

УДК 821.161.2:82–12

ЛЮДМИЛА ТАРНАШИНСЬКА,
доктор філологічних наук, професор
(м.Київ)

Дискурс донкіхотства як ідеалістична настанова і художньо-естетична практика українських шістдесятників

У статті проводяться паралелі дискурсу донкіхотства як соціокультурного явища з дискурсом українського шістдесятництва. Розглядаються як аксіологічні, так і художньо-стильові віддзеркалення міфологеми сервантівського героя: і в топології життєвого шляху, і в творчості найяскравіших представників цього покоління (Є.Сверстюка, І.Дзюби, І.Світличного, М.Вінграновського, Б.Олійника та ін.). При цьому донкіхотство українського шістдесятництва розглядається в контексті української традиції козацького лицарства й жертвовності.

Ключові слова: *донкіхотство, шістдесятництво, покоління, образ, міфологема, універсалія, вибір, лицарство, жертвовність.*

У потенційно переломні періоди історичного розвитку (а саме до таких належать 1960-ті рр.) особливо яскраво виявляється апологетика донкіхотства – як, зокрема, і в художній творчості, оскільки традиційні сюжети становлять своєрідну художню форму універсальної пам'яті, яка зберігає та осмислює загальнолюдський досвід [20, 6]. Адже в умовах руйнації старого (чи навіть замаху на старе) й тяжіння до нових варіантів суспільного розвитку, зміни аксіологічної парадигми актуалізується пошук ідеалу, шлях до якого завжди лежить на перехресті вибору. Така потреба екзистенційного вибору, що лежить у площині темпоральної вертикалі минуле/сьогоднішнє/майбутнє, неминуче призводить до конфліктної ситуації між людиною ідеалістичної настанови та жорсткою реальністю. Цим пояснюється надзвичайно актуалізована в дискурсі українського шістдесятництва міфологема Дон Кіхота, який «...*мимохідь створив/Пам'ятник Віри – собі!*» (Є. Сверстюк «Сервантес») [18, 13] – як надчасового, універсального образу та як самого непроминального історичного явища, оскільки топологія пошуків ідеального відповідає на головне запитання: «як ми *пізнаємо* реальність» [32, 146]. Йдеться про конфлікти, що виникають «між докорінно різними схемами інтерпретації» [32, 151] світу в його інтерпретативних і комунікативних

зв'язках, типові шляхи подолання яких М. де Сервантес подає у найсистематизованішій формі – і в цьому полягає універсальність твору та визначається його перманентна актуалізація на різних етапах його «відчитування». На такі типологічні й художньо-естетичні конотації значною мірою наснажує переконання ідеолога й натхненника національних змагань, спрямованих на творення іспанської «модерної нації» Мігеля де Унамуно, згідно з яким «божественний останній розділ *«Дон Кіхота»* [...] має стати Євангелієм національного відродження» [30, 112]. І не тільки іспанського: у цьому контексті рядки М. Вінграновського з поезії «Остання сповідь Северина Наливайка *«Ми на Україні хворі Україною, // На Україні в пошуках її...»* [3, 229] мають виразний перегук зі словами Х. Ортеги-і-Гасета, що Унамуно і жив, і помер «від того, що у нього «боліла Іспанія» [22, 293]. Маючи статус універсального, цей твір переростає освоєний ним етнічний простір (тим-то в Ліни Костенко звучить: «у полі, між козацькими могилами, // мій Дон Кіхот шукає вітряка» [13, 176], розширюючись до антропоцентричної моделі, оскільки автор «прийшов до універсального духу, до людини, яка дримає всередині всіх нас. Адже результат будь-якого заглиблення в традицію, здійснюваного в чистоті духу, будь-якого дослідження свідомості (коли нас заторкує людська доброзичливість) – це відірватися від самих себе, звільнитися від індивідуальної плоти, закинути нас із маленької вітчизни в людство» [22, 112].

Уже на початку 1960-х рр. можна було провести сміливу паралель дискурсу донкіхотства як соціокультурного явища з дискурсом шістдесятництва. А на вечорі, присвяченому 30-літтю з дня народження В. Симоненка 16 січня 1965 р. в Будинку літераторів Спільки письменників України Іван Дзюба, зокрема, наголосив: «...в цей час, їхню добу торгашеської тверезості, Василь Симоненко був безнадійним Дон Кіхотом, кажучи словами Лесі Українки» [7, 157], протиставляючи тверезу настанову розуму ідеалістично безрозсудному покликові серця. Свідченням того, що сам образ Дон Кіхота вживався у середовищі шістдесятників на означення їхньої несхибності обраному шляхові, є, скажімо, рядки з листа І. Світличного із заслання до подружжя А.-Г. Та О. Горбачів (ФРН): «На духу я не западаю, навпаки, у мене переважно настрої піднесені, оптимістичні (Льоля за те обзиває мене Пангломом, Кандідом, Дон Кіхотом і всякими такими, на її думку, негарними словами [...]) – це мій переважний настрої неправди в цих словах немає. І такий настрої був не тільки в мене, але в більшості з мого товариства [...] думаю про ці роки – і почуття жалю чи втрати не маю зовсім, і навіть здається мені, що ті роки були далеко

не з гірших у моєму житті. Навіть навпаки. Тому коли мені зараз пишуть із співчуттям, пишуть про страдництво, я вдячний моїм кореспондентам за увагу і турботу, але – як же вони погано уявляють мою (і не тільки мою) ситуацію і мій внутрішній стан! Страдником я не почувався ніколи, і в нагнітанні страхів є щось фальшиве» [26, 198].

Образ Дон Кіхота – один з-поміж тих, що мають багатократні варіанти реінтеграції в будь-якій національній культурі, в рецепції шістдесятників постає таким, яким він детермінований цінностями їхнього середовища й розгортається в виразно окреслену апологію лицарства. Благородність рицарства виявилася в «наверненні його до гуманістичного ідеалу: рицар дбав про власне я остільки, оскільки це відповідало поняттю рицарської честі», був здатний на «благородні і жертвні вчинки, на самовідданість і вірність, міг безоглядно ризикувати життям заради збереження свого рицарського імені» і цим приваблював репрезентантів шістдесятництва, які утверджували свій ідеалізований кодекс моралі й честі [24, 169-170]. Власне, цей образ увійшов у життя шістдесятників назавжди: так, Н. Світлична назвала цикл передач про представників цього покоління «З живучого племені Дон Кіхотів» – під такою символічною назвою й з'явилася згодом книга Івана й Надії Світличних. «Цей літературний символ був близький людям гарту Світличних з їхнім пекучим моральним максималізмом», – зазначає у передмові до книжки М. Коцюбинська вже з висоти нинішнього часу [26, 43]. «Тобі не досить – просто існувати? //Ти хочеш побороти чаклуна?!//Он смерть твоя лулукає совою.//Розвісять сміх над пуццями сичі» – прозвучало в «Баладі моїх ночей» [13, 176]. Варіації на цей сюжет як своєрідну художню форму «універсальної пам'яті, яка зберігає і осмислює загальнолюдський досвід» [20, 12] знаходимо в поезії Ліни Костенко, І. Світличного, Є. Сверстюка, І. Світличного, Б. Олійника та ін. Симультанність, надчасовість цього культурологічного образу-концепту світової цивілізації, в якому все людство відбивається не тільки у «дзеркалі іронії», а й у «споконвічному зіткненні ідеального та матеріального, тверезого та ілюзорного» [15, 29], дає підстави віднести українську поезію, яка розгортає цей ідеалістичний вимір буття, до лірико-філософського жанру [29, 220].

