Оля Гнатюк



Прощання з імперією

Українські дискусії про ідентичність

КРИТИКА



Український науковий інститут
Гарвардського університету



Інститут Критики

Нагорода
«Східного огляду» за найкраще дослідження
в галузі східно-европейських студій
2003

Нагорода імені Єжи Ґедройця
університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні
2004

Ola Hnatiuk

Pożegnanie z imperium

Ukraińskie dyskusje o tożsamości

UMCS
Lublin 2003

Оля Гнатюк

Прощання з імперією

Українські дискусії про ідентичність

Авторизований переклад з польської

Київ 2005

ББК 71.05
Г56

Польська дослідниця, професор Варшавського університету аналізує дебати українських інтелектуалів навколо національної та культурної ідентичности на зламі XX і XXI ст. Ті дискусії розглянуто в ширшому контексті центрально-східноєвропейських дебатів про ідентичність. Аналіз дискурсу ідентичности дає змогу розглядати різні рівні та виміри українських дискусій і, водночас, застосовувати інтердисциплінарний підхід. У книжці описано різноманітні, часто конкурентні проекти, зокрема нативістські та модернізаційні. Окрему увагу зосереджено на тому, які стратегії переконування та мовні інструменти обирають учасники дискусії і як вони намагаються впливати на перетворення української ідентичности, на культурну та політичну дійсність.

Переклали з польської за виданням
Ola Hnatiuk, Pożegnanie z imperium.
Ukraińskie dyskusje o tożsamości
(Lublin, Wydawnictwo UMCS, 2003)
Андрій Бондар (передмова, розділи I–III) за участи
Марти Боянівської, *Уляни Боянівської*, *Наталки Римської*
та *Остап Сливинський* (розділи IV–VI)

Загальна редакція *Марти Боянівської*
Покажчик *Тараса Цимбала*

В оформленні обкладинки використано фотографію
Василя Артюшенка

ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ
SPONSORED BY THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ
IN THE FRAMES OF JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE – BUDAPEST
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА – БУДАПЕШТ

Видання підготовано в рамках науково-видавничої
програми Інституту Критики і випущено у світ
за сприяння Українського наукового інституту
Гарвардського університету

© Ola Hnatiuk, 2003
© Василь Артюшенко, фото на обкладинці, 2005
© Видавництво «Часопис "Критика"»,
українське видання, 2005

ISBN 966-7679-79-9

Пам'яті Соломії Павличко

Україна — найбільша в Європі за площею об'єктивна даність, яка саме з цієї причини фатально не може в Європі поміститися. [...] Бути з Росією для України згубно — це духова і фізична смерть, у чому можна було переконатися протягом трьох з половиною століть. Бути з Європою, можливо, — означає те саме, але в цьому ще варто переконатися.

Юрій Андрухович

Зміст

Передмова до українського читача 11

Передмова 17
Методологічні підходи 31
Структура праці 33
Подяки 35

Розділ I. Ідентичність 39
Теоретичні зауваги 39
Традиція і сучасність 44
Національна культура 48
Національна та культурна ідентичність 50
Дискурс ідентичности 59
Власна тожсамість і Інший: «Ми» і «Вони» 62
Ставлення до Европи і Росії: ототожнення і іншування 66
Европа 66
Захід і Схід, Европа і Азія 72
Між Сходом і Заходом 77
Европа і Росія 78
Питання про ідентичність 79
Позитивний погляд на ідентичність 83

Розділ II. Перед присмерком імперії. Інтелектуали перед викликом акультурації 93
Культура як цілісність 100
У зачарованому колі 112
Духовний Чорнобиль 114
Природа, народ і автентика 116
Духовна республіка 125
Про консолідацію нації 130
Манкурт 137
Національна пам'ять 139
Мова – душа народу 145
А Европа? 152
Модернізація contra реставрація 156
Імідж культури 157
Дві культури 163
Самотність 176

Розділ III. «Нативісти» проти «модернізаторів»: змінне і постійне в европейській дискусії 183
Трохи соціології літературного життя 184
Европа чи «Просвіта»? — знову 190
Центр і периферії 197
Станіславський феномен 200
Як народжуються літературні школи 207

Єзуїти, малороси і *манкурти* в новій ролі ... 223
Посттоталітарний синдром ... 228
Енциклопедисти ... 230
Мета ... 232
Постмодернізм ... 233
Канон ... 239
Традиція в пошуках Органічности та Універсальности ... 242
Країна бароко ... 246
Галичина ... 248
Регіоналізм ... 256

Розділ IV. В Центральній Європі, або Захід, викрадений ще раз ... 259
Центральна Європа в дебатах ... 259
Галичина в Центральній Європі ... 276
Українські дискусії про Центральну Європу без... українців ... 279
Прославлення периферії ... 283
Центральна Європа versus Росія ... 288
Єдність чи розмаїття? ... 291
Повернення до Європи чи втеча зі Сходу? ... 296
Новий міт ... 304
Austria felix —ще раз ... 306
Львів — Lemberg — Lwów ... 314
Нове місто — старе місто ... 318
Кінець ілюзій? ... 319
Історична пам'ять ... 322
Barbaria interna ... 328

Розділ V. Між Сходом і Заходом ... 343
Гармонія чи хаос? Про складну ідентичність ... 347
На краю цивілізації ... 357
Дволикий Янус ... 360
Повернення до Європи ... 374
Дискурс домінування ... 379
Ітаки немає? ... 389
Психологічна Америка ... 393
У центрі світу ... 400
Замість підсумку: за модерну Україну ... 420

Розділ VI. Не Захід і не Схід. Дискурс нативістів ... 425
Молоде вино у старих міхах ... 430
Европа за колючим дротом ... 441
Село як метафора ... 446
Нове середньовіччя ... 451
Ex Oriente lux, ex Occidente lex ... 455
Герої і зрадники. Зіткнення мітів ... 458
Орда, Іван Мазепа та... Конрад Валенрод ... 461
Ясир і яничари ... 472
«Креоли» і «патріоти» ... 477
Прощання з імперією ... 481
Замість висновків ... 487

Список літератури ... 491

Іменний покажчик ... 519

Передмова до українського читача

Цю книжку я писала протягом 2001–2002 років і адресувала передовсім польському читачеві, зацікавленому українською проблематикою. Від появи книжки минуло понад два роки, і за цей час мені не раз доводилося пояснювати читачам і друзям певні головні ідеї моєї праці. Можливо, українському читачеві було б цікаво дізнатися не так те, що́ саме цікавить польського читача в українській культурі, історії, інтелектуальному житті (відповідь на це питання не вклалася б у рамки короткої передмови і мусила б перерости в окрему книжку), як те, в який спосіб я пояснюю явища однієї культури читачам, зануреним в іншу культуру, себто якою мовою, якими поняттями послуговуюся в цьому «культурному перекладі». Звісно, багато з того, що належало детально пояснювати польському читачеві, українському може видатися цілком очевидним або самозрозумілим. Скажімо, проблема розрізненої української національної пам'яті, суперечливого образу минулого, який виринає з сучасних українських дискусій про ідентичність, є для українців повсякденністю. Мені видається, що це проблема, характерна для всіх суспільств нашої частини Європи, а надто тих, котрі мають за плечима важкий досвід комунізму. Справді, однією з найважливіших тем інтелектуальних дискусій, що точаться у новій Польщі, стала саме проблема національної пам'яті та зведення порахунків з ми-

нулим. Певна річ, думки щодо різних проблем поділилися, і тут за приклад править дискусія про доконечність або — навпаки — суспільну шкідливість люстрації. Однак українська ситуація відрізняється від польської глибиною поділу між різними групами чи світоглядними та політичними орієнтаціями, а також числом і значущістю елементів, що попри наявні поділи, все-таки об'єднують ці різні групи в одну політичну націю. Отже, незалежно від політичної чи світоглядної позиції того чи того дискутанта, — існує певний консенсус щодо історичних подій, постатей чи пріоритетів у національній політиці. Маршала Рокосовського, повоєнного головнокомандувача, присланого з Москви, ніхто не вважатиме за національного героя. «Приборкання непокірної» Чехо-Словаччини 1968 року й досі згадують як ганебну загарбницьку кампанію. Злочини сталінізму навіть палкі прихильники нинішніх посткомуністів засуджують без жодних застережень. Так само жодний уряд після 1989 року не ставив під сумнів доцільність об'єднання з Європейським Союзом чи вступу до НАТО. Досліджуючи українські дискусії про ідентичність, я зосередилася не на історії чи різних її інтерпретаціях, і не на національній пам'яті, а на проблемах, пов'язаних з національною та культурною тожсамістю, на різних, іноді кардинально відмінних ідентичностях, що «конфліктують» між собою. Ставлення до совєтської (для одних) чи радянської (для інших) спадщини є одним з виявів тих відмінностей, але аж ніяк не поодиноким і не гомогенним (однорідним).

Щоб говорити з читачем, який звик думати в категоріях практично однонаціональної держави, про «українську амбівалентність» (за Миколою Рябчуком) чи, по-іншому кажучи, розрізненість і, водночас, єдність, потрібно вдаватися до відповідного інструментарію і якомога більшого балансування між тим, що об'єднує, і тим, що розрізнює. Тут винятково придатною виявилася методологія культурної антропології та поняття self/other (свій/чужий), identifying/othering (ототожнення/іншування), накладені на ставлення до модернізації, традиції

та новочасности, а також на поняття «метафізичної географії» — Сходу і Заходу, Европи і Росії. Співвідношення між цими поняттями в українських дискусіях виявилося надзвичайно складним, і в жодному разі — не полярним. Одні учасники дискусій про українську ідентичність ототожнюють себе з Европою, інші від неї дистанціюються, ще інші, хоч і ототожнюють себе з нею, але водночас критикують її «зраду» европейських цінностей (за Міланом Кундерою, який висунув Заходові саме таке звинувачення у своїй «Трагедії Центральної Европи»). Втім, дистанціювання теж може мати різні форми — від рішучого заперечення потреби модернізації за західним зразком чи проповідування «третього шляху» до скепсису чи іронічного сприймання декларацій про «одвічну европейськість нашої культури». Прихильники модерности виявляються прибічниками традиції, але традиції перетвореної, переоціненої, «перетравленої». І навпаки, деякі прихильники традиції, повернення до первнів культури, ще не враженої хворобами сучасности, звертаються до... тоталітарних коренів.

Мозаїка різних позицій, різних традицій, відмінних інтерпретацій у моїх очах не є ані хаосом, ані какофонією. Це дискурс ідентичности, в якому відбувається зіткнення різних позицій, а заразом— і поступове переформулювання думок. Бо ж ідентичність — не лише індивідуальна, а й колективна, в тому національна — не є статичною. Вона змінюється, і ці зміни виникають внаслідок переосмислення, до якого спонукають дискусії.

Я намагалася показати, що попри різне ставлення громадян України до минулого, попри важку спадщину тоталітаризму й комунізму, попри суперечки щодо цілей української національної політики, гостра й загалом серйозна дискусія зосереджена передусім на тому, що становить підґрунтя української тожсамости. Намагання переоцінити минуле, перетворити успадковану від СРСР ідентичність на ідентичність, здатну притягати, об'єднувати громадян молодої держави, супроводжувало українських інтелектуалів у їхніх дискусіях вже напередодні проголошення незалежности України. Протягом понад

десятиріччя незалежности ця дискусія не припинялася, навпаки — вона ставала дедалі гострішою, іноді навіть запальною. Для того щоб пояснити цей феномен, довелося послуговуватися не лише тим інструментарієм, який є традиційний для історії культури чи навіть інтелектуальної історії. Польському читачеві не треба було доводити, що Україна має свою історію (йдеться про відому дискусію істориків з провокаційним заголовком). Формулювання «несподівана нація» (Ендрю Вілсон) радше б здивувало, аніж притягнуло увагу. Мені хотілося показати процес перетворення так, щоб не применшити всієї його складности і водночас зорієнтувати читачів щодо головних проблем української дискусії про тожсамість. Найкращим методом, на мою думку, є аналіз дискурсу в поєднанні з більше традиційними методами досліджень інтелектуальної історії чи культурної антропології. Дискурс ідентичности, досліджуваний на прикладі дискусій літераторів та інтелектуалів щодо культурної орієнтації, видався мені ідеальним для того, щоб показати складність і різноманіття позицій. Як дослідникові культури мені було важливо продемонструвати інший підхід до категорії нації. За словами одного з рецензентів моєї праці, «w prezentowanym ujęciu naród jawi się tylko jako rozmowa i istnieje dopóty, dopóki jest ona kontynuowana» («у запропонованому підході нація постає тільки як розмова, і вона існує доти, доки триває ця розмова»). Звісно, це не означає, що я відкидаю соціологічний чи політологічний підходи. Однак вважаю, що дискусії про ідентичність є не менше вагомим фактом, ніж факти соціальної чи економічної історії. Іншими словами, інтелектуальна історія є, на мій погляд, рівноправною історією.

Парафраз із заголовка найновішої книжки Тараса Прохаська звучав би приблизно так: з цього можна зробити кілька книжок. Кожний з розділів пропонованої праці міг би стати окремою розвідкою: матеріялу для цього було більше ніж досить. Однак мені йшлося про те, щоб охарактеризувати не якусь одну, навіть найцікавішу, позицію у дискусії чи дослідницьку проблему, не од-

ну, навіть найпопулярнішу, постать, — а відобразити цілий спектр проблем, полегшити орієнтацію читача в складному, розрізненому «інтелектуальному співтоваристві» (за висловом Наталії Яковенко), зробити своєрідний mapping. Отака карта інтелектуальної України — як і кожна карта — є всього-на-всього певним наближенням до реальности, а не самою реальністю, однак дає змогу краще орієнтуватися.

* * *

Загалом український переклад відповідає польському оригіналові. Посилання на польські переклади українських авторів замінено покликами на оригінальні українські видання. Там, де це було можливо, цитати іншомовних авторів подано за українськими виданнями перекладів їхніх праць. Деякі з них з'явилися вже після виходу моєї книжки в Польщі 2003 року, тож у цій бібліографії читач може натрапити і на публікації 2004 та 2005 років.

У цьому виданні подекуди додано речення, які мають пояснювальний характер (зокрема там, де для польського читача звернення до його рідної культури були очевидні, для українського натомість можуть виявитися незрозумілими). І навпаки, певні пояснення, що їх немає потреби давати українському читачеві, знято. До книжки внесено також дрібні зміни, які мали на меті уточнити деякі висловлювання і усунути певні похибки першого видання.

Скористаюся приємною нагодою подякувати тим, хто працював над українським виданням, а саме: перекладачам Остапові Сливинському та Андрієві Бондарю, котрі доклали зусиль, щоб донести мої думки до українського читача. Марта Боянівська як редакторка подбала про вдосконалення мови цієї книжки, точність формулювань і виконала величезну працю наукового редактора. У редагуванні перекладу їй допомагали Уляна Боянівська та Наталка Римська. Дякую також організаторам та

учасникам семінару «Лабораторія наукового перекладу» (Молодіжний гуманітарний центр) за прискіпливий аналіз перекладу та плідну дискусію на цю тему.

Вельми вдячна професорам Григорієві Грабовичу й Романові Шпорлюку як ініціяторам українського перекладу та моїм інтелектуальним наставникам. Щира подяка належиться й Раді Українського наукового інституту Гарвардського університету, котра виділила дотацію на українське видання цієї книжки.

Оля Гнатюк

Варшава, серпень 2005 року

Передмова

1991 рік увійшов в історію як дата занепаду останньої великої імперії. Іншою переломовою подією століття, на думку Збігнєва Бжезинського, є виникнення незалежної України. Місцеві політичні еліти тоді постали перед серйозним викликом — перетворення республіки, яка була невіддільною частиною Радянського Союзу, на незалежну державу. Серйозним було й завдання інтелектуальних еліт: формування нової колективної ідентичности, відмінної від радянської і заразом об'єднавчої для суспільства з різнорідною історією, мовою, релігією та культурою. Проте такий символічний розрив з минулим, визначений у назві книжки як прощання з імперією, виявився важчим, ніж можна було припустити.

Цю працю присвячено сучасним рефлексіям письменників та інтелектуалів над культурною ідентичністю і спробам наново визначити поняття українськости. Передусім я шукаю відповідей на три засадничі питання, що стосуються до української культурної тожсамости. По-перше, чи за останні кільканадцять років, на які припали занепад комунізму та імперії і проголошення незалежности України, постали нові концепції місця української культури у світі? Якщо так, то чи вписуються такі концепції в сучасні дебати про ідентичність, що точаться в інших країнах регіону, чи вони виникли незалежно від них або в опозиції до них? А може, оті концепції радше є відлунням давньої імперії? По-друге, чи істотно вплинуло здо-

буття незалежности на переорієнтацію культури? По-третє, мене цікавить, які зміни відбулися на зламі XX і XXI століть у визначенні власної культурної та національної тожсамости. Усі ті питання пов'язані зі ставленням інтелектуальних еліт до процесу модернізації, яке часто набирає форми конфронтації.

У своїй книжці я зосереджуюся на дебатах, які відбувалися між українськими інтелектуалами протягом останніх кількадцяти років. З огляду на виявлену під час мого дослідження подібність перебігу полеміки, способів аргументації та ідеологій, що до них у той чи інший спосіб вдаються дискутанти, я розглядаю ті дебати на тлі дискусії початку XX століття та міжвоєнного періоду. Істотне значення для мене має й сучасний контекст дискусій, які точаться в регіоні Центрально-Східної Европи, а також у Західній Европі.

Якщо погодитися з думкою, що новочасну націю витворили література та ідеологія, то неабиякого значення для дослідника набувають тексти, що поєднують риси літератури, гуманістики й політики. Йдеться про есеї, автобіографічну прозу, літературно-критичні статті, публіцистику на теми культури, рецензії, що в них українські письменники й інтелектуали expressis verbis висловлюють свої міркування щодо культурної та національної ідентичности, а також орієнтації рідної культури. Вказані тексти, як на мене, становлять засадничо важливу частину дискурсу ідентичности. Звісно, я пам'ятаю про закиди, висловлені Соломії Павличко з приводу того, що вона, пишучи про дискурс модернізму, не аналізувала літературних текстів і звузила перспективу до теоретичних і літературно-критичних рефлексій. Однак я свідомо повторюю ту «помилку», не беручи до уваги stricte літературних творів; водночас вважаю, що відібрані для моєї розвідки тексти дають змогу проаналізувати дискурс ідентичности краще, ніж інші письмові джерела. Поза сферою розгляду залишилися міркування істориків, які, безперечно, заслуговують на окреме дослідження, оскільки вони помітно вплинули (і далі впливають) на форму тожсамости. Тут я оминаю й політичну публіцистику, трактати політичних мислителів, а також офіційні про-

мови політиків, тобто всю царину офіційного політичного дискурсу: тій проблематиці останнім часом присвячено кілька ґрунтовних досліджень. Майже всуціль я залишаю поза увагою міркування інтелектуалів, висловлені в теле- та радіоефірі, хоч вони й впливають на глядачів та слухачів. На мою думку, концепції, пов'язані з трансформуванням ідентичности, зазвичай зароджуються в кабінетній тиші, і щойно потім їх оприлюднюють; до того ж під час інтерв'ю чи зустрічей автори мають змогу тільки частково викласти свої погляди. Моя книжка (за винятком передмови) також не зачіпає проблеми суперництва з російською культурою, на яке приречена українська культура. До вказаних обмежень вдаюся цілком свідомо, позаяк я переконана, що визначене в такий спосіб поле для дослідження дає змогу докладніше розглянути ставлення українських інтелектуалів до засадничої для України проблеми культурної та національної тожсамости.

Попри це свідоме обмеження матеріялу, вибір текстів для аналізу виявився нелегким — насамперед з огляду на їх силу-силенну, оскільки, як зауважив Микола Рябчук:

> курйозність української ситуації полягає в тому, що хоч би про що писав український інтелектуал — від філософських до культурологічних трактатів чи від історії літератури до польових досліджень українського сексу — він неминуче збиватиметься на «національну» проблематику[1].

У своєму виборі я зважала не лише на оригінальність охарактеризованих концепцій чи художність текстів, а й — іноді навіть передусім — на ту роль, яку вони відігравали в дебатах. Звідси присутність у цій книжці цілком маргінальних персонажів поруч з найвагомішими постатями літературного та інтелектуального життя як її повноправних героїв: вони великою мірою впливали на форму дискусії, хоч нерідко через них дискусія заходила в глухий кут. Решта учасників обговорення, прагнучи розширити його обрії, часто визнавали погляди своїх опо-

[1] М. Рябчук, *Імперія як дискурс*, «Критика» 2002, ч. 9, с. 2.

нентів за мало значущі, інтелектуально непривабливі, тому приречені на фіяско. А проте, саме ті концепції, котрі пропонували найпростіші розв'язки, поділяли світ на чорне і біле за маніхейським зразком, інколи викликали найширший резонанс серед читачів. У своєму аналізі я зосередилася передусім на текстах і висловлюваннях літераторів та інтелектуалів середнього й молодого покоління. Таке обмеження не стосується лише до розділів II і VI. Мене цікавили насамперед ті явища та постаті елітарної культури, які найсильніше впливають на форму дискусії про тожсамість.

Аналіз українських дискусій про культурну ідентичність України потребує міждисциплінарного підходу: вже сама тема лежить на перетині історії культури та культурної антропології, історії ідей та історії політичної думки, соціології та політології. Мою увагу привертають різні дискурси як приклади втілення ідеологій, зокрема національних, а також те, як по-новому визначають культурну та національну тожсамість, врешті, які висувають постулати.

В такому формулюванні завдання й полягає його новизна. Існує кілька американських праць на тему української ідентичности, проте вони аналізують або stricte політичні тексти, або політику влади, спрямовану на зміцнення української тожсамости, консолідацію суспільства й посилення його лояльности до держави. З-поміж українських праць належить згадати змістовне дослідження Олександра Гриценка, присвячене національній міфології, а також дві книжки Миколи Рябчука — «Від Малоросії до України» та «Дилеми українського Фауста» (автор, одначе, зосереджується на політичному вимірі дискусії про ідентичність). З'являються також — щоправда, нечисленні — статті щодо перебігу дискусій про європейськість української культури, але їхні автори головну увагу зазвичай присвячують одній або двом вже історичним фігурам, найчастіше Миколі Хвильовому, рідше — Дмитрові Донцову. Дотепер дослідники здебільшого вказували на европейську риторику у висловлюваннях есеїстів; вони говорили про европейський вибір (підтекст —

вибір цивілізаційний) як противагу російському, однак не замислювалися над тим, як відбувався добір аргументів на користь європейськости української культури, до яких вартостей апелювали прибічники тієї концепції. Думаю, конче потрібно охарактеризувати весь спектр поглядів — від різноманітних проєвропейських до автаркійних і, врешті, до позицій, що маніфестують неприйнятне ставлення або навіть ненависть до Европи чи, в ширшому розумінні, Заходу. Такі позиції часто тяжіють до поляризації: зі знаком «плюс» характеризують бажану орієнтацію, зі знаком «мінус» — відкинуту (наприклад, Захід має знак «плюс», Схід — знак «мінус» у прибічників европейської орієнтації; самобутність — знак «плюс», Захід — знак «мінус» у прихильників «чистої» української чи східнослов'янської орієнтації). Треба підкреслити, що ті, хто стоїть на поміркованих позиціях, зазвичай приймають зразки рідної культури, однак обмежують її зразками, достосованими до ідеологічних потреб. Тож варто поставити питання: яку культурну модель схвалюють прибічники кожної орієнтації? Чи пропонують поборники европейськости відкинути зразки рідної культури? Чи прагнуть нативісти відродити давні корінні зразки, відкинувши нові як щось чуже й загрозливе для власної культури? Як виявляються позиції акультурації чи контракультурації? Врешті, як саме виникає характерне для культурного націоналізму відчуття загрози, яку становлять для культурної самобутности чужі зразки, відчуття, що веде до автаркії? Тож як наслідок, поняття національної культури максимально звужується, оскільки від неї відкидають усі постаті та явища, визнані за ворожі чи шкідливі. Відтак послаблюється об'єднавча роль культури, а сама культура починає втрачати свою привабливість. Тут видається цілком доречним застосування метафори обложеної фортеці: захисників об'єднує страх перед смертю, але, як відомо, всього довколишнього люду фортеця вмістити не може.

У дискусії про европейськість величезне значення має зіставлення европейської риторики з модернізаційними проєктами. Усвідомлення того, що для власного виживання українська нація мусить прийняти модерніза-

ційний виклик, спонукало до появи проєктів, покликаних оновити формулу української національної ідентичности. Щоб впоратися з таким завданням, українці вже не раз намагалися переоцінити культурну та історичну спадщину (згадаймо бодай ґрандіозний проєкт Івана Франка в XIX столітті чи скромніший за маштабами задум Лесі Українки, обмежений до царини культури). Кожну таку дію супроводжували переконання, що тільки відкритість світові може надати українській культурі заразом новочаснішого характеру та більшої привабливости.

В принципі, проєкти модернізації та «европеїзації» мають йти в парі. Проте розходження між сподіваннями та надіями, що пробуджуються разом зі змінами, і реальністю зумовлює різні модифікації модернізаційного проєкту, зокрема й відмову від нього. Такі позиції були аж ніяк не поодинокими протягом усього проаналізованого в моїй книжці періоду, а надто увиразнилася та тенденція останніми роками.

По Першій світовій війні у дискусії про ідентичність української культури почали брати гору переконання в її европейськості або прагнення до її европеїзації. Власне кажучи, всі авторитетні літературні й інтелектуальні кола — крім ортодоксальних комуністів по обидва боки Збруча — обстоювали західну орієнтацію української культури[2]. У підсовєтській Україні в часи сталінських репресій 1930-х років загинули майже всі поборники західної орієнтації; сталінські чистки поглинули також тих прихильників радянської орієнтації, котрі походили з Галичини. Наступними роками українську культурну тожсамість опанувала радянщина; оту ідентичність зміцнила політика КПРС, яка мала на меті сформувати «нову історичну спільність — радянський народ». На хвилі «відлиги» 1960-х років чільні шістдесятники намагалися відродити українську ідентичність, оперту на західній орієнтації, однак їхні зусилля були марними. Тим часом

[2] Олексій Толочко в статті «The Good, the Bad and the Ugly» («Критика» 1998, ч. 7–8, с. 24–31) стверджував, що европейськість української культури була одним з елементів націоналістичної програми.

в еміграції точилася боротьба за вплив між представниками західної і національної орієнтації. Вже наприкінці 1940-х років постав амбітний проєкт, спрямований на об'єднання тих двох орієнтацій у гармонійну цілість, проте він виявився непослідовним[3]. Пізніші концепції, авторами яких були особистості, виховані на вартостях західної культури (я маю на думці передовсім Нью-Йоркську групу), мали вплив істотний, але обмежений у маштабах — з огляду на понадміру елітарну програму. Наприкінці 1980-х років в Україні почалася жвава дискусія про стан української мови та культури, невдовзі вона переросла в широкі дебати довкола тожсамости. В перші роки незалежности дискусія про европейську ідентичність України відображала величезні надії, пов'язувані з Европою та Заходом. У другій половині 1990-х років настало певне розчарування; відбулася навіть переорієнтація. Поступово в українських дискусіях перевагу здобувало переконання в самодостатності української культури або навіть її культурній місії. Найхарактернішим видається поширення концепції «третього шляху». Одночасно функціонувала (і не тільки за інерцією) пострадянська свідомість, яку підтримували впливові діячі культури та політики. Дедалі частіше виявлялася певна настороженість щодо національної ідеї. Тут не було б нічого незвичайного чи відмінного від позицій частини поляків, якби не той факт, що іноді відстороненість від тієї ідеї поєднувалася з підкреслюванням вартости східнослов'янської спільноти, яке ставало щораз виразнішим.

Щодо зламу XX і XXI століть можна говорити про поступовий відхід від европейської ідентичности. Серед інтелектуалів здобули вплив традиціоналістські та націоналістичні концепції; тоді навіть створили своєрідний світоглядний союз націоналізму з комунізмом (таке яви-

[3] Г. Грабович, *У пошуках великої літератури*, Академія наук України, Інститут української археографії і Гарвардський університет, Український науковий інститут, Київ 1993. Див. також: С. Павличко, *Дискурс модернізму в українській літературі*, вид. 2-ге, перероблене і доповнене, Либідь, Київ 1999, с. 279–322.

ще, відоме з європейської історії, останніми роками відроджується, зокрема, в Росії). На початку XXI століття в українському суспільстві домінували два проєкти культурної тожсамости — пострадянський і національний.

Описані типи дискурсів ідентичности виникають у багатьох культурах. Однак навіть тоді, коли йдеться про нації зі складною тожсамістю та розмаїтим історичним досвідом, у дискурсі ідентичности вкрай рідко можна спостерігати аж настільки внутрішньо суперечливе поєднання різних історичних традицій, мітів, культурних моделей. Культурна різноманітність та існування багатьох тожсамостей становлять джерело багатства культури, однак можуть спричинити глибокий конфлікт і, в кінцевому підсумку, відмирання культури.

* * *

У дискусіях про стан української культури та доконечну потребу її кардинальної зміни в новій політичній ситуації, які точилися вже після проголошення незалежности в Україні, почасти повторюються сюжети зі зламу століть, зокрема коли йдеться про модернізацію. Таку особливість зумовили, по-перше, типологічна схожість позицій у ставленні до модернізаційних викликів, по-друге — проєкт трансформації наявної культурної ідентичности, опертий на концепціях, що виникли в період творення новочасної української нації.

Відкритість світові після розпаду Радянського Союзу обернулася численними наслідками, зокрема конфронтацією з зовнішнім світом, а також актуалізувала проблему модернізації і оприявнила еталон — європейську та американську культуру. В українській культурі, твореній в Україні, довкола проблеми культурної тожсамости тоді дискутували приблизно так само жваво, як у першій декаді XX століття — в епоху надзвичайно динамічних суспільних перетворень та інтенсивних націєтворчих процесів. Можна говорити про неабияку ідеологічну чутливість до проблем ідентичности, зокрема порівняно з процесами культурної та економічної трансформації. Перед нацією, що прийняла модернізаційний виклик, постає бо доко-

нечна потреба в новому самовизначенні, видозміні тожсамости з огляду на іншу ситуацію. І залежно від позиції інтелектуалів щодо того виклику, я говоритиму про акультурацію і контракультурацію. Попри численні відмінності, обидві позиції мають спільні риси. Йдеться про незадоволення наявною ідентичністю та спроби її трансформувати, які допомогли б впоратися з модернізаційним викликом. Тож постає проблема відкидання або прийняття новочасних моделей.

