жертвенность и покаяние, попытки личности превысить себя, выйти из себя на свободу, обретение инобытия — всё это является проблематикой христианской аксиологии. И всё это есть в творчестве Василя Стуса.

То, что осуществлено поэтом в творчестве и судьбе как творчестве, является его ответом как человека истории на им

---

<sup>106</sup> Там же. — С. 112.

<sup>107</sup> Стус В. Палімпсест: Вибране... — С. 298.

же сформулированный вывод о «женственности духа» как атрибуте украинской духовности. Эта «женственность» проявляет себя, когда личность и целый народ не выступают в качестве субъекта исторического действия, а остаются продолжительное время в качестве её объекта. Быть субъектом истории означает брать на себя ответственность, выбирать экзистенциалистскую позицию: существование предшествует сущности. И творить себя, свою сущность своей жизнью, деятельностью, поведением, творчеством, осуществлять ценностный интенциональный синтез, сохранять идентичность, единство поведения, расширять интенциональный горизонт, реализовывать свою свободу.

Быть субъектом — это брать крест и идти с ним без надежды в этом профанном мире. И таким способом создавать смысл, который превышает жизнь, смерть и страдания. Быть субъектом для Стуса означало не дать уничтожить в себе человека и поэта. То есть, среди прочего, не быть поэтом вторичным или колониальным. Напротив, в существующих условиях быть участником мирового литературного процесса. То есть формируемая экзистенцией Стуса личностная позиция — это принять тягчайшую судьбу, горчайшую боль и оставаться неодолимым, в конце концов — непобеждённым, и эту полную смысла позицию оставить в наследство:

... мы еще вернемся,  
Обязательно вернемся,  
пусть даже —  
ногами вперед,  
но: не мертвые,  
но — не побежденные,  
но — бессмертные<sup>108</sup>.

Для системы, которая отрицала поэта, наиболее существенной и неприемлемой была эта его неодолимость и непокорство его поэзии. При этом речь идёт не о поэзии только диссидентского сопротивления, а собственно о свободе мысли,

---

<sup>108</sup> Стус В. Палімпсест: Вибране... — С. 343.

философской рефлексии и медитации, порождении смысла, создании ценностно-значимого поэтического мира, о трансценденции от поэзии к Высшему Смыслу, т. е. о том, чем творчество Стуса входило в контекст мировой поэзии.

В своей неодолимости и непобедимости, которые противостоят Системе, поэт был обречён, как всегда бывает обречён человек истории, ибо он ограничен во времени и пространстве, ибо силы его конечны. Но ведь это не отменяет его единственности и неповторимости. Так реализуется выявленная К. Ясперсом закономерность: «Человека его конечность вводит в историю, в которой он хочет стать тем, чем он может быть. Незамкнутость — знак его свободы»<sup>109</sup>.

Тому, что эта конечная неповторимость, эта неодолимость, в целом творческая и экзистенциальная позиция Стуса как человека истории возникла, осуществилась, проявилась, безусловно, способствовало то, что он опирался на язык христианской аксиологии.

---

<sup>109</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории... — С. 351.