Роман М. де Сервантеса «Дон Кіхот», попри завважену багатьма дослідниками вузькість світобачення й нездатність розуміти життя в усіх його справжній складності [1, 380], був і залишається романом універсального значення. «Невипадково багато науковців антропоцентричного кола використовують образ Дон Кіхота в його прозивному значенні як образ-поняття. Напр., в біосоціоніці він поряд з

іншими істор[ичними] та літ[ературними] персонажами вважається ідеальною іпостассю типол[огічно] подібних людей, їх свого роду внутр[ішнім] образом» [10, 154]. При цьому донкіхотство «не адекватне семантичному потенціалу сервантесівського героя, хоча він являє собою перше персоніфіковане узагальнення цього конфлікту», оскільки образу Дон Кіхота притаманна багатозначність, яка з часом тільки набуває подальшої символізації, тоді як змістовність самого явища донкіхотства залишається в принципі незмінною [10, 154]. Апеляція ж до універсальних образів тієї чи тієї культури пояснюється подібністю соціально-історичних, ідеологічних і морально-психологічних факторів, які спонукають культурну свідомість одного народу звертатися в пошуках засобів і форм адекватного відображення й осмислення своєї дійсності до сюжетів, образів і мотивів другого» [20, 6]. У системі ієрархії аксіологічно-рецептивних доміант шістдесятників ця тема претендує на статус окремого, багато в чому визначального дискурсу, який насправді має дві площини оприявлення: у життєвій практиці та творчості, що дзеркально відбивається, виопуклюючи усвідомлення самими репрезентантами цього покоління свого реального місця в системі суспільних відносин. Це можна означити як усвідомлений романтизм, наївний романтизм з певною долею критицизму, коли вибір шляху в існуючих умовах усвідомлюється розумом, але не відкидається серцем: *«Не встигнеш людям передати й досвіду. // Лиш блискавки напишуть від руки, // як ти загинув, Дон Кіхоте, вдосвіта, // шукаючи грукучі вітряки»* («Балада моїх ночей») [13, 177]. У першому випадку Дон Кіхот виступає як усвідомлення марності зусиль, універсальна модель (чи тип) у літературі, яка «сприймається як щось реально існуюче в суспільній думці, як есенція, яку можна виділити шляхом інтелектуальної дистиляції» [25, 82], у другому – як проекція в творчості того, що розглядається в цьому контексті як топологія життєвого й творчого шляху. Образ Дон Кіхота стоїть в ряду тих персонажів, що їх Ю. Лотман відносить до категорії героїв, які мають *«шлях, здійснюють рух всередині того універсального простору, який представляє собою їх світ»* [17, 467]. Отже, йдеться не лише про універсальність образу всередині універсального простору, а про контури, окреслення власного світу особистості. А конкретніше – про *модель шляху, модель поведінки, траєкторію руху*. Це та модель шляху, яка розгортається через концепт пам'яті, актуалізацію того ідеального виміру, раціональне зерно якого закладено в романі М. де Сервантеса «Дон Кіхот» на всі часи. Попри весь максималізм Дон Кіхота, котрий само реалізовується в ідеалізованому візійному світі, в соціальному плані його дії «зберігають здатність бути виконуваними в

межах *першорядної* реальності повсякденного життя» [32, 152]. Донкіхотство як зразок акцентуїрованої поведінки людини з настановою на втілення загальнолюдського ідеалу, за своєю суттю «не адекватне семантичному потенціалу сервантесівського героя», хоча насправді він відображає перше персоніфіковане узагальнення конфлікту між самою людиною та реальністю» [10, 153-154]. Якщо образу Дон Кіхота притаманна багатозначність, яка не те що не вичерпується протягом його рецептивного життя, а й набуває «подальшої символізації, пов'язаної з наростаючим усвідомленням утаємненості людського буття» [10, 154], то змістовність самого явища донкіхотства залишається в принципі незмінною – аргументом авторів цього погляду служать приклади численних художніх модифікацій у світовій літературі – від прямого наслідування «комплексу протообразу до типологічної співвідносності з ним» [10, 154]. Однак коли йдеться про явище донкіхотства у дискурсі шістдесятництва, важко обмежитися прикладом цієї «книжної» свідомості з домінантою ідеального. Я. Поліщук називає звернення до «світових тем» спробою «історизувати» свідомість»: «дати своєму народові почуття історичного мислення, історичної відповідальності, таке необхідне для нього на порозі доби новітньої історії і передумов творення власної держави, власної національно-патріотичної апології минулого...» [24, 182].

Історичні паралелі, проте, були досить актуальними. На типологічну подібність козацького лицарства до середньовічного лицарського ідеалу вказує О. Кульчицький. Оскільки основою «мінливого» буття в умовах безнастанної загрози був «дружинницький, а згодом лицарсько-козацький ідеал, підпорядкований ідеалам честі, волі й віри» [16, 153] (відлуння якого особливо виразно простежується в поезії В. Симоненка – *Л.Т.*), сама «героїчна форма буття» була геополітично обумовленою для українства. «Тут легко помітити аналогію з тим, як вікове змагання з маврами на іншому просторі Європи – в Іспанії – теж витворило лицарський стиль та ідеал, уособленням якого була, за М. де Унамуно, екзистенційна постать Дон-Кіхота», – зазначає О. Кульчицький. При цьому дослідник звертає увагу на те, що в козацтві «центр життя переносився з існування, з турботи про саме життя «на збереження лицарської честі», на завдання оборони віри як «потойбічної трансценденції» і земних «поцейбічних вольностей» української людини [16, 153]. Так, образ Дон Кіхота, виявляючи «щоразу свою невичерпність та незглибимість, дивовижну «розімкненість» своєї структури для все нових змістових відтінків, смислових обертонів» [29, 220] набував варіативних смислових конотацій відповідно до різних історичних контекстів.

Не заперечуючи настанови на історизацію свідомості, варто наголосити, що звертання шістдесятників до теми Дон Кіхота, попри спроби поставити модель своєї поведінки в межі осмислення реального/нереального, є намаганням актуалізувати саме поняття апріорності ідеалу, повернути свідомість до «найглибшої проблеми реальності індивідуального людського буття» [31 [3], 357] – проблеми онтолого-етичної, яка в ідеалі завжди є абсолютною, проте, без її проєкції на реальне життя немає поступу суспільства. З історико-культурної точки зору в процес кристалізації рефлексивної моральної свідомості неспростовним є внесок лицарства, яке збагатило духовність кодексом честі (шляхетність, великодушність, вірність і т. д.), і питання прилучення до якого для кожного залишається відкритим [11, 146-147], тобто ставить людину перед моральним вибором.

Можна говорити про образні літературні шати, в яку вбиралася ідеалізована свідомість покоління 1960-х з огляду на те, що, по-перше, цей образ був широко зрозумілим, прозорим та ілюстративним (принагідно: «Козак у дозорі» Г. Севрук (туш, перо, 1968) нагадує Дон Кіхота), а, по-друге, простежити витoki поняття «лицарської честі» від доби козаччини було практично неможливо (а в деяких випадках й історично некоректно), оскільки сама тема «міфологізованого минулого» вже з середини 1960-х була в офіційному дискурсі табуованою. У цьому контексті заборони «на історію» є підстави вважати тему донкіхотства своєрідним «історичним прикриттям», сховком шістдесятників у літературну тему від неможливості відкрито декларувати тему національної само ідентифікації, вглиблено в етнопсихологічне підґрунтя минулого. Однак, попри це і тема донкіхотства бачиться швидше заявленою й оприявленою пунктирно, аніж прицільно заманіфестованою. Вона розгортала себе у дискурсі перформативу *бути собою/залишатися собою* дворівнево: *на рівні слова і на рівні вчинку*. Найперше її можемо простежити у творчості тих, хто застановлявся над цією моральною максимом. Натомість у тих письменників 1960-х рр., кому це випробування виявилось не під силу або хто просто не наважувався ступити на цей складний шлях максимального напруження сил, балансуючи на межі намірів і сумнівів, ця тема не розгорнута (за винятком, хіба, Б. Олійника), що робить цей дискурс неповним, оскільки не подає повного зрізу індивідуальної свідомості людини, *яка не наважується*. Тому переносити донкіхотський конфлікт між ідеальним/реальним із площини зовнішньої у площину внутрішню як «конфлікт між двома половинками земної свідомості: «світ в людині» та «людина в світі» [10, 154], можемо на прикладі тих, хто, відчувши «заряд покликаності» (М.

Коцюбинська), свідомо став на цей романтизований ідеалами донкіхотства шлях і був приречений на неминучі випробування. Однак навряд чи можна пристати на думку щодо «трагікомічної напруги» як відсутності взаємокорекції між, з одного боку, надмірною інтровертованістю, зосередженим культивуванням власних фантазій, а тим більше, ініціативною спробою їх реалізації, а з другого боку, рефлексивним самоусвідомленням, опосередкованим закономірностями дійсності, зокрема, колективним життєвим досвідом.