На відміну від стандартної ситуації, де головним питанням є модернізація, в українських умовах справу ускладнює інший засадничо важливий виклик для тожсамости — тиск російської культури. Модернізаційний процес зазвичай трактують як вестернізацію або — висловлюючись більше традиційно — як окциденталізацію, тобто прийняття західних моделей, а щодо України — як її потяг до Заходу. Протилежною тенденцією до західництва є відкритість до російського впливу, звісно, не лише в царині культури. В існуванні України між Сходом і Заходом традиційно вбачають буття між Європою і Росією, приймаючи як самозрозумілий засновок, що Росія не належить до Європи (це свідчить про вплив стереотипу). На ту вісь накладаються протистояння між позиціями, що визнають доконечність модернізації, і культурним традиціоналізмом. Якщо ототожнення модернізаційних тенденцій з вестернізацією може видаватися безперечним, то ототожнення опертих на національній культурі традиціоналістських тенденцій з російською орієнтацією — безглуздям. А проте, перше переконання виявляється не вповні обґрунтованим, натомість друге — не цілком безпідставним. Звісно, прибічники модернізації зазвичай є також прихильниками західної орієнтації. Тим часом менше радикальні поборники традиціоналізації української культури іноді запозичують моделі не з російських, а з західноєвропейських джерел. Прибічники націоналізму, попри залежність від російських впливів, ніколи про них не згадують, тим більше, не відображають цього у своїх програмах. Натомість охоче апелюють до ідеології західних правих сил — революційного консерватизму, інтеґрального

традиціоналізму тощо. Так само та частина нативістів, котра є типологічно наближеною до російських неослов'янофілів, наголошує на суто вітчизняних джерелах своїх позицій. Отже, нативісти й традиціоналісти, що запозичують і західноевропейські (часто в російських виданнях), і російські зразки, за контекстом та ідеологічно є споріднені з російською думкою антизахідної орієнтації. Тим часом поборники модернізації теоретично завжди мають вибір — або західний, або російський варіянт модернізації.

Після здобуття незалежности змінилися пропорції сил прихильників різних орієнтацій порівняно з попереднім періодом. Наскільки проросійська тенденція, що була функцією радянської ідентичности, домінувала серед творців культури підсовєтської України (принаймні в офіційній культурі), — настільки після проголошення незалежности вона перетворилася на маргінальну, насамперед для тих, хто творить українською мовою. Сьогодні важко знайти письменника, котрий репрезентував би проросійську силу в українській літературі, оскільки в такому разі він, найімовірніше, писав би російською і видавав би свої твори — якщо він талановитий літератор — у Москві, а не в Києві. Йдеться про нечисленну групу російських письменників в Україні, які намагаються залишатися елітарними, передусім — про авторів детективів та фентезі. Можна сказати з певністю, що в українській літературі російська орієнтація є маргінальною (однак це не означає, що для багатьох російська культура не залишається еталоном). Водночас важко оминути проблему, очевидну навіть для стороннього спостерігача, — проблему наявности російської культури в Україні. Тож не можна стверджувати, що в культурі України більше немає проросійської тенденції: цьому суперечить реальність, навіть якщо брати до уваги лише високу культуру. Книжковий ринок, де домінує російська мова й накладами та кількістю назв переважають російські видання, врешті, присвячені літературі інтернет-сторінки, які найчастіше є російськомовними, — свідчать про те, що російська орієнтація нікуди не зникла. Російська культура, начебто відокремлена від української, водночас становить

частину культури, твореної в Україні. У давніший період — від XVIII століття принаймні до середини XIX століття — за зразок високої культури в Східній Україні здебільшого правила російська, натомість українську вважали за культуру, призначену для простолюду й у жодному разі не для еліти. Нині український ринок окупувала низькопробна російськомовна масова культура. Той факт вказує, з одного боку, на чимраз більшу духову пауперизацію суспільства, а з іншого — на його поступове збагачення; це виявляється в залученні до масової культури ширших прошарків, а в тій сфері, яка нас цікавить, — у здобутті нових читачів з-поміж людей, байдужих до художньої літератури (ті в майбутньому можуть стати реципієнтами і російської, і української культури). Проте російську орієнтацію не треба ототожнювати з антимодернізаційними тенденціями. Можна вважати, що з огляду на багато чинників, зокрема якщо говорити про популярну культуру, в російській культурі модернізаційні процеси зайшли набагато далі порівняно з українською, і не лише порівняно з тією її частиною, яка тяжіла до традиціоналізму, а й з тією, котра була відкрита до засвоєння новочасних моделей (йдеться насамперед про пристосування до законів ринкової економіки, а також про використання новочасних технологій комунікації з літературною публікою). Так виглядає модель модернізації української культури à la russe. Варто додати, що обидві моделі — і «європейська», і «російська» — конче потребують трансформації ідентичности, тобто адаптації до власної культури чужих вартостей (акультурація).

Тим часом «російський» варіянт модернізаційного проєкту передбачає не модифікацію тожсамости, а її уодностайнення, насамперед у мовному сенсі. В такому разі маємо до діла не так з акультурацією, як з декультурацією. Реалізацію такого проєкту супроводжує відмирання певних елементів культури, і за вказаних обставин найочевиднішим вислідом того процесу є занепад української мови, який для літератури означає втрату ідентичности. Як запевняють антропологи, декультурація, яка призводить до уодностайнення культур, що перебувають у відносно сталому контакті, найчастіше відбувається за умов полі-

тичного або військового домінування. Попри незалежний статус України, у популярній культурі той процес прогресує. Однак наведене твердження не стосується до елітарної культури.

Натомість за «європейського» варіянту занепад культурної тожсамости важко собі уявити, позаяк це практично означало б вибір з-поміж европейських культур якоїсь конкретної культури й конкретної мови. Орієнтація на Европу була гаслом не лише культурних, а й політичних еліт, вона мала обернутися політичною консолідацією нації: допомогти в усуненні культурних і національних відмінностей, а також сформувати ідентичність, конкурентну панівній у попередню епоху радянській ідентичності. В другій половині 1990-х років дедалі виразнішим ставав відхід від европейської орієнтації, який часто супроводжувало переконання, що Захід загрожує українській тожсамості або державним чи економічним інтересам України.

Однак ґлобалізація, що про неї так часто зі страхом згадують у контексті европейської інтеґрації, видається шансом, а не загрозою для української культури. Поміж іншими, одним з наслідків ґлобалізації є уодностайнення масової культури. Якби той процес охопив українську культуру в більшому обсязі й більшому діяпазоні, ніж тепер, то розширилася б сфера використання української мови. Перші той шанс виявили ті, хто впровадив до програми державного телебачення бразильські серіяли українською мовою. Відтак виступили літературні критики, закликаючи створити український бестселер. Проте кількома роками пізніше україномовні бразильські серіяли витіснив популярний російський «бойовик», що невдовзі посів перше місце в глядацькому рейтинґу. Український бестселер, попри численні зусилля, так і не з'явився, натомість його російських відповідників в Україні є вдосталь, і частина тієї «продукції» має українське походження, тобто є своєрідним «внутрішнім експортом». Чимало українських авторів, які пишуть російською (наприклад, Андрій Курков чи Марина та Сергій Дяченки), видають свої книжки в Росії. Крім того, книжка, надрукована в Росії, коштує набагато дешевше, ніж українська, зокрема завдяки вищим накладам

(з огляду на більший ринок), меншій вартості друку та нижчим податкам (у Росії книговидання звільнене від ПДВ). Через прозорість російсько-українського кордону потік товарів є практично необмеженим. Як наслідок, за цілковитої незахищеності українського ринку маємо на ньому засилля дешевої російської книжки. За таких умов складається враження, що виробники продукції масової культури взагалі не ставили питання про те, котру саме програму модернізації потрібно реалізувати: до цього їх не змушували жодні обставини (зокрема, не було відповідного законодавчого регулювання, а державні культурні інституції не провадили діяльности в тому напрямку). Тож в Україні ми маємо до діла з процесом глобалізації, який зайшов вельми далеко. От лишень та глобалізація відбувається в пропорції 1 до 6, тобто поширюється тільки *на одну шосту земної кулі* — колишній Радянський Союз. Уніфікація в царині популярної культури прогресує і торкається набагато ширших кіл, ніж десять років тому. Той процес охопив і Галичину — нібито оплот української мови. Моделі, що їх пропагує російська масова культура, зумовлюють зміцнення пострадянської ідентичности.

Якщо вповні реалізувати «російський» проєкт модернізації й досі не вдалося, то, зокрема, завдяки опорові, який чинили традиціоналісти в XIX і XX століттях. Однак той-таки опір, котрий посилював українську тожсамість у її протистоянні з російською, нині унеможливлює прийняття «европейського модернізаційного проєкту», хоч видаєтья, що він має багато прихильників. Той спротив у парадоксальний спосіб створює умови для реалізації «російського варіянту модернізації». Можна стверджувати: що більше консервативною, закритою для будь-яких чужих елементів буде українська елітарна культура, то більше поглиблюватиметься прірва між нею і популярною культурою. Така суперечність призводить до амбівалентности культурної ідентичности — поєднання елементів, котре за інших обставин є взаємозаперечним. Окрім того, те поглиблення прірви — це тенденція, протилежна поступовому зближенню елітарної і масової культури, яке властиве постмодернізмові.

Два конкурентні модернізаційні проєкти — «європейський» і «російський» — відображають глибоку суперечність між новими можливостями України як європейської держави і її інерційним потягом до колишньої імперії. Між тими проєктами умовно можна розмістити кілька типів нативістських позицій (найчастіше амбівалентного характеру), які є виявом українських пошуків «третього шляху», «між Європою і Росією»; це позиції з найрізноманітнішими відтінками: від цілковитої автаркії до переконання у власній винятковості або особливому покликанні (сучасне месіянство) чи навіть вищості (різновид мегаломанії) і аж до широкої відкритости до зовнішніх явищ. Повна закритість перед чужими впливами зумовлює відмирання літературного матеріялу, тож така позиція є, на щастя, небезпечною лише для тих творців, котрі її репрезентують. Жодна культура не існує в ізоляції, хоч іноді її творці самоізолюються. А проте, всі намагання уникнути впливів призводять до вичерпання джерел. Набагато загрозливішими натомість видаються вияви мегаломанії, оскільки для цього вже є піддатливий ґрунт: потенційні читачі літератури такого штибу — це охоплені фрустрацією особистості з низькою самооцінкою (в часи глибоких суспільних перетворень таких персонажів ніколи не бракує). Найпривабливіші перспективи вимальовуються перед тими мистцями, котрі здатні поєднати у своїй творчості гетерогенні елементи. З'являються також нові способи бачення української культури, згідно з якими провінціялізм сам по собі не є гріхом, а Европа не є вартістю, що не підлягає дискусії.

У колі проросійськи налаштованих авторів, що публікуються російською, постав проєкт, який частково асоціюється з «азіятським ренесансом» Хвильового, а частково — з панславізмом. Йдеться про теорію азійського Риму, за якою Київ, а не Москва є духовим, культурним і навіть геополітичним центром тектонічних рухів, що мають сприяти оздоровленню східних слов'ян і православ'я[4]. От-

[4] Див.: О. Гуцуляк, *Декілька компаративних спостережень, або Як порятуватися від нової небезпеки для нашої літератури*, «Література Плюс» 1998, ч. 3, с. 4.

же, можна говорити про повернення до джерел (з розтиражованим у радянських підручниках гаслом російської історіографії XX століття: «Київ – мати городів руських»), що його супроводжує переконання в певній рятівній місії (Київ – це своєрідний «четвертий Рим»).

Методологічні підходи

Ситуацію, в якій опинилася українська культура наприкінці XX століття, обговорюють не тільки активні учасники культурного життя: вона також є предметом аналітичних рефлексій літературознавців, культурологів, істориків і політологів. Можна виділити такі дослідницькі підходи: постколоніяльні студії, деконструктивізм, мультикультуралізм і методологічно невизначений апологетизм.

Частина дослідників і критиків намагаються розглядати нові явища в українській культурі, послуговуючись категоріями постколоніялізму[5]. Деякі літературні тексти, мабуть, підтверджують придатність тієї методології: «Ми, преціньтакож колишня колонія, білі негри псевдоЄвропи (Росії) [...]»[6]. Проте, як на мене, протиставлення дискурсів «колоніяльний-антиколоніяльний» («проросійський-антиросійський») і своєрідний творчий син-

[5] Див., зокрема: М. Павлишин, *Канон та іконостас*, Час, Київ 1997; M. Pawłyszyn, *Postmodernistyczne spojrzenie na ukraińską kulturę*, [w:] *Rybo-winokur. Antologia literatury ukraińskiej ostatnich dwudziestu lat*, O. Hnatiuk (red.), Świat Literacki–Tyrsa, Izabelin–Warszawa 1994. В опублікованих протягом останніх десяти років статтях, а також у двох книжках, виданих 2000 року, Микола Рябчук писав про колоніяльне становище України й української культури як колоніяльного або постколоніяльного продукту. Есеїст сформулював досить контроверсійну тезу про «креолізацію» малоросійськости. Послідовний аналіз проблеми з допомогою згаданої методології нещодавно здійснив Мирослав Шкандрій (M. Shkandrij, *Russia and Ukraine. Literature and the Discourse of Empire from Napoleonic to Postcolonial Times*, McGill–Queen's University Press, Montreal–Kingston– London–Ithaca 2001; див. також український переклад: М. Шкандрій, *В обіймах імперії: російська і українська літератури новітньої доби*, Факт, Київ 2004).

[6] О. Забужко, *«Психологічна Америка» й азіатський ренесанс, або Знову про Карфаген*, «Сучасність» 1994, ч. 9, с. 152.

тез — «постколоніяльний» — не вичерпує розмаїття позицій мистців щодо сучасних викликів культурній ідентичності. Інтерпретація проблем української культури в категоріях постколоніялізму не зовсім відповідає описаній ситуації, бо українці таки брали участь у творенні високої культури імперії, а для колоніяльних народів це було неможливе.

Демітологізація, до якої вдається Олександр Гриценко у своїх працях, що зостаються в річищі деконструктивізму, силою обставин не виходить за межі національної мітології, тому не вичерпує навіть частини проблематики, пов'язаної з актуальними трансформаціями культурної ідентичности. Автор, заанґажований у творення культурної політики молодої держави, подає пропозиції, оперті на західному досвіді. Зокрема, йдеться про політику мультикультуралізму, котра, на думку Гриценка, найбільше відповідає ситуації, позаяк передбачає, що державна політика не має виокремлювати жодну з етнічних груп. Однак занурення в практичну діяльність перешкоджає авторові зберігати певну дистанцію дослідника. Тож важливішими за аналіз стають постулати: мовляв, впровадивши їх у життя, можна змінити нинішній стан речей.

Існує також досить популярна в українській гуманістиці апологетична течія, не визначена в методологічному розумінні. У своєму аналізі змін автори таких праць намагаються довести, що в незалежній державі умови для розвитку української культури нерідко виявляються гіршими, ніж у попередню епоху, тому виникає потреба вдатися до енерґійних зусиль, щоб врятувати у національній субстанції те, що ще можна врятувати. Головним месиджем вказаних дослідників є афірмація рідної культури, поєднана з прагненням її захистити; отже, йдеться про нативістську позицію[7]. Досить часто такий підхід супроводжує мітологізація певних постатей, подій і проблем.

[7] За характерний приклад править назва праці Петра Кононенка, багаторічного директора Інституту українознавства при Київському університеті: «Свою Україну любіть» (Твім інтер, Київ 1996).

Метод, запропонований у цій праці, — аналіз дискурсу ідентичности — дає змогу охарактеризувати різні контексти української дискусії і водночас застосувати визначений напочатку міждисциплінарний підхід.

Структура праці

У розділі I («Ідентичність»), який складається з трьох частин — «Теоретичні зауваги», «Ставлення до Европи і Росії: ототожнення і іншування» та «Питання про ідентичність», — я подаю огляд теоретичних проблем і окреслюю сучасний контекст українських дебатів про ідентичність. У розділі II («Перед присмерком імперії. Інтелектуали перед викликом акультурації») характеризую становище, в якому опинилася українська культура перед кінцем комунізму, а також найважливіші проєкти подолання кризи української тожсамости на схилі 1980-х років[8]. У наступних розділах йдеться про зміни, що сталися в країні завдяки здобуттю незалежности: про них свідчать і сам рівень дискурсу, і розмаїття дискусій про ідентичність, до яких долучилися (в Україні настільки інтенсивно вперше) науковці, передусім політологи, історики й історики культури. Розділ III («"Нативісти" проти "модернізаторів"») присвячено аналізові українських літературних дебатів довкола форм сучасного літературного життя, а також аналізові причин повторної ідеологізації дискурсу, яка відбулася під час дискусії молодого покоління критиків про українське літературне життя та світоглядні орієнтації.

У розділах IV і V («В Центральній Европі, або Захід, викрадений ще раз» і «Між Сходом і Заходом») я подаю

[8] У моїй праці немає огляду політичних та історичних подій, оскільки їх описано в численних англомовних публікаціях, присвячених перебудові та першим рокам української незалежности, а також у виданих у Польщі вже після проголошення незалежности України книжках Тадеуша Ольшанського (T. Olszański, *Historia Ukrainy XX wieku*, Warszawa 1993), Анджея Хойновського (A. Chojnowski, *Ukraina*, Trio, Warszawa 1997) і Ярослава Грицака (J. Hrycak, *Historia Ukrainy 1722–1999. Narodziny nowoczesnego narodu*, przeł. K. Kotyńska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2000).

огляд концепцій осучаснення української культурної ідентичности, спільними рисами яких є західноевропейська орієнтація і прагнення модернізувати власну тожсамість. Мене цікавлять культурні аспекти явища, зокрема те, в який спосіб оті міркування впливають на позиції щодо власної культури, на вимоги, що їх до неї висувають, а також на переоцінку попередніх концепцій ідентичности. В розділі IV я детально викладаю нову на українському ґрунті концепцію культурної тожсамости, яка вписується в дискусію про Центральну Европу, що точилася в країнах нашого реґіону напрочуд інтенсивно протягом десятиліття перед занепадом комунізму.

Коротко оглянувши головні сюжети центральноевропейської дискусії в першій частині розділу IV, у другій його частині я зосереджуюся на аналізі нової концепції місця української культури в Европі, серцевиною якої є Центральна Европа, але не як реальний простір, а як витвір уяви. Важливим елементом тієї концепції є теза про культурне розмаїття як вартість саму по собі. Така особливість мала б свідчити про близькість до концепції України як сполучної ланки між Сходом і Заходом, однак цього нема. Концепція центральноевропейської ідентичности постала бо як альтернатива поділові на Схід і Захід (багато хто визнавав цей поділ за підставовий не лише для европейського континенту, а й для цілого світу). Чеські, польські й угорські письменники та мислителі, котрі відновили ту концепцію, сприймали її як ідею протистояння совєтськости, домінуванню СССР. Те саме відбулося з центральноевропейським проєктом в українському варіянті. Для культури нашого реґіону вказана ідея не є новою, звідси доконечна потреба розглядати згадану концепцію на тлі дискусій про Центральну Европу, які найактивніше точилися протягом десятиліття перед занепадом комунізму. У 1990-х роках концепцію Центральної Европи великою мірою замінило прагнення фактично ввійти до Европи, що її розуміли як сукупність країн Европейського Союзу. Важливо спробувати відповісти на питання, чому саме тоді, коли в країнах Центрально-Східної Европи вказана концепція перестала бу-

ти актуальною, про входження до мітичної Центральної Європи заявили українці.

У розділі «Між Сходом і Заходом» я подаю огляд дебатів, учасники яких намагалися виявити зв'язки між ідентичністю українською і европейською, українською і російською, а також визначити місце української культури в Європі. Тут я характеризую різні форми, котрих набирала концепція України між Сходом і Заходом, вироблена ще перед Другою світовою війною, а популяризована вже по здобутті незалежности. Описані позиції явно виходять за межі старої формули, хоч деякі дискутанти іноді до неї апелювали. У вказаному розділі я хочу відобразити цілий спектр позицій учасників дискурсу — від прихильників европейської української тожсамости, що прагнуть поступової модернізації культури та демократизації суспільного життя, до тих, хто у відкритості до Сходу (рідше до Заходу) вбачає джерело знегод, на які була багата українська історія, аж до тих інтелектуалів, котрі доводять, що саме пограничне становище української культури визначає її неповторність і привабливість.

У розділі VI («Не Захід, і не Схід...») я аналізую дискурс нативістів, зосереджуючись на концепціях, які постали завдяки ґрону інтелектуалів покоління сьогоднішніх сорокарічних-п'ятдесятирічних. Крайньо антиімперському дискурсові виразно антиросійського спрямування я присвячую передостанню частину цього розділу («Герої і зрадники»), а наприкінці розділу викладаю свої міркування щодо причин збереження антиімперського дискурсу в сучасній українській культурі.

Подяки

Хотіла б подякувати всім, хто допоміг мені на різних етапах роботи над книжкою. Марта Богачевська-Хом'як і Ярослав Грицак погодилися присвятити свій цінний час дискусії щодо проєкту цієї книжки, і їхні поради та сумніви стали для мене справжнім дороговказом у дальшій праці. Роман Шпорлюк виявляв до мене неабияку прихильність і надавав мені безцінну допомогу протягом мого перебування в Ук-

раїнському науковому інституті Гарвардського університету, який Роман Шпорлюк очолював. Неймовірно вдячна йому за докладні коментарі, цінні методологічні зауваги й за ту радість, з якою він ділився зі мною важливими книжками. Григорій Грабович з цього-таки Інституту допомагав мені своїми порадами на всіх етапах писання цієї книжки. Микола Рябчук поділився своїм величезним знанням українського літературного життя, а також став критичним читачем великих фрагментів книжки. Богуміла Бердиховська підтримувала мене на духу; вона також прочитала початкову версію трьох розділів, і її коментарі відчутно полегшили мою дальшу роботу. Дякую також Адамові Поморському, скептицизм якого, поєднаний з широкою ерудицією, неодноразово правив для мене за дороговказ.

Висловлюю подяку рецензентам польського видання книжки — Наталі Яковенко та Михайлові Лесіву: їхні міркування спонукали мене більше попрацювати над деталями, усунути неточності й надто дискусійні твердження, а отже, вдосконалити форму книжки. Наталя Яковенко звернула мою увагу на вагому роль істориків у дебатах про ідентичність. І хоч такі дискусії не могли опинитися в центрі моїх зацікавлень (з огляду на широту проблематики вони мали б стати предметом окремої розвідки), все ж я вдячна за той коментар, який відкриває нове поле для досліджень. Безперечно, дуже мені допомогли й детальні та точні зауваги Михайла Лесіва.

Деякі тези цієї праці я мала змогу презентувати протягом 2000–2002 років під час гостьових лекцій і семінарів. Дискусії зі студентами й докторантами різних відділів Варшавського університету — учасниками семінару «Дискусії про європейськість України» — стали чудовим стимулом до початку роботи над книжкою. Вельми цінними для мене були відгуки на мій виступ під час семінару в Українському науковому інституті Гарвардського університету, коли я презентувала тези одного з розділів цієї праці. Григорій Грабович тоді привернув мою увагу до екстремальних позицій в українських дебатах, і це спонукало мене розширити аналіз дискурсу нативістів і популістів. Ігор Шевченко з погляду медієвіста радив охопити лише най-

відоміші літературні явища, оскільки тільки вони мають шанс увійти в історію, тимчасом як інші залишаться фрагментарними свідченнями своєї епохи, і це заохотило мене більше зацікавитися літературним аспектом аналізованих текстів. У роботі над книжкою мені вельми допомогли також відгуки Максима Тарнавського, Френка Сисина, Тараса Кознарського, Марка Р. Стеха та Всеволода Ісаїва, які детально прокоментували тези мого виступу в Торонтському університеті. Я хотіла б також подякувати Ларисі Залеській-Онишкевич і Анні Процик за запрошення прочитати лекцію в нью-йоркському осідку Наукового товариства ім. Шевченка та за доброзичливі зауваги. Проникливість і критичність колеґ pleno titulo дали мені змогу вдосконалити цю працю.

Кільком особам я вдячна за підказки щодо важливих матеріялів та за бібліографічні довідки: керівникові славістичного відділу бібліотеки Widener Гарвардського університету Ґражині Слянді, яка допомогла мені знайти унікальні публікації, що походять з 1920-х років; Миколі Рябчуку, що постійно ділився зі мною видавничими новинками; Володимирові Кулику та Вадимові Дивничу, котрі уможливили мою роботу з архівними примірниками важко доступного видання Товариства української мови «Слово».

Написання цієї праці виявилося б складнішою справою, а вміщений у ній матеріял — набагато біднішим, якби не стипендія ім. Деймел і Євгена Шклярів, яку мені призначив Український науковий інститут Гарвардського університету (УНІГУ). Дискусії та зустрічі в Інституті стали для мене величезним наснаженням, а сама атмосфера — незабутньою. З особливою вдячністю згадую також підтримку, яку мені надали колеґи-стипендіяти. Лада Біланюк ділилася своїми міркуваннями з перспективи антрополога та мовознавця, Тамара Гундорова — з погляду теоретика літератури, який не цурається проблематики сучасного літературного життя, Володимир Кулик — з позицій зацікавленого учасника дискусій, Володимир Кравченко — історика, що досліджує українсько-російську проблематику. Цінними для мене були й розмови зі Сергієм Плохієм,

які утвердили мене в переконанні писати також про найбільше контроверсійні проблеми; його проникливість і доброзичливість вельми допомогли мені в роботі.

Мабуть, немає потреби додавати, що відповідальність за хиби цієї книжки цілком лежить на авторці.

Окремо я хотіла б подякувати Романові Процику, директорові Фонду катедр українознавства, за його відкритість і фінансову підтримку. Дякую також працівникам Українського наукового інституту, зокрема Тимошеві Головінському, виконавчому директорові, за вельми доброзичливий прийом.

Дуже вдячна й Любомирові Гайді, Ваві (Марії) Бачинській, Христі та Адріянові Сливоцьким, завдяки яким моє перебування в Кембриджі, штат Масачусетс, було не лише корисним, а й надзвичайно приємним.

Батькам і чоловікові дякую за духову підтримку та спокій, з яким вони сприймали мою фізичну або духову відсутність під час писання цієї праці. Синові дякую за щоденний, майже спортивний допінґ, а сестрі — за її турботу й допомогу під час мого перебування в Гарварді як стипендіятки.

Оля Гнатюк

Варшава, 24 березня 2003 – 12 липня 2005 року

Розділ I

Ідентичність

Теоретичні зауваги

Дослідження ідентичности через призму дискусій у різних літературних і — ширше — інтелектуальних середовищах, як було сказано у вступі, потребує міждисциплінарного підходу, тож і мої міркування зосереджуватимуться на суміжних теренах різних дисциплін: історії, літературознавства та культурології, соціології та антропології. Вихідний матеріял становлять навкололітературні тексти: хоч і «маргінальні» за характером, вони все ж істотно впливають на форму самої літератури та культурної тожсамости. Немає потреби спеціяльно пояснювати, чому письменники XIX і XX століть відігравали винятково роль у творенні новочасної української національної ідентичности. Слова Драго Янчара про тожсамість його народу, яку за «браком реальних історично-політичних сил» утверджували «культура та література»[1], можна застосувати й до української ситуації. Тут досить навести найяскравіші приклади: роль поезії Шевченка, Франка й Лесі Українки в тому процесі; модерніст Володимир Винниченко як перший прем'єр незалежної Української Народної Республіки; суспільний резонанс і політичний вимір літературної дискусії, що її започаткував Микола Хвильовий; суспільна та національна місія шістдесятників (зга-

[1] D. Jančar, *Terra incognita*, przeł. J. Pomorska, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 42.

даймо бодай Василя Стуса та Івана Дзюбу); врешті, роль, що її відіграли культурні діячі напередодні проголошення незалежности (поети Іван Драч як голова Народного Руху України, Дмитро Павличко та Павло Мовчан як лідери руху за повернення прав українській мові, театральний режисер Лесь Танюк як голова товариства «Меморіял»). Безперечно, дебати про ідентичність літератури та культури, під час яких кристалізувалися різні візії українськости, відбувалися не лише серед інтелектуалів: вони поширювалися далі, зокрема, завдяки публічному дискурсові, пресі, телебаченню, радіо та інтернетові.

У своїй розвідці я використовую кілька понять, котрі — попри позірну очевидність їхніх значень — потребують додаткового пояснення: нація, культурна ідентичність, національна ідентичність, дискурс ідентичности, традиція, модерність. Такі поняття, як модернізаційний процес, акультурація та контракультурація, не викликають особливих проблем з визначенням. Тим часом нативізм і націоналізм мають різні дефініції у польських публікаціях і в працях англосаксонської традиції. Інші поняття, точніше, їхні пари, такі як Схід–Захід, Європа–Азія, набувають різних значень, що їх варто проаналізувати докладно, оскільки вони залежать від світоглядних позицій, тому легко піддаються ідеологізації. Найважливішим з погляду цієї праці поняттям — «культурна ідентичність» і «національна ідентичність» — не можливо дати дефініції, не визначивши поняття нації, з якого я й почну.

Не заглиблюючись у дискусії про різні концепції нації, позаяк ця тема є надто широкою[2], тут я приймаю най-

[2] Суперечки довкола поняття нації в польській літературі предмету найдокладніше описала Антоніна Клосковська (A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 1996, s. 15–78). Що ж до новіших праць, то синтетичний огляд проблеми подає стаття Йоанни Курчевської (J. Kurczewska, *New Modes of Theorising About Nations and Nationalism (Attempt at Evaluation)*, [in:] *The National Idea as a Research Problem*, J. Sujecka (ed.), Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 2002, pp. 13–34). В Україні порівняно недавно вийшла книжка, яка містить огляд теорії нації та націоналізму (Г. Касьянов, *Теорії нації та націоналізму*, Либідь, Київ 1999). Англосаксонська література

придатніше для мене визначення нації, яке запропонував американський суспільний антрополог Бенедикт Андерсон. На думку дослідника, нація – це imagined community, «уявлена політична спільнота – *при тому* уявлена як генетично обмежена і суверенна»[3]. Андерсон наголошував на культурному корінні національних рухів[4], водночас пов'язуючи їх появу з модерністю.

Одна з головних причин, з огляду на які варто досліджувати культурну та національну ідентичність, — це змі-

---

предмету є настільки багатою, що тут годі вказати навіть найважливіші розвідки. Існує кільканадцять оглядових праць, присвячених теоріям нації та націоналізму, зокрема: *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, U. Ozkirimli (ed.), St. Martin's Press, New York 2000; *Encyclopaedia of Nationalism*, A. S. Leoussi (ed.), Transaction Publishers, New Brunswick-London 2001. Згадаю лише найвидатніших сучасних теоретиків: Дж. Армстронґ, Б. Андерсон, Р. Брубейкер, Е. Ґелнер, Е. Гобсбаум, Е. Кедурі, А. Сміт. Зазначу також про існування принципового поділу: одна теорія пов'язує поняття нації з політичною структурою, якою є держава (nation-state, політична нація), натомість інша наголошує на спільності культури. Останнім часом дедалі виразнішою стає тенденція до поєднання обох понять; на це вказують, наприклад, праці Ернеста Ґелнера, а в Польщі – стаття Єжи Шацького (J. Szacki, *The Nation and the State. A Polemic Approach With Culturalist Conception of Nation*, [in:] *The National Idea as a Research Problem, op. cit.*). Істотне значення має також поділ європейських націоналізмів на «новочасний» західний тип і «запізнений» східний. Отой поділ, що певною мірою накладається на згаданий раніше, ґрунтується на переконанні в цивілізаційному запізненні Східної Європи, яке є джерелом небезпек і загроз. Варто також згадати про розуміння нації як етнічної спільноти, хоч противники такого трактування вказують, що воно викликає небезпечні асоціації з расовими концепціями «кровних зв'язків».