Прикметно, що тема донкіхотства захопила багатьох поетів, чий творчий шлях починався у 1960-ті: (*«Я родивсь безнадійним романтиком. / Дон-Кіхот у масштабі села...»*) («Романтичне інтермеццо»: зб. «Вибір», 1965) [21, 65]. Попри певну настанову, зокрема, «заземлити» тему в «масштаб села», на тлі якого так легко задекларувати свою «інакшість», викличність звичному прагматичному способу життя), Б. Олійник усе ж розгортає значно ширші осяги цієї проблематики. Автор переводить романтичний дискурс донкіхотства в площину протиставлення з одного боку, людей «нової», «прогресивної» свідомості, яким чужа байдужість до долі рідної землі й світу, а з другого – міщан, чия психологія тотожна мовчазній апатії, відсутності зацікавленості у будь-якому креативі: (*«Дон-Кіхоте, давай-но пісню, / Та поділим на двох плаща... / А, їй богу, вона залізна, / Древня логіка у міщан»*) [21, 66]. «Відкритість» теми індивідуальної самоідентифікації, що визначає ідею твору М. де Сервантеса, до проблем сучасності, її «розімкненість» на світ суспільних трансформацій поет маніфестує дуже прозоро: (*«Дон-Кіхоте, гідальго мужній, / Що ж це кінь твій баский поник? / Часом важко бува нам, друже, / В цей двадцятий практичний вік»*). / Скільки їх, од вдоволення сонних, / Добре вигладжених, як плац, / Приміряло на стіл кухонний / Твій легкий романтичний плац. / Чуєш: он вони, добре влаштовані, / І за всяких умов – «на коні». / Рвешся в бій. «А кому це нада?» / Хочеш грому? – сходи в кіно.» [...] / Дорозмножуйтесь в теплім болоті, / У помірність одягнувши свій ляк... / Я кажу: не було б донкіхотів, / Вже б давно посивіла земля!» [21, 66-68]; він утверджує ідею донкіхотства як необхідну умову оновлення землі й всього суцього, умову розвитку й поступу (*«І не всі теореми доведені...»*), фактично розгортаючи метафору романтичної «ідеальності» нового покоління. Тому у відповідь на спокусу «якоритись на супокій» ліричний герой емоційно озвучує риторичне запитання: (*«Почекайте: а як же небо?! / А дорога, а вірний кінь!»*) [21, 66]. Однак у даному контексті йдеться не про пошуки універсального «в суспільній єдності» [25, 82], а про індивідуальний досвід шістдесятників, сумований у досвід генерації, а то й покоління, яке «замахнулося» на

ідею якщо не змінити світ, то принаймні життя цілої країни. Тому-то ця тема й захопила досить широке коло літераторів, які перебували всередині «духовної ситуації» 1960-х рр.

Не випадковим є факт написання І. Дзюбою 1965 р. блискучої статті «Більший за самого себе» з метою привернути увагу до потреби перевидання українського перекладу М. Лукашем «Дон Кіхота». (Однак ні сама стаття, яка мала з'явитися в журналі «Ранок» (редактор журналу В. Коротич побачив у ній якийсь небажаний підтекст), ні саме видання перекладеного М. Лукашем «Дон Кіхота» не з'явилися тоді друком; стаття І. Дзюби вперше опублікована лише через 30 років: Сучасність, 1995, №7/8, С. 82-88). Адже, за свідченням Є. Сверстюка, «Дон Кіхот був учасником наших розмов і дій у 60-ті роки, а може, й раніше, від Довженка» [27, 576]. Принаймні, Е. Соловей намагається прокреслити обриси цієї теми від В. Мисика до В. Базилювського [29, 220-221], вказуючи на її віхи від поетичного дискурсу передшістдесятництва до поетичних шукань пост шістдесятників.

Дзюбин есей «Більший за самого себе», написаний «у формі зіставлення чужих відгуків», дає «прекрасний образ відлуння по всьому світу» [27, 576]. Алюзії до сучасного життя тут більш ніж очевидні – вони особливо прозоро проєктуються на середовище шістдесятництва. Свідченням того, наскільки цей дискурс був небезпечним для тодішньої системи, є той факт, що пильне око головного редактора зуміло побачити в статті загрозливий підтекст, насправді майстерно приховуваний І. Дзюбою за сентенціями видатних мислителів. Однак лінія його розмислів, та ще в контексті світоглядно реформаторських подій, оголювала цей підтекст, виокреслюючи певну концептуальну модель поведінки українських шістдесятників. Крізь продуману структуру цього тексту, ідеологічно «підперту» висловлюваннями безперечних авторитетів-гуманістів різних епох, прозирає досить чітка концепція автора, яка виходить далеко за межі просвітницької мети й актуалізації літературного твору та його головного персонажу. Саме тому є потреба розгорнути ці контексти й підтексти ширше, звертаючись до самого тексту статті. Майстерно цитуючи «незаперечного» В. Белінського, І. Дзюба передусім конкретизує особистість Дон Кіхота як універсалію – на всі часи, доки буде існувати неправда і не скінчиться доти, «доки не затреться різниця між добром і злом», набираючи характеристик «зайвих людей», «диваків», «хімерників» та «ідіотів» в «усіх літературах світу» [6, 83]. Однак розпросторення Дзюбою явища донкіхотства до світових надчасових параметрів, точніше, акцентація на цій особливості існування роману «абстрактного ідеалізму» (Г. Лукач), не зменшує того «нерва

напруженості» для тогочасного сприйняття офіційною системою, що його створює звертання автора до поняття «покоління», неодноразово наголошуване у контексті шістдесятництва, що тоді вже здобулося на статус пасіонарного літературного покоління. Постать Дон Кіхота прямо корелює з аксіологічним полем самого шістдесятництва. Більше того, Дон Кіхот продовжується й «наростає в усе нових і нових поколіннях, які безпосередньо чи опосередковано до нього звертаються і в яких він на будь-якій історичній та психологічній відстані «індукує» необчислимі рефлексії, що долучаються щоразу по-своєму до нагромадженого вселюдського сприйняття Дон Кіхота, – і в цій уже новій і новій хвилі сприймань у свою чергу утриваються і розпросторюють образ Дон Кіхота, розповнюють його ореол, употужнюють його «гравітаційне поле» [6, 83]. У цьому гравітаційному полі поетичні твори шістдесятників набирають особливо значимих смислів. Таке герменевтично-рецептивне заломлення образу Дон Кіхота в «духовну ситуацію» 1960-х рр. не тільки актуалізує тему «вічного» інтертекстуального персонажа як певної універсалії, моделі поведінки, а й дає рецепт розуміння розгортання рефлексій нового рівня на новому історичному витку в силовому полі його аксіологічних, хай і ідеалізованих, доведених до абсолюту, координат. Ставлячи Дон Кіхота в один ряд і Прометеем, Гамлетом, Фаустом – як символами «уселюдського духу», І. Дзюба не залишає ревнителю ідеологічної чистоти жодного сумніву в тому, що цей образ нібито наївного борця з вітряками насправді надихає і надихатиме все нові й нові покоління. Перемежуючи цитати Белінського і Ван Гога, Гейне і Герцена, Достоевського і Ейнштейна, Монтеск'є і Горація, Ф. Шіллера й Б. Шоу, Лесі Українки й Ж. Мішле, автор уміло перекидає містки між епохами, простежуючи тяглість явища в національному контексті, викреслює несподівані смислові асоціації, цитатно вибудовуючи своєрідну *концепцію-програму генерації*, домінантними в яких виступають поняття честі, вибору, обов'язку, самопожертви, віри – той концепт віри, що його постійно постулює у своїх працях Є. Сверстюк. «Що ж до мене, – цитує І. Дзюба листи Вант Гога, – то я знаю лише одне: найважливіше – це не ухилятися від свого обов'язку й не йти ні на які компроміси там, де мова заходить про нього. Обов'язок є щось абсолютне. А наслідки? Ми відповідаємо не за них, а за вчинений нами вибір – **виконувати чи не виконувати** свій обов'язок. Така точка зору – пряма протилежність принципів: мета виправдовує засоби» (Ван Гог. «Письма». М.-Л. – 1966.–С.190-191), – то хіба це не голос Дон Кіхота?» [6, 83]. Так тема обов'язку узалежнюється від вільного вибору, а значить – виклику існуючим реаліям.

Однак до питання наслідків І. Дзюба повертається ще раз, наприкінці статті (і це для нього принципово), цього разу не «прикриваючись» жодними авторитетами. Це розгортання теми наслідків – як відповідальності за «вчинений нами вибір» переводиться автором у площину провіденційного застереження, що прочитується двояко: як попередження самим шістдесятникам-пасіонаріям, так і тій ідеологічній машині тоталітаризму, що її розкрутила радянська система. І. Дзюба звертає увагу на те, що Дон Кіхот за всієї своєї доброти не такий уже й лагідний, як здається на перший погляд. І пояснює: «Як і в усякого фанатика, милосердя та правдолюбство уживаються в нього з нетерпимістю: запроваджуючи свої ідеали, підпорядковуючи їм життя, він, може, й не зупинився б перед насильством та несвідомою жорстокістю». Віддаючи належне геніальності М. де Сервантеса щодо діалектики людської природи («всяка одержимість, всякий моноідеїзм можуть бути зв'язані з більшим чи меншим елементом свідомої чи несвідомої нетерпимості, але без них не було б і найсвітліших поривань і найблагородніших добродійств») [6, 87-88], автор дає імпульс застороги тим «гарячим головам», які намагалися педалювати певні суспільні процеси, пропонує діапазон маневру в межах етики ненасилля. Йдеться про таку етику, що вбирає в себе «як засади субстанціональності, що виводить принцип відмови від агресії із особливого метафізичного розуміння людської сутності, так і конвенціональності», і пов'язана з прагматичними параметрами міжособової та міжнародної толерантності» [5, 445]. І. Дзюба пропонує діапазон маневру, аби убезпечитися від тих «підводних рифів», що криються за певними особливостями цього явища, зокрема тиранічної принциповості, фанатизму, що межує з нетерпимістю, від яких сам Дон Кіхот має «дитячі лазівки», змодельовані його хитрістю, оскільки, «впроваджуючи свої ідеали, він, на думку критика, може й не зупинився б перед насильством та несвідомою жорстокістю. І робить висновок: «Тріумфуючий Дон Кіхот, що диктує закони світові, певно, міг би бути страшним, але Дон Кіхот, що виступає проти всього світу (за цей же світ) – прекрасний» [6, 87-88]. Власне, у цій площині міркувань І. Дзюби відчуваються певні програмні тези шістдесятництва, що лежать у площині антитоталітаризму як способу мислення й дії і в цілому сама стаття сприймається як своєрідний ідеалістичний, «етичний трактат» шістдесятників із психологічно розгорнутими застереженнями, що їх завбачливо декларує автор, обстоюючи концепти толерантності, демократизму, поваги до чужого погляду тощо. Тему обов'язку І. Дзюба переводить у площину національного, звертаючись до творчої спадщини Лесі Українки і надаючи їй

міркуванням статусу *імперативу донкіхотства*. Алюзії до ситуації 1960-х рр. тут більш ніж прозорі: «Мені морально неможливо признати політичну прірву (історичну, як казав Куліш) за прірву реальну, і поки я не скинулася спогаду про абсолютно невірну Україну, я не можу, не сила моя скинутися того, чого досі не скинулася при гірших умовах» (Леся Українка, Твори в п'яти томах, т. У, К., 1956, С.21) – хіба це не донкіхотська невідхильність громадянської честі й совісті, невідмовність від самого себе?» [6, 84]. Так донкіхотство як вірність усвідомленому вибору прямо корелює з позицією **бути вірним самому собі, залишатися самим собою** – тільки тоді можна стати врівень із тими, хто ставив «свою честь і славу своєї землі вище за добробут і саме життя...» [6, 84]. Дослідник розгортає цей імператив до таких його добродійних складових, як обов'язок, честь, слава (слава-добродійність) – пізніше концептуалізовані ним у його персональному дискурсі Шевченкознавства. У цій статті І. Дзюба чи не вперше звертається до теми слави (як генетично спадкового концепту козацької слави у трактуванні Т. Шевченка), до важливості її культивування у суспільній свідомості як слави-добродійності (слави-честі), яка може бути «величезною силою етичного вдосконалення й духовної мобілізації, найдійовішою й найінтимнішою формою суспільного імперативу». Слава тут – як антитеза «смирненому корисництву й знітливій самобезпеці» [6, 84], як найвища добродійність лицарської самопожертви, згодом осмислена І. Дзюбою в контексті творчого спадку Т. Шевченка [8, 76-96].

Досить несподівано, начебто методом віддалених історичних асоціацій, І. Дзюба вибудовує месіанський дискурс як невід'ємну складову історичного розвитку людства. Цей висновок випливає з того, що автор ставить поряд не тільки генетично близькі «фігури»-персоналії, а й духовні феномени, які «видаються явищами зовсім іншого порядку, але насправді посідають споріднену духовну домінанту» [6, 84]. Саме вибір фігури – Жанни д'Арк – найближчої сусідки Дон Кіхота «в часі, просторі й [...] за душевною настановою, за візіями, за месіанським складом натури» – дає підстави зробити висновок про проекцію явища донкіхотства на явище месіанства – як усвідомленого громадянського обов'язку самопожертви заради суспільного добра, що проектується на саме явище шістдесятництва. Звідси – й апеляція до постатей Куліша й Лесі Українки, Т. Шевченка з його концептами козацької слави тощо. Кантівський моральний імператив, розгорнутий І. Дзюбою в історичній перспективі як одна з чинних універсальї соціуму й запорука біологічної та космічної еволюції, підкреслюється цитатою «перевіреного часом» Б. Шоу, з якої

впливає, що людина, здатна «йти назустріч злидням, ганьбі, вигнанню, тюрмі, жорстокому поводженню і самій смерті» [6, 85] постає рушійною силою історичного розвитку.

Стаття І. Дзюби цілком відповідає змістом її назві «Більший за самого себе», співвіднесений із постаттю Дон Кіхота, оскільки виходить далеко за межі цього літературного образу й розпросторюється не тільки до явища донкіхотства як романтичної моделі діалогу зі світом саморепрезентації, а й до явища національно осмисленої самопожертви, хоча й «одягнутої в шати» романтичного донкіхотства. Причому автор розглядає це явище зусібіч, наче вивіряє сучасність на відповідність кільком варіантам цієї самопожертви. Безперечно, в статті відлунує внутрішній діалог І. Дзюби, адже стаття писалася 1965-го р., коли шістдесятники зіткнулися з шаленим опором системи тим очікуваним змінам, призвідцями яких вони мріяли стати. Авторіві тези, що виходять далеко за межі теми твору М. де Сервантеса, етичним підложжям ідей, викладених у трактаті «Інтернаціоналізм чи русифікація?». Власне, перед нами – літературна проекція ймовірної реакції окремих соратників на його «Інтернаціоналізм чи русифікацію?» (обидва дослідження написані 1965 р.), своєрідний етико-моральний маніфест, етичний фундамент тих положень, що викладені в публіцистичній праці. «Абсолютний соціальний альтруїзм», за І. Дзюбою, може мати широкий діапазон «емоційно особових та вольових виражень» – автор номінує їх від грізного месіанства до блаженного самозречення, від хвиливого просвітлення подвижництва до грандіозно виплануваної і методично переведеної справи всього життя» [6, 85], ставлячи водорозділ між імпульсивно емоційним порухом і виваженим, продуманим налаштуванням на загальну мету. Романтичний вимір топології шляху шістдесятництва автор намагається врівноважити тверезим аналітичним поглядом на мету, засоби й результат явища донкіхотства. Фактично І. Дзюба вибудовує схему досягнення успіху від супротивного: «Часом треба бути легковірним, щоб дійти до серйозного; треба вирватися з смертодайних обіймів «нормального мислення», щоб мислити розумно; треба посідати дар святої сліпоти до незаперечної реальності, щоб побачити реальність вищу й істиннішу» [6, 87]. Однак «незаперечна реальність», сучасна шістдесятникам, потребувала, на думку І. Дзюби, не стільки «святої сліпоти» («*Ти суньголов. Ти скрізь напропадиме.//Чи ти вже зовсім розуму одбіг?!*» – звучить в «Баладі моїх ночей») [13, 176], скільки тверезого бачення й оцінювання як реалій, так і власних сил. Тому ця ідеалістична «донкіхотівська програма», метафорично вкладена у рамки статті «Більший за самого себе», врівноважується працею