[3] Б. Андерсон, *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*, перекл. В. Морозов, Критика, Київ 2001, с. 22. Див. також: B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London–New York 1991. Український переклад Андерсонової книжки, що з'явився недавно, свідчить про зацікавленість його теорією серед інтелектуалів. Однак, так само як у Польщі, та книжка не діждала надто жвавих обговорень чи ширших дискусій.

[4] В англосаксонській літературі предмету поняттю національного руху відповідає визначення nationalism.

ни, що в ній відбуваються. Йдеться і про сьогоденні перетворення в тій царині, котру називають національною свідомістю, і про трансформації самого поняття культурної чи національної тожсамости. Через модернізаційні зміни значення культурної ідентичности вже не видається очевидним, тож чуття індивідуальної належности дедалі частіше є амбівалентним, і тому підваженим. Як стверджує Заґорка Ґолубович, антрополог з белґрадського Інституту філософії:

> [...] міркування про нові моделі ідентичности в посткомуністичних суспільствах як про ідентифікаційну парадигму стосуються не лише до проблеми того, яка орієнтація переважає — на колектив чи на індивіда, а й до самого змісту цієї ідентифікації, себто її природи — тоталітарної/авторитарної чи демократичної. Перша модель ґрунтується на принципі гетерономії, тобто безумовної лояльности до панівного авторитету, зі спільнотою як головним джерелом ідентифікації за слабкої індивідуальної ідентичности. Її протилежність може виникнути тоді, коли переважає принцип автономії; вона визначає індивідуальність як форму автентичности, що встановлює критичну відстань до бажань чи сподівань колективу, оцінюваних через призму індивідуальних потреб, прав і свобод[5].

Труднощі з визначенням національної і культурної ідентичности виникають не тільки через багатозначність понять нації, культури та ідентичности, а й через те, що в різних царинах ґуманістики та суспільних наук (наприклад, у соціології, суспільній психології, антропології, політології, культурології чи історії) ті поняття мають різні дефініції. Я визнаю, що до складу поняття к у л ь т у р и входять мова, мистецтво, фольклор, література, філософія, релігія, звичаї, ритуали та символи. Також погод-

[5] Z. Golubović, *Models of Identity in Postcommunist Societies*, «Yougoslav Philosophical Studies», I, Z. Golubović and G. F. McLean (eds.), Cultural Heritage and Contemporary Change, series IV A, Central and Eastern Europe; G. F. McLean (gen. ed.), vol. 10, Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D. C. 1999, p. 28.

жуюся з Ернестом Ґелнером, за яким існування високої культури є неодмінною умовою народження нації[6]:

> [...] висока культура, яка охопила все населення, тепер украй потребує політичної підтримки та допомоги. [...] кожна висока культура тепер потребує держави, бажано — власної[7].

Про національну культуру можна міркувати традиційно — як про історичну традицію, що виявляється в текстах, значеннях, вартостях і формах життя, спільних для певної нації. Однак для нас придатнішою є дефініція Стюарта Ґола, за якою національна культура є дискурсом — способом конструювання значень, котрий впливає на націю, а також організовує її дії та ідеї, що до неї стосуються. Згаданий автор завважив, що «національні культури конструюють ідентичність, творячи сенс поняття нації, з якою її члени можуть себе ототожнювати»[8]. Ту дефініцію, безумовно, належить доповнити двома елементами — пам'яттю та виокремленням чи іншуванням (othering), про котрі йдеться далі. Часовий вимір доконечно потрібний, позаяк національна культура, котра є символічною сполучною ланкою з пращурами та їхньою спадщиною, не може існувати без того, що визначають як колективну пам'ять (інші визначення — історична або національна пам'ять)[9]. Статична концепція національної

---

[6] Е. Ґелнер, *Нації та націоналізм. Націоналізм*, перекл. Г. Касьянов, Таксон, Київ 2003; E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.

[7] Е. Ґелнер, *Нації та націоналізм...*, *цит. вид.*, с. 85–86.

[8] *Modernity — An Introduction to Modern Societies*, S. Hall (ed.), Blackwell, Cambridge, Mass. 1995, p. 616.

[9] Барбара Шацька в статті «Національна ідентичність і колективна пам'ять» пише: «[...] суспільна пам'ять надає додаткового виміру "уявленим спільнотам", перетворюючи їх на "спільноту пам'яті"» (B. Szacka, *National Identity and Social Memory*, [in:] *Ethnicity, Nation, Culture. Central and East European Perspectives*, B. Balla and A. Sterbling (eds.), Krämer, Hamburg 1998, p. 35). Дослідниця стверджує, що про націю та національну культуру не можливо говорити, не апелюючи до того поняття, хоч скептики вважають, що поняття пам'яті можна застосовувати лише до

пам'яті, в котрій об'єднавча для спільноти національна спадщина є постійною і незмінною, не охоплює практики актуалізації певних забутих складників історичної традиції. До такої практики зазвичай вдаються тоді, коли якась політична група намагається консолідувати суспільство, послуговуючись гомогенною концепцією національної ідентичности. Один із способів досягнення тих цілей — вплив на формування традиції, тобто вибір певних елементів, звернення до тих, а не до інших символів.

Традиція і сучасність

Поняття традиції, що його підставовими складниками є принцип історичної тяглости та опірність змінам, з огляду на свої іманентні риси може видаватися найстабільнішим елементом національної культури, який важко підлягає змінам, тим більше не піддається маніпуляціям. У дискусіях про ідентичність саме традицію визнають за елемент, який забезпечує інтеґральність національної спільноти; будь-який рух за незалежність неодмінно апелює до традиції. Натомість маніпулювання традицією вважають гідним осуду. Такі дії приписують групам, котрі намагаються дезінтеґрувати ту спільноту. Власні дії, що мають на меті підтримувати традицію, трактують як продовження тяглости та опір маніпуляціям.

Визначення «традиційний» протягом тривалого часу вживали для того, щоб пояснити різницю між консервативними сільськими районами і проґресивними урбанізованими реґіонами, зокрема в антропології — щоб увиразнити відмінності між розвинутими европейськими країнами і рештою світу; західні суспільства визначали як такі, що змінюються і розвиваються, натомість усі решта — як «традиційні суспільства»: це підкреслює їхню статичність і залежність від усталених, зашкарублих і освячених традицією зразків. Таке розуміння традиційного сус-

---

індивідуального, але не до колективного досвіду: «Акти запам'ятовування і забування є суспільно організованими й інституціялізованими; доступ до минулого можливий тільки через категорії та схеми власної культури» (*op. cit.*, p. 34).

пільства в опозиції до новочасного і традиції, протиставленої модерності, формується за глибоко закоріненими мисленнєвими кліше. Хоч оте протиставлення й донині є досить поширеним, усе ж сучасна антропологія та соціологія відкинули і таке розуміння традиціоналізму, і протиставляння йому модерности як безперечно позитивної вартости[10], натомість визнали, що актуалізація традиції відіграє засадничо важливу роль у суспільних змінах (а також у модернізаційних процесах). В афористичній формі ту думку висловив японський соціолог Сабуро Ішії: немає прогресу без традиції.

Однак не підпадає під сумнів, що позиції щодо модернізації і щодо традиції мають чітку тенденцію до ідеологізації. Ідеологічний підхід до модернізації чи модерности, з одного боку, і до традиції, з іншого, змушує до їх оцінного протиставляння. В такому разі, залежно від світоглядної позиції, одне поняття оцінюють зі знаком «плюс», натомість інше — зі знаком «мінус». Як писав бостонський соціолог Пітер Бергер, «будь-які ідеології, що безпосередньо надають законної сили модернізації, є "культами *карго*"»[11] в дослівному розумінні. На другому полюсі Бергер помістив різноманітні ідеології контрмодернізації, що їх англосаксонські антропологи відносять до нативістичних. Поняття нативізму є набагато ширшим від поняття

[10] Література предмету є вельми багата. З-поміж польських розвідок передусім треба згадати збірку, що її опрацювали Єжи Шацький і Йоанна Курчевська «Tradycja i nowoczesność» (Czytelnik, Warszawa 1984), а з-поміж новіших американських досліджень — праці «Through a Glass Darkly. Blurred Images of Cultural Tradition and Modernity Over Distance and Time» (Brill, Leiden–Boston 2000) та «Tradition, Nationalism and the Creation of Image» (K. K. Gutschow (ed.), University of California Press, Berkeley 1992).

[11] Меланезійські культи карго, що їх описували багато антропологів, — у Польщі дуже важливою розвідкою на цю тему є «Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne» («Бунт і втеча. Зіткнення культур і суспільні рухи») Еви Новіцької (PWN, Warszawa 1972) — полягають у пошані до пращурів, об'єктом якої, однак, стають «товари» (це можуть бути предмети та люди) європейського походження. Спільна риса тих культів — чекання появи благ, які асоціюються з сучасною європейською цивілізацією, та загального добробуту.

націоналізму. За спільну рису нативістів вважають захисну реафірмацію традиційних символів[12]; у польських публікаціях на таке значення нативізму натрапляємо тільки в антропологів[13]. На відміну від націоналізму, нативізм не викликає негативних асоціяцій.

У багатьох країнах, зокрема в регіоні Центрально-Східної Европи, роздуми на тему модернізації, модерности, а нині – ґлобалізації, супроводжує питання про те, чи не призведуть ті процеси до відмови від власної культурної, національної і навіть політичної тожсамости. Однак нації, котрі перебувають у пошуках нової політичної та культурної ідентичности, по суті, не мусять вибирати між «Сцилою вітчизняної відсталости і Харибдою космополітичного прогресу», позаяк можливість співіснування старого з новим виявляється незрівнянно більшою, ніж ще донедавна можна було собі уявити[14].

Як вже сказано, звернення до традиції, зокрема реафірмація традиційних символів, відіграє особливу роль у творенні спільноти та в її змаганнях за незалежність. Проте досить часто по здобутті незалежности традиційні символи втрачають своє значення та силу, яка об'єднує суспільство; їх може замінити впроваджувана в новопосталій державі культурна політика, що вибірково апелює до деяких старих символів і творить нові, наповнює новим змістом історичну та суспільну освіту. Не менше важливу роль тут відіграють суспільні процеси, під час яких відбувається переоцінювання форми ідентичности та традиції, що на неї це суспільство спирається, і, як наслідок, актуалізація однієї частини традиції та дезактуалізація іншої. Втім, треба пам'ятати: що складніше збудована суспільна структура, то частіше традиції, до яких апелюють певні частини суспільства, є набором взаємно супе-

---

[12] P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Ideologie: modernizacja i kontrmodernizacja*, [in:] *Tradycja i nowoczesność*, J. Szacki i J. Kurczewska (ed.), Czytelnik, Warszawa 1984, s. 412–413.

[13] У польській мові н а т и в і з м – це передусім філософське поняття для визначення поглядів, згідно з якими в розумі людини існують вроджені ідеї.

[14] J. Szacki, *Słowo wstępne*, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, *op. cit.*, s. 6, 11.

речливих вартостей, а не монолітною системою вартостей, з котрими ототожнюють усе суспільство.

Приблизно двадцять років тому Ерик Гобсбаум запропонував новий погляд на поняття традиції, який дає змогу унаочнити спроби конструювання гомогенних концепцій колективної ідентичности. «Винайдення» традиції (the invention of tradition) дослідник розумів як «низку практик ритуального або символічного характеру, зазвичай обумовлених прямо чи опосередковано прийнятими правилами, які намагаються прищепити певні цінності й норми поведінки через повторюваність, що автоматично передбачає зв'язок з минулим»[15]. За Гобсбаумом, явище «винайдення» традиції найчастіше можна спостерігати в тих суспільствах, котрі переживають період раптової трансформації, а надто тоді, коли постає доконечна потреба в нових методах управління і нових способах об'єднання спільноти в одне ціле. В такі часи давні традиції підлягають дезактуалізації; водночас підпадають під ліквідацію або втрачають своє значення старі інституції, які є носіями цих традицій. Тією стратегією адаптації старих моделей — застосування їх у новому контексті і для досягнення нових цілей — досить часто послуговуються протягом двох останніх століть, щоб впоратися з викликами модернізації. Тісний зв'язок тих зразків з минулим великою мірою є лише уявним зв'язком. Однак «винайдені» традиції можуть стати в пригоді для заповнення прогалини в суспільній тяглості завдяки пов'язанню минулого з новими умовами та потребами. «Винайдені» традиції поділяють на встановлені, або такі, що символізують суспільну єдність чи членство в групі; установчі, себто такі, які правлять за підставу для заснування або легітимації інституцій, їхнього статусу та авторитету; і, врешті, такі, котрі мають на меті долучити якусь групу до певної системи вартостей, переконань, кодів і конвенцій. Згадана концепція

[15] Е. Гобсбаум, *Вступ: винаходження традицій*, [у кн.:] *Винайдення традиції*, перекл. М. Климчук; Е. Гобсбаум і Т. Рейнджер (ред.), Ніка-Центр, Київ 2005, с. 13. Див. також: E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Tradition*, [in:] *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press,Cambridge, UK 1983, p. 1.

допомагає збагнути суть «суспільної інженерії». Конструювання і відтворення традицій та національних мітів є частиною процесу формування колективної ідентичности. В Європі такий спосіб зміни традиції та, водночас, модифікування тожсамости відомий вже досить давно. Оте неабияке зацікавлення традицією, котре ми спостерігаємо в Центрально-Східній Європі протягом останнього десятиліття, — це реакція на примусову радянську псевдомодернізацію, тобто впровадження елементів модерности (наприклад, форсована індустріялізація, що не мала під собою раціональних економічних підстав) і заміну традиційних суспільних зв'язків іншими зв'язками, завдяки яким також виникає чуття спільноти. Протиставлення себе такій «модернізації» і пошук або відродження власних традицій є спробою не так повернути минуле, як створити конкурентну, привабливу модель ідентичности, що могла б замінити панівну модель.

Вживати поняття «винайдених» традицій, «уявленої» спільноти чи національної культури як дискурсу, звісно, не означає визнавати їх за продукти чиєїсь (політиків, інтелектуалів і т. ін.) уяви, спритно застосовувані в суспільному житті для досягнення більше чи менше благородної мети; це також не означає, що їх можна творити довільно. Дискурс, який конструює або «винаходить» традицію, завжди має послуговуватися наявними елементами традиції чи фраґментами національних дискурсів. Тож «винайдена» традиція ніколи не буває новим, оригінальним витвором — вона постає внаслідок операції, яка зміщує значення для того, щоб ефективно змінювати наявну суспільну реальність.

Національна культура

У найвичерпнішій польській розвідці, яку присвячено проблематиці національної ідентичности, досліджуваної з погляду культурології, — «Kultury narodowe u korzeni» («Національні культури біля витоків») — Антоніна Клосковська стверджує: «[...] кожна культура визначає свій простір у межах тієї цілости, яку вона становить. А цілість є меншою чи більшою мірою інтеґрованою, за-

лежно від історичного періоду та стосунків, що об'єднують окремі суспільства»[16]. Однак сучасні спільноти, за винятком хіба що тих найтрадиційніших, котрі існують в ізоляції, не знають, що таке цілком гомогенна й стабільна культурна тожсамість[17]. Нині переважають складні ідентичності, і я маю на думці не лише явища, властиві країнам, дуже різнорідним за етнічною ознакою, новим державам чи «спадкоємцям імперського минулого». Дедалі частіше з'являються своєрідні культурні гібриди, підґрунтям яких є протиставлення культури меншости і більшости; мікро- і макрорегіону, а також нації; статі і етнічности.

Національна культура інтеґрує спільноту, і найчіткіше це відображається в культурній політиці держави, зокрема, в її мовній політиці (згадаймо бодай латвійський закон про право на громадянство, обумовлене знанням мови, який викликав сильні контроверзи), у централізованому формуванні навчальних програм (обов'язкові на території всієї країни загальні програми), колективних ритуалах (відзначання свята незалежности або важливих річниць, наприклад, Варшавської битви з більшовиками в серпні 1920 року, а не комуністичного Польського комітету національного визволення у липні 1944-го) та в інших заходах, що мають на меті посилити лояльність громадян до держави. Це практика домінування (накидання конструйованих значень), поряд з якою існує суспільна практи-

[16] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni, op. cit.*, s. 24.

[17] Ось характерні зауваги Єжи Єдліцького, які стосуються до культури XIX століття: «[...] по-різному визначені культури [національна, народна, міщанська, наукова та ін. Доп. моє. — *О. Г.*] не заперечують одна одну [...] не тільки тому, що в новочасному суспільстві постійно виникають ситуації культурного пограниччя, коли через це можна бути, скажімо, напівшляхтичем, напівгородянином, напівромантиком, pół-organicznikiem [напівприхильником концепції «органічної праці». — *Прим. ред.*]. Ще важливішою стає функціональна спеціялізація кодексів. Людина, що емігрувала з відносно ізольованої парафіяльної громади, [...] входить у світ багатовимірний і немонолітний, у якому схрещуються різноманітні системи порозуміння та культурної компетентности» (J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, «Res Publica» 1987, nr 2, s. 48).

ка взаємодії — творення у процесі встановлення та узгодження нових значень. Однак національна культура може інтегрувати спільноту й незалежно від політики держави або всупереч їй, передовсім тоді, коли спільнота входить до складу багатонаціональної держави або різних держав. Тоді спільнота створює конкурентну щодо панівної культури систему суспільної комунікації, оперту на спільних вартостях та значеннях, або підтримує елементи, що відрізняють власну культуру від культури панівної. У такому разі виняткову роль у тій культурі починають відігравати міти, традиційні символи, а також інтелектуали, що ними «заправляють»[18]. Розмірковуючи про становище польської національної культури в часи поділів Польщі, Єжи Едліцький писав: «[...] міти самобутности культури, історичної спадщини, національної ідеї та месіянства є неодмінним складником тієї [національної. Доп. моє. — *О. Г.*] легітимації та закріплення»[19].

Національна та культурна ідентичність

Поняття національної та культурної ідентичности пов'язані з двома іншими — ідентичністю індивіда та культурою колективу (тут: національною культурою). Тожсамість також не є явищем, яке можна описати на підставі вивчення його змісту (складників) та зовнішніх ознак. Виділивши окремі елементи ідентичности й створивши одну, незмінну модель їх функціонування, не тільки не можна було б відобразити складність проблеми, а й довелося б полишити поза увагою істотні риси ідентичности — її динамічний і діялогічний характер; нині важко підтримувати переконання про існування гомогенної та незмінної ідентичности.

Поняття національної та культурної ідентичности є частиною ширшого поняття — колективної ідентичности. Оте поняття колективної тожсамости оперте на прин-

[18] Пор. розділи II–IV розвідки п'ятдесятирічної давности «Współczesne narody» («Сучасні народи») Флоріяна Знанецького (англійською її опубліковано 1952 року, а польською — 1990-го, у видавництві PWN).

[19] J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, *op. cit.*, s. 55.

ципі, що індивід засвоює істотні елементи колективної культури, визнаючи їх за власні, ототожнюючись із ними. Так в індивіда виникає чуття належности до спільноти (на засадах подібности). Водночас індивід виробляє в собі чуття окремішности щодо інших національних спільнот (інакшість)[20]. Таке конструювання тожсамости має діялогічний характер, який зумовлюють стосунки між індивідом і колективом, а також між певним колективом і іншими колективами. Проте не можливо з'ясувати, що саме визначає належність індивіда до нації — об'єктивні чи суб'єктивні критерії, себто народження («кров»), місце («земля»), мова, культура чи радше національна свідомість індивіда.

Крім того, треба пам'ятати, що зазвичай індивід є членом більше ніж однієї інтерпретативної спільноти, тому процес конструювання власної ідентичности полягає в прийнятті або відкиданні елементів ідентичности різних груп, до яких прагне долучитися індивід. Стабільною та єдиною ідентичність людини не буває: вона змінюється з віком, з набуттям особистого досвіду, на неї також впливає належність до групи. Індивід може бути членом польської культурної спільноти, опертої на мові, культурі, вартостях, поведінкових кодах, але не може бути лише поляком, позаяк зазвичай є також членом інших спільнот — регіональної, релігійної, професійної тощо; про складні тожсамості, притаманні, зокрема, представникам національних меншин, годі й говорити. Тож треба провадити розмову про багатовимірну перспективу колективної ідентичности.

Поняття ідентичности — хоч його вже розглядають під різними кутами зору й використовують для різних цілей — у цій праці постає ще й в історичному аспекті, до того ж у подвійному розумінні. По-перше, колективна тожсамість

[20] В англомовній літературі з антропології послуговуються визначенням othering (іншування), що відображає певний процес і саме тому точніше передає суть формування чуття окремішности, відмінности від інших. Однак вживання поняття othering досить часто буває поєднане з зосередженням уваги на проєктуванні негативних рис на інших, а це наближає оте поняття до поняття стереотипу.

формується завдяки дискурсові у конкретній історичній ситуації, а за певних обставин зазнає ґрунтовної трансформації. По-друге, пишучи історію, ми пояснюємо минуле, щоб ліпше зрозуміти теперішнє. Тож спостереження за змінами ідентичности дає змогу краще збагнути не так те, «звідки ми походимо» і «куди прямуємо», за формулою Джонатана Фрідмана, як те, «ким ми стаємо».

Тепер треба спробувати відповісти на питання, як поняття національної ідентичности співвідноситься з поняттям культурної ідентичности. Культурна тожсаміть входить у поняття колективної тожсамости, однак є поняттям відмінним від етнічної, релігійної чи суспільної тожсамости; частково вона збігається з кожним із цих понять, але в жодному разі не вповні. Може існувати культурна ідентичність і без чуття національної спільноти. Так стається тоді, коли певну групу людей об'єднують релігія, традиції та мова, але в них нема чуття належности до національної спільноти. Поняття культурної тожсамости не можна також замінити поняттям етнічної тожсамости[21]. На думку Ернеста Ґелнера, саме це явище — культурна ідентичність без національної ідентичности — властиве аґрарним суспільствам. У такому разі існує щонайбільше усвідомлення належности до політичної спільноти, але без її явної акцептації (втім, це етап, який не обов'язково має завершитися формуванням національної ідентичности). Крім того, в членів однієї етнічної спільноти — за однакової культурної ідентичности — можуть бути різні національні ідентичності, і найкраще це демонструють факти різних національних ідентичностей у членів тієї самої родини[22]. Іншими, більшою мірою загальними прикладами є каталонці, частина з яких визначають себе як окрему націю, а інші визнають себе за еспанців, чи корсиканці (деякі вважають себе корсиканцями, інші — французами); з ближчих до нас народів —

---

[21] За приклад править визначення своєї ідентичности як «тутешній»/«тутешня». Іноді таку роль перебирає на себе назва віровизнання, відмінного від панівного (визначення «православний» на Підляшші).

[22] Цікаву розвідку, присвячену такому явищу на теренах давньої Речі Посполитої, готує Тимоті Снайдер з Єйлського університету.

лемки, що визначають себе в національному розумінні як лемки, руснаки, українці, словаки та поляки. Схожі приклади можна виявити на Підляшші, Сльонську чи на Кашубах.

Про національну тожсамість доречно говорити й тоді, коли зникає мова або інший важливий складник культурної тожсамости[23]. Індивід здатний культивувати чуття національної ідентичности навіть за браком культурних зв'язків: таке трапляється, зокрема, серед давніх еміґрантів. Чуття культурної спільноти може існувати над національними тожсамостями[24]. Іноді оте чуття стає зверхнім щодо національної ідентичности: за приклад править чуття належности до спільноти европейської культури, на якому охоче наголошували в Польщі та інших країнах реґіону Центрально-Східної Европи у 1980-х роках.

Отже, виникає запитання: чи є культурна тожсамість спільноти етапом, що передує творенню національної тожсамости? На оте питання можна було б відповісти ствердно, прийнявши відому класифікацію Мірослава Ґроха, згідно з якою творення нації має три етапи: «науковий», коли певну етнічну спільноту виокремлюють етнографи, мовознавці чи фольклористи; «культурний», коли інтеліґенція висуває перед широкими прошарками спільноти завдання усвідомити окремішність культури; і останній, «політичний» етап, коли культурні гасла вже перетворюють на політичні вимоги і виникає масовий рух, що ставить собі за мету політичну автономію[25]. Однак важко не зауважити, що виокремлені в Ґроха

---

[23] Зокрема, більшість ірландців не знають ірландської мови. Таке явище поширилося й серед українців: російсько- (польсько-, англійсько-) мовний українець може мати сильне чуття національної належности, але не знати мови й не бути членом культурної спільноти (скажімо, не знати літератури, історії свого народу, сповідувати не панівну, а іншу віру тощо).

[24] Наприклад, реґіональні спільноти на прикордонних землях: польсько-білоруська, українсько-російська чи в минулому польсько-українська.

[25] M. Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, transl. by B. Fowkes, Cambridge University Press, New York–Cambridge, UK 1985, pp. 22–24 (2nd ed.: Columbia University Press, New York 2000).

етапи, перший і другий, а іноді й третій, аж надто часто є нерозривно пов'язаними[26]. Роман Шпорлюк у статті «Україна: від імперської окраїни до незалежної держави» пише:

> [...] я розглядаю процес націотворення та націоналізм як політичні явища від самого початку, ab initio, навіть якщо ті, хто безпосередньо бере участь у національному русі, заперечують будь-який політичний контекст чи спрямування своєї діяльності, або твердять, що їхньою єдиною метою є дослідження народної культури чи місцевої історії. [...] якщо розглядати «будителів нації» в такому аспекті, саме як творців структур такої влади та цінностей, котрі освячують цю владу, стає цілком зрозумілим, що їхня діяльність мала принаймні потенційний політичний зміст; її наслідком була дестабілізація домінуючої ідеології, в якій найбільше значення для суспільної влади мали символи й цінності, а не ідентичність[27].

З тим твердженням важко не погодитися, навіть якщо прийняти тезу Єжи Шацького про те, що немає нації без національної ідеї[28]. Отже, будь-яка активність, зокрема прагнення відродити давні («старожитні») традиції (як

---

[26] Можна навести багато прикладів, які свідчать про те, що ті самі особи одночасно і провадили наукові дослідження, і поринали в літературну діяльність, і пропагували ідеї автономії (принаймні культурної). Згадаю лише кількох українських культурних діячів кінця XIX століття: Михайло Драгоманов, Михайло Грушевський, Іван Франко, Борис Грінченко, Леся Українка.

[27] Р. Шпорлюк, *Україна: від імперської окраїни до незалежної держави*, [у кн.:] Р. Шпорлюк, *Імперія та нації: з історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі*, перекл. Г. Касьянов, М. Климчук, М. Рябчук, Дух і Літера, Київ 2000, с. 243–244. Див також: *R. Szporluk, Ukraine: From an Imperial Periphery to a Sovereign State*, [in:] R. Szporluk, *Russia, Ukraine and the Breakup of the Soviet Union*, Hoover Institution Press, Stanford, Ca. 2000, p. 365 (польське видання: R. Szporluk, *Ukraina: od imperialnej peryferii do suwerennego państwa*, [w:] R. Szporluk, *Imperium, komunizm i narody. Wybór esejów*, przeł. S. Czarnik, A. Nowak (red.), Arcana, Kraków 2003, s. 83.

[28] «Особисто я схиляюся до думки, що ми можемо говорити про націю лише тоді, коли чуття окремішности, характерне для етнічної групи, супроводжує ідея політичної незалежности, нехай навіть у найтуманнішій та ембріональній формі» (J. Szacki, *The Nation and the State...*, [in:] *The National Idea as a Research Problem, op. cit.*, p. 37).

пам'ятаємо, така діяльність, по суті, полягає в конструюванні традиції з певних елементів), зміцнити культурну ідентичність етнічної спільноти, наділити її символами, завжди має політичний вимір, хоч і виникла в «якнайневиннішій» формі, скажімо, дискусії на тему правопису[29] чи співання народних пісень[30]. На додаток, як зауважив Ґел-

[29] Яскравий приклад – дискусія про українську ортографію: вона пережила різні етапи і стосувалася до різних проблем, однак кожного раз мала політичний вимір. Щодо однієї з останніх дискусій докладніше див. статтю Володимира Кулика «Правописне божевілля» («Критика» 2001, ч. 5, с. 2–5), а також інші міркування, висловлені в тій дискусії: О. Кочерга, *Правопис чужомовного походження*, «Критика» 2002, ч. 3, с. 6–9; В. Дивнич, *Недержавний правопис державної мови*, «Критика» 2002, ч. 3, с. 10–11; Його ж, *Мистецтво неможливого*, «Критика» 2002, ч. 6, с. 19–21; М. Рябчук, *Правопис із вусами*, «Критика» 2002, ч. 6, с. 14–18; В. Кулик, *Без конвою*, «Критика» 2002, ч. 6, с. 22–23. Символічний вимір проблеми чудово відображено у вірші «Напучування сільського вчителя» Івана Малковича, поета, на позір далекого від заанґажування в національні справи (І. Малкович, *Із янголом на плечі*, Поетична агенція «Княжів», Київ 1997, с. 103).

[30] Народними піснями послуговувалися для перекроювання національної культури на радянський манір. Поширилася практика створення народних ансамблів, згадаймо хоч би польські ансамблі «Śląsk», «Mazowsze» чи український Хор ім. Верьовки. Препарована народна культура була елементом культурної політики, що мала на меті уодностайнити культуру. Така практика виявлялася також у впровадженні елементів препарованої народної культури в молодіжну культуру, за приклад якого править керування через молодіжну пресу кар'єрою гурту «No To Co». Опір використанню народної культури з явною чи прихованою метою знаходив свій вираз, зокрема, в діяльності альтернативних театральних труп, таких як «Węgajty» чи Осередок театральних практик Влодзімежа Станевського «Gardzienice», які цілеспрямовано відшукували архаїчні форми народної культури, щоб протиставити їхню автентичність і «мікро»-рівень практиці «макро», що належала до сфери офіційної культури. Ті явища не були в належний спосіб ані проаналізовані, ані описані. Щойно недавно опубліковано чудову розвідку литовського етнолога, яка розповідає про рух, що виник у Литві на початку 1980-х років і мав на меті відродження традиції, зокрема «автентичної» народної пісні. Та діяльність, котру назвали «співаною революцією», зумовила глибокі перетворення в литовській національній ідентичності, а також спричинилася до політичних змін. Дослідник брав участь у згаданому рухові, і тим ціннішим є його проникливий погляд «зсередини», який зупиняється на мотивах діяльности «будителів традиції» (V. Ciubrinskas, *Identity and the Revival of Tradition in Lithuania: an Insider's View*, «Folk. Journal of Danish Ethnographic Society» 2000, vol. 42, pp. 19–40).

нер, попри те, що заанґажовані в національний рух інтелектуали зазвичай працювали в ім'я народу та його культури, їхня діяльність оберталася також трансформаціями суспільства, які наближали його до суспільства індустріяльного: «[...] націоналістична ідеологія удає, що виступає на захист народної культури, насправді ж вона створює високу культуру; виставляючи себе захисницею старого традиційного суспільства, вона фактично допомагає побудові нового масового суспільства»[31].

Тепер спробуймо дати дефініцію національної та культурної ідентичности. У суто традиційному розумінні національну тожсамість можна було б визначити як комплекс спільних переконань, позицій і вірувань, вироблених у процесі формування окремішности спільноти, який поєднувався з акцептацією політичних прагнень певної політичної групи або акцептацією держави. Таке чуття належности людини до тієї виокремленої інтерпретативної спільноти, на думку Антоніни Клосковської, може зазнавати різноманітних змін і навіть допровадити до розриву з нею. Зазначена дефініція передбачає існування сталих і незмінних елементів, з яких складається національна ідентичність. У такому розумінні культурна ідентичність полягала б в ототожнюванні індивіда з вартостями та моделями, усталеними в певній системі культури виокремленої спільноти (наприклад, ґуралів з Подгаля, каталонців, мешканців Провансу, Галичини чи Полісся), однак тоді поняття культурної ідентичности не охоплювало б надрегіональних ідентичностей, опертих на високій культурі, що підлягає кодифікації (національна культура). Через вказані дві причини — принцип стабільности національної тожсамости та брак пов'язаности поняття культурної тожсамости з національно-культурними прагненнями — видається доцільним пошук динамічнішої моделі тожсамости.

Стюарт Голл — так само як Жак Дерида, Ернесто Ляклау та Джудіт Батлер — вважає, що на противагу традиційному розумінню, ідентичність є радше продуктом зазна-

[31] Е. Ґелнер, *Нації та націоналізм*, *цит. вид.*, с. 170.

чення різниці та вилучення, ніж ознакою ідентичности, природно твореної єдности. Отже, тожсамість можна сконструювати лише в зіставленні з іншим[32]. За класичний приклад править зазначення етнічної різниці на кшталт «ми не X, ми Y».

Заґорка Ґолубович у своїй розвідці, присвяченій моделям ідентичности в посткомуністичних країнах, творить двополюсний образ, посткомуністичним суспільствам приписуючи традиціоналізм, а західноевропейські асоціюючи з модерністю:

> Традиційне суспільство віддає перевагу колективній ідентичності, натомість новочасне підкреслює значущість формування індивідуальної ідентичности (у категоріях культури це опозиція колективізму і індивідуалізму, у категоріях політичних — лібералізму і традиції спільноти). Тож можна говорити про два аспекти творення ідентичности: один полягає в гомогенізації, пов'язаній з гетерономією, натомість інший — у диференціяції, що веде до автономії[33].

Ґолубович вважає, що тільки встановлення рівноваги між тими двома видами тожсамости уможливлює інтеґрацію індивіда або групи в колектив, і цього досягають у процесі суспільного порозуміння. Попри притаманну їй влучність тверджень, зокрема щодо процесу визначення сутностей, які утворюють тожсамість, — схильність до дихотомічного погляду на суспільну реальність та неодмінне протиставлення традиційного і новочасного суспільства видаються істотними хибами тієї концепції.

Автори порівняльної розвідки, побудованої на матеріялах досліджень народів Західної Европи, вважають, що ідентичність конструюють у процесі формування суспільної групи та встановлення її меж:

> Зазвичай суспільні групи визначають себе, спираючись на комплекс ідей, які їхні члени сприймають позитив-

[32] S. Hall, *Introduction: Who Needs Identity*, [in:] *Questions of Cultural Identity*, S. Hall and P. du Gay (eds.), Sage, Thousand Oaks, Ca.–London 1996, p. 4.
[33] Z. Golubović, *Models of Identity in Postcommunist Societies, op. cit.*, p. 27.

но. Ті ідеї можуть виявлятися безпосередньо в дискурсі членів групи й у способах їхньої взаємодії та комунікації або опосередковано — через застосування спільних символів, кодів і знаків[34].

Запропонована теза відображає динаміку поняття тожсамости, однак їй бракує багатовимірности та другого елементу, що конституює тожсамість, — зазначення різниці.

Тому найбільше придатною для свого аналізу я вважаю дефініцію Бо Строта, за яким ідентичність — і національна, і культурна — це сконструйовані за допомогою культури ідентичність та інакшість (sameness and otherness)[35]; це не означає (так само як було з «винайденою» традицією), що той конструкт є продуктом вільної творчої винахідливости. Конструювання тожсамости завжди полягає у використанні наявних елементів; йдеться радше про версію речі, сконструйованої раніше. Люц Нітгамер, автор монографії «Kollektive Identität», дотепно визначив ідентичність як поняття в пошуку свого вмісту. Якщо прийняти дефініцію Строта разом з Нітгамеровим застереженням, то виходить, що на взаємодію національної і культурної тожсамости головно впливатиме ставлення індивіда, референтної групи та колективу до власної культури. Отже, члени культурної спільноти конструюють свою ідентичність, спираючись на обумовлені культурою ідеї, символи, коди і знаки. Це конструювання може допровадити до виникнення політичної окремішности, але може також існувати почасти паралельно до неї чи навіть у її межах. Натомість національну тожсамість конструюють, покликаючись на ідеї, символи, коди та знаки, що їм надають політичного значення і що їх саме так сприймають члени тієї спільноти. Коли йдеться про культурну ідентичність, зверхньою вартістю виявляється спільнота, оперта на культурі, а для

[34] M. Marcussen, K. Roscher, *The Social Construction of «Europe»: Life-Cycles of Nation State Identities in France, Germany and Great Britain*, [in:] *Europe and the Other and Europe as the Other*, B. Stråth (ed.), P. I. E. Peter Lang, Bruxelles 2000, p. 327.

[35] B. Stråth, *Europe as a Discourse*, [in:] *Europe and the Other and Europe as the Other*, *op. cit.*, p. 23.

національної ідентичности таку роль відіграє політична спільнота, яка прагне здобути суверенний статус або вже його здобула. Для обох тожсамостей важливе значення має колективна пам'ять. Культурна та національна ідентичності можуть існувати паралельно.

Дискурс ідентичности

Національну тожсамість конструюють, поширюють або піддають під сумнів через дискурси, що їх розуміють як припущення, твердження та способи аналізу, за допомогою яких індивід надає сенс суспільному життю. Дискурс, як і кожне суспільно обумовлене відображення світу, є не пасивним віддзеркаленням наявної реальности, а активним конструюванням та зображенням світу. Дискурс визначає і водночас обмежує те, що є «реальним», «істинним» і «природним». Навіть коли індивід стверджує, що він не творить дискурсу, уважний аналіз його месиджу дає змогу виявити настирливо повторювані теми, аргументи, думки, джерела та взаємозв'язки, які становлять межі функціонування, що уможливлюють або обмежують діяльність цього індивіда.

Дискурс ідентичности є явищем, характерним для модерности. Без індивідуалізму, появу котрого пов'язують з народженням плюралістичних суспільств у Західній Європі, той дискурс був би неможливим. У суспільстві, названому традиційним, питання «хто я» і «до чого належу», за формулюванням Джонатана Фрідмана[36], поставали відносно рідко, оскільки індивід був немовби «приписаним» до своєї ролі[37]. Індивід опинився в центрі уваги щойно після занепаду традиційного суспільства та властивих йому форм солідарности, а також традиційних схем тожсамости, які ґрунтуються на поняттях, що таке «природне коріння» і сенс належности.

---

[36] J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, Sage, London 1994, p. 144.

[37] Попри те, існували релігійні рухи, що їх називали єретичними, а також суспільні рухи, які збурювали встановлений суспільний порядок і учасники яких ті питання («Хто я?», «До чого належу?») вважали за підставові.

В дискусіях про ідентичність інтелектуальні та політичні еліти часом змагаються між собою, прагнучи здобути перевагу. Що менше можливостей для нормального розвитку дає певне суспільство, то більшою є роль інтелектуалів. Особливу роль відіграє звернення до культурної спільности тоді, коли члени спільноти сприймають владу як щось чуже. Учасники дебатів — і політики, і інтелектуали — накидають іншим членам спільноти своє розуміння тожсамости, національної культури, власне сприйняття стосунків з іншими спільнотами та культурами, але водночас — вступаючи в дискусії з опонентами, покликаючись на традицію, врешті, через контекст, а також суспільну рецепцію — іноді вдаються до автокоригування. Належить пам'ятати, що культури є своєрідними гібридами, які залучають більше елементів, ніж їх вилучають; учасники дискусій, зокрема «кодифікатори культури» чи прихильники «культурної чистоти», не завжди це усвідомлюють[38]. На думку Едварда Саїда, в кожній національно визначеній культурі живе прагнення до суверенности і заразом домінування[39]. Те твердження дає підстави пов'язати мої міркування з поняттям дискурсу Мішеля Фуко, за яким дискурс є актом виявлення влади, накидання своєї волі, посилення панівного становища (або актом опору такому домінуванню); дискурс спирається на ті стосунки, котрі встановила влада, тому опосередковано або безпосередньо її віддзеркалює. Дотримувати конвенції означає підпорядковуватися наявній традиції, тобто вдаватися до закорінених риторичних засобів, форм, аргументів і алюзій. У такому разі висловлювання є не індивідуальним актом, а процесом взаємодії, зануреним у текстову і

[38] Найкраща ілюстрація — роль, приписувана козацтву та його культурі. Навіть ті учасники нинішніх дискусій про ідентичність, котрі найрішучіше відхрещуються від східних чи азійських впливів, за квінтесенцію українськости вважають козацтво, замовчуючи проблему турецько-татарських впливів, мозаїки народностей, якою козацтво було насправді.

[39] E. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, New York 1993, p. 15. (Український переклад книжки Едварда Саїда «Культура та імперіялізм» готує до друку видавництво «Критика»).

суспільну реальність. Отже, будь-який дискурс не лише віддзеркалює реальність, не тільки сам на неї впливає, але й перетворює її, стаючи своєрідною *парареальністю*, іноді реальнішою і правдивішою, переконливішою і впливовішою, ніж та реальність, котру він начебто описує.

Від поняття дискурсу ідентичности, що містить елементи не тільки ототожнення, а й розрізнення тих чи тих категорій (культурних, національних, суспільних тощо), належить відокремити вужче поняття етнічного дискурсу — акту суспільно-культурної взаємодії, що є виразом етнічної тожсамости. Така взаємодія виявляється і в індивідуальній, і в колективній площині, а надто — в національних державах. За Вебером, національна держава — це спільнота, лише частково відкрита назовні[40], тобто до Іншого й до Чужого. Та особливість знаходить своє відображення в чинному законодавстві, що регулює правовий статус меншин та еміґрантів. Однак законодавчі регулювання великою мірою залежать від форми етнічного дискурсу. Кристіан Джордано, етнолог з Фрайбурзького університету, дослідник етнічного дискурсу в Центрально-Східній Європі по занепаді комунізму, вважає, що в Європі існують дві головні моделі національної держави — французька та німецька. Відкритість першої моделі врівноважено орієнтацією на асиміляцію; тим часом у другу модель, у якій надання громадянства залежить передусім від народження, «кровних зв'язків», вбудовано певну компенсаційну програму багатокультурности[41].

Тож далі в цій праці мене цікавитиме, у який спосіб конструюють національну та культурну ідентичність за допомогою дискурсу, які теми, які стратегії і які мовні інструменти фігурують у конструюванні та модифікуванні тожсамости.

---

[40] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, S. 26; цит. за: Ch. Giordano, *The Comeback of the National State: Ethnic Discourses in East Central Europe*, [in:] *Ethnicity, Nation, Culture. Central and East European Perspective*, *op. cit.*, p. 105.

[41] Ch. Giordano, *The Comeback of the National State...*, [in:] *Ethnicity, Nation, Culture...*, *op. cit.*, pp. 106–111.

Власна тожсамість і Інший: «Ми» і «Вони»

У більшості посткомуністичних країн (за винятком Польщі, Чехії та Угорщини, де до повної тоталітаризації суспільного життя справа не дійшла), попри наявні трансформації, переважають моделі гомогенної ідентичности: суспільство або держава (найчастіше «партія влади») чинить тиск, щоб її уодностайнити («патріотичні міркування», «державні інтереси», «боротьба з тероризмом», «боротьба з прозелітизмом»). Як наслідок, індивідуальна тожсамість перетворюється на маргіналізовану, поступаючись місцем тожсамості колективній. Таку зміну треба сприймати як тривожний сиґнал, якщо погодитися з твердженням Ґолубович про те, що колективна ідентичність переважає в суспільствах тоталітарного характеру (тут додаймо: і посттоталітарного). Модель гомогенної тожсамости передбачає, що відмінності всередині колективної тожсамости належить визнавати за шкідливі, отже, вони мають підлягати уодностайненню. Як писав Ґелнер, такі обставини не завжди допроваджують до етнічних чисток, а проте, уникнути суспільних наслідків прийняття гомогенної моделі ідентичности дуже важко. З процесом примусового нівелювання відмінностей пов'язана також проблема ототожнення з наднаціональними колективними спільнотами. Так, за умов, коли колективна ідентичність має перевагу над ідентичністю індивідуальною, «стражі» гомогенної колективної ідентичности вважають за небажане звернення до універсальних цінностей, зіставлення з більшими чи відмінними колективами. Звісно, коли гомогенну тожсамість трактують як еталон, багатовимірну тожсамість визнають небажаною. Це породжує конфлікт між індивідуальним і колективним і ставить особу перед неуникненним вибором. Тут можливі різні варіянти: л о я л ь н а п о з и ц і я — вироблення чуття повної належности до спільноти в беззастережній формі, що його супроводжує істотне дистанціювання від інших ототожнень; к о м п р о м і с н а — згода визнати наявний стан речей і звуження багатовимірности власної ідентичности до царини приватного життя; о п о з и ц і й н а — заперечування гомогенної ідентичности, яке знаходить свій вираз, зокрема, в конструю-

ванні конкурентних ідентичностей, що зумисне наголошують на відмінності чи різнорідності. Безперечно, індивідуальний вибір відбувається за набагато складнішою від запропонованої схемою, що містить також проміжні стани. Однак тут йдеться про те, щоб виділити можливі позиції за таких умов, коли задля консолідації спільноти її членам накидають гомогенну тожсамість.

Ева Новіцька вважає:

> [...] часи раптових суспільних трансформацій і суспільної нестабільности — це періоди посилення етноцентризму. Це фрустрація та обмануті надії, це даремність прагнень і амбіцій групи, почуття загроженості, це умови, за яких події є непередбачуваними й випадковими, а все те спричинює появу магічного та забобонного мислення, пошуки офірних цапів, якими надто часто стають чужинці[42].

Роль чужого за таких обставин часто відводять внутрішнім ворогам (close strangers, «близьким чужинцям»). Іншими словами, йдеться про класичну проєкцію: це не «ми» створюємо проблему, а «вони». «Домагання війни назовні створює мир усередині» — так афористично витлумачила оте проєктування цитована авторка. Інколи ворожість до чужинців зростає пропорційно до скорочення дистанції — стирання відмінностей у рисах. «Ми» — скарбниця всіх вартостей, що «вони» їх підважують, тому становлять для «нас» загрозу. Формування категорії внутрішнього ворога спонукає до консолідації, а та, своєю чергою, — до гомогенізації спільноти. Сучасні настанови соціологів о. Ян Анджей Клочовський викладає так:

> [...] якщо «ми-1» втрачає чуття ідентичности, то намагається його собі повернути за допомогою аґресії в ставленні до «ми-2»[43].

---

[42] E. Nowicka, *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, [w:] *Swoi i obcy*, E. Nowicka (red.), Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990, s. 45.

[43] J. A. Kłoczowski OP, *Tożsamość, tolerancja, konflikt*, [w:] *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, J. Kłoczowski i S. Łukasiewicz (red.), Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1998, s. 95.

Цілком очевидно, тут йдеться про перекладання проблеми на плечі «іншого», поєднане з глибоким переконанням, що проблема полягає не в «нас», а в «них». На додаток, власні негативні риси «ми» проєктує на «чужого». Образ «чужого», по суті, більше промовляє про творця цього образу, ніж про власне «чужого». А проте, такий спосіб формування або захисту власної ідентичности є найпоширенішим.

Дискурс, що зосереджується на «чужому», «іншому» (othering), з притаманною йому риторикою вилучення, хоч і має зовні нібито позитивні наслідки — сприяє бо внутрішній консолідації спільноти, — все ж відвертає увагу від важливих внутрішніх проблем: суспільних, економічних, культурних. Тому, попри тимчасову позірну користь, такий дискурс справляє негативний вплив: він створює видимість лікування, а хвороба тим часом розвивається безперешкодно.

У відкритій спільноті стосунки між своїм і чужим (self/other) мають цілком інший характер: там відбувається взаємодія — зустріч культур, обопільна перцепція, творення нових значень і вартостей.

Взаємини «свого» і «чужого» спричинили, зокрема, й дискусію про «питомість» власної культури, напрочуд жваву в XIX столітті, передовсім усередині тих націй, які не мали власної держави. У тих суперечках «питомість», винятковість, неповторність — справжні чи вигадані — протиставляли уніфікації, зрівнялівці та незакоріненню. Оті дебати не вщухли й у XX столітті. Голоси про загрозу від чужих зразків лунали там, де чужа культура чинила сильний тиск. В українській культурі дискусії про те, що є своє, а що чуже, затихали тільки тоді, коли їх унеможливлювало скрутне політичне становище. Різку поляризацію позицій у таких дебатах зумовлювала передусім політична ситуація. Можна також стверджувати: що сильнішим був тиск чужої культури (тут: російської), то радикальнішою ставала позиція захисників «питомости» культури, які вважали за ворогів тих членів свого суспільства, котрим вони приписували «недоукраїнськість» (наприклад, брак патріотизму або не-українське походження). Однак разом

з викликом акультурації важливу проблему у країнах нашого регіону, котра знаходить свій вираз у світоглядних позиціях і публічних дебатах, становить модернізація. Ставлення до власної культури (у контексті модернізаційних процесів) не буває нейтральним. Незалежно від того, як сприймають модернізацію – як бажаний чи небажаний зразок, саме вона є мірилом, за яким визначають ставлення до власної культури. Учасники дебатів про ідентичність, безперечно, одностайно погодилися б з одним – з доконечною потребою перетворення власної культури, хоч вони й пропонують його різні шляхи. У дальших міркуваннях я скористаюся схемою Еви Новіцької[44], яка виділила чотири типи позицій щодо модернізаційного виклику, накладені на позиції щодо власної культури і культури чужої: нативізм, автонеґативізм, віталізм і контракультурацію. Нативізм відображає позицію реафірмації власної культури; йдеться також про політику захисту та звеличення традиційної культури. Автонеґативізм полягає у відкиданні деяких елементів власної культури. Віталізм приймає елементи чужої культури. А контракультурація означає спротив чужій культурі, цілковите відкидання її взірців[45].

Як зауважив Адам Поморський, поряд з природною тенденцією до співіснування позицій автонеґативізму і віталізму, а також нативізму і контракультурації, у східноєвропейських умовах нативізм часто пов'язують з віталізмом, автонеґативізм з нативізмом і автонеґативізм з контракультурацією[46]. Таке відбувається, зокрема, тоді, коли зіштовхуються різні культурні моделі. Проєкт трансформації ідентичности передбачає відкидання наявної тожсамости, а отже, автонеґативізм. Залежно від того, якого типу перетворень прагне конкретна група, така позиція поєднується з нативізмом, віталізмом або контракультурацією.

---

[44] E. Nowicka, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, PWN, Warszawa 1972, s. 21.

[45] *Ibidem*, s. 21.

[46] A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Open, Warszawa 1996, s. 14.

Ставлення до Європи і Росії: ототожнення і іншування

З огляду на те, що у XX столітті українські дебати про ідентичність великою мірою визначає напруга між Заходом і Сходом, або – тут з'являється виразний ідеологічний підтекст – між Європою і Росією, належить визначити співзалежність національної ідентичности і тих понять. Тут стане в пригоді вже згадуване поняття свого/чужого (self/other).

Европа

З визначенням поняття Европи здебільшого виникають труднощі[47], хоч зовні воно видається зрозумілим. Коли заходить розмова про европейську ідентичність, зазвичай апелюють до поняття спільноти, опертої на середземноморській (грецькій і римській) культурі та на християнстві (іноді разом з його коренями), яке сформувало Европу, а також – хоч і не завжди – до спадщини епохи Ренесансу. Набагато рідше йдеться про спадщину доби Просвітництва, яка, однак, має засадничо важливе значення для нинішньої

[47] Історії визначення того поняття присвячено чимало праць. Ось лише кілька найважливіших публікацій: D. de Rougemont, *L'Europe, invention culturelle*, Cadmos, Genève 1985, pp. 4–17 (українською мовою з'явилися раніші праці цього-таки автора: Д. Ружмон, *Європа у грі. Шанс Європи; Відкритий лист до Європейців*, перекл. Я. Кравець та Я. Іванів, Центр гуманітарних досліджень, Львів 1998); D. Hay, *Europe: the Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh, UK 1968; *The Idea of Europe: Problems of National and Transnational Identity*, B. Nelson, D. Roberts and W. Veit (eds.), St. Martin's Press, New York 1992; G. Delanty, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, Macmillan, Basingstoke, Hampshire 1995; *The History of the Idea of Europe*, Routledge, London–New York 1995; *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, A. Pagden (ed.), Cambridge University Press and Woodrow Wilson Center Press, Cambridge, UK–Washington, D. C. 2002; з-поміж польських праць: *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (red.), Res Publica, Warszawa 1985; t. 2, Warszawa 1990; *Idea Europy i Polska w XIX–XX wieku. Księga oferowana dr Adolfowi Juzwence*, Ossolineum, Wrocław 1999.

європейської культури. Натомість погляд на європейську ідентичність крізь призму античної та ренесансної культури видається самозрозумілим. Тут немає змоги ширше описати, коли і як виник образ Європи і зазвучали звернення до європейської тожсамости; як той образ сконструйовано і як його зіставляють з національними та наднаціональними ідентичностями[48]. Проте можна показати різнорідність того поняття. За приклад править видана років з двадцять тому резонансна книжка Мартіна Бернала «Чорна Атена» («Black Athena»), що підважує міт про корені європейської культури[49]. Крім того, викликала сумнів думка про консолідаційну для європейської спільноти роль християнства, позаяк починаючи від XVIII століття воно поволі втрачало свій домінантний вплив. Ще 1748 року Монтеск'є в трактаті «Про дух законів», ділячись своїми роздумами про значення Європи, завважив, що вона є світським поняттям, і її об'єднує не християнство, а ідея свободи. Пізніше, у XIX столітті, європейську ідентичність відсунули на другий план: вона поступилася місцем національній ідентичності, яка під ту пору набула величезного значення. Ту зміну відображає твердження Бісмарка: «[...] як європейці ми завше виконували чорну роботу за інших, але ми не маємо наміру виступати в такій самій ролі як німці»[50]. У міжвоєнний період напрочуд привабливим, принаймні в регіоні Центральної Європи, видавався Масариків проєкт «нової Європи», у якій мав би панувати культурний плюралізм — це ще одна риса, що неодмінно викликає асоціяції з Європою. Однак паралельно з тією концепцією функціонували й інші, зокрема ті, що віщували занепад європейської цивілізації, вичерпаність культури[51]. З'явилася також концепція «нор-

[48] Див., наприклад: *European Identity and the Search for Legitimacy*, Pinter Publishers, London–New York 1993.

[49] M. Bernal, *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Free Association Books, London 1987.

[50] H. Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke: Beitrage zur deutschen Geistegesichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, C. H. Beck, Münich 1952, S. 447.

[51] Пор., зокрема: «Присмерк Европи» Освальда Шпенґлера (O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, T. 1, Wilhelm Braumüller, Wien–Leipzig

дичної» Європи[52]. По Другій світовій війні — попри поділ Європи на дві зони та «холодну війну» — набуло ваги поняття об'єднаної Європи, безпосередньо пов'язане насамперед з проєктом економічної інтеграції. Саме поняття містило також переконання про велич Європи, значущість її вартостей та історичної спадщини, а також про спільність долі. Європейську ідентичність часто почали визначати за допомогою дефініції Макса Вебера, який стверджував, що на форму новочасної європейської ідентичности вирішальний вплив справила протестантська етика[53]. Останніми десятиліттями європейський проєкт тісно пов'язують з модерністю; модернізацію часто ототожнюють з вестернізацією. Навіть у тих країнах, котрі нині належать до Європейського Союзу (таких як Греція, Еспанія чи Італія), Європа й досі означає недосяжну космополітичну модерність. З іншого боку, консерватори трактують поняття Європи в категоріях традиції та спадщини.

До рефлексій над Європою як духовою спільністю долучилися роздуми про відмінності релігійних і національних традицій. Також постало питання про те, яка частка в спільній європейській ідентичності припадає на національні культури. В таких дебатах міти зіштовхуються з реальністю — економічними та культурними відмінностями. Противники повної інтеграції, побоюючись культурної асиміляції, нагадують про значення традиції та національної окремішности. Натомість прихильники запевняють, що загроза уніфікації є позірною; на користь своєї тези вони наводять різноманітні аргументи, зокрема, про чітке відокремлення в політиці Ев-

---

1918; T. 2, Beck, München 1922–1923). Див. також польське видання: O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii uniwersalnej*, przeł. J. Marzecki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

[52] «Якщо Європа має вижити, то пріоритетом мусить стати відродження нордичних джерел потуги Європи, тобто Німеччини, Скандинавії з Фінляндією та Англією», — стверджував ідеолог нацизму А. Розенберґ (*Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1930, S. 640, цит. за: *The Myth of the Twentieth Century: an Evaluation of the Spiritual-Intellectual Confrontation of Our Age*, Noontide Press, Torrance, Ca. 1982).

[53] Див.: М. Вебер, *Протестантська етика і дух капіталізму*, перекл. О. Погорілий, Основи, Київ 1994.

ропейського Союзу економічних проблем від культурних, а також застосовують історичні аргументи[54].

Тло дискусії про об'єднану (більшою чи меншою мірою) Європу становила «Інша Європа» (Other Europe), народжена після Ялтинської конференції. Оте визначення стало певним доповненням до поняття об'єднаної Європи і зміцнило сформовану протягом багатьох століть структуру мислення, в якій засадничо важливе значення мав поділ на Захід як квінтесенцію европейськости і Схід як втілення орієнтальних рис[55] (докладніше про це див. у наступному параграфі).

Понад двадцять років тому, під час конференції в Римі (1980), як противага дихотомічному поділові Європи відродилася концепція Центральної Європи. У 1980-х роках — завдяки внеску чільних центральноевропейських інтелектуалів Мілана Кундери, Чеслава Мілоша і Дьордя Конрада — та концепція пережила справжній ренесанс. Згадані інтелектуали наголошували на спільності долі національних культур регіону і, водночас, не приймали дихотомічної класифікації, що однозначно трактувала ті культури як частину Східної Європи. Привабливість вказаної концепції для дискурсу ідентичности полягала у входженні — принаймні в царині ідей — до европейської спільноти. В уяві центральноевропейців міт Європи посів важливе місце; правдоподібно, саме він поєднував досить різні чеські, угорські та польські концепції. Той міт також визначав спільну мету — «повернення до Европи».

---

[54] Зокрема, прибічники повної інтеграції покликаються на демократичні механізми, що унеможливлюють діяльність з уніфікації всупереч волі громадян і вказують на те, що в XIX столітті держава мала досить багато засобів примусу, щоб уніфікувати суспільство (див. класичну працю, присвячену проєктові націєтворення, що ґрунтується на політиці мовної уніфікації: E. Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*, Stanford University Press, Stanford 1976), а нині про таке годі й говорити.

[55] Про початки того поділу ще у XVIII столітті див.: L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 1994. (Український переклад книжки Ларі Вулфа «Винайдення Східної Європи...» готує до друку видавництво «Критика»).

Завдяки змінам, що припали на 1989–1991 роки, з'явилося поняття нової Європи. Разом з надіями, пов'язаними з занепадом комунізму, форма отієї нової Європи в багатьох людей, зокрема у Західній Європі, спонукає до виникнення побоювань, до яких підштовхує впевненість у відмінному характері країн Східної Європи, що їм приписують особливу схильність до «дикого» націоналізму, а також переконання про закладені в такому націоналізмі загрози для цілої Європи. Різними є й думки щодо наслідків об'єднання Європи: одні вважають, що від нього виграють великі народи, а малі зазнають втрат, інші, навпаки, в об'єднанні Європи вбачають шанс для малих спільнот, зокрема регіональних. Нинішні нові пошуки європейської тожсамости дехто схильний вважати відповіддю на політичні перетворення та зміни, що виникли внаслідок запровадження нових технологій. Підґрунтя того процесу, безперечно, треба шукати набагато глибше — він пов'язаний з кризою самого поняття ідентичности.

Поданий огляд позицій допомагає збагнути, що як дискурс ідентичности Європа є настільки розрідженою, що може означати абсолютно все і нічого. Каталонські організатори європейської конференції в Барселоні стверджують: «[...] однієї Європи нема. Ті Європи, про які ми дискутуємо, — це поки що не реальні європи. Це можливі європи»[56]. Таку думку поділяє відомий британський публіцист, уважний спостерігач за змінами в нашому регіоні Європи — Тимоті Ґартон Еш. В інтерв'ю з нагоди виходу польського перекладу його книжки «Історія теперішнього» Ґартон Еш стверджував, що «кожен має власну Європу»[57]. А в самій книжці, розважаючи над теперішнім значенням поняття Центральної Європи, автор парафразував відоме прислів'я: «[...] скажи мені, якою є твоя Центральна Європа, і я скажу тобі, хто ти»[58]. Різнорідність дискурсів євро-

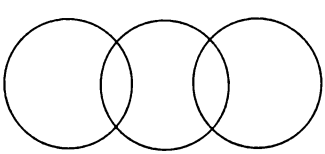
[56] *Europes: Els Intellectuals i la Qüestió Europea*, t. 2, Acta, Barcelona 1993, p. 222.

[57] [T. Garton Ash], *Każdy ma własną Europę. Z Timothym Gartonem Ashem rozmawia Jan Stretkowski*, «Nowe Książki» 2000, nr 6, s. 4–8.

[58] T. Garton Ash, *History of the Present. Essays, Sketches and Dispatches from Europe in the 1990s*, Random House, New York 1999, p. 300 (польське

пейської ідентичности порівнюють з какофонією (Люц Нітгамер) або — в кращому разі — з браком гармонії (Луїза Пасеріні)[59]. Ерик Гобсбаум вважає, що європейський континент — це не більше ніж інтелектуальний конструкт[60]. Жодних сумнівів не викликає одне: Європа є дискурсом, що має значення як політичний та ідеологічний проєкт і стосується до дискурсу ідентичности.

Підсумовуючи викладені міркування, можна стверджувати, що європейську тожсамість зазвичай подають як таку, котра певною мірою пов'язана з національною тожсамістю — або як її конкурентка, що може замінити націю, або як чинник, який цементує, доповнює чи навіть зміцнює національну ідентичність. Структуру національної ідентичности, своєю чергою, проєктують на європейську ідентичність, і ця проєкція має ідеологічне обґрунтування. Українська тожсамість теж може прилягати до європейської або протиставляти їй себе. Можна припустити, що описаний механізм спрацьовує також у разі взаємодії між національною і наднаціональною ідентичністю, в українських умовах — радянською, пострадянською або східнослов'янською. Тож українська тожсамість може стати або доповненням радянської ідентичности, або її протилежністю. Натомість дві наднаціональні ідентичності — європейська і радянська (пострадянська, східнослов'янська) — зазвичай перебувають у конфлікті. Такі зв'язки можна зобразити у вигляді ланцюжка з трьох кіл.