«Інтернаціоналізм чи русифікація?» з її чітким фактологічним аналізом і оптикою бачення проблемного поля, позбавленою будь-якої аберації зору. І водночас саме вихід за межі можливого (реальність вища й істинніша – як ідеал, якого треба прагнути), зухвальство бачити віддалену перспективу й давали спромогу рухатися вперед. Ось як проектує автор ситуацію Дон Кіхота на сучасну йому ситуацію вибору: «Згадаймо, як добрі приятелі Дон Кіхота з найкращих міркувань, самовіддано і винахідливо рятували його від чергових безумств повертали до нормального трибу життя. Це ціла велика загальнолюдська тема!» – наголошує І. Дзюба. – «Армії спасіння» в тому чи іншому вигляді існували завжди, і доброзичливці ніколи не дрімали. Бо *тверезодумна*, нормальна, *лояльна людиноодиниця* не попустить поруч себе очевидного і безпідставного відхилення від *оптимального держстандарту*, не простить неповаги до здорового глузду – цього «святая святих» усякого спокою і порядку» (курсив мій – Л.Т.) [6, 86]. Однак він не обмежується прозорими натяками на потугу «лояльності», «уособлену в образі «приват-вірнопідданців», яка запопадливо виконує свою нібито «рятівну» функцію: він розгортає дискурс спротиву тим, хто наважується виходити поза межі, до явища інквізиції, цілком прямолінійно зазначаючи, що це явище в певні історичні епохи «ставало предметом пильної державної політики, головним змістом діяльності цілих інституцій, асоціацій, конгрегацій тощо». «Братолюбне рятування душ» було місією всякої порядної інквізиції, гірко іронізує автор із того приводу, що в це «боговподобне діло» вкладалася вся сила «кебети й серця» не останніх державних мужів [6, 86]. Звісно, таке пряме називання «інквізицією» санкціонованої владою розправи над українською інтелігенцією, яка розпочалася з 1963-го р. минулого століття, якби ця стаття була тоді надрукована, попри всі тонкощі й хитрощі езопової мови послужило би ще одним звинуваченням проти її І. Дзюби.

І. Дзюба, апелюючи до морального імперативу своєї генерації, звертається до слів Ейнштейна, називаючи їх «глибокими»: «Моральні якості видатної людини мають, мабуть, більше значення для певного покоління і всього ходу історії, ніж чисто інтелектуальні досягнення» («Памяті Марії Кюрі», в книзі А. Ейнштейн. «Физика и реальность», М., 1965, с. 116). «Хто зна чи маловідомий у нас моральний подвиг Ейнштейна не значить для людства більше (як у це вірив він сам), ніж його наукові відкриття. Бо, зрештою, наукові відкриття рано чи пізно, разом чи поодиноці були б dokonані іншими вченими, але яке щастя, що людина котра їх здійснила, водночас явила світові істинну великість душі!» [6, 86-87]. Однак для І. Дзюби, інтелектуала, здатного

бачити шляхи розв'язання проблем національного відродження ширше, ніж суспільно-політичний рух за демократичні права, явище донкіхотства набирає ширших обрисів, вторгаючись у сферу *інтелектуального самозречення*, зразком якого є для автора Ейнштейн, котрий зробив виклик здоровому глузду, здобувшись на кпини своїх колег. Тож Ейнштейнова спорідненість із Дон Кіхотом, за І. Дзюбою, не вичерпується етичним максималізмом: «вона зачіпає, хоч як це парадоксально, і сферу «чисто інтелектуальних досягнень». Адже і науковим своїм відкриттям Ейнштейн зобов'язаний своєму... донкіхотству! Не забуваймо, що саме в єдиній теорії поля колеги бачили донкіхотство» (заперечення проти теорії відносності Бор, Луї де Бройль та ін.). Наголошуючи на тому, що є підстави говорити ще про багато «духовних з'явиськ і феноменів, які увиразнюють вселенські параметри Дон Кіхота», І. Дзюба вбачає переконливість Рицаря Сумного Образу в психологічній істинності й непреложній відкриттєвості, яка «не боїться многовимірності, суперечності і навальних контрастів» [6, 87]. Блискуча ерудиція автора, вміле оперування тими поняттями, що вибудовують його концепцію, здавалося б, безпечними засобами (з допомогою висловлювань світових авторитетів, чії думки годі заперечити чи піддати сумніву) поєднані з глибокою аналітикою та віртуозним умінням користуватися езоповою мовою.

Тема Дон Кіхота як проєкції топології індивідуального та поколінневого життєвого шляху осмислювалася не тільки І. Дзюбою. Тоді ж, із нагоди відзначення 350-річчя від дня смерті М. де Сервантеса, Є. Сверстюк написав статтю «Вибитий з сідла» (публікація з'явилася 1966 р. в ч. 4 журналу «Українська мова і література в школі» (С.92-94) під псевдонімом В. Андрієнко, оскільки автор не міг підписати її власним прізвищем з причини накладених на нього заборон (текст, уміщений в книзі вибраного «На святі надій», К., 1999 – це текст тієї статті, доповнений новішою, написаною 1993 р. як післяслово до планованого дитячого видання М. де Сервантеса: в такому форматі вперше опубліковано саме в книжці вибраного «На святі надій» під назвою «Наш гість жаданий Дон Кіхот». Він став логічним продовженням написаного автором у лютому 1974 р. в лагері Кучино 3891/36 (у книжці вказана дата – 11.74) вірша «Сервантес», означеного ним варіацією на «вічну тему» (саме його він цитує в листі з табору до Ю. Луцького 2 бер. 1981 р., [18, 12-13]. Публікації цієї тематики розгортають у творчості Є. Сверстюка своєрідний авторський піддискурс: «Дон Кіхот» (ж. «Визвольний шлях», 1977, кн.. 6, с 679-682); «Дон Кіхот» (ж. «Визвольний шлях», 11981, кн.. 4, с. 465); Проти вітру

кидаєм насіння /Вірші/: «Сервантес», «Шпага» (ж. «Україна», 1990, №26, с. 13-16); Шпага //Зб. «Поезія». – Рад. письменник. – 1990 – Вип. 2, С. 153-163); Сервантес («Молода гвардія» 1992, 28 лют.) та ін., що засвідчує вірність автора темі донкіхотства й дає право означити її як одну з концептуальних в усвідомленні ним свого життєвого шляху. У статті Є. Сверстюка «Вибитий з сідла» (1966) можна знайти хіба алюзії до сучасної авторові теперішності, вкладені у кілька абзаців, як-от: «...Зрештою, для нього важливий не успіх, а вірність собі, своїм ідеалам і високим поняттям чести. У найгірших ситуаціях він не падає духом й залишається собою!» [Цит. за: 27, 596-597].

У дискурсі шістдесятництва максима *«залишатися собою»* зберігає статус засадничої впродовж десятиліть, визначаючи сенс топології того нонконформістського шляху, який обрали для себе носії «лицарської чести» ХХ ст. Темпоральна її актуалізація відбувається у Є. Сверстюка в простий спосіб, проте набуває узагальнюючого й певною мірою метафізичного виміру: «...Він і зараз іде по планеті, його дух неодмінно оживає в кожному народі й у кожній людині», що, безперечно, передбачало й актуалізацію цього духу *вірності собі* в контексті української реальності 1960-х рр. Така аналогія до сучасності посилюється узагальненням: «Життя завжди одкрите для подвигу...» [27, 597]. Уже пізніше, в 1993-му, Є. Сверстюк зміг розставити відповідні акценти (друга частина статті «Мігель Сервантес» під назвою «Наш гість жаданий – Дон Кіхот») [Див.: 27, 598-607]. Зокрема, він зазначає, що в добу «цілковитої безпросвітності й задушення особи за комуністичного режиму» Дон Кіхот стає символом позитивного героя, який «виборює право на життя». Більше того, письменник легітимізує в дискурсі шістдесятництва апологетику Дон Кіхота – як безперечний позитив і вияв відваги: «Українська інтелігенція 60-х років зустрілася з Дон Кіхотом по-своєму. То тут, то там з'являвся гурт людей, озброєних уявленнями й чеснотами з добрих старих книжок і лицарською відвагою. Симптоми донкіхотства фіксувалися в КГБ як спроби повстання проти режиму» [27, 605]. Вважаючи найодчайдушнішим лицарем на цій дорозі «шляхетної боротьби» В. Стуса, письменник делікатно розставляє акценти між тими, кого донкіхотство розвело по різні боки барикад: «Декого з тих зухвальців стягував Санчо Панса з висот обов'язку на доли здорового тверезого банального глузду. Тоді вони, махнувши рукою на журавля в небі, опускалися до згоди з владою, писали покайні заяви, і то вже був кінець їхнього донкіхотства. Розпроцавшись зі священними пориваннями й мріями, люди блякли й опускалися...» [27, 605]. Тобто Є. Сверстюк, на відміну од І. Дзюби, звужує явище донкіхотства лише до «поля боротьби»