Європейська ідентичність – українська ідентичність – (пост)радянська ідентичність

видання: T. Garton Ash, *Historia na gorąco*, przeł. J. Piątkowska, Znak, Kraków 2000).

[59] L. Passerini, *The Last Identification: Why Some of Us Would Like to Call Ourselves Europeans and What We Mean by This*, [in:] *Europe and the Other and Europe as the Other*, *op. cit.*, p. 64.

[60] E. Hobsbawm, *The Curious History of Europe*, [in:] *On History*, London 1998, p. 289.

Дебати про європейську тожсамість — це не лише внутрішньоєвропейська дискусія. В обговоренні беруть участь інтелектуали з усього світу, а надто відтоді, як започатковано постколоніяльні студії. Дискутанти дедалі частіше порушують проблему європейського універсалізму, в якому частина науковців вбачають європоцентризм, тобто прагнення до домінування, що його вважають спадщиною по колоніяльному минулому Європи. Опублікована 1978 року книжка Едварда Саїда «Орієнталізм»[61] змінила форму культурологічних студій, показавши, що образ Сходу є, по суті, конструктом європейської уяви. Американський культуролог палестинського походження довів, що британські та французькі автори XVIII і XIX століть уодностайнили багату й різнорідну історію та культуру ісламу, аби ідеологічно обґрунтувати завоювання. Протягом наступних століть Схід (Орієнт) став для Європи Іншим, Чужим. І хоч праця Саїда має істотну хибу (вона оминає увагою давніші стосунки, зокрема участь турків у житті Європи XV–XVII століть), усе ж вплив тієї книжки на розвиток студій над дискурсом Заходу на тему Сходу важко переоцінити. Ті дослідження стали великим інтелектуальним проєктом, що виходить за межі літературознавчої компаративістики й охоплює також антропологію, історію, історію мистецтва тощо.

Захід і Схід, Европа і Азія

Спроби визначення європейської ідентичности були невіддільні від намагань провести кордон між Европою і не-Европою. В часи, що передували Новій добі, той кордон пролягав, немов давньоримський limes, між цивілізацією і варварами, за яких вважали передусім нехристиян. У Нову добу, разом з посиленням переконання, що Европа — це спільність, оперта на засадах свободи й повазі до прав людини, у масовій свідомості устійнився погляд про поділ Европи на «ліберальний» Захід і автократичний Схід, до якого ще в XIX столітті зараховували

[61] Українське видання: Е. В. Саїд, *Орієнталізм*, перекл. В. Шовкун, Видавництво Соломії Павличко «Основи», Київ 2001.

Австрію, Прусію та Росію[62]. Крім того, існував поділ на новочасний Захід (передусім Англія, завдяки бурхливій індустріялізації) і відсталий Схід (власне, вся Східна Европа разом з Австро-Угорщиною). У XX столітті в рефлексіях над Европою переважали геополітичні концепції, що усталилися після повоєнного політичного поділу. Тоді ж таки виникла теорія цивілізаційних ґрадієнтів, у якій під позірною об'єктивністю крилася ідеологія.

Конструювання Іншого (Азії, Сходу) допомагало не тільки чіткіше визначити власну тожсамість — образ Іншого використовували також для критики вад европейських суспільств (класичний випадок проєкції).

Протягом XIX століття поділ на Захід і Схід ставав чимраз різкішим, це зазвичай підтверджують цитатою з поеми Ред'ярда Кіплінґа: «West is the West and East is the East and never the twain shall meet» («Захід — це Захід, а Схід — це Схід, і їм ніколи не зустрітися»). Внаслідок колоніяльних завоювань передусім посилювалося переконання про вищість білої Европи над нижчою і кольоровою Азією, що його супроводжувало почуття цивілізаційної місії, успадковане від домодерної доби. В те річище, як доводить Саїд, вписувалася і зачарованість романтиків Сходом, що дістала назву «орієнталізм». Для нас має істотне значення те, що риси, якими наділяли Азію, переносили також на сусідні народи, а тих здебільшого вважали за менше цивілізованих (це чудово продемонструвала Марія Тодорова на прикладі Балкан)[63].

У повсякденній свідомості Захід почав означати все прогресивне в історії людства, він став джерелом універсальних вартостей, міркою і взірцем. Натомість критичні ревізіоністи вважають Захід за головне джерело імперіялізму та утисків. Захід асоціюють з модерністю та демократією, а в модернізації суспільства чи держави вбача-

---

[62] P. Bugge, *Asia and the Idea of Europe – Europe and Its Others*, [in:] *Asian Values and Vietnam's Development in Comparative Perspective*, Hanoi 2000. Я користуюся інтернет-версією (*www.hum.au.dk/cek/kontur/docs/kontur_02/pdf_filer/pb_asia.pdf*).

[63] M. Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, Oxford 1997.

ють їх «вестернізацію» — це поширений західноєвропейський і американський погляд (останніми десятиліттями його різко критикують інтелектуали). Однак іншим суспільствам той образ видається відмінним, подеколи досить радикально, від «ідеального». Захід (або Европа) є Іншим/Чужим не тільки для суспільств з-поза його кола[64], а й для тих суспільств, що їх принаймні з огляду на географічне положення зазвичай визнають за західноєвропейські країни[65].

А проте, сумніви щодо Заходу як обґрунтованої поняттєвої категорії виявляє небагато дослідників[66]. У маштабах Европи цивілізаційний поділ на Захід і Схід загалом видається очевидним, до того ж здебільшого за найголовніше розмежування вважають поділ на латинське (католицизм та протестантизм) і візантійське (православ'я) християнство, і це чи не найяскравіше відбилося в історіософських творах[67] Серед політологів у другій половині XX століття переважало переконання, що межа проходить вздовж лінії політичного поділу, встановленого в Ялті. Такі погляди чудово відображає славетна фраза Конрада Аденауера з листа до Вільяма Солмана: «Азія зупини-

---

[64] E. Said, *Europe and Its Others*, [in:] R. Kearney, *Visions of Europe. Conversations on the Legacy and Future of Europe*, Wolfhound Press, Dublin 1992, pp. 107–116.

[65] Див., наприклад, дуже цікаву розвідку Бо Страта «The Swedish Image of Europe as the Other» (*Europe and The Other and Europe as the Other, op. cit.*).

[66] Кілька років тому вийшла праця, що піддає під сумнів і цю структуру мислення, а також запроваджує категорію метагеографії, тобто набору просторових структур, за допомогою яких люди впорядковують своє знання про світ: це часто несвідомі обмеження, встановлені для історичних, соціологічних, антропологічних, економічних досліджень та досліджень суспільних наук чи натуральної історії (M. W. Lewis, K. E. Wigen, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1997).

[67] Див., зокрема, твір А. Тойнбі «Дослідження історії» (т. 1–2, перекл. В. Шовкун, В. Митрофанов, П. Таращук, Основи, Київ 1995), а з-поміж польських досліджень — концепцію Фелікса Конечного, консервативного історіософа, доробкові якого останнім часом присвячено кілька монографій.

лася на Ельбі»[68]. Не так однозначно про поділ Європи говорив Оскар Галецький, стверджуючи, що Центральна Європа з її дуалізмом нівелює різкий кордон між Сходом і Заходом[69].

І справді, концепція Центральної Європи порушує той дихотомічний поділ. Обґрунтуванню таких поглядів за допомогою історії присвятив свою працю «Три Європи» угорський медієвіст Єно Сюч, який зазначав, що Центральна Європа вже у ранньому середньовіччі правила за перехідну смугу між Сходом і Заходом, а пізніше виокремилася цілком. У своїй праці угорський дослідник намагався довести культурну й історичну окремішність регіону, ледь випередивши кроки ініціяторів центральноєвропейських дебатів — Мілана Кундеру та Дьордя Конрада[70].

Поза всякими сумнівами, Схід і Захід, а також «Те, що між ними» розрізняли одне від одного ще перед тим, як з'явилася німецька концепція Мітельойропи в XIX столітті чи — у 80-х роках XX століття — Центральної Європи. Доба Просвітництва остаточно утвердила переконання, що землі на схід від Німеччини — це особлива буферна зона між Сходом (який ототожнювали з Азією) і Заходом, між варварством і цивілізацією[71]. Тоді вдалися до характерного перенесення понять — відповідно до змін, які відбулися в Європі, «актуалізували» старий поділ, що існував від римських часів (точніше, від Тацита), на варварську Північ і цивілізований Південь[72]. Минуло півтора тися-

---

[68] K. Adenauer, *Briefe*, Siedler 1983.

[69] Див.: O. Halecki, *Limits and Divisions of European History*, Sheed and Ward, New York 1950, зокрема розділ «The Geographical Divisions: The Dualism of Central Europe» (pp. 125–141).

[70] J. Szücs, *Trzy Europy*, przeł. J. M. Kłoczowski, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995. В Угорщині вказану працю видали поза цензурою 1981 року.

[71] L. Wolff, *Inventing Eastern Europe...*, *op. cit.*

[72] Ернест Ґелнер, пишучи про нові часи, вказав на заміну ролей між Північчю і Півднем, яка відбулася щонайпізніше у XVIII столітті. На Півночі, де здобули перевагу протестанти, модернізаційні зміни відбувалися найшвидше. А католицький Південь почали вважати за відсталий регіон, який опирається змінам і в якому домінує традиційна

чоліття, аж поки Схід перебрав на себе роль давньої варварської Півночі. Східну Європу досить часто описують як слов'янську Європу, хоч разом зі слов'янами ті терени населяли й досі населяють також неслов'янські народи. Трактування слов'ян взагалі як цілісної групи — підкреслює видатна славістка Марія Бобровницька — насправді є мітом. Зі Східною Європою, так само як з Орієнтом чи — за Саїдом — колонізованими народами, асоціюються відсталість, брак сформованих суспільних структур, деспотизм тамтешньої влади. Проте, на відміну від Азії, Східну Європу далі трактували як частину Європи, зберігаючи, як наголошує Ларі Вулф, певну двозначність: Європа і, водночас, не-Європа (недо-Європа). Тож Східна Європа була «сферою проміжних буттів», сірою смугою між світлом і темрявою, висловлюючись метафорично. Одним з найзавзятіших сучасних критиків концепції «західної цивілізації» є Норман Дейвіс[73].

Близькою до концепцій дихотомічного поділу Європи вважають викладену майже десять років тому гіпотезу про «зіткнення цивілізацій», що її автором є Семюел Гантинґтон, професор політології Гарвардського університету[74]. Гіпотеза набула широкого розголосу, але зазнала й гострої критики. Гантинґтон стверджує, що після розпаду Радянського Союзу світова рівновага стала хиткою,

---

суспільна модель. Мабуть, і в такому поділі реальність підлягає мітологізації. В описах, де контрастують географічні регіони, для нас важливим є передусім протиставлення цивілізації і варварства, поступу і відсталости, напрочуд піддатливе ідеологізації (E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. N. Hołówka, PIW, Warszawa 1991).

[73] Н. Дейвіс, *Європа. Історія*, перекл. П. Таращук, Основи, Київ 2000. Див. також: N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Znak, Kraków 2001, s. 31–58.

[74] 1993 року на шпальтах «Foreign Affairs» з'явилася стаття «The Clash of Civilizations» (1993, No. 3). Свою концепцію Гантинґтон розвинув у книжці «Зіткнення цивілізацій і нова форма світового ладу», виданій у США вперше 1996 року (польський переклад: S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 1997). Книжка викликала жваву дискусію; її двічі перевидано у США, а також перекладено багатьма мовами.

а на Заході посилилося переконання в цивілізаційній вищості щодо решти світу. Автор гіпотези вважає, що в майбутньому до конфліктів спричинюватимуться не ідеологія та економічні проблеми, а культурні відмінності. Гантингтон також поділяє думку про те, що засаднича лінія поділу в Європі пролягає між західним і східним християнством.

Між Сходом і Заходом

На відміну від попередніх концепцій, формулу «між Сходом і Заходом» породили прагнення узгодити суперечності та відмінності; її застосовують практично в більшості європейських країн, а також у деяких азійських країнах: про це свідчить хоч би кількість книжок, у назвах яких вжито цю формулу. Пізнання простору між Сходом і Заходом, а також поняття Сходу і Заходу, так само як кожний інтелектуальний проєкт, що здобуває широку популярність, підлягає ідеологічним маніпуляціям[75].

Підсумовуючи, треба зазначити, що концепції поділу і навіть саме географічне поняття європейського континенту розкритиковано й визнано культурним конструктом, вельми придатним для практики домінування. Отже, як бачимо, поняття Європи і Азії, Заходу і Сходу як протилежностей не є нейтральні — вони означають набагато більше, ніж звичайні географічні терміни, їм занадто часто, навіть у наукових працях, приписують ціннісні поняття (Європа = демократія/цивілізація/індивідуалізм, Азія = деспотизм/варварство/колективізм). Отой семантичний надмір відіграє організаційну роль у конструюванні

[72] Ширше ту тему я розкриваю в передостанньому розділі цієї праці. Тут як приклад наведу нещодавно виданий переклад збірки, що містить репортажі Анне Апельбаум (A. Appelbaum, *Between East and West. Across the Borderlands of Europe*, Papermac, London 1995; польське видання: A. Appelbaum, *Między Wschodem a Zachodem. Przez pogranicza Europy*, przeł. E. Kulik-Bielińska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001). У вказаній книжці країни, що лежать на схід від Польщі, визначено як «пограниччя Європи», їх також — не без симпатії — охарактеризовано як напівварварські «межі Європи». Пор.: Я. Грицак, *Східна Європа як інтелектуальна конструкція*, «Критика» 1998, ч. 11.

Іншого/Чужого, що не визнає вартостей певної спільноти. Приписування рис европейськости або азійськости, східности або західности є емоційно навантаженим — це othering, що його супроводжує формування стереотипів; воно також дає змогу обґрунтувати домінування над Іншим/Чужим.

Европа і Росія

Місце Іншого в европейському дискурсі ідентичности часто посідає Росія, яку різними способами вилучають з царини «европейськости». Визначенням «азійський» з негативною конотацією Росію наділяють починаючи від XVI століття. Певну роль у появі тієї традиції відіграли польські описи, в яких Московське царство зображене як варварське, азійське, як загроза для християнської Европи. Тут не можливо навіть побіжно охарактеризувати дискурс, що вилучає Росію з европейського простору, та російську реакцію на цей дискурс, яка становить важливу частину російського дискурсу ідентичности[76]. Досить сказати, що Росія — країна, котру її західні сусіди (серед них і українці) найчастіше трактували або як варварську, або — пізніше — як країну, що перебуває в стані перманентної европеїзації (а отже, не цілком европейську), і це великою мірою вплинуло на стосунки Росії з Заходом, зокрема на поширення стереотипу та автостереотипу. Для Росії саме Европа була тим найважливішим Іншим, щодо якого вона самоідентифікувалася. Те саме стосується і до XIX століття (коли точилися найбурхливіші дебати між слов'яно-

[76] Тій темі присвячено багато праць, серед них кілька монографій: I. B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations*, Routledge, London–New York 1996; R. D. English, *Russia and the Idea of the West. Gorbachev, Intellectuals, and the End of the Cold War*, Columbia University Press, New York, 2000. Пор.: *Россия, Восток, Запад, Наследие*, Москва 1998; *Rosja i jej sąsiedzi*, G. Przebinda (red.), Meritum, Kraków 2000. Див. також статті: M. Broda, *Russia and the West: The Root of the Problem of Mutual Understanding*, «Studies in East European Thought» 2002, vol. 54, pp. 7–24; M. Bassin, *Russia Between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space*, «Slavic Review» 1991, vol. 50, No. 1, pp. 1–17.

філами й окциденталістами), і до XX століття. Після розпаду Радянського Союзу дискусія про російську ідентичність відчутно пожвавішала; неабиякої актуальности набула проблема ставлення до Заходу та модерности, знову трактована як внутрішньоросійська проблема. У тій дискусії виринали старі аргументи та стереотипи, однак з'являлися й нові.

Наднаціональну европейську тожсамість так само часто, як і національні тожсамості, конструюють в опозиції до Іншого, і це знаходить своє відображення, зокрема, в українському дискурсі. У цьому місці варто підкреслити, що я не шукаю відповіді на питання, є українська культура европейською чи ні, є вона більше «західною» чи радше більше «східною». Мене цікавить, як сконструйовано ідентичність, а отже, до яких ідей, мітів і символів апелюють письменники та інтелектуали, від чого дистанціюються і з чим себе ототожнюють, у яких стосунках з українською ідентичністю перебувають европейська ідентичність у її різноманітних варіянтах та ідентичність радянська/пострадянська/східнослов'янська. Реконструюючи сучасний український дискурс ідентичности, я з'ясовую, що вкладають у поняття европейськости/східности/українськости і які риси їм приписують; як взаємодіє з Іншим власна конструйована тожсамість і як формуються світоглядні позиції щодо модернізаційного виклику.

Питання про ідентичність

Після 1989 року — «осені народів» — дебати про ідентичність пожвавилися й набули великої ваги і в країнах реґіону Центральної та Східної Европи, і в Західній Европі. Паралельно точиться дискусія про Европу — її політичну, суспільну та культурну форму. Питання Европи є також питанням про ідентичність, про те, чи в об'єднаній Европі стане місця для національних і культурних ідентичностей, про те, чим є европейська ідентичність, що її об'єднує і, врешті, про майбутнє европейської спільноти і національних спільнот. У таких дискусіях чимраз частіше виринає питання, чи не посядуть місце національної або европей-

ської культурної тожсамости інші (можливо, нові) типи колективної тожсамости і чи вплине це на інтеґрацію, чи — навпаки — на дезінтеґрацію суспільств.

Зосередження уваги на власній національній чи культурній тожсамості часто вважають за вияв націоналізму або потенційну загрозу для плюралізму. У тих поняттях вбачають приховану ідеологію або просто прагнення накидати іншим власну візію (дискурс домінування). Своєю чергою, в розмитій ідентичності іноді вбачають неґативний наслідок модерности або ґлобалізації. Обидва погляди мають радикальних прихильників, і саме вони в згаданих дискусіях висловлюють свою думку найвиразніше, пропонуючи найпростіші рецепти. Так, одні вважають, що кінець ери націоналізму покладе край і етнічним чисткам; цьому могло б сприяти «роззброєння» — ослаблення етнічних тожсамостей — завдяки виникненню наднаціональних структур, наприклад, наднаціональної реґіональної ідентичности чи наднаціональної солідарности або навіть коаліції проти тероризму. Противники націоналізму наголошують на загрозах, вказуючи на джерела найгостріших конфліктів в Європі XX століття, а надто охоче послуговуються «балканським» аргументом: мовляв, війна у країнах колишньої Юґославії та етнічні чистки — це поганий знак для европейського майбутнього. На початку 1990-х років передбачали поступове поширення хвилі націоналізмів на весь простір Південної Европи та країн колишнього Радянського Союзу. Тепер центр уваги змістився до ісламського релігійного фундаменталізму. Однак, по-перше, як десять років тому писав Лєшек Колаковський, «націоналізми раптово не вискочили з заморозника [комуністичної ідеології. Доп. моє. — *О. Г.*] — вони просто одержали більше місця для розвитку»[77]. А по-друге,

[77] L. Kołakowski, *Wśród ruchomych ruin*, [w:] L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 2000, s. 307. У тому чудовому есеї, написаному для гарвардського квартальника «Deadalus», філософ, відкидаючи поширений спосіб пояснювати явище відродження націоналізму в посткомуністичній Европі — твердження, що націоналістичні ідеології заповнили «порожнечу» після комуністичної ідеології, — зазначає: «[...] не було ніякої ідеологічної порожнечі, що раптово утворилася

це явище є набагато ширшим, воно виходить за межі нашого регіону. Бо Строт, історик з Європейського університету у Флоренції, стверджує, що в західноєвропейській дискусії поняття «інтеґрація», повсюдно застосовуване до кінця 1960-х років, замінили ідеєю-фікс про «ідентичність»[78]. Таку заміну супроводжують неґативні явища: риторика вилучення, що наголошує на значенні національної тожсамости, опертої на культурному фундаменталізмі, іноді посідає центральне місце в дискурсі ідентичности. Така риторика виконує роль виправдання для наявних у тому суспільстві ресентиментів та політики, спрямованої проти іміґрантів. Криза тожсамости та спроби подолати ту кризу, тобто побудова або захист ідентичности, — це універсальне явище, яке аж ніяк не є обмежене посткомуністичними країнами. Колаковський завважив:

> Факт, що расистські та шовіністичні рухи набирають загрозливої сили в багатьох місцях Західної Европи — цілком незалежно від подій на Сході; ідея національної держави, здається, здобуває популярність якраз у момент об'єднання Европи[79].

Отже, синдром обложеної фортеці дошкуляє не лише суспільствам, які саме конструюють або інтенсивно перетворюють національну ідентичність, а й багатьом европейським суспільствам і навіть — зокрема після 11 вересня 2001 року — американському суспільству.

Противники розмитої тожсамости стверджують, що викорінення є не меншою небезпекою, ніж закорінення; брак чіткої ідентичности вони вважають станом духової

внаслідок занепаду старого режиму; на комуністичну ідеологію перестали зважати як на життєздатну набагато раніше. Своєю чергою, націоналістичні настрої аж ніяк не були «замороженими»; вони давали про себе знати досить довго й одночасно з поступовим ослабленням тоталітарної машини. Той процес тривав понад тридцять років, аж поки настав пречудовий 1989 рік!» (*ibidem*, s. 306).

[78] B. Stråth, *Europe as a Discourse*, [in:] *Europe and the Other and Europe as the Other, op. cit.*, p. 14.

[79] L. Kołakowski, *Wśród ruchomych ruin*, [w:] L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko, op. cit.* s. 308.

порожнечі, не менше небезпечним, ніж національний шовінізм. За певних обставин — суспільної кризи, економічних трансформацій, культурно-звичаєвих змін — людина прагне до чогось належати, і тоді найпривабливішими видаються гомогенні моделі, що однозначно встановлюють належність, моделі, що спираються на ксенофобські або й расистські погляди. Побоювання патріотів перед розмиванням тожсамости, страх втратити самобутність і неповторність національної культури, розчинитися в морі інших культур спонукають радикалів до закликів об'єднатися супроти зовнішньої загрози. Ті орудують поняттям «державні інтереси» і мітологізують ґлобалізацію. Радикали прагнуть повернути часи, коли чинна ієрархія в зрозумілий спосіб упорядковувала світ і місце людини в тому світі було чітко визначеним. Такі погляди зближують ту позицію з позицією прибічників гомогенної ідентичности. Серед тих, хто дотримує «твердого» національного принципу, поширилося переконання, що без національного виміру, без патріотичних почуттів людина не гідна свого імені, що відмовляючись від частини своєї тожсамости, вона неодмінно прирікає себе на деґрадацію. Культивуючи національні почуття, апелюючи до патріотичних зразків, вони маніфестують не лише свої політичні симпатії, а й національні антипатії. Національне месіянство — ідеологія, яку не раз критикували, а дехто навіть висміював — і досі захоплює багатьох діячів і творців культури в нашому реґіоні Европи. Наркотик міту, як писала Марія Бобровницька, відіграв свою роль у формуванні новочасних народів, однак мав і далекосяжні неґативні наслідки, передусім культурні, а також політичні[80].

У суперечці між прихильниками культивування національної та культурної тожсамости і мислителями, які сприймають дискурс ідентичности з підозрою, не може бути переможців. То ж бо суперечка про те, чи завжди закорінення власної тожсамости призводить до аґресії щодо інших, про те, чи дискурс ідентичности невідворотно веде до домінування, до здобуття винятковости, а також —

[80] M. Bobrownicka, *Narkotyk mitu*, Universitas, Kraków 1995, s. 7–19.

з іншого боку — про те, чи неодмінно розмита ідентичність перетворить нас на беззахисних перед викликами, перед якими нас ставить реальність.

Позитивний погляд на ідентичність

Краківський історик літератури Александер Фіут, що кілька років тому писав про проблеми ідентичности, стверджував, що «ідентичність перетворилася [...] на слово-відмичку у публіцистиці та найновішій історії літератури», і запитував, чи це:

> [...] знак часу? Ще один симптом обговорюваної до нудоти кризи середземноморської культури? Вияв напруги та страху, які супроводжують процес об'єднання Європи? Чи цивілізації ґлобального села, що народжується в пароксизмах?[81]

Нинішнє безсумнівне відродження ідентичности в Європі є захисною реакцією на нестримну ґлобалізацію, а надто на уодностайнення культурних моделей у мас-медіях і масовій культурі, яке викликає стурбованість серед інтеліґенції, що втрачає свої позиції. Занепокоєна інтеліґенція переконана в тому, що поширення західної моделі життя призведе до зречення культурної тожсамости, що поступ модернізації зумовив уніфікацію культури, і через це народи, а надто малі, втрачають унікальність і неповторність своєї культури. Інтеліґенція бо вважає культурну ідентичність ґарантією гармонійного розвитку цивілізацій і народів.

Чи справді культурна тожсамість має значення тільки для противників ґлобалізації та для інтеліґенції, що втрачає свій вплив? Чи, можливо, у дискусії про перетворювану реальність і перед пов'язаними з цим викликами той аргумент використовують також для досягнення певної мети? Чи прагнення усталити власну ідентичність становить загрозу для інших[82]?

---

[81] A. Fiut, *Pytanie o tożsamość*, Universitas, Kraków 1995, s. 7.

[82] Есей «Про колективну ідентичність» Лєшек Колаковський закінчив пересторогою: «[...] захищаючи свої права, індивід з легкістю виробляє переконання, що він мусить їх усталювати завдяки розширенню

Як вже було сказано, тожсамість є не явищем, а конструктом, що виникає в діялозі. Дискурс ідентичности виступає на передній план під час глибоких трансформацій, коли спільнота шукає нових орієнтирів, вдається до переоцінювання попередніх позицій, щоб впоратися з викликом, який постав перед нею. Залежно від співвідношення між позитивним ототожненням і дискурсом, що спрямовує увагу на «чужого» (othering) у тій конструйованій новій ідентичності, і залежно від того, наскільки сильно виявляється прагнення до домінування, дискурс ідентичности може відігравати позитивну або негативну роль. У межах однієї національної культури може існувати багато дискурсів ідентичности, які по-різному співвідносяться з толерантністю, з одного боку, і з ксенофобією — з іншого. Відкритий тип національної тожсамости (аналогічно до відкритого суспільства) передбачає більшу толерантність і меншу ксенофобію, ніж тип закритий.

Тож відповідь на питання, чи є ідентичність і закорінення джерелом загрози, чи є вони конфліктогенними, чи, навпаки, протидіють цій загрозі, залежить від того, що найбільше впливало на конструювання тієї ідентичности — жорстка опозиція до Іншого, сильне прагнення домінувати чи відкритість до інакшости та визнання принципів плюралізму; а також яким вартостям вона віддає перевагу, до яких мітів апелює.

Українські дебати про ідентичність вписуються в нинішні європейські дебати, однак відрізняються від них наполегливим зверненням до геополітичного контексту, певною мірою нагадуючи цим польські дискусії[83]. Ук-

---

своєї влади; нація зберігає свою ідентичність через ворожість до інших націй, через захоплення та домінування; релігійні установи як носії істини par excellence легко піддаються спокусі вважати, що вони мають право й обов'язок нищити ворогів істини, тобто всі інші релігійні спільноти та форми віри» (L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko, op. cit.*, s. 169).

[83] Найхарактернішою є проблема належности до Європи. У сучасних рефлексіях переважає переконання, що можна говорити не про повернення до Європи, а радше про реінтеґрацію. Зі зрозумілих причин у Польщі про це говорять набагато переконливіше, ніж в Україні.

раїнську тожсамість визначає радше «буття поміж», ніж «буття-в-собі». Між Сходом і Заходом, між Росією і Польщею, між комунізмом і націоналізмом, між Сцилою і Харибдою, як свого часу на сторінках паризького часопису «Культура» описував стан української культури еміґрантський поет і перекладач Юзеф Лободовський. У першій половині XX століття український географ висловив ту думку ще радикальніше. Існування між трьома світами перетворило Україну з «прикордонної країни» на «країну кордонів»[84].

У дискусіях про форму українськости, що з особливою інтенсивністю точилися в переломові для України моменти — по закінченні Першої світової війни, напередодні занепаду СРСР, а також по здобутті незалежности, — зіштовхуються не тільки різні світогляди. Той конфлікт часто має також ідеологічне підґрунтя. Зударяються відмінні візії ідентичности; творені проєкти-конкуренти змагаються за першість. Послуговуючись соціологічною термінологією, ті тожсамості можна поділити на два головні типи — відкриту і закриту ідентичність, тобто ідентичність, толерантну до відмінних моделей культурної ідентичности, і тожсамість, що прагне до повної гомогенности і відкидає «чужі» елементи.

Інтенсивність українських дискусій про ідентичність, ненастанні нагадування про загрозу декультурації, культивування мартирологічної національної пам'яті, звернення до драматичної історії можуть видаватися національною манією. Однак українська ситуація не є винятковою на тлі історії Центрально-Східної Европи. Так

Кількість публікацій, присвячених тій проблемі, унеможливлює реферування, тому я наведу лише типовий приклад — працю такого відомого історика та спостерігача сучасности, як Януш Тазбір (J. Tazbir, *W pogoni za Europą*, Sic!, Warszawa 1998).

[84] С. Рудницький, *Українська справа зі становища політичної географії*, [у кн.:] С. Рудницький, *Чому ми хочемо самостійної України?*, О. Шаблій (упор., передм.), Світ, Львів 1994, с. 116; цит. за: Н. Яковенко, *«Україна між Сходом і Заходом»: проекція однієї ідеї*, [у кн.:] Н. Яковенко, *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.*, Критика, Київ 2002, с. 336.

само немає причин сприймати як щось надзвичайне особливу чутливість до національної проблематики серед національної еліти[85]. Поза всякими сумнівами, новочасна українська нація, як і багато націй регіону, формувалася за несприятливих обставин. Дехто навіть стверджує, що процес творення української нації не закінчився й досі, позаяк цю націю не об'єднують ані спільна мова, ані спільна історична пам'ять, ані віровизнання — три елементи, визнані за конститутивні для національної ідентичности. Про історичні, політичні та культурні поділи, передусім про поділ на Східну і Західну Україну, написано аж занадто багато. Українську публічну думку збурив американський прогноз, за яким 1994 року Україна мала розпастися на дві частини — прозахідну і просхідну, а ті — стати сателітами, відповідно, Росії і Польщі. Поділи, безперечно, існують і накладають свій відбиток на сьогодення України. Нам буде легше збагнути українську ситуацію, коли ми усвідомимо, що в Польщі різниця між давньою Галичиною і конґресовим королівством знаходить свій вираз не тільки в культурних відмінностях, на перший погляд дрібних (скажімо, сла-

[85] Кільканадцять років тому дослідник інтелектуальної історії Єжи Едліцький писав про засадничу проблему, яка постає перед дослідником польської суспільної думки — своєрідну ідею-фікс на пункті національної тожсамости: «У тій думці ненастанно — хоч і зі змінною інтенсивністю — звучить побоювання, чи зможуть поляки за несприятливих історичних обставин зберегти свою окремішність і культурну ідентичність: захистити її не лише від русифікації та понімечення, а й від европеїзації. Звідси повсякчасне протиставляння національности і цивілізації, Польщі (або Слов'янщини) і Заходу, свого і чужоземного, патріотизму і космополітизму. Завдання ідейної самобутности та опору космополітизмові стали справжньою манією польської, а також угорської та сербської, грецької та еспанської думки. З не меншою наполегливістю порушувано питання про співвідношення народного і національного, провінції і вітчизни, несвідомої національности і національности, свідомої себе та своїх обов'язків» (J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, *op. cit.*, s. 46). Міркування Едліцького стосувалися до XIX століття, але їх можна певною мірою поширити і на XX століття. Історик української культури та літератури тут зауважить проблеми, з якими боролася й українська культура.

ветну кремівку* у Варшаві називають наполеонкою), а й у політичних позиціях, що істотно позначаються на результатах виборів.

Двомовність і двокультурність також не є чимсь незвичайним в європейських країнах, згадаймо, скажімо, Бельгію, офіційно поділену на три частини — фламандську, валонську і двомовну в Брюселі; Ґоландію з офіційною голандською (нідерландською) мовою і локально використовуваною фризійською; Ірландію з двома державними мовами — англійською та ірландською або Швейцарію з чотирма державними мовами — німецькою, французькою, італійською та рето-романською. Сучасним європейським країнам властива також велика різнорідність у віровизнанні; сама релігія дедалі меншою мірою політично консолідує новочасні суспільства. Інтенсивність національних почуттів і дискусій про власну тожсамість, безперечно, є різною в різних суспільствах.

Саме внутрішньою культурною та історичною різнорідністю можна пояснити той факт, що в українській дискусії про ідентичність у XX столітті з'явилося кілька дискурсів-конкурентів, відмінних один від одного поглядами на минуле і сприйняттям сьогодення, використовуваними символами, традицією, історичною пам'яттю, врешті, вартостями, до яких апелюють учасники дискусії. Деякі дискурси піддаються тискові чужих культур. Віддзеркалення чужої культури, а надто «близької чужої» (close other), великою мірою визначає форму того дискурсу, зокрема тоді, коли українська культура намагається вивільнитися з-під згаданого панівного впливу, поєднуючи ці спроби з політичними вимогами. Не меншою мірою на форму дискусії про ідентичність впливають модернізаційні процеси.

З дебатами про ідентичність тісно пов'язана дискусія про орієнтацію української культури. Охоплюючи предмет у найзагальніших рисах, тут можна виокремити три позиції: прозахідну (або проєвропейську), просхідну і про-

* Йдеться про тістечка, якими відзначали здобуття атестату зрілости Папа Римський Іван Павло II з однокласниками, — вироби цукерні в західногалицькому містечку Вадовіцах під Краковом.

національну. Поборники конкретних орієнтацій змагаються між собою, альянси створюють рідко, хоч усередині тих таборів часто з'являються амбівалентні позиції (це великою мірою зумовлено можливістю по-різному визначати поняття Сходу і Заходу, Європи і Азії). Наскільки дві перші орієнтації шукають моделей ззовні, настільки третя, пронаціональна — всередині. Екстремально налаштовані нативісти демонструють автаркійну позицію, вважаючи будь-які чужі впливи шкідливими. Разом з переконанням про самодостатність власної культури формуються погляди про вищість щодо інших культур або віра в її особливе призначення. Трапляється, що прибічники не тільки європейської орієнтації, а й інших орієнтацій шукають зразків на Заході, оскільки поняття європейськості для різних орієнтацій має різне значення. У тих дебатах часто вчувається впевненість у цивілізаційній вищості Заходу щодо Сходу або, навпаки, в духовій перевазі Сходу над Заходом. Такі позиції сформувало почуття незадоволення, меншовартости української культури — переконаність у тому, що вона є не досить європейською, не досить національною і такою, що концентрується на етнічних вартостях і надто далеко відходить від східнослов'янської або (пост)совєтської культурної спільноти.

Дискусія про европейськість або протиставлену їй, з одного боку, провінційність чи вторинність і, з іншого, пропаґовану самодостатність культури чи просто культурне месіянство вибухає щокільканадцять років, передусім у переломові історичні моменти. Польський дослідник інтелектуальної історії завважив:

> [...] проте міт самобутности культури в парадоксальний спосіб міцнішає саме тоді, коли культури Центральної та Східної Европи втрачають свої оригінальні риси, чимраз швидше і швидше; це тільки один з виявів загального парадоксу, який дивує багатьох дослідників інтелектуальної історії: разом з прогресом космополітичної цивілізації розвивається і набирає сили саме націоналізм[86].

[86] J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, *op. cit.*, s. 51.

Під час тих дебатів деякі проєкти тожсамости навіть зазнають переформулювань: певні мотиви стають важливішими, а інші відходять у тінь. Одним з нових проєктів ідентичности стала формула «Україна між Сходом і Заходом», яка вперше «зробила кар'єру» у 20-х роках XX століття (зокрема, праці В'ячеслава Липинського, концепції культури Михайла Рудницького, Богдана Лепкого, Володимира Залозецького-Саса та Олександра Лотоцького). Ота формула була протиставленням різкому поділові на західну і східну цивілізацію, до якого вдавалися і історіософи, і політики, позаяк формулою «між Сходом і Заходом» у той період найчастіше послуговувалися для опису культурної ситуації в Речі Посполитій, а також у країнах регіону Центральної Европи чи південних і західних слов'ян. Східних слов'ян безапеляційно відносили до Сходу, вдаючись до різноманітних імплікацій: впевненість у цивілізаційній нижчості — брак розвинутих суспільних структур, скорення перед деспотією, схильність до анархії, анахронічна суспільна структура. Інтелектуали, що конструювали ту концепцію, наголошували на балансі західних і східних елементів в українській тожсамості, у такий спосіб заперечуючи поширену думку про цивілізаційну належність українців до Сходу; вони закладали підвалини для европейських прагнень України і заразом створювали противагу конкурентним ідентичностям — польській і радянській. Друге відродження тієї концепції можна було спостерігати в 1970-х роках (есеї Івана Лисяка-Рудницького), а тріюмфальне повернення — по здобутті незалежности. Нинішні учасники дискусії акцентують на західному елементі в українській ідентичності, прагнучи у такий спосіб надати українським прагненням до Европи правосильности. Натомість поборники ідей на кшталт культурного месіянства послуговуються гаслом російських слов'янофілів «Ex Oriente lux», поминаючи (свідомо чи несвідомо) другу частину латинської максими — «Ex Occidente lex» — і так nolens-volens віддаючи перевагу східній орієнтації української культури.

* * *

Трансформацію ідентичности в Україні започаткувала повільна демократизація суспільного життя, що триває від середини 1980-х років. Тоді головною культурною проблемою було питання про подолання кризи тожсамости й створення такої моделі ідентичности, яка конкурувала б з панівною. Після здобуття незалежности політична еліта й українські інтелектуали постали перед серйозним викликом — здійсненням проєкту ідентичности, не так опозиційного щодо радянського, як самобутнього, в якому українська тожсамість фігурувала б як приваблива модель, що консолідує суспільство. Серйозним був і виклик 1990-х років:

> Як перетворити Україну, що має лише формальну незалежність, із частини СРСР на справжню, демократичну, національну цілість? Як змінити досить нечітку культурну ідентичність нації, нації, яка зазнала репресій і провінціялізації, як їй надати нового значення і як усе владнати, щоб ця ідентичність наблизилася до сучасних зразків, врешті, як виховати почуття національної гордости й гідности в людей, котрі донедавна мусили боротися за виживання?[87]

У кожній новоствореній державі зазвичай існують конкурентні ідентичності. Так само і в Україні, де паралельно функціонує кілька проєктів культурної тожсамости. Перший проєкт, який визнає доконечну потребу в модернізації і орієнтується на західноевропейську культуру, походить з початку XX століття. Другий проєкт, що пропагує постмодерну концепцію розмитої ідентичности, близький до першого через західну орієнтацію, але є менше впливовий. Третій проєкт, який підтримує спроби відновити модернізаційний проєкт 1920-х років і здобув найбільшу популярність на зламі 1980-х і 1990-х, по проголошенні незалежности мало-помалу поступається місцем двом іншим — пострадянському та нативістичному. Як ви-

[87] V. Stepanenko, *The Construction of Identity and School Policy in Ukraine*, Nova Science Publisher Inc., New York 1999, p. 25.

дається, спад популярности того проєкту зумовило усвідомлення того, що експеримент радянської модерности провалився. У другій половині 1990-х років поширилися два раніше згадані проєкти — нативістичний і постсовєтський, досить тісно між собою пов'язані попри світоглядні та ідеологічні відмінності. Постсовєтський проєкт, що його великою мірою підтримували й формували державні інститути (фактичні спадкоємці радянських інститутів), — це проєкт, що консолідує громадян, спираючись на історичну пам'ять і культуру, яка була підґрунтям радянської ідентичности в її квазіавтономному українському варіанті. Той проєкт наповнено патріотичним радянським змістом. Натомість традиціоналістський проєкт, що постав серед незалежних письменників та інтелектуалів, спочатку не мав великого впливу; його творці апелювали до раніших, домодерних часів, шукаючи там зразки для конструювання тожсамости, конкурентної щодо ідентичности радянської. В незалежній державі той проєкт ідейно наближається до інтеґрального націоналізму. Наступний з черги проєкт, так само як той, що його пропаґували структури влади, спирається на пострадянську ідентичність, а його патріотичне наповнення є елементом російської ідентичности. Останній з перелічених і найменше когерентний проєкт також базується на радянській ідентичності; від двох інших проєктів його відрізняє передусім мова, суржик, від радянської ідентичности — закорінення в неослов'янофільській ідеології. У деяких реґіонах, а надто східних, ота тожсамість є не менше популярною, ніж російська. Оскільки нас цікавить трансформація української ідентичности, я зосереджуся на проєктах, у яких у ролі медіюма виступає українська мова, і аналізуватиму їх з огляду на культурну орієнтацію та ставлення до модернізації.

Розділ II

Перед присмерком імперії. Інтелектуали перед викликом акультурації

У цьому розділі я досліджую дискусію про українську культурну тожсамість на зламі 80-х і 90-х років XX століття, а також тодішні перетворення, які спричинили диференціяцію позицій різних груп родом з літературних і наукових середовищ, заанґажованих у рух, що його тоді називали національним відродженням. Мене цікавить, як під час політичних змін українські інтелектуали реаґували на загрозу акультурації і якою була форма дискурсу ідентичности; зокрема, я пробую простежити, як конструювали візію українськости, а отже, з'ясувати способи аргументації, що надають тій візії ознак леґітимности, а також виявити головних референтів (головні точки співвіднесення). Тут виокремлено й описано найважливіші орієнтації: етноцентричну, етнографічну та містичну. Першу з них — через її неоднорідність та відмінності позицій різних середовищ і поколінь — охарактеризовано найдокладніше. Етнографічну й містичну орієнтації витлумачено побіжно, оскільки вже існують присвячені їм досить вичерпні розвідки[1].

[1] W. Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka*, Nomos, Kraków 1998; P. Kenney, *Lviv's Central European Renaissance 1987–1989*, «Harvard Ukrainian Studies» 2000, vol. XXIV (1/4); див. також статтю «Lviv: A City in the Crosscurrents of Culture» того ж таки автора, яка ґрунтується на розділі його книжки «Carnival of Revolution, Central Europe 1989» (Princeton University Press, Princeton–Oxford 2002, pp. 123–130).

* * *

Незмінними супутниками фіналу XX століття й занепаду комунізму, «осені народів» й «оксамитової революції» були ейфорія та ентузіязм щодо очікуваних змін. Водночас існувало усвідомлення — хоч і не всюди — наявности кризи. В Україні вона проступила на повну силу наприкінці 1980-х років; і то була не лише політична й економічна криза, але також криза тожсамости, що її (кризи) маштаби годі порівняти з кризою в Польщі чи в інших країнах реґіону. З усіх країн колишнього Радянського Союзу в гіршу ситуацію потрапила тільки Білорусь. З-поміж різних можливостей подолання тієї кризи в чинній структурі держави — таких як: політичні реформи, зокрема поступова демократизація життя; економічні реформи, тобто перехід до ринкової економіки; адміністративні реформи задля політичної автономізації республік — найважливішим виявився проєкт незалежности. На початковій стадії реалізації того проєкту величезну роль відігравало апелювання до віри в монолітність української культурної ідентичности, яка насправді все-таки була дуже неоднорідна. На користь потреби уніфікувати українську спадщину, що її бачили як ізольовану від інших культур, промовляло становище, в якому опинилася українська культура, відсунута на марґінес у 1970-х і в першій половині 1980-х років. Сфера функціонування культури була обмежена до вузького кола інтелектуальної еліти, в якій найважливішу роль відігравали письменники. Офіційна українська культура, котру підтримувала влада, несла на собі тягар пропаґанди, й одне з її найважливіших завдань полягало в цементуванні «нової історичної спільности», що було рівнозначне сприянню процесам акультурації. До тієї роботи підпрягли не лише високу культуру, а й навіть фольклор[2].

[2] До пропагандистських заходів належали масове видання текстів начебто народних пісень і поширення їх авдіозаписів. Яскравим прикладом такої діяльности є оця коломийка: «Закувала зозуленька у лузі, у лузі, // Ой, як добре нам живеться в Радянськім Союзі».

Провідну роль відігравала радянська культура, що її на всі лади пропагувала імперія[3], панівною мовою була російська. Акультураційні процеси зайшли досить далеко. 1970-ті роки були періодом, у який партійна й державна влада форсувала програму русифікації та уодностайнення, після розгрому опозиційних середовищ у 1972 році вже не натрапляючи на великий опір. Однак вияви незгоди з наявним станом речей, хоч і в обмежених маштабах, усе ж не припинялися навіть у добу найбільших нагінок. Вони прибирали зовні «невинних» форм: культивування «автентичної» народної пісні (найяскравіший приклад — Ніна Матвієнко), приватні зустрічі, під час яких читали недруковані твори, відвідування майстерень художників тощо. Кінцевий період перебудови дозволив більш-менш відкрито говорити про становище, в якому опинилася українська культура, й трактувати його як критичне. Усвідомлення потреби захищатися спонукало відкинути чужі — російські — зразки і прийняти монолітний вітчизняний зразок. Вже вкотре у XX столітті українці постали перед викликом акультурації.

На зламі 1980-х і 1990-х років у публічному дискурсі домінувала риторика, що послуговувалася поняттям н а ц і о н а л ь н о г о в і д р о д ж е н н я[4]. До складу цього поняття, зокрема, входили: відродження національних традицій, у тому й народних звичаїв, відновлення історичної пам'яті, повернення належного місця українській мові та культурі. Проблему належного місця культури тоді розглядали не тільки в маштабах власної країни, що її розуміли

[3] Ширше цю тему висвітлює Мирослав Шкандрій у своїй найновішій книжці «Russia and Ukraine: Literature and the Discourse of Empire from Napoleonic to Postcolonial Times» (McGill-Queen's University Press, Montreal–Kingston–London–Ithaca 2001); український переклад: М. Шкандрій, *В обіймах імперії: російська і українська літератури новітньої доби*, Факт, Київ 2004.

[4] В такий спосіб інтелектуали вдавалися до визначення, що його на початку XX століття запровадив Михайло Грушевський. Період, який передував козацьким повстанням (злам XVI і XVII століть), історик називав першим національним відродженням, а злам XIX і XX століть, тобто свою епоху, — періодом другого національного відродження. Тож наприкінці 1980-х років говорили про т р е т є в і д р о д ж е н н я.

як Україну або як Радянський Союз[5], але також у світовому контексті. Залежно від світогляду того чи того автора чільне місце посідала проблема приявности української культури в Україні, СРСР чи у світі; щоправда, коли йшлося про світ, учасники дискусії рідко коли виходили за межі загальників на тему «світової слави поезії Шевченка» чи «европейськости української культури».

Прикметно, що до складу поняття національного відродження тоді не входило відродження релігійне. Хоч існував сильний рух за леґалізацію катакомбної Української Греко-Католицької Церкви, з'явилися перші православні священики, котрі оголосили про утворення Української Автокефальної Православної Церкви, а також тексти, присвячені проблематиці релігійних свобод і, ширше беручи, релігійного життя як неодмінного складника духового життя нації — однак усе те залишалося осторонь головної течії дискурсу національного відродження[6].

---

[5] 1990 року найвідоміший ініціятор «повернення спадщини» Микола Жулинський писав: «Коли ми не утвердимося думками і своїми діями у тому , що Вапліте і Микола Хвильовий, ВУСПП і Сергій Пилипенко, Гнат Михайличенко і Михайло Івченко, Андрій Хвиля і Володимир Коряк, панфутуризм і українські неокласики, «Аспанфут» і «Молода Муза», з усіма їхніми «позитивами» і «негативами» належить історії української літератури, до тих пір ми не можемо говорити з певністю про національний літературний процес і про місце української радянської літератури в союзному і світовому контексті» (М. Жулинський, *Духовні оазиси і замулені криниці*, [у кн.:] М. Жулинський, *Із забуття – в безсмертя (сторінки призабутої спадщини)*, Дніпро, Київ 1990, с. 11).

[6] 1988 року з нагоди тисячоліття хрещення Київської Руси у Москві відбулося його офіційне святкування. В Польщі міленіум відзначили не лише релігійними урочистостями, а й численними публікаціями та конференціями, у яких і на яких підкреслювали християнське коріння української культури. В еміґрації під час святкувань наголошували, що то було хрещення Руси-України. З-поміж величезного числа публікацій, які з'явилися з ініціятиви еміґрантських учених, насамперед треба виділити гарвардський проєкт («Harvard Library of Early Ukrainian Literature», частина проєкту «Project in Commemoration of the Millennium of Christianity in Rus'–Ukraine»), що у своєму задумі охоплює цілісність письменства періоду Київської Руси та найважливіші пам'ятки до кінця XVIII століття. Натомість в Україні не-

Щойно після краху комунізму релігійність посіла важливе місце в програмах духового оновлення[7].

З-поміж тодішніх проєктів зміни державного ладу й виходу з кризи ідентичности, що існували в середині руху за національне відродження, я виділила б три: етноцентричний, етнографічний і містичний (функціонально близький до феномена New Age)[8]. У першому проєкті найважливіше місце відводили традиції, історії та мові, у другому — звичаям та мові, а в третьому — sacrum у міленаристському розумінні. На початку 1990-х років етнографічний проєкт практично занепав, і частину його програми перейняв третій проєкт — містичний, що під той час переживав період бурхливого розквіту. Він об'єднував неопоганські рухи, у котрих найважливішу роль відігрива-

---

офіційне святкування організував Український культурологічний клуб, що його очолював Сергій Набока. Євген Сверстюк тоді виголосив непримітну, але дуже важливу промову («Промова на святкуванні 1000-ліття Хрещення Русі біля пам'ятника Володимиру Великому в Києві. 5 червня 1988 року»). Текст цього виступу вміщено у самвидавному збірнику «Благослови, душе моя, Господа», виданому 1988 року (с. 186–193). Згодом промову передруковано в різних виданнях. Текст опубліковано й у порівняно нещодавно виданій книжці Євгена Сверстюка «На святі надій. Вибране» (Київ 1999, с. 157–164); польський переклад з'явився з іншим заголовком: J. Swerstiuk, *Nasza Matka – Kościół Chrystusowy*, «Więź» 1990, nr 1/375, s. 85–91 (число, присвячене релігійному життю в Україні). Ідея згаданої промови полягала в поєднанні релігійного відродження з національним. Так відновлено старе, традиційне розуміння ролі Церкви.

[7] Див., наприклад, давню програму Народного Руху України, в якій читаємо: «Ми маємо дві духовні опори: Бога й Україну. Підкреслюючи неоціненну роль релігії у збереженні духовних цінностей і святинь національно-визвольних змагань, ми сприяємо усім церквам і конфесіям, які пропагують любов до Бога й України» (*Народний Рух України*, Київ 1994, с. 18).

[8] В єдиній польській розвідці, присвяченій сучасній національній свідомості українців, виокремлено інші течії: романтичну, націоналістичну, демократичну й соціялістичну, а також релігійну; це випливає з дослідницької перспективи автора, якого цікавить передусім релігійний вимір української національної свідомости. Див.: W. Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka, op. cit.*

ла реконструкція уявлюваних поганських звичаїв і традицій, і міленаристські рухи 1992–1995 років, найвідомішим з-поміж яких було «Біле братство». Найнеоднорідніший проєкт, етноцентричний, після 1991 року розпався на різні течії: два варіянти нативістичної — власне нативістичну, ідеологічно пов'язану з націоналізмом, і посткомуністичну, що часто використовувала націоналізм; окремо належить розмістити нативістичну течію, що була антиімперською у своїй риториці, а по суті — антиросійською. Перелічені варіянти етноцентризму вималювалися ще напередодні здобуття незалежности, однак у всій повноті виявили себе щойно в її перші роки. Від тієї течії цілком відокремився європейський проєкт, котрий раніше — до 1990-х років — співіснував з іншими течіями в межах етноцентричного проєкту. Цей новий, конкурентний, опертий на універсальних вартостях проєкт модернізації української тожсамости, прихильники якого були переконані в тому, що перетворення української культурної ідентичности мусить відбуватися в такому напрямку, щоб повернути їй європейський контекст, — видавався найпривабливішим, і в першій половині 1990-х років здобув найбільше число прихильників.

Однак наприкінці 1980-х років ті поділи не були окреслені так чітко, як після здобуття незалежности; згадані проєкти великою мірою перетиналися один з одним. Можна говорити про більш-менш монолітний дискурс, що ним послуговувалися офіційна преса, прихильно налаштована щодо процесу перебудови, а також активні учасники літературних вечорів і частина промовців на мітинґах. Характерною рисою того періоду була масовість: наклади літературних журналів на той час сягали рекордних позначок — від кількох тисяч до декількох десятків тисяч примірників; вечори пам'яті різних творців збирали таку численну авдиторію, що їх можна порівняти хіба що з теперішніми концертами популярних музичних груп. Згодом, аж до осені 2004 року, жодна маніфестація — за винятком похорону В'ячеслава Чорновола в березні 1999 року, про який преса писала, що то був останній мітинґ на його заклик, — не зібрала стількох учасників.

Виокремлені в дискурсі зламу 1980-х і 1990-х років течії, які кількома роками пізніше перетворилися на самостійні дискурси, лише зрідка надаються до ототожнення з певною політичною орієнтацією (навіть у такому широкому розумінні, як посткомуністична, продемократична чи націоналістична); для їх класифікації не має вирішального значення і лінія, яка відмежовує традиціоналізм від сучасности. Ті течії відображали світоглядні орієнтації, що зоставалися однаково залежними і від політичних поглядів чи віку їхніх виразників, і від типу досвіду в комуністичній системі, а також великою мірою узгоджувалися з груповою (не політичною) належністю. Тому у своєму аналізі я виокремлюю ще й різні середовища, а саме: істеблішмент — літератори, що обіймали посади в Спілці письменників України; середовища незалежних мистців, що походили з дисидентських кіл; аутсайдери системи — письменники, які функціонували поза поділом на офіційну і неофіційну культуру, беручи участь у різноманітних заходах обох сторін. Голос останньої групи з перелічених, попри обмежену сферу впливу, в дебатах про ідентичність є дуже важливий, бо саме аутсайдери створили нові концепції, які після проголошення незалежности, набувши ваги, задавали тон дискусії. Однак у той період, котрий нас цікавить, головну течію утворювали представники істеблішменту. Середовище незалежних мистців впливало на суспільство набагато сильніше, ніж у 1960-х роках, проте їхній вплив не можна порівнювати з тим впливом, який мали письменники, що належали до істеблішменту. Згадані літератори залучилися до культурної, освітньої та суспільної діяльности, надихаючи або підтримуючи діяльність численних неформальних організацій, а іноді стимулюючи події офіційного культурного життя[9]; це

[9] Позацензурний друк віршів Василя Стуса солідним, як на малі видавництва, накладом спонукав «Літературну Україну» вмістити поетові твори на своїх шпальтах — певна річ, з відповідним коментарем — у надії на те, що та публікація, завдяки великому накладові газети (на початку 1990 року він становив 214 700 примірників, і про це з гордістю інформувала редакція), матиме більший вплив на читацьку авдиторію, ніж матеріяли малотиражних часописів, які виходили поза цензурою.

істотно сприяло творенню підвалин громадянського суспільства і трансформації культурної ідентичности (частіше непрямо, ніж прямо).

Культура як цілісність

У другій половині 1980-х років, коли перебудова в Україні стала видимою й відчутною, найбільшу активність виявляли письменники, а найважливішу роль серед них відігравали ті, хто обіймав високі посади у Спілці письменників і заразом посідав важливе становище в політичному житті (наприклад, був депутатом Верховної Ради СРСР). Письменники тоді утворили внутрішню опозицію в комуністичній партії. *З фасаду*, як писав Володимир Кулик, *вони перетворилися на рупор*[10]. Спочатку вони виступили на захист української мови та культури, пов'язуючи ті проблеми насамперед з екологією (про це йдеться в наступній частині розділу). На зламі 1980-х і 1990-х років вони стали поборниками *національного відродження*, взявши на себе завдання обстоювати інтереси українського народу, що їх тоді розуміли як доконечну потребу захисту культурної тожсамости. Дискурсові тих письменників був притаманний сервілізм щодо чинної системи аж до кінця 1990 року. Однак той дискурс перебував під тиском щораз сильнішої опозиції[11] й дедалі численніших публікацій поза цензурою, і це спричинювало, а може, навіть і полегшувало дрейфування в напрямку звільнення від того, кого ще вважали легітимною владою, — комуністичної партії. На самостійну думку тоді наважувалися інтелектуали та письменники, пов'язані з опозицією, а також поодинокі особи, що стояли на нон-

[10] В. Кулик, *Письменницьке відродження: українська державна ідея в дискурсі «опозиції всередині режиму» перших років перебудови*, «Сучасність» 1998, ч. 1, с. 56.

[11] Див., наприклад, О. Гарань, *З історії формування політичного спектра України (літо 1988 – літо 1991)*, [у кн.:] *Україна XX ст. Проблеми національного відродження*, Наукова думка, Київ 1993; B. Nahaylo, *The Ukrainian Resurgence*, Hurst and Co., London 1999.

конформістських позиціях і не належали до номенклатури, — найчастіше молоді мистці.

Однією з чільних постатей інтелектуального життя України був Іван Дзюба, автор найрезонанснішої книжки самвидаву — «Інтернаціоналізм чи русифікація?» (1966), що аналізувала становище культур не-російських народів СРСР, зокрема української. Після вимушеного періоду мовчання в 1970-х роках Дзюба повернувся до активної діяльности під час перебудови. Інтелектуал не належав ані до опозиції, що мала за плечима табірний досвід, ані до істеблішменту, який почав виявляти ознаки незалежности. Однак до його думок прислухалися й одні, й інші. На початку 1988 року на шпальтах популярної тоді «Культури і життя» Дзюба опублікував статтю «Чи усвідомлюємо українську культуру як цілісність?»[12], присвячену станові української культури. Той важливий текст передрукували кілька часописів, давши поштовх жвавій дискусії, сліди якої видно в еміґрантських публікаціях[13] і позацензурних виданнях[14]. Наприкінці 1988 року статтю передрукував орган КПРС «Коммунист», а це, як запевняє Роман Шпорлюк, свідчило про те, що

[12] І. Дзюба, *Чи усвідомлюємо українську культуру як цілісність?*, «Культура і життя» 24.01.1988. Текст передруковано в річнику «Україна: наука і культура» (т. 22, Київ 1988, с. 309–325) та еміґрантському місячнику «Сучасність» (1988, ч. 9, с. 92–109), згодом — у книжці Івана Дзюби «З криниці літ» (т. 2, Обереги–Гелікон, Київ 2001, с. 578–594; далі цитати з цього видання).

[13] Щодо проблем, які порушив Дзюба, тоді висловили свою думку Юрій Луцький, Омелян Пріцак, Григорій Грабович. Див.: О. Пріцак, *Читаючи Дзюбу*, «Сучасність» 1988, ч. 9, с. 80–82; Ю. Луцький, *Коментар до статті І. Дзюби*, «Сучасність» 1988, ч. 9, с. 83; G. Grabowicz, *Ukraine and the Ukrainian Diaspora in the Era of Glasnost'*, [in:] *Echoes of Glasnost' in Soviet Ukraine*, R. Bahry (ed.), Captus University Publication, North York, Ont. 1990, pp. 113–122.

[14] «Кафедра» 1988, ч. 2, с. 31–32. 24 лютого 1988 року в Будинку вчених відбулося засідання неформального клубу українознавців «Спадщина», на яке запросили Івана Дзюбу. Він виступив перед авдиторією з текстом «Чи усвідомлюємо...», що його згодом жваво обговорювали. Часопис «Кафедра» опублікував зміст виступу Сверстюка, який прокоментував і доповнив Дзюбин виступ.

в Москві підтримали переоцінку російського погляду на українську проблему[15]. З-поміж українських авторів, які належали до кіл офіційної культури, на текст Дзюби публічно відгукнувся лише Микола Жулинський (щоправда, його відповідь оприлюднено поза межами СРСР)[16]. А письменники молодшого покоління швидко залучили Дзюбині тези до свого арсеналу[17].

---

[15] Р. Шпорлюк, *Дилеми російського націоналізму*, [у кн.:] Р. Шпорлюк, *Імперія та нації: з історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі*, перекл. Г. Касьянов, М. Климчук, М. Рябчук, Дух і Літера, Київ 2000, с. 120. Див. також: R. Szporluk, *Dilemmas of Russian Nationalism*, [in:] R. Szporluk, *Russia, Ukraine and the Breakup of the Soviet Union*, Hoover Institution Press, Stanford, Ca. 2000, p. 211 (польський переклад: R. Szporluk, *Dylematy rosyjskiego nacjonalizmu*, [w:] R. Szporluk, *Imperium, komunizm i narody. Wybór esejów*, przeł. S. Czarnik, A. Nowak (red.), Arcana, Kraków 2003, s. 150). Про передрук у місячнику «Коммунист» (грудень 1988, с. 51–60) я довідалася з тієї розвідки.