(«Скільки ламало життя, / Скільки брало на глум – / Чистим лишився стяг, / Вічним – шляхетний сум» – ці рядки засвідчують несхибність позиції й вірність обраному шляху) [18, 12-13], тоді як І. Дзюба розширював його до інтелектуального «інакомислення» як виклику звичним схемам та усталеним стандартам. Стаття завершується згаданим уже віршем «Сервантес», текст якого Є. Сверстюк посилав у листі В. Стусові під час його магаданського заслання і який В. Стус сприйняв «якось особливо інтимно, майже як власний» [27, 606]. (Зберігся, за свідченням Є. Сверстюка, автограф рукою В. Стуса, написаний ним з пам'яті). Рядки Є. Сверстюка «*Чорні в очах хрести – / Тіні від ґрат в хрестах*» – це не тільки вражаючий візуальний ряд жорсткої тюремної реальності (в якій і народжувався, аналогічно до «Дон Кіхота» М. де Сервантеса, вірш самого Є. Сверстюка «Сервантес»), а й віддалена, проте досить прозора біблійна проекція на страдницький шлях Ісуса Христа. Його топологія і є тим фундаментом, на якому ґрунтується, зокрема й опосередковано, через літературний образ Дон Кіхота, віра й послідовність тих, хто кинув виклик не тільки радянській системі, а й власній долі. Оскільки тема «тілесності людини і Христа втілюється у «внутрішньому» сюжеті хлібного зерна, в тій трансформації, яку воно переживає на шляху від народження до смерті, включаючи перспективу свого посмертного відродження» [12, 62], можна говорити про трансформацію в літературному дискурсі шістдесятництва й символічного образу зерна, що, за Г. Сковородою, символізує колообіг життя і нескінченність його оновлення. Християнська проекція тут тим більш очевидна, що пояснюється основною, глибокою ідеєю твору М. де Сервантеса, що її сформульовано таким чином: «головна емблематична сцена «Дон Кіхота» – сцена з вітряками, що об'єднує в собі основні символи роману, від ідеї колообігу життя до хреста (лопасті млина – це *хрест, що обертається*. Як і Дон Кіхот, якого «перемелено» на млині життя, приготований для того, щоб «набути буття істинного», так, зрештою, й репрезентанти шістдесятництва, що не зазнали тріумфу перемоги на рівні системних суспільних змін, зазнали відчуття себе поколінням-предтечею. Пафос наївної віри, присутній у дискурсі донкіхотства, усвідомлювався Є. Сверстюком як послідовність обраної лінії поведінки, здатність залишатися собою – навіть попри риторичне запитання щодо вірності наївному романтизму: «*Лицарський вік минув./Лицарство – вік оман./Може народію втну/На лицарський роман?*» [18, 12]. У Сверстюковій проекції «наївного лицарства» на власний життєвий шлях відчувається потужний струмінь авторської іронії, адже саме це явище передбачає широку рецептивну амплітуду – від захоплення до

іронії й навіть до сарказму. Проте ця іронія не перекреслює пафосу відданості обраному шляху. Отже, образ «лицаря без страху й докору» в інтерпретаційному полі шістдесятництва набирає смислу не тільки універсального образу-символу, а й *міфологеми* і *топосу*, що їх М. Коцюбинська актуалізує таким чином: «Головне тут – той *заряд покликаності*, що об'єднував цих людей, вивищував їх над обивательським загалом і визначав їхній шлях і вічну актуальність, особливо в умовах «рідної чужини» – України. Вони боролися не з вітряками, ставили перед собою усвідомлені, хай і важко досяжні цілі й таки реалізовували їх у міру сил і можливостей – сьогодні, у ретроспекції часу, це стає очевидним» [26, 43].

Ще одну проекцію цієї теми знаходимо в цитованій уже «Баладі моїх ночей» Ліни Костенко. Її Дон Кіхот актуалізує як проблему вибору («шукає вітряка»), так і, фактично, марності зусиль боротися з усерозлитим злом («і в порожнечу потрапляє спис»). Існують різні версії інтерпретації цієї поезії Ліни Костенко; зокрема стаття О. Варави [2] сприймається як контрверсія до тлумачення цього твору іншими дослідниками [19], які зіставляють його з «Альбатросом» Ш. Бодлера, акцентуючи на опозиції *поет/обиватель, людина духу/людина плоті*. У пропонованій інтерпретації певне місце відводиться темі, на тлі якої поета турбує власна гординя. Згідно з концепцією І. Шаха, Дон Кіхот Ліни Костенко у контексті «карнавального буття», на думку цих дослідників, постає як «мудрець-дурень», «мудрець-ідіот-шейх», подібний до філософа-мандрівника. О.Варава ж, акцентуючи на повторі у тексті займенника «*мій*» (балада *моїх* ночей, *мій* Дон Кіхот, *мої* думки, *моя* гординя), наголошує на власному прочитанні цього образу Ліною Костенко, вводячи його у контекст світової літератури (як-то однойменного роману Г. Гріна чи пушкінського твору). «Авторка переймається долею Дон Кіхота, як власною, він – частина її сутності, але не вона сама («*мій*», але «*інший*») [2, 141]. Відсутність у тексті образу зброєносця Санчо Панси дає йому право зробити висновок про перенесення концепції у сферу цілісності головного героя, оскільки він сам (а не традиційне поєднання протилежностей – Дон Кіхота і Санчо Панси) «поєднує внутрішню і зовнішню людину, тобто є цілісною самостійною особистістю» [2, 144], якій не потрібні прагматичні поведирі. Власне, переведення образу Дон Кіхота у площину аристократії духу (О. Варава заакцентується на запропонованому поетесою асоціативному ланцюгу: мандрівний лицар / сильна цілеспрямована особистість / аристократ духу, вказуючи на те, що ці образи існують у світовій літературі відокремлено) дає можливість читачеві бути свідком зустрічі в алегорично-фантастичному просторі

«двох свідомостей»: з одного боку, Дон Кіхота, а з іншого (...) самої авторки» [2, 144]. Тому художня свідомість долає замкнутість внутрішнього монологу, виходячи на рівень драматичного діалогу двох історичних свідомостей (адже Дон Кіхот і авторка «Балади» – люди різних історичних епох і формацій), більше того, полілогу – з Іншим, світом, обставинами тощо. Доля Дон Кіхота, якого авторка наділяє статусом обраного, трактується нею, як її власна доля, він – частина її сутності, але не вона сама («мій», але «інший») [2, 144], тобто поетеса не отожднює себе повною мірою зі своїм героєм, залишаючи за собою право бути іншою, сповідуючи хіба саму сервантівську ідею. На відміну од Сервантеса, який зберігає гірку загадку свого героя не до кінця проясненою, Ліна Костенко актуалізує тезу про месійність свого героя, покликаного довести «здатність дорівнювати собі» [2, 142]. Проте риторично-запитальні фрази на кшталт «*Мій Дон Кіхоте, лицарю, чого-бо ти // бредеш один по цій гіркій стежі?*» звернені не тільки до себе самої в ситуації трагічного пережиття власного граничного буття, а й до тієї «шопти» відчайдух, які у лицарських обладунках духу кинули виклик реальності. І все ж звучить сумнів: «*А чи коли доточить хто собою // твої незрячі подвиги вночі?*» [13, 176]. Проте це лише до певної міри співзвучне тезі, нібито мандрі Дон Кіхота – не алегорія долання шляху, а хаотичний рух покинутої людини, яка збилася зі шляху: «*А може навпаки? Божевільний світ...?*» [23]. Соціокультурна ситуація, коли «все довкола мертво, зачакловане» («*І ніч глуха, і поле перекопане, // і в порожнечу поціляє спис*»), звісно, не дає ліричній героїні підстав для оптимізму: «*Мої думки печальні, наче клоуни, // що, сміючись, розмазують сльозу*» [13, 176]. Однак попри відчуття божевільності й абсурдності неспівзвучного ліричній героїні світу вона все ж несе в собі волю до досягнення своєї мети. Дзюбин мотив «армії спасіння» в тому чи іншому вигляді (як цілої великої загальнолюдської теми) у поезії Ліни Костенко звучить надзвичайно різко й безкомпромісно, обертаючись своїм дзеркальним відображенням, де розкривається поняття безликого й безвідповідального натовпу: «*...Ти думав – люди, глянув – барани! // Ти їм на поміч, лицар-недопета. // Ти їх рятуєш, а вони у крик. // Ех, Дон Кіхоте, їм же не до тебе. // Не заважай їти їм на шашилик*» [13, 176] і розгортається в рецепцію лицарства середовищем.