[16] M. Zhulynsky, *The Question of Creating a New Self-Consciousness in Ukrainian Culture*, transl. by A. Wynnyckyj, [in:] *Echoes of Glasnost' in Soviet Ukraine*, *op. cit.*, pp. 123–129. Жулинський почав з констатації, що дискусія про стан української культури, яку розуміють як цілісність, а також про її суспільне функціонування, охопила — «завдяки революційним перетворенням соціялістичного суспільства» — широкі кола. Відтак Жулинський покликався на публікацію Дзюби, вписуючи її в офіційну систему культури. Звідси ми довідуємося, що міркування на тему української культури як цілісної системи Дзюба ще 1987 року виклав на досить малозначущому зібранні — на засіданні комісії критиків Спілки письменників України. Промовистим є і той факт, що Дзюбин текст опубліковано не в «Літературній Україні», а в часопису «Культура і життя» — газеті меншого маштабу, безпосередньо не пов'язаній зі Спілкою письменників України (на відміну від «Літературної України»). Все те свідчить про занепокоєння, яке викликала публікація згаданого тексту. Не випадково, знов-таки, Жулинський згадав про роль Хвильового в літературній дискусії 1925–1928 років і підкреслив, що тоді письменники говорили не про здобуття незалежности від Росії (славнозвісне «Геть від Москви!»), а про усамостійнення культури. Сенс паралелі, котру навів Жулинський, — з огляду на місце виступу (Канада) — очевидний: це пересторога перед вбачанням у наявному ферменті незалежницького політичного руху, за претекст для якого править дискусія на тему культури.

[17] Див., зокрема, виступи Оксани Забужко, про котрі йдеться далі.

Риторичне питання, що міститься в тексті Дзюби, було діягнозом, згідно з яким українська культура не тільки перебуває в стані колапсу, а й навіть не становить повної структури — оскільки їй бракує ланок, що їх мають інші національні культури. Поодинокі елементи такої структури надто слабкі, щоб впоратися з завданнями, що стоять перед самостійною культурою; місця, де бракує тих ланок, заповнює російська культура. Дзюбині міркування є водночас і відлунням дискусії, котру започаткував Дмитро Чижевський своєю тезою про «неповну літературу неповної нації»[18], і незалежною спробою з'ясувати причини, через які українська культурна ідентичність не може охопити ані всього народу (разом з національними меншинами), що заселяє територію України, ані бодай самих українців. Дзюба описав явище неповноти й нетяглости української культури і вказав на його причини та наслідки. Серед причин інтелектуал назвав політичну ситуацію, за якої над українською культурою здобула перевагу культура російська (цього він не називав колоніяльним становищем: на початку 1988 року, безумовно, жодна радянська газета не наважилася б оприлюднити таку тезу). Однак на перше місце серед причин Дзюба висунув герметичність творчих середовищ, закритих для новин і подій з-поза власного кола і не зацікавлених долею культури як цілісности. Поставивши діягноз, публіцист констатував: доки мистці не матимуть почуття відповідальности за спільну долю народу і долю культури як цілісности, доти українська культура перебуватиме під загрозою.

Інтелектуал апелював до мистців, щоб вони доклали зусиль і підняли українську культуру з руїни, зробили її структуру повнішою. Найважливішу роль у тому процесі

[18] Щодо тієї тези не раз критично висловлювався Григорій Грабович, який намагався довести, що з погляду антропології концепція Дмитра Чижевського позбавлена сенсу, оскільки неповних культур, як і неповних літератур, немає за визначенням (G. Grabowicz, *Ukraine and the Ukrainian Diaspora in the Era of Glasnost'*, [in:] *Echoes of Glasnost' in Soviet Ukraine, op. cit.*, p. 118).

мало відіграти розширення сфери вживання української мови, позаяк мова, на думку автора, є стрижнем національної культури[19]. Завдання, що його в національних державах зазвичай виконують державні установи та інституції (наприклад, школа чи університет) в межах усталених правових норм, Дзюба покладав на людей культури, які мали здійснити її «естетичну конкретизацію», усвідомлюючи свою місію мистця[20].

У тих поглядах, певна річ, виявилася традиційна позиція інтеліґента, що полягає у трактуванні творчої інтеліґенції як прошарку, на котрий покладено особливу відповідальність за долю народу та культури. Глибоко закорінена в українській культурі віра в особливу місію письменників, тобто віра у те, що вони можуть змінити суспільну (і політичну) реальність, — проіснувала майже незайманою до кінця 1980-х років. Хоч Микола Рябчук, на покоління молодший від Івана Дзюби автор, двома роками пізніше розставив акценти трохи інакше, все ж упевненість в особливій відповідальності залишалася незмінною:

> Загальнокультурна ситуація на Україні, на жаль, справді така, що суто «естетична» позиція залишається для поетів, може, й бажаною, але недопустимою розкішшю [...] у чому конкретно має втілюватися це почуття «відповідальності»: у продовженні «месіанської», «проповідницької» традиції української поезії — з надією достукатися до серця й розуму багатомільйонних мас? Чи, може, у створенні рафінованої, витонченої, елітарної культури, здатної здивувати весь світ, який поки що про існування цієї поезії не підозрює? А може — з безумною одержимістю спробувати якось

[19] І. Дзюба, *Чи усвідомлюємо..., цит. публ.*, с. 98.

[20] «Поза окремими яскравими, але не такими вже й численними винятками, в нас не вироблено потягу до культурної універсальності, а то й просто потреби в мистецькій самоосвіті, не кажучи вже про усвідомлення себе як частки цілості української культури, за яку ти відповідаєш і від рівня якої сам залежиш у своїй творчій долі. Власне, оце почуття спільності долі всіх нас — у долі української культури — в нас мало розвинене» (*там само*, с. 578).

примирити альтернативи, знайти діалектичну єдність протилежностей?[21]

На той час (про це згадує Рябчук у наведеному фрагменті) з'явилася група молодих письменників, які за одне зі своїх найважливіших завдань вважали звільнення літератури від суспільних чи національних зобов'язань[22]; їхню демонстративну відмову від заанґажованости літератури в національні проблеми можна порівняти з ситуацією у польській літературі після 1918 року, коли дебютанти маніфестували свою нехіть до позалітературних, місійних функцій творчости.

З погляду цього аналізу важливо, що по багатьох роках функціонування заанґажованого мистецтва почалася автентична дискусія про завдання письменника. Як видається з сьогоднішньої перспективи, ані речники творчости як покликання чи місії, ані прихильники естетизму під ту пору не звільнилися від переконання, що література — це певна форма суспільного служіння[23]. Завдання, поставлене перед літературою наприкінці 1980-х років, полягало в перетворенні культурної ідентичности — з радянської, зодягненої в російські мовні шати, на національну українську. Висловлювання письменників різних поколінь засвідчують, що творчість вони й далі вважали служінням, хоч і по-різному його розуміли. А от про те, що потрібно вкладати у поняття «українська культурна тожсамість» і як вона має бути орієнтована, тоді завзято дискутували — більше чи менше відкрито, публічно і приватно.

---

[21] М. Рябчук, *«Ми помрем не в Парижі»*, [у кн.:] *Вісімдесятники. Антологія нової української поезії*, І. Римарук (упор.), Видавництво Канадського інституту українських студій, Едмонтон 1990, с. XIV.

[22] В останній частині розділу, аналізуючи погляди покоління молодих інтелектуалів, я вказую на характерний виступ Оксани Забужко, яка за найважливішу для літератури подію визнала створення Народного Руху України: на її думку, це нарешті звільнило українську літературу від утилітарних завдань.

[23] За приклад правлять відповіді Юрія Андруховича на питання анкети часопису «Зустрічі» (1990, ч. 5–6): тридцятирічний поет (його вірші були далекі від заанґажування в традиційному сенсі) на перше місце ставив вітчизну, а на друге — творчість.

Дзюба в згаданому тексті порушив вельми серйозну проблему — поняттєвого діяпазону української культури. Інтелектуал вказав на дві крайності. Перша крайність полягала в розумінні української культури як суми явищ, що відбуваються на території республіки[24]. Як відомо, в радянських республіках панівне становище посідала російськомовна культура, обтяжена ще й пропаґандистськими завданнями. Друга крайність, наявна, щоправда, лише в неофіційному мистецькому житті, — це обмеження поняття української культури явищами «суто» українськими. Отой другий підхід автор визначив як «пуризм», очевидно, уникаючи поняття «націоналізм», що його надто часто використовувала пропаґанда. Тож, як писав Дзюба, якщо йдеться про літературу, то українськими вважають тільки твори українською мовою, оминаючи творчість російською мовою, польською чи латиною, хоч та творчість також є частиною української культури; а якщо йдеться про невербальні мистецтва, до уваги беруть лише ті явища, в котрих виразно проступає традиційний національний стиль. Автор вважав небезпечними обидва підходи, оскільки перший призводить до повного розмивання поняття національної культури, а другий — до звуження і стаґнації, що унеможливлює будь-які експерименти й прирікає культуру на ізоляцію, шкідливу тільки для неї самої[25]. За умов, коли тон у культурі Української РСР задає російська культура, перший підхід призводить до акультурації, що не натрапляє на жодні перешкоди, на-

[24] Автор це зобразив у вигляді схеми з трьох концентричних кіл: перше, найширше, охоплювало будь-які явища культури, у тому з-поза кордонів республіки або навіть СРСР (наприклад, переклад іноземних літератур російською мовою); друге коло обіймало культуру, творену на теренах республіки (етнічна належність автора або мова твору тут не мала значення, тож українським вважали, скажімо, фільм, випродукований у республіці російською мовою і на радянську тематику); третє коло містило найвужчу сферу культури — «власне українську культуру» (з дальшого тексту випливає, що автор розумів її як культуру, котра має атрибути українськости — мову або тематику).

[25] І. Дзюба, *Чи усвідомлюємо...*, *цит. публ.*, с. 585.

томість другий підхід, будучи виявом контракультурації, загрожує «синдромом обложеної фортеці».

Як вже згадано, довкола Дзюбиного тексту розгорнулася досить жвава дискусія. Емігрантські автори Омелян Пріцак[26] і Юрій Луцький[27], підкреслюючи, що влучність питань, які поставив публіцист, можливо, є важливішою за самі відповіді, усе ж погоджувалися з його головними тезами. Микола Жулинський, тодішній заступник директора Інституту літератури АН УРСР, коли виголошував доповідь на конференції в Канаді — «Відлуння гласности у радянській Україні», покликався на Дзюбин виступ і визнав його за вельми істотний, однак центр ваги своєї промови переніс на проблеми реабілітації письменників 1920-х років, уникнувши дискусії про «неповноту української культури» й цілком відійшовши від проблем сучасности. Натомість Микола Рябчук у статті «Пора великих сподівань»[28] висловив свою думку прямо: проблему неповноти структури, порушену в Дзюбиному виступі, не можна розв'язати за допомогою індивідуальних зусиль навіть

---

[26] Медієвіст, багатолітній директор Harvard Ukrainian Research Institute (Українського наукового інституту Гарвардського університету), нині на пенсії.

[27] Славіст з Університету Торонто, перекладач і видавець. Про реакцію Григорія Грабовича, історика літератури, тодішнього директора Українського наукового інституту Гарвардського університету, я згадувала у примітці 18.

[28] М. Рябчук, *Пора великих сподівань*, «Сучасність» 1988, ч. 11, с. 63–72. Тоді «Сучасність» вперше опублікувала статтю автора з радянської України. До статті додано спеціяльний коментар, у якому зазначено, що редакція хотіла б у такий спосіб започаткувати діялог, хоч і не з усіма висловленими поглядами автора вона може погодитися (у примітці редактори дистанціювалися від оцінки Маланюка та Липи, що їх Рябчук охарактеризував як націоналістів). Невдовзі така практика стала постійною: протягом 1989–1990 років часопис друкував більше матеріялів, що надходили з України, ніж статей емігрантських авторів. Привертає увагу те, наскільки глибока прірва розділяла середовища, пов'язані з редакцією «Сучасности», і опозиційних інтелектуалів в Україні. Тож важко втриматися, щоб не навести для порівняння паризьку «Культуру», з засади відкриту для співпраці з різними колами польських інтелектуалів.

якнайбільшого числа мистців, позаяк тут неодмінною умовою є зміна політики держави. Рябчук також торкнувся вкрай важливої проблеми, пов'язаної з обмеженим рівнем демократизації, а саме проблеми зволікання з реабілітацією письменників, які протягом останніх двадцяти років зазнавали переслідувань за свої погляди. Публіцист стверджував, що залучення творчого доробку тих авторів до «активів» української культури є одним з найважливіших кроків назустріч її об'єднанню в одне ціле. Повної реабілітації вимагали тоді й самі письменники-дисиденти та публіцисти[29] на шпальтах часописів, що виходили поза цензурою, та у своїх численних виступах; однак аж до 1990 року влада ігнорувала оті вимоги або ж відмовляла в реабілітації, вказуючи на антирадянський характер діяльности репресованих[30].

В Україні, очевидно, з огляду на цензурні обмеження, ширша публічна дискусія довкола проблем, котрі порушив Дзюба, не відбулася. Натомість сліди неофіційних дискусій можна відшукати на шпальтах тодішніх позацензурних публікацій. Найбезпосереднішою реакцією на текст Івана Дзюби був виступ Євгена Сверстюка під час засідання клубу «Спадщина»[31], на якому Дзюба мав доповідь. Свер-

---

[29] За приклад править опублікований на шпальтах «Кафедри» (1988, ч. 2, с. 27–28) відкритий лист Степана Сапеляка від 17 лютого 1988 року до міністра культури Української РСР, голови СПУ, директора Інституту літератури та головних редакторів найважливіших літературних часописів, столичних і регіональних. Автор закликав до «захисту ідеї творчої свободи в національній культурі», деідеологізації культури та зміни ставлення до творчости Світличного, Сверстюка, Калинця, Осадчого, Чорновола й самого Сапеляка.

[30] 19 листопада 1989 року відбулося перепоховання Василя Стуса (його останки перевезено з таборового цвинтаря в Кучіно до Києва). Похорон вилився в масову жалобну процесію: люди йшли потоком з центру міста на Байкове кладовище. «Літературна Україна», так само як інші газети, замовчала ту подію.

[31] Київський клуб «Спадщина» згуртовував незалежних інтелектуалів, зокрема істориків. Виступ Дзюби і доповідь Сверстюка набули широкого розголосу. Великий резонанс мала також зустріч у грудні 1988 року, присвячена Михайлові Грушевському. Дискусія, що тоді зав'язалася між

стюк пригадав про схожі зусилля в 1960-х роках і підкреслив важливість проблеми єдности культури. Переконання Сверстюка в тому, що біля джерел української культури лежить ідеалізм її творців, а також вказівка на релігійне коріння кожної культури, розхитували підвалини офіційно обов'язкової марксистської інтерпретації.

Попри брак широкої дискусії в Україні, стаття «Чи усвідомлюємо українську культуру як цілісність?», на мою думку, започаткувала дебати щодо проблем української культурної тожсамости, спрямовані на з'ясування змісту цього поняття. Але з причин, про які йдеться в наступній частині цього розділу, ті розмови не дали сподіваного результату — перетворення дискурсу ідентичности на інтелектуальну дискусію.

Другим важливим Дзюбиним текстом з того періоду була стаття «В обороні людини і народу»[32], що її в середині 1988 року надрукувала «Літературна Україна». Автор зосередився на аналізі становища української мови, яке він розглядав у контексті проблем культури. Як і попередня стаття, той текст також набув широкого розголосу[33]. Прикметно, що інтелектуал робив натиск передусім на індивідуалізмі, протиставленому колективізмові, на правах людини, а вже потім — на праві нації на самовизначення. Наступна стаття Дзюби «Що за обрієм?»,

---

Сергієм Білоконем та Ярославом Дашкевичем і їхніми супротивниками, офіційними представниками Інституту історії АН УРСР Віталієм Сарбеєм та Федором Шевченком, — чітко показала, що симпатії численної авдиторії були на боці незалежних істориків (цю інформацію я завдячую Наталі Яковенко, тож висловлюю їй щиру подяку).

[32] І. Дзюба, *В обороні людини і народу*, «Літературна Україна» 30.06.1988 (польський переклад: «Зустрічі» 1988, ч. 1–6, с. 31–36).

[33] Попри намагання блокувати дискусію і не допускати до друку текстів, які свідчили про те, що ця проблематика хвилює літературне середовище, опубліковано нарис Володимира Панченка, критика й історика літератури, з назвою «Не забути б про корінь проблеми» («Літературна Україна» 25.08.1988). На текст Дзюби покликалася й Оксана Забужко у статті «Література і тоталітаризм, або Ще раз про музику після Освенціма» («Літературна Україна» 23.08.1990, с. 3). Статтю Дзюби передрукувала еміґрантська «Сучасність».

присвячена цілісному аналізові проблем української культури (цим разом проблем культурної спадщини), мала без порівняння вужче коло читачів і радше невеликий резонанс[34], але — так само як попередні тексти — виходила далеко за межі вирішень, що їх пропонували письменники, які належали до істеблішменту. Дзюба звернув увагу на той факт, що в дискусії про національну спадщину переважають евфемістичні визначення. Автор вказав на найважливіші потреби української культури, зокрема на створення її цілком нової концепції, котрій має передувати принципова переоцінка, оперта на поширенні та інтерпретації явищ, постатей і проблем, раніше відсунутих на задній план офіційної культури[35]. Водночас Дзюба застерігав перед маніпулюванням історією і національною спадщиною[36], виказуючи небачену серед письменників того покоління проникливість. У тому тексті, який не тільки несправедливо забули, а й не зрозуміли на час публікації, автор запропонував одну з найцікавіших ідей щодо відновлення української культурної тожсамости. Задум полягав у протидії дальшій провінціялізації культури за допомогою — парадоксально! — децентралізації, зокрема через повернення значущости традиційним центрам української культури і створення нових[37]. Ідея заслуговує на окрему увагу, тим більше, що проблема децентралізації стала дуже актуальною для середовищ, котрі перебували в опозиції до офіційних творчих спілок. До цієї проблеми я повернуся у двох наступних підрозділах, коли аналізуватиму «станіславський феномен» і спроби вписати Україну в концепцію Центральної Европи.

---

[34] І. Дзюба, *Що за обрієм? (Наша культурна спадщина і культурне майбуття)*, [у кн.:] *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, зб. 1, Академія наук України, Київ 1992, с. 5–30. Публікацію адресовано не лише україністам, а й усім, хто цікавився проблемами української культури та науки. Однак через низький наклад видання коло читачів було обмеженим.

[35] *Там само*, с. 7.

[36] *Там само*, с. 8.

[37] *Там само*, с. 28.

Концепція Івана Дзюби здобула ширший відгук — і серед авторитетних наукових кіл, і серед творців культури, вже не кажучи про істеблішмент, голос якого мав принципове значення у сфері освіти та культурної політики. Припускаю, причиною такого резонансу могла бути також мова, що нею послуговувався Дзюба: він викладав свої думки без зайвого патосу, з обмеженою до мінімуму риторикою, проблематизуючи, а не мітологізуючи, одне слово, повертаючи емоційну рівновагу мові, яка тоді найчастіше звучала в найвищому регістрі.

Для середовища літераторів, пов'язаних із СПУ, автор «Інтернаціоналізму чи русифікації?», очевидно, й далі залишався дисидентом. Для опозиційних середовищ або для кіл альтернативної культури Дзюба виявився не досить радикальним, а для тих, хто був близький до офіційної культурної еліти, — аж надто радикальним. Підхопили й по-своєму перетворили оті ідеї щойно інтелектуали та мистці наступного покоління, не пов'язаного з літературним чи політичним істеблішментом. Для прикладу досить згадати тодішню публіцистику Оксани Забужко чи пізнішу діяльність Олександра Гриценка (директора Інституту культури, що його заснував Іван Дзюба, тодішній міністр культури).

Дзюба дуже точно, як на той час, сформулював найважливіші завдання, які стояли перед українською культурою. Його концепція мала цілісний і послідовний характер, а також — на відміну від тодішньої публіцистики, що переважно не виходила за межі загальників — була досить детальною. Інтелектуал намагався поєднати етнічний проєкт з проєктом, відкритим для інших культур, створити таку концепцію української культурної ідентичности, яка впоралася б з викликом акультурації. Завдяки гармонійному поєднанню універсальних вартостей та індивідуалізму, пам'яті про минуле з прагненням модерности — Дзюбин проєкт став винятково актуальним. Чи мав той проєкт тоді (і пізніше, в 1992–1994 роках, коли Дзюба виконував обов'язки міністра культури) шанс на успіх? На це питання можна відповісти, аналізуючи тодішній перебіг розмов на тему української культури.

У зачарованому колі

Отже, як виглядала дискусія про українську культурну тожсамість серед представників офіційного та неофіційного літературного життя?

Проблеми статусу української мови, захисту природного та історичного середовища, порахунків з минулим увійшли до програм різних товариств, створених 1987 року: вони називалися «неформальними», але діяли з дозволу влади. Це були: «Зелений світ», Товариство української мови, «Меморіял», Товариство Лева. Очолили ті організації люди, що обіймали провідні посади у творчих спілках, будучи водночас членами КПРС або депутатами Верховної Ради СРСР. Набагато радикальнішими від згаданих організацій були клуб «Спадщина» та Український культурологічний клуб, що згуртували людей опозиційної орієнтації (частину з них становили аутсайдери системи, частину – дисиденти та їхні прихильники). Без дозволу влади функціонували Українська Гельсінська Спілка та Українська асоціяція незалежної творчої інтеліґенції, що добирали своїх членів серед дисидентів. Так само діяв заснований двома роками пізніше Народний Рух України – найважливіше і найчисельніше з-поміж тих об'єднань. Точне відтворення найголовніших програм, народжених наприкінці 1980-х років і в не надто численному середовищі опозиції, і в опозиції внутрішньопартійній, виходить за межі цієї праці (до того ж ту проблематику вже опрацьовують політологи). Зміни, які відбувалися напередодні проголошення незалежности і в перші роки існування української держави, описано досить широко[38]. Найточніше хро-

[38] Див., зокрема (назви подаю в хронологічній послідовності): *Dissent in Ukraine Under Gorbachev*, Ukrainian Press Agency, London 1989; *Ukraine: From Chernobyl' to Sovereignty. A Collection of Interviews*, R. Solchanyk (ed.), Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton 1992; A. Motyl, *Dilemmas of Independence. Ukraine After Totalitarianism*, Council on Foregin Relations Press, New York 1993; T. Kuzio, A. Wilson, *Ukraine: Perestroika to Independence*, Macmillan, Houndmills–Basingstoke, Hampshire 1994; 2nd ed.: St. Martin's Press, New York 2000 (та інші книжки Тараса Кузьо); S. Pavlychko, *Letters From Kyiv*, Canadian Institute of Ukrainian Studies,

нологію подій подав у своїй порівняно недавно виданій книжці Богдан Нагайло[39].

З погляду цього аналізу істотнішим видається відтворення найважливіших понять, до яких тоді звертались, і гасел, котрих уживали, щоб дійти до реципієнта і схилити його до зміни позиції: до подолання байдужости щодо довколишньої дійсности, зокрема до зрозуміння становища української нації, або навіть до підтримки процесу відродження, тобто, по суті, до зміни культурної орієнтації з радянської на українську. Тож предметом цих міркувань є проєкт конструкції чи, може, реконструкції української культурної та національної тожсамости, що мав би замінити або витіснити панівну радянську ідентичність.

У центрі мого зацікавлення перебуватимуть не так першорядні персонажі цієї дискусії (Гончар, Павличко, Драч, Мовчан, Танюк та інші), як гасла, найчастіше метафоричні, котрі на той час здобули популярність. Важливим завданням буде простежити їхній родовід. Мова, що домінувала в дискурсі відродження, не має дивувати, оскільки авторами метафоричних визначень були здебільшого письменники. Непрямий опис явищ, застосування метафор і перифраз дали підстави говорити про «філологізацію свідомости» (пізніший вислів Оксани Забужко). Але не тільки: виявляється, більшість тих широко вживаних метафоричних визначень мали евфемістичний характер. Оту підсвідому обережність можна пояснити походженням чільних постатей дискурсу — всі належали до істеблішменту. Поетична метафора була лише формою, зовнішнім запиналом, що мало заслонити, сховати від очей справжнє наповнення — зміст. У такий спосіб відбувалася нова мітологізація дійсности.

Edmonton 1992 (українське видання: С. Павличко, *Листи з Києва*, Видавництво Соломії Павличко «Основи», Київ 2000); О. Гарань, *Убити дракона: з історії Руху та нових партій України*, Либідь, Київ 1993; A. Wilson, *Ukrainian Nationalism in the 1990s: A Minority Faith*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1997; B. Nahaylo, *The Ukrainian Resurgence*, Hurst and Co., London 1999; R. Szporluk, *Russia, Ukraine and the Breakup of the Soviet Union*, Hoover Institution Press, Stanford, Ca. 2000.

[39] B. Nahaylo, *The Ukrainian Resurgence*, *op. cit.*

«Духовний Чорнобиль»

Однією з перших метафор щодо стану культури був вислів «духовний Чорнобиль» — визначення, запозичене з російської преси й наповнене новим, українським змістом. «Духовним Чорнобилем» російський історик Дмітрій Ліхачов назвав маштаби втрат, що їх зазнала російська культура через пожежу в бібліотеці ленінградського відділу Академії наук СРСР, коли загинули колекції з початку XX століття. Це визначення швидко ввійшло до арсеналу українських авторів, які досліджували проблему екології після Чорнобильської катастрофи[40]. В набагато ширшому значенні той вислів вживали у виступах, присвячених маштабам втрат української культури та нації внаслідок тоталітаризму[41]. Екологічна проблематика, пов'язана з Чорнобилем, поступово перетворилася на національну справу. За два роки після катастрофи для багатьох українців Чорнобиль почав символізувати ще й загрозу національному існуванню. Приблизно протягом півтора року відбувся злам: від усвідомлення того, що конче потрібна радикальна зміна підходу

---

[40] Спочатку, як писав Роман Шпорлюк, катастрофа в Чорнобилі була «ідеологічно нейтральною». Преса та мас-медії намагалися зацевнити, що «це важке випробування для радянського народу», і пристрасно таврували західні публікації (R. Szporluk, *National Reawakening: Ukraine and Belorussia*, [in:] *The Soviet Empire. The Challenge of National and Democratic Movements*, U. Ra'anan (ed.), D. C. Heath and Co., Lexington–Toronto 1990, p. 78). Однак саме з екології почався рух на захист національних прав, і на це звернув увагу у своїй статті Шпорлюк. За рік, напередодні проголошення незалежности, інший американський політолог Александер Мотиль писав: «Чорнобильська катастрофа почала символізувати не тільки український досвід у Радянському Союзі; поведінка московської та київської партійної влади після катастрофи спричинилася до зростання невдоволення і браку довіри до влади. Чорнобиль став Божим даром (Godsend) для націоналістів, оскільки вигідно поєднував у собі кілька проблем, значення яких зростало протягом наступних років: некомпетентність партії, страждання народу та знищення довкілля» (A. Motyl, *Dilemmas of Independence..., op. cit., p. 44).* Див. також: *Ukraine. From Chernobyl' to Sovereignty..., op. cit.*; T. A. Olszański, *Historia Ukrainy XX wieku*, Warszawa 1993, s. 258–261.

[41] Ширше на цю тему писав Володимир Кулик (*Письменницьке відродження..., цит. публ.*, с. 64–67).

до проблем, пов'язаних з охороною природного середовища людини, — до постулатів збереження історичної пам'яті та духової єдности з пращурами, виховання молоді в пошані до власної мови і традицій[42].

Чорнобиль був знаком того часу і заразом універсальним символом становища, в якому опинилися цивілізація і людина, символом загрози людському існуванню. Перші пов'язали універсальний і національний вимір у літературі колишні «шістдесятники», які тоді належали до істеблішменту, — Борис Олійник, Володимир Яворівський, Юрій Щербак, Іван Драч[43]. У публіцистичних статтях про Чорнобиль письменники часто використовували поняття *геноциду* (про Голод 33-го тоді ще не писали), трактуючи його метафорично — як знищення національного духу, а також нерідко зверталися до фраґменту Об'явлення Св. Йоана Богослова, у якому йдеться про зірку Полин (Об'явлення 8, 11; «чорнобиль» у північних українських діялектах означає також «полин»), надаючи йому пророчого сенсу[44]. Трохи інакше стояла справа з ав-

---

[42] Наприклад, у своєму виступі на IX З'їзді Спілки письменників України в червні 1986 року, за півтора місяця після Чорнобильської катастрофи, Олесь Гончар визнав мовне середовище частиною природного середовища людини, яке має підпадати під захист («Літературна Україна» 12.06.1986). Йому вторував львівський письменник Роман Лубківський: «Нехтування досягнень культури й нашої національної історії приносить величезні втрати в екології духу» (*там само*).

[43] Ю. Щербак, *Чорнобиль. Документальна повість*, «Вітчизна» 1988, ч. 4; І. Драч, *Чорнобильська Мадонна (поема)*, «Вітчизна» 1988, ч. 2, с. 42–62; В. Яворівський, *Марія з полином при кінці століття. Повість*, «Вітчизна» 1987, ч. 7, с. 16–139; Б. Олійник, *Дорога на Прип'ять*, «Вітчизна» 1987, ч. 1; Його ж, *Сім [вірші]*, «Літературна Україна» 17.09.1987. Крім тих публікацій, з'явилися також поезії представників молодшого покоління, зокрема: В. Кордун, *Зона*, «Україна» 1988, ч. 37, с. 5; Н. Білоцерківець, *Травень*, «Україна» 1987, ч. 27, с. 13; О. Пахльовська, *Долина храмів. Поезії*, Радянський письменник, Київ 1988; Ю. Андрухович, *Повік не вищезне трава*, «Україна» 1989, ч. 4, с. 7. Знято також кілька фільмів: «Дзвони Чорнобиля», «Два кольори часу», «Хроніка важких тижнів».

[44] Перший це зробив Олесь Гончар під час виступу на Всесоюзній творчій конференції в Петербурзі (тодішньому Ленінграді) 1 жовтня 1987 року.

торами самвидаву, як-от з Євгеном Сверстюком: в його есеї «Перебудова Вавилонської вежі», написаному у формі притчі, Чорнобиль символізує духовий розклад суспільства і держави. Сверстюк порівняв процес перебудови з перебудовою Вавилонської вежі, визнавши його за пусте чи просто позірне заняття, і закликав до духового відродження через Христа й служіння істині[45]. Він оголосив війну стереотипам, фальшеві й, за одним заходом, матеріялізмові — і... не був почутий.

Метафору «духовного Чорнобиля» використовували не тільки як символ загрози національному буттю, але також як сиґнал до змін, до порятунку національної субстанції. Той код функціонував майже до проголошення незалежности України. У другій половині 1990-х років апокаліптичну метафорику поєднали з національною: Чорнобиль почав означати час апокаліпсису, а українська дійсність — його тривання.

Наприкінці 1980-х років інтелектуали пропонували різні способи зцілення сучасности, ураженої хворобою духу, що її розуміли як «духовний Чорнобиль». Одним з рекомендованих запобіжних заходів був проєкт, що його я називаю етнографічним. Цей проєкт закликав повернутися до коріння, яким мало бути село. Трактування Чорнобильської катастрофи як поразки розуму та цивілізаційних поривів людини прямо провадило до афірмації вартостей, що криються у поверненні до природи.