Цій поезії передувала поема Ліни Костенко «Мандрівки серця» (зб. «Мандрівки серця, 1961) – своєрідна варіація на тему *блудного сина* й по-своєму потрактований *олтар людських чеснот* (що в пізнішій творчості Вал. Шевчука знайшло широкі історично й національно детерміноване потрактування цієї біблійної притчі; так само на

біблійній концепції блудного сина як метафорі національної топології шляху постійно акцентує в своїх публікаціях Є. Сверстюк). Поетика цього твору споріднює його і з темою донкіхотства: «...*А мое життя перемелено./Перемелено, перебито./Хоч немарно його прожито*» [14, 100]. Однак досвід, набутий у цих мандрах, де відбувається конфлікт різних інтерпретацій світу, так само, як ілюзій та здорового глузду, дає неоціненне соціальне значення, а не тільки постає креативом для творчих прозрінь. Зрештою, життя доводить ту істину, що «схема інтерпретації у поняттях здорового глузду не є більш прийнятною для ситуацій переходу із цієї реальності, робить марними аксіоматичні підстави всіх можливих пояснень, догідних для щойно полишеної реальності» [32, 164]. І попри те вирватися з цієї спрофанованої реальності не було можливості: шістдесятники мусили перебувати в повсякденних обставинах як єдино можливих згідно з їхнім вибором. Подібно до Дон Кіхота, котрий перебував у світі, якому фактично не належав, оскільки був ув'язнений «у повсякденну реальність, мов у в'язницю й катований найжорстокішим наглядачем – здоровим глуздом, який є усвідомленням своїх повсякденних меж» [32, 168], вони мисленнево належали світові іншому – правди, справедливості, інтелекту, демократичних свобод, переважно не піддаючись «здоровому глуздові» компромісів, який автоматично зараховував людину до «міщан». Бо попри всю зболену іронію й самоіронію й жорсткі перспективи, вони залишали для себе простір надії та оптимізму: «*Замглиє степ козацькими могилами.// Минає час, єдиний секундант.// Стоїть вітряк з опущеними крилами.// Стриножений пасеться Росінант...*» [13, 177]. Тож концептуальний образ-міфологема Дон Кіхота в творчості й топології шістдесятників, розгортаючи дискурс наївного, хоч і усвідомленого романтизму, утверджував себе й по лінії духовної опозиції *донкіхотство/міщанство*, де останнє асоціюється з бездуховністю, черствістю, байдужістю, штучністю (на особливо високих регістрах це утверджувала поезія В. Симоненка й М. Вінграновського). Усвідомлена апологетика донкіхотства в 1960-х рр. зчаста потверджується й самими шістдесятниками. Так, осмислюючи свій творчий шлях, В. Дрозд наприкінці 1980-х зізнався, що віра в майбутнє – «попри все, що ми бачили й переживали» – можливо, це своєрідне «донкіхотство», але «якими духовно збіднілими, замуленими в болото пристосуванства прийшли б ми в сьогоднішній день без нього!» [9, 10]. Ця апологетика розгортає ще один, не усвідомлений самими шістдесятниками дискурс, що лежить у площині пошуку національної та індивідуальної ідентичності, тієї «невданої людини» («повної людини»), яка становила ідеал цього покоління. Концептуальний

образ-міфологема Дон Кіхота в творчості й топології шістдесятників засвідчив, що українській ментальності близький іспанський ірраціональний дух, який ліг в основу філософії кіхотизму Унамуно (див., зокрема, його філософську працю «Життя Дон Кіхота і Санчо», 1905). Маючи певні точки дотику з ученням Г. Сковороди, зокрема у домінуванні духовних, містичних координат над земними, матеріальними, він «протиставлений раціональному, матеріалістичному, прагматично-бездушному духові Європи» [28, 99].

Повернутися до цього дискурсу потребує та дуалістична позиція Дон Кіхота, що її можна означити як втілення трагічних протиріч у царині пошуку людиною самої себе. На потвердження цієї тези зачитую двох дослідників: «Дон Кіхот, як уявляє його собі Унамуно, втілює два типи особистості, які є почасти збіжними і почасти суперечними, – к'еркегорівського лицаря, котрий шукає порятунку для своєї свідомості в крайньому суб'єктивізмі, і надлюдини Ніцше, чия індивідуальність, що не трансцендує за межі часу, засновується на волі до буття. Унамуно розв'язує це протиріччя, наповнюючи трансцендентного лицаря К'еркегора волюнтаризмом надлюдини Ніцше» (Regalado Garciz F. F. *El sievro y el senior*. – Madrid, 1968. – P. 117) [Цит. за: 28, 99]; «Принципово нове потрактування традиції Унамуно (як необхідність пошуку вічної традиції в теперішньому, принципові засади якої викладено в праці «Вічна традиція» – Л. Т.), що перегукується з уявленнями К.-Г. Юнга про глибинні архетипи несвідомого, сьогодні може розглядатися як спроба аналізу ментальних структур етносу. Вічна традиція – це те загальнолюдське, що живе в кожному з нас. Заклик «йти до вічної традиції» є закликом йти до себе як особистості, шукати в собі людину» [4, 91]. Тож пошуки шістдесятниками сквородинівської «повної людини» з тверезою настановою на самовдосконалення й самопізнання («пізнай себе») врівноважуються ідеалістичним комплексом «донкіхотства», творячи дихотомічну модель топології життєвого й творчого шляху цього літературного покоління. Адже, за словами І. Жиленко, «Поки ще мандрує Дон Кіхот – //рецидивом, невмирущим дивом – [...] можна жити на цій землі скорбот».

Список використаних джерел і літератури:

1. Бовсунівська Т. В. Основи теорії літературних жанрів. – К., 2008.
2. Варава О. Б. Інтерпретація образу Дон Кіхота в поезії Ліни Костенко «Балада моїх ночей»: ідеальний вимір // Вісн. Луганс. нац. ун-ту ім. Тараса Шевченка: Філол. науки. – Луганськ, 2009. – Ч. I. – № 3 (166). – С. 139–145.
3. Вінграновський М. Вибрані твори: у 3-х т.; Т. I: Поезії. 1954–2003. – Тернопіль, 2004.

4. Грабовська І. Йому «боліла» Іспанія // Філософ. та соц. думка. – 1995. – № 11–12. – С. 87–91.
5. Гутов Е. В. Ненасилия Этика // Современный философский словарь / [под общ. ред. В. Е. Кемерова]. – М., 2004. – С. 443–446.
6. Дзюба І. Більший за самого себе // Сучасність. – 1995. – № 7/8. – С. 82–88.
7. Дзюба І. Виступ на вечорі, присвяченій тридцятиліттю з дня народження В. Симоненка в Будинку літераторів 16 січня 1965 р. // Сучасність. – 1995. – № 1. – С. 153–158.
8. Дзюба І. // Теми і мотиви поезії Тараса Шевченка / [Ю. Барабаш [та ін.]. – К., 2008. – С. 76–96.
9. Дрозд В. Мої духовні мандрівки: від Пакуля до Мрина і знову – до Пакуля... Начерки літературного автопортрета // Вибрані твори у 2-х т.; Т. 1. – К., 1989. – С. 5–32.
10. Иванов Б. Донкіхотство // Лексикон загального та порівняльного літературознавства / [за ред. А. Волкова [та ін.]. – Чернівці, 2001. – С. 153–154.
11. Ильин В. В. Философская антропология: учебное пособие / В. В. Ильин. – М., 2006.
12. Карасев Л. В. Живой текст // Вопросы философии. – 2001. – № 9. – С. 54–70.
13. Костенко Л. В. Вибране. – К., 1989.
14. Костенко Л. Мандрівки серця: [поезії]. – К., 1961.
15. Кримський С. Ранкові роздуми. – Київ, 2009.
16. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен–Львів, 1995.
17. Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров: Статьи. Исследования. Заметки. – СПб., 2004.
18. Луцький Ю. Листування з Євгеном Сверстюком. – Балтимор–Торонто, 1992.
19. Марченко Н., Савчук Р. Дон Кіхот українського міфу // Українська мова та література. – 2000. – № 11. – С. 4–5.
20. Нямцу А. До проблеми функціонування «літературних архетипів» у європейському загальнокультурному контексті // Слово і Час. – 2009. – № 2. – С. 3–14.
21. Олійник Б. Вибір! [поезії] /. – К., 1965.
22. Ортега-и-Гассет Х. На смерть Унамуно // Этюды об Испании. – К.: Новый Круг–Порт-Рояль, 1994.
23. Пас О. Новая аналогия: поэзия и технология // Иностранная литература. – 1991. – № 1. – С. 24–236.
24. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму: літературознавчі студії. – Івано-Франківськ, 1998.
25. Проблемы современного сравнительного литературоведения / [отв. ред. Н. А. Вишневская, А. Д. Михайлов]. – Москва, 2004.
26. Світличний Іван, Світлична Надія. З живучого племені Дон Кіхотів; упоряд. М. Коцюбинської, О. Неживого; вст. ст. М. Коцюбинської. – Київ, 2008.
27. Сверстюк Є. Вибитий із сідла (Мігель Сервантес) // На святі надій. -- Київ, 1999. – С. 594–607.

28. Семко Г. С. Мігель де Унамуно: між історією та позачассям // Філосо. та соц. думка. – 1995. – № 11–12. – С. 92–99.
29. Соловей Е. Українська філософська лірика: [навч. посіб. із спецкурсу]. – К., 1998.
30. Унамуно М. Вічна традиція // Філосо. та соц. думка. – 1995. – № 11–12. – С. 100–121.
31. Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. – Т. 3. – Київ, 2005.
32. Шюц А. Дон Кіхот і проблема реальності // Філосо. та соц. думка. – 1995. – № 11–12. – С. 144–169.

References:

1. Bovsuniv's'ka T. V. Osnovy teoriiy literaturnykh zhanriv. – K., 2008.
2. Varava O. B. Interpretatsiya obrazu Don Kikhota v poeziyi Liny Kostenko «Balada moyikh nochey»: ideal'nyy vymir // Visn. Luhans. nats. un-tu im. Tarasa Shevchenka: Filol. nauky. – Luhans'k, 2009. – Ch. I. – # 3 (166). – S. 139–145.
3. Vinhranov's'kyu M. Vybrani tvory: u 3-kh t.; T. 1: Poeziyi. 1954–2003. – Ternopil', 2004.
4. Hrabov's'ka I. Yomu «bolila» Ispaniya // Filos. ta sots. dumka. – 1995. – # 11–12. – S. 87–91.
5. Hutov E. V. Nenasylyya «tyka» // Sovremennyy fylosofskyy slovar' / [pod obshch. red. V. E. Kemerova]. – M., 2004. – S. 443–446.
6. Dzyuba I. Bil'shyy za samoho sebe // Suchasnist'. – 1995. – #7/8. – S. 82–88.
7. Dzyuba I. Vystup na vechori, prysvyachenomu trydtsyatylittyu z dnya narodzhennya V. Symonenka v Budynku literatoriv 16 sichnya 1965 r. // Suchasnist'. – 1995. – # 1. – S. 153–158.
8. Dzyuba I. // Temy i motyvy poeziyi Tarasa Shevchenka / [Yu. Barabash [ta in.]. – K., 2008. – S. 76–96.
9. Drozd V. Moyi dukhovni mandrivky: vid Pakulya do Mryna i zнову – do Pakulya... Nacherky literaturnoho avtoportreta // Vybrani tvory u 2-kh t.; T. 1. – K., 1989. – S. 5–32.
10. Ivanov B. Donkikhot's'tvo // Leksykon zahal'noho ta porivnyal'noho literaturoznavstva / [za red. A. Volkova [ta in.]. – Chernivtsi, 2001. – S. 153–154.
11. Yl'yn V. V. Fylosofskaya antropolohyya: uchebnoe posobyе / V. V. Yl'yn. – M., 2006.
12. Karasev L. V. Zhyvoy tekst // Voprosy fylosofyy. – 2001. – # 9. – S. 54–70.
13. Kostenko L. V. Vybrane. – K., 1989.
14. Kostenko L. Mandrivky sertsya: [poeziyi]. – K., 1961.
15. Kryms'kyy S. Rankovi rozdumy. – Kyiv, 2009.
16. Kul'chyt's'kyy O. Osnovy filosofiyi i filosofichnykh nauk. – Myunkhen–L'viv, 1995.
17. Lotman Yu. M. Semyosfera. Kul'tura y vzryv. Vnutry myslyashchykh myrov: Stat'y. Yssledovanyya. Zametky. – SPb., 2004.
18. Luts'kyy Yu. Lystuvannya z Yevhenom Sverstyukom. – Baltymor–Toronto, 1992.
19. Marchenko N., Savchuk R. Don Kikhot ukrayins'koho mifu // Ukrayins'ka mova ta literatura. – 2000. – # 11. – S. 4–5.

20. Nyamtsu A. Do problemy funktsionuvannya «literaturnykh arkhetyviv» u yevropeys'komu zahal'nokul'turnomu konteksti // Slovo i Chas. – 2009. – # 2. – S. 3–14.
21. Oliynyk V. Vybir! [poeziyi] /. – K., 1965.
22. Orteha-y-Hasset Kh. Na smert' Unamuno // Этюд об Урпаны. – K.: Новуу Крух –Port-Royal', 1994.
23. Pas O. Novaya analohyya: poэzyya y tekhnolohyya // Ynostrannaya lyteratura. – 1991. – # 1. – С. 24–236.
24. Polishchuk Ya. Mifolohichnyy horyzont ukrayins'koho modernizmu: literaturoznachchi studiyi. – Ivano-Frankivs'k, 1998.
25. Проблемы sovremennoho sravnytel'noho lyteraturovedenyya / [otv. red. N. A. Vyshnevskaya, A. D. Mykhaylov]. – Moskva, 2004.
26. Svitlychnyy Ivan, Svitlychna Nadiya. Z zhyvuchoho plemeni Don Kikhotiv; uporyad. M. Kotsyubyns'koyi, O. Nezhyvoho; vst. st. M. Kotsyubyns'koyi. – Kyiv, 2008.
27. Sverstyuk Ye. Vybytyy iz sidla (Migel' Servantes) // Na svyati nadiy. -- Kyiv, 1999. – S. 594–607.
28. Semko H. S. Mihel' de Unamuno: mizh istoriyeyu ta pozachassyam // Filos. ta sots. dumka. – 1995. – # 11–12. – S. 92–99.
29. Solovey E. Ukrayins'ka filofs'ka liryka: [navch. posib. iz spetskursu]. – K., 1998.
30. Unamuno M. Vichna tradytsiya // Filos. ta sots. dumka. – 1995. – # 11–12. – S. 100–121.
31. Chyzhevs'kyy D. Filofs'ki tvory: u 4 t. – T. 3. – Kyiv, 2005.
32. Shyuts A. Don Kikhot i problema real'nosti // Filos. ta sots. dumka. – 1995. – # 11–12. – S. 144–169.

Summary

Liudmyla Tarnashynska

Discourse of Quixotism as Idealistic Directive and Artistic-Aesthetic Practice of Ukrainian Men of the Sixties

The article draws parallels between the discourse of quixotism as a sociocultural phenomenon with the discourse of Ukrainian men of sixties. It is considered as axiological and stylistic reflection of the myths servantsa hero: and in the topology path of life, and in the works of the brightest representatives of this generation (I. Sverstiuk, Ivan Dziuba, I. Svitlychnyi, M. Vinohradovskyi. Oliynyk, etc.). In this case the phenomenon of Ukrainian of quixotism of men of sixties is considered in the context of the Ukrainian Cossack tradition of chivalry and sacrifice.

Key words: *quixotism, sixties, generation, image, myth, universal, selection, chivalry, self-sacrifice.*

Дата надходження статті: «17» лютого 2017 р.

Дата прийняття до друку: «10» березня 2017 р.