Природа, народ і автентика

Народницька традиція, хоч і видозмінена під впливом соцреалізму, але жива в українській культурі, вимагала шукати справжні вартості в народі — в народній традиції, ототожнюваній з національною. Село далі тракту-

---

Виступ письменника з назвою «То звідки ж з'явилася "Звізда Полин"» передрукувала «Літературна Україна», потім його вміщено у збірці есеїстики та публіцистики Гончара (*Чим живемо. На шляхах до українського Відродження*, Радянський письменник, Київ 1991, с. 49–55).

[45] Є. Сверстюк, *Перебудова Вавилонської вежі (Чорнобильська притча)*, Сучасність, [б. м.] 1989, (2-ге вид. — 1990 року).

вали як скарбницю давньої, традиційної культури; йому приписували збереження «справжнього духу», «автентичности» і його протиставляли совєтизованому містові, де було марно шукати українську традиційну культуру. Щоденний досвід ту інтерпретацію, здавалося б, підтверджував: індустріялізовані міста в Україні, зокрема у Східній і Центральній, жили новочасним життям, далеким від традиційного. В умовах радянської держави індустріялізація означала не лише модернізаційні зміни з усіма можливими неґативними рисами, такими як загроза довкіллю та існуванню людини. Вона означала ще й обов'язкову русифікацію внаслідок керованих, принаймні частково, демографічних процесів[46]. Через те модерність (у вужчому сенсі — урбанізацію та індустріялізацію за радянських часів) почали асоціювати з русифікацією. Тож заклики повернутися до традиційних вартостей, до духового відродження, що його єдиним джерелом може бути село, були радше виявом нативізму, а не радикального традиціоналізму. Прибічники тієї течії особливу цінність приписували відродженню народних звичаїв, у яких мала б міститися духова сила нації. А ще повернення до джерел мусило принести життєдайні зміни в царині мови.

Наприкінці 1980-х років такий рух розвинувся насамперед у Львові, де він набув масового характеру, відтак поширився Галичиною, а згодом — хоч і з набагато меншою інтенсивністю — охопив усю Україну. Одна з головних стратегій

[46] Див.: R. Szporluk, *Urbanization in Ukraine Since the Second World War*, [in:] R. Szporluk, *Russia, Ukraine and the Breakup of the Soviet Union*, *op. cit.*, pp. 139–158, зокрема твердження: «У східних і південних регіонах виразно видно, що українці — мешканці міст — почали масово русифікуватися: число асимільованих зросло утричі супроти тих, котрі залишилися носіями української мови». Однак у західному регіоні процес урбанізації відбувався без русифікації. Див. також: Я. Грицак, *Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX століття*, Генеза, Київ 1996 (польський переклад: J. Hrycak, *Historia Ukrainy 1772–1999. Narodziny nowoczesnego narodu*, przeł. K. Kotyńska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2000). З польських авторів про той процес писав П. Еберґард (P. Eberhard, *Przemiany narodowościowe na Ukrainie XX w.*, Obóz, Warszawa 1994).

полягала в прагненні відродити «автентичну» народну культуру. Тодішню широко популяризовану народну культуру почали визнавати за неавтентичну, а тому фальшиву. Пам'ятаючи, як протягом сімдесяти років існування Радянського Союзу експериментували з культурою, щоб перетворити її сутність з народної на радянську, ми можемо ствердити, що учасники того руху, по суті, протиставляли себе совєтизації через пошук «неотруєних джерел автентичної культури» і творення з них зразків для сучасности. Ота масова протидія зачіпала і духову, і матеріяльну сфери культури.

Створені восени 1987 року незалежні товариства — Український культурологічний клуб і Товариство Лева — поставили собі за мету відродити традицію. У київському клубі цікавилися передусім історико-культурною спадщиною — охороною пам'яток і національної пам'яті. Великої ваги надавали символічному значенню подій української історії. Однак організовувані зустрічі не мали масового характеру, оскільки збирали насамперед творчу інтеліґенцію. Натомість неофіційний рух, що його започаткувало Товариство Лева, мав на меті пробудження національної свідомости серед різних суспільних прошарків. На відміну від неофіційних організацій, що виникли серед дисидентських кіл, Товариство Лева не висувало політичних вимог й уникало будь-якої діяльности з політичним забарвленням, не лише тривожачись за власну безпеку, а й керуючись бажанням не відлякати людей, на яких, власне, й була розрахована його праця. Педрик Кені пише про свідому діяльність «левенят», що прагнули пробудити суспільні настрої[47]: вона полягала в пригадуванні народних традицій, відбудовуванні історичної пам'яті (символічна акція відновлення могил на Янівському та Личаківському цвинтарях). Крім того, обстоюючи права української мови, 1988 року у Львові створили першу масову організацію — Товариство української мови ім. Тараса Шевченка. Від 1989 року львів'яни намагалися повернути національні

[47] P. Kenney, *A Carnival of Revolution...*, *op. cit.*, p. 126. (Український переклад книжки Педрика Кені «Карнавал революцій» готує до друку видавництво «Критика»).

символи, починаючи від національних кольорів, що їх влада вважала за атрибути націоналістів.

Дуже коротко опишу той напрямок діяльности Товариства, котрий набув наймасовішого характеру і приніс надочікувані результати, змінюючи свідомість мешканців Львова, а саме курс на відродження народних звичаїв. Товариство зосередилося на пов'язаних з річним календарним циклом звичаях (зокрема, на святкуванні Різдва та Великодня), що їх офіційна культура витіснила як пережиток. У січні 1988 року, на Різдвяні Свята, вперше з'явився *вертеп*. У травні в Шевченківському гаї (колишній Кайзервальд) відзначали народне свято, пов'язане з Великоднем: співали і танцювали *гаївки* (з тієї нагоди вперше видано на ризографі тексти обрядових пісень)[48]. Зросло зацікавлення народними виробами. Величезну популярність тоді мала гаварецька кераміка — чорна, майже позбавлена оздоб, навіть аскетична (на відміну від масово продукованої і доступної в крамницях строкатої кераміки, зробленої нібито за гуцульськими зразками). Товариство періодично організовувало гаварецькі експедиції, спеціяльні аукціони, а також «курси» гончарства — все під гаслом автентичности та повернення до прадавніх традицій. Саме тоді — між 1987 і 1989 роками — львів'яни почали їздити до Борщова Тернопільської области по вишивані сорочки та рушники з неподибуваними деінде візерунками. Ті вироби також мали автентичну вартість — на відміну від «неавтентичних», «штучних» зразків, що їх використовували в масовому виробництві. На святкування, котрі організовувало Товариство Лева, одягали, згідно зі звичаєм, народне вбрання (певна річ, «автентичне»).

На прикладі звичаю ходити з вертепом, що його Товариство Лева поширило у Львові під гаслом повернення до традиції, варто придивитися, у який спосіб це зроблено. Тут маємо безсумнівний вияв «в и н а й д е н о ї» т р а д и ц і ї, оскільки такого звичаю не було у передвоєнному Львові, де домінувала міська культура: тоді об'єктом ук-

[48] Як згадує Валентин Стецюк, один з членів Товариства, «серед людей, які зібралися у заповіднику, деякі плакали, слухаючи пісні, що їх вони пам'ятали з дитинства» (P. Kenney, *A Carnival of Revolution...*, *op. cit.*, p. 127).

раїнських прагнень була висока, а не народна культура. Щоправда, для потреб сільських дітей і шкіл у Львові видавали книжечки зі сценаріями вертепу; це, однак, свідчить не так про те, що перед війною ота традиція теж відмирала, як про те, що вона, з огляду на культивування загальноукраїнської тожсамости, потребувала уніфікації[49]. По війні всі релігійні свята, згідно з панівною доктриною, визнали за пережиток: їх публічне святкування заборонили; натомість запровадили новий календар офіційних свят. Колядування та різдвяні обряди замінив уніфікований Дід Мороз (російський *Дєд Мороз*), Різдво заступив Новий Рік, а на місце Великодня прийшли Свято праці (1 травня) та день народження Лєніна (22 квітня).

Товариство Лева, прагнучи через відродження народних традицій спричинитися до консолідації громади Львова довкола вартостей, здатних конкурувати з совєтськими, по суті, йшло слідами українських культурних діячів зламу XIX і XX століть та «Просвіти» міжвоєнного періоду. Пізньої осені 1987 року, після перших успіхів, Товариство постановило організувати вертеп. Але конче потрібно було створити почуття безпеки не так учасникам-колядникам, як людям, що їх прийматимуть. Таке завдання взяли на себе члени львівської філії Спілки письменників України на чолі з Ростиславом Братунем, публікуючи на шпальтах «Літературної України» відповідний текст-відозву; і вже саму його появу сприйнято як дозвіл влади. Варто навести ширші фрагменти того тексту, оскільки він чудово демонструє стан хисткої рівноваги між обов'язковими обмеженнями і зоною свободи, що її намагалися вибороти:

> З давніх-давен кожен господар, як промине рік, обмірковував прожите: як працював, що є в коморі, чи стане до наступного врожаю, що слід робити у майбутньому. Ці думки роїлися під кожним дахом. Люди ду-

[49] В Західній Україні ще на початку XX століття той різдвяний звичай називали ходінням із зіркою, з козою, по коляді, але не вертепом — це належало до східноукраїнської традиції, найдавніший запис якої походить з XVIII століття.

мали не лише про працю, а й про дозвілля, відпочинок. Прагнули жити г р о м а д о ю, бути уважними, доброзичливими, допомагати тим, кого спіткало горе. Найкраще це виявлялося в дні свят, пов'язаних зі змінами в природі й господарському житті. Після напружених днів праці, коли вже зібрано врожай, було приємно і радісно провести[50] щедрий вечір, новий рік, різдвяні свята. [...] А всі разом уклонялися з е м л і, с о н ц ю і в і т р у, щоб були до них ласкаві, й самі обіцяли шанувати. Це були не ч а к л у н ь с ь к і заклинання, а поетичні сповідання-звіряння силам природи, які оточували людину впродовж життя. [...] І все це подавалося в такому естетичному вигляді, що соромно тепер зрікатися цього глибокого д у х о в н о г о набутку п р е д к і в. [...] Недарма ці обряди надихали багатьох письменників. Згадаймо хоча б безсмертну "Ніч перед Різдвом" М. Гоголя. Донедавна у різних районах Івано-Франківщини, Львівщини, Хмельниччини жило й передавалося із покоління в покоління с т а р о в и н н е вертепне дійство, в якому брали участь колоритні персонажі, міфічні істоти, що їх зображували звичайні селяни. [...] це дійство набирало н о в и х с у ч а с н и х рис — в інтермедії вплітались сьогоднішні мотиви й сюжети. Та, на превеликий жаль, у застійні роки ці звичаї п о ч а л и з н и к а т и, бо на них навішували я р л и к и п а т р і а р х а л ь щ и н и, пов'язували з релігією, хоча насправді ці обряди передали нам ще з я з и ч е с ь к и х часів наші предки. Адже в цих дійствах закладені в и с о к і з р а з к и о п т и м і з м у, віри в сили п р и р о д и та їх оновлення, в зичливість людини. І тому вважаємо, ці обряди мають повернутися в н а р о д. [...] Хай приходять до нас веселі, милі колядники, щедрувальники, посівальники з вертепом, «козою» та іншими «чудасіями», хай співають «Радуйся земле, Н о в и й р і к н а р о д и в с я!» [...] Ми радо приймемо їх у наших родинах, на вулицях міст і сіл, біля ялинок...[51]

---

[50] Звернімо увагу на те, що тут не вжито слова «святкувати».

[51] *Радуйся, земле!*, «Літературна Україна» 31.12.1987, с. 5 (текст підписали Ростислав Братунь, Григорій Нудьга, Олександр Богачук, Роман Федорів, Роман Кудлик, Роман Іваничук, Іван Сварник — письменники львівської філії СПУ).

Вичерпний коментар того тексту зайняв би надто багато місця. Тож обмежуся лише описом обраної стратегії. Автори (чи автор, можливо, Ростислав Братунь), щоб не збудити підозр у цензури й уникнути реакції партійної влади, по-різному намагалися показати, що обряд колядування має матеріялістичний, а не духово-релігійний характер, і пов'язаний з циклом природних змін, а не з християнською обрядовістю. Відозва великою мірою наслідує традиції радянської фольклористики. Навіть слова колядки «Ой, радуйся, земле, Син Божий народився» змінено (згідно з обраною стратегією) на «Новий рік народився». Але водночас у тексті з'являється посилання на духову культуру, на почуття обов'язку перед пращурами та їхньою спадщиною. Підкреслено також прадавність традиції та її автентичний зв'язок із життям народу. То була спроба втримати рівновагу між дозволеним і забороненим і заразом «приточити» головний месидж: задля вірности собі та своїм пращурам давню традицію належить культивувати. Очевидно, великою мірою завдяки тому текстові в січні 1988 року вперше за сорок років широко святкували Різдво — найбільше масово у Львові. І хоч характер святкувань не був релігійний, усе ж їх наслідком стало величезне національне пожвавлення серед української громади Львова. Як писав Педрик Кені, «на наступне Різдво Львів уже був іншим місцем»[52]. Рівно роком пізніше «Літературна Україна» опублікувала заклик офіційної інституції — Українського фонду культури — брати приклад зі Львова. Прикметно, що той заклик уже не містив таких виразних тактичних прийомів, як у цитованому тексті. Натомість у ньому з'явилися елементи ідеології народництва та боротьби за автономію:

> З правікової глибини у традиційних різдвяно-новорічних дійствах озивався до нас голос х л і б о р о б с ь к о г о н а р о д у — г о с п о д а р я і братая. [...]
> Закликаючи відроджувати зимові фольклорні звичаї, Український фонд культури сподівається зацікавити мо-

[52] P. Kenney, *A Carnival of Revolution...*, *op. cit.*, p. 5.

лоде покоління безсмертною культурною спадщиною нашого народу, його звичаями, традиціями[53].

Різдвяний вертеп у 1989 році на сцені театру Заньковецької мав характер патріотичної маніфестації. Патріотичний настрій, певна річ, виник тому, що попри підкреслено світський характер вистави, сам захід був виявом відродження релігійної традиції, котру трактували як невіддільну частину української тожсамости[54] (це мало її суттєво відрізняти від совєтської ідентичности). Зауважу, що все те діялося в той час, коли Греко-Католицька Церква була нелеґальною, а миряни та єпископи боролися за її леґалізацію.

На прикладі одного заходу Товариства Лева можна побачити механізм демонстрації спротиву щодо офіційної версії народної культури, з якої в радянські часи вилучили всі релігійні елементи. Діяльність Товариства була спробою скасувати радянську традицію як неавтентичну, сфальсифіковану; спробою взяти під сумнів її статус у культурі. Загалом можна говорити про стихійний рух, метою котрого було визначити тожсамість наново, створити нову модель українськости. Ентузіясти того руху збирали не лише «автентичні» вироби народного мистецтва, а й пісні — уряджаючи аматорські та професійні етнографічні експедиції; а також створювали колективи, у яких навчалися «автентичного», «архаїчного» співу. Тоді наголошували на духовості або й навіть на містичності традиції, її відшукували також у предметах щоденного вжитку, зроблених руками «автентичних» народних майстрів. Оту відкриту («винайдену») традицію вважали джерелом справжнього духу. З нею пов'язували надію на можливість зміни, що полягає в поверненні до ук-

[53] *Сійся – родися!*, «Літературна Україна» 29.12.1988. Цим разом редакція вмістила заклик на першій сторінці, з графічним оформленням.

[54] Тут варто згадати, що в Галичині на той час — тобто 1987 і 1988 року — з підпілля виходило чимраз більше греко-католицьких священиків, а вірні щораз менше остерігалися участи в службах Божих, що їх і далі відправляли просто неба (найбільшою подією була служба Божа єпископа Павла Василика в Зарваниці, а також спонтанні прощі до Грушова — місця чуда).

раїнськости (протиставлюваної совєтськості). Крім того, тривав пошук позитивного автостереотипу українця як людини, що живе у згоді з природою, і як людини з художніми нахилами, яка живе в пісні й через пісню виявляє свій дух. Безперечно, на формування того автостереотипу вплинула творчість романтиків (з відлунням Гердерової концепції), а згодом народників.

Так творили тожсамість, конкурентну радянській ідентичності, якій протиставляли «автентичну народну культуру, оперту на стародавніх традиціях». До того ж то був ще й вияв протесту проти совєтизованої мови. І так виникла конкуренція для панівної версії ідентичности — конкуренція, значення якої, з огляду на розмах того руху, важко переоцінити. Через уявне повернення до стадії перед XX століттям, тобто до етнічних вартостей та «автентичности», не так реконструювали давні звичаї, як наново визначали національну, релігійну та мовну тожсамість. Так підважено не лише радянську візію народної культури (що служила зміцненню спільности), а й ідеологію держави. «Світлому майбутньому» протиставляли культ коріння й автентичности, реконструюючи українську ідентичність. Тут важко не зауважити аналогію з «будительством» XIX століття. Скептики називали те явище «берегинізацією», натякаючи на назву книжки Василя Скуратівського «Берегиня»[55], у якій неначе промені в лінзі зосередилися риси етнографічного проєкту: фальшивий патос у розмовах про традицію, поєднаний з лояльною радянською ідентичністю.

Протягом наступного десятиліття етнографічна програма зазнала ґрунтовного перетворення й розвивалася у двох напрямах. Перший з них — неопоганство. Другому напрямові його прихильники дали визначення «ґрунтівство». Хоч назва відсилає нас до російських «почьвєнніків», однак ідейне побратимство «ґрунтівства» цим не вичерпується. На початку XX століття найближчим до названої ідеології було німецьке гасло «Blut und Boden». Проте сьогодні те гасло викликає асоціяції не з історіо-

[55] В. Скуратівський, *Берегиня. Художні оповіді, новели*, Радянський письменник, Київ 1987.

софією Шпенґлера, де воно було частиною загальної, понаднаціональної концепції, а з нацистською ідеологією[56]. У 1990-х роках не вщухала й діяльність на полі відродження мови — хоч та діяльність вже була спрямована на боротьбу не з новомовою чи русифікацією, а з космополітизмом і модернізацією (про це йдеться в останньому розділі цієї книжки).

Духовна республіка

Іншим запобіжним засобом від кризи тожсамости, не менше популярним, ніж етнографічний проєкт, мало бути — згідно з Олесем Бердником, письменником, який на початку 1970-х років зазнав репресій, але після каяття здобувся прихильности влади — створення у к р а ї н с ь к о ї д у х о в н о ї р е с п у б л і к и[57]. Ця ідея, запевняв Бердник, закладе у свідомості людей підвалини під будову невидимої держави на території серця й душі[58]. На вербальному рівні пропонована концепція апелювала до спадщини Григорія Сковороди, але по суті від українського філософа XVIII століття запозичила сам тільки поверхневий шар: слова без їхніх значень[59]. Тож, наприклад, з побіжного перегляду Хартії Свободи Української Духовної Республіки легко зрозуміти ефемерний характер того посла-

---

[56] До арсеналу гасел націонал-соціялізму «Blut und Boden» увійшло завдяки Вальтерові Даре (есей «Нова шляхта з крові й землі», 1930). Вислів «У селянстві — непереможне джерело нашої сили» почав служити пропаґанді. Українські традиціоналісти, можливо, необізнані з походженням того гасла, ввели його до обігу у своїх концепціях відродження.

[57] Свої акції Олесь Бердник (автор науково-фантастичних романів, зокрема твору «Чаша Амріти», виданого в Польщі) планував з великим розмахом. 1989 року він зумів зібрати в Коломиї кількадцять тисяч осіб, серед яких було чимало представників інтеліґенції.

[58] Інтерв'ю з Олесем Бердником вміщено у науково-популярному часопису «Людина і світ» (1990, ч. 7, с. 3).

[59] «Духовна республіка» Бердника нагадує квазімесіяністичну концепцію Гайнриха Мана, який закликав будувати власну Церкву, що її предметом віри буде Европа, а доктриною спасіння — єдність (T. Mann, *Europa. Reich über den Reichen*, «Neue Rundschau» 1923, T. 34/2, S. 577–602).

ння. Текст надміру вирізняється частотою вживання великої літери. Впадає у вічі й суміш понять у викладі — одночасна приявність «Біосфери» та «Еволюції», які є елементами абсолютно відмінних світоглядів, поєднаних, однак, есхатологічною візією[60]. Цей (позірний) містицизм має привертати увагу до «вічного» і відвертати від «минущого». Отож нічого дивного, що абстрактну державу уявляють «головним ворогом Людини і Народів Землі, ворогом Біосфери та її рівноваги, ворогом Еволюції та духовної суті Людини, ворогом Любові, Краси та природної течії світового життя»[61].

Ідея Бердника набула широкого розголосу завдяки публікаціям у пресі, у тому в офіційному часопису «Радянська Україна»[62]. Тодішній перший секретар компартії Володимир Івашко висловив підтримку ідеї Бердника. Зважаючи на те, що тоді ж таки точилася боротьба за офіційне оприлюднення програми Народного Руху України, яку вдалося опублікувати щойно в березні 1989 року на шпальтах «Літературної України», — навряд чи можна піддати під сумнів, що проєкт Духовної Республіки в очах влади був дуже зручним способом «шлюзувати» суспільну енергію. Двома роками пізніше, вже після утворення української держави, Бердник висловлював своє глибоке розчарування, стверджуючи, що та не змінила на краще долі народу й не скасувала для ньо-

---

[60] Пропоноване поняття біосфери походить, очевидно, з міркувань Льва Ґумільова, викладених, зокрема, у праці «Етногенеза та біосфера Землі» (*Этногенез и биосфера Земли*, Танаис, Москва 1994), з якої Бердник черпав повними жменями. Див. також: A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Open, Warszawa 1996, s. 245–247 (окремо варто виділити цінне зауваження про теорію етногенези Ґумільова, яка в поєднанні з ідеологією евразійства надихала захоплених ідеєю фашизму російських інтелігентів з націоналістичних угруповань у Росії та на еміграції, *ibidem*, s. 245).

[61] Хартія Свободи Української Духовної Республіки, цит. за: Р. Горбовець, *У пошуках шляхів до храму*, «Слово і час» 1990, ч. 11, с. 56.

[62] Див. матеріяли, опубліковані в січні та лютому 1989 року (зокрема: «Радянська Україна», 12.01.1989 і 11.02.1989).

го рабства[63]. Під час «собору української духовної республіки», який відбувався в Коломиї від 5 до 7 липня 1990 року, частина його учасників намагалися говорити про реальні проблеми й загрози, що стояли перед українською ідентичністю, однак організатор зумів скерувати увагу присутніх у потрібному напрямку й повернутися до міркувань про «космічну місію народу» як єдину альтернативу нищівним і демонічним інституціям держави. Творити у своїх серцях «духовну республіку» мусять люди, пояснював Бердник, а закликати до цього мають проповідники та місіонери, виховані в нових монастирях. Декларована віра в особливу місію українського народу і в те, що настала довгождана мить його пробудження, спонукає пов'язувати ідеї Бердника з месіянством. Однак спосіб їх подання вказує на глибоке знецінення самого поняття, якщо його порівнювати з романтичним і неоромантичним месіянством.

Важлива роль у проєкті Бердника належала зверненню до козацького міту — найживішого серед українських історичних мітів — як до головного елементу української культурної тожсамости[64]. Проте Бердник не надто відходив від візії козацтва, поширеної в радянській історіографії[65]. У сфері популярної культури про життєздатність міту свідчать незліченні репродукції картини Ільї Рєпіна «Запорожці пишуть листа турецькому султанові», що були окрасою українських помешкань і мали підкреслювати патріотизм господарів. Бердник наголошував, що йдеться не про повернення до етнографії, а про новий «космоісто-

---

[63] О. Бердник, *Надія на дію*, «Згода» 1992, ч. 5.

[64] На шпальтах «Літературної України» вміщено текст із назвою «Будуймо святині душі», а поряд з ним — своєрідну конституцію, тобто Хартію Української Духовної Республіки. У преамбулі читаємо: «Де ж домінанта, ядро нашого історичного буття? Ми твердо відповідаємо: Козацька республіка, СІЧ, ХОРТИЦЯ! Чудодійна квітка національного духу, що досі дивує світ і має дати в прийдешньому унікальний плід вселюдської Волі» (*Будуймо храм душі*, «Літературна Україна» 9.02.1990).

[65] Найяскравішим прикладом є «міт єднання» — Переяславська Рада, що їй радянська історіографія приписувала визначальну роль в українській історії.

ричний» вимір. Завдяки орієнтації на масового споживача діяльність Бердника більшою мірою, ніж популяризаторські заходи істориків, спричинила хвилю козакоманії, апогей якої припав на осінь 1990 року, коли святкували п'ятсотліття Запорозької Січі[66]. У такому поєднанні традиціоналізму, дуже сильно урізаної історико-культурної ідентичности та гностицизму чітко видно зв'язок з неоромантичним розумінням культурної національної традиції, щоправда, у вельми спрощеній версії.

Як видається, ця ідея, що вписується у квазірелігійний рух New Age, могла стати популярною лише в тій країні, де атеїзм був одним із стовпів тоталітарної ідеології. Парадоксально: проєкт «духовної республіки», відвертаючи увагу від важливих суспільно-політичних проблем, міг бути ще й реальною противагою для руху за леґалізацію Греко-Католицької Церкви, а також для діяльности Народного Руху України і спробою нейтралізації його політичної програми. Треба зазначити, що на зламі 1989 і 1990 років офіційна преса не підтримувала прагнень Руху, а письменників, які були його членами, закликала повернутися до пера. В газетах публікували обурені листи трудящих. Водночас багато писали про заходи та ідеї Бердника. Опублікована Декларація Незалежности Української Духовної Республіки нагадувала... пародію проєкту незалежности.

Акцію «відродження духу» à la Бердник чудово змалював Юрій Андрухович у своєму дебютному романі «Рекреації» (написаному 1990 року й опублікованому майже двома роками пізніше). Ґротескові персонажі твору — учасники гігантського карнавалу, свята *Воскресаючого Духу* — існують у якомусь химерному світі, який нагадує українську (тоді ще радянську) дійсність. У тому акті від-творення (ре-креації) ми бачимо, мов у кривому дзеркалі, «повторне народження» колективу, іменованого народом. Своїм романом Андрухович більше чи менше безпосередньо навмисне апелює до

[66] У святкових заходах в Дніпропетровську масово брали участь мешканці західних регіонів, зокрема галичани, під проводом В'ячеслава Чорновола; роль гетьмана мала популяризувати його постать і примножити число його прихильників на сході України.

Бахтінового аналізу карнавалу, вдаючись до інверсії ритуалу, пародії апокаліпсису. Руйнуючи усталені ієрархії, ламаючи табу, як писав Марко Павлишин[67], письменник відкидає ще донедавна обов'язкові візії української культурної ідентичности; це однаковою мірою стосується і до комуністичної, і до сильно мітологізованої етноцентричної візії. Так виникає простір для нових концепцій. Варто запитати, яких саме: звичайних, але новочасних, як міг би сподіватися читач, котрий втомився невпинно захищати власну тожсамість; постмодерних, як стверджував Павлишин; чи постсовєтських — на що вказувала відтворена у романі дійсність?

Хоч опис свята є пародією на тодішні численні патріотичні заходи — фестивалі або мітинґи, все ж його прототипом було саме Свято Духовної Республіки. У тих акціях напрочуд виразно виявляли себе неспроможність конкретно діяти та схильність обмежуватися гучними патріотичними гаслами. Програма свята, подана у фраґменті роману, сильно нагадувала реальні програми, однак була їх викривленим відображенням: «Хресний хід до Писаної Скали (...) формування колон при початку вулиці Дзержинського». Письменник показав змішування двох дискурсів — колоніяльного й постколоніяльного (за Марком Павлишином) чи імперського й антиімперського — задовго перед тим, як його описали політологи та соціологи. Суміш виявилася живучішою, ніж можна було сподіватися. Характерна для радянських громадян ідентичність, що містить більшу чи меншу дозу патріотизму, — так само як *суржик*, пережила період перебудови і функціонує аж досі. Отому симбіозові двох ідентичностей, які заперечують одна одну, успішно підпомагала концепція «духовної республіки».

Метафорично тлумачений проєкт творення духової спільноти, певна річ, не приніс помітних політичних результатів, якщо не брати до уваги розвиток міленаристських рухів в Україні у першій половині 1990-х років. Автор концепції «духовної республіки» намагався створити

[67] М. Павлишин, *Що перетворюється в «Рекреаціях» Юрія Андруховича*, [у кн.:] М. Павлишин, *Канон та іконостас*, Час, Київ 1997, с. 237–252.

спільноту людей, об'єднаних певною ідеєю, хоч і вельми туманною. Про доконечність консолідації писали тоді з різних нагод, і не лише stricte політичних.

Про консолідацію нації

У «відродженнєвій» риториці напередодні здобуття незалежности найважливішу роль — і це природно — відігравали заклики до національної єдности. Говорили про неодмінність об'єднання, про спільні зусилля у справі відбудови, про соборність України. Проте, крім очевидних позитивних ефектів, ті розмови мали й побічні наслідки, що їх пізніше зумів використати істеблішмент для збереження власних позицій, докладаючи всіх зусиль, аби не допустити змін і навіть переоцінок у сфері ідей.

Проблема постала гостріше, коли наприкінці серпня 1990 року відбулася перша зустріч українських інтелектуалів зі Сходу і Заходу. Перший конґрес Міжнародної асоціяції україністів, а йдеться саме про нього, був подією, значення якої важко переоцінити. Той форум провели через дев'ять місяців після «оксамитової революції» та знесення Берлінської стіни в атмосфері посиленої ейфорії з приводу відновлення свободи, зокрема свободи слова. Напередодні конґресу Віталій Русанівський[68], якого роком раніше обрали головою Міжнародної асоціяції україністів, за найважливіше завдання тієї спілки визнав консолідацію, об'єднання[69]. Конґрес був першою спробою порозуміння між інтелектуалами в Україні і на еміґрації, а в певному сенсі — ще й порозуміння з Заходом; але зусилля виявилося марним, якщо розглядати його як намагання знайти спільну мову для Сходу і Заходу. Спробуймо з'ясувати причини того неуспіху.

Учасники Першого конґресу, а це було кілька сотень учених з усього світу, і не лише українського походження, — опинившись у Києві (багато хто вперше), вже самою

[68] Русанівський належав до наукового істеблішменту; головою Міжнародної асоціяції україністів науковці зі Сходу і Заходу вибрали його, очевидно, з тактичних міркувань.

[69] В. Русанівський, *Асоціація – це об'єднання*, «Слово і час» 1990, ч. 8.

своєю присутністю підтверджували і вагу своєї наукової ділянки, і глибину змін в Україні. На відкриття конґресу прийшли всі: і тодішня українська номенклатура, і лідери незалежних організацій. Олесь Ґончар, письменник старшого покоління, тодішній депутат Верховної Ради СРСР, а також член Академії наук, у вступному слові покликався на найбільше символічну подію минулої осені — знесення Берлінської стіни — і порівняв конґрес саме з тим переломовим моментом. Письменник закликав згуртуватися, щоб подолати національну незгоду й усунути поділ на Схід і Захід, і висловив віру в те, що Україна знайде своє місце в европейському домі, попри вияви нехоті та нерозуміння, на які вона там натрапляє[70]. Звернення до риторики Ґорбачова («спільний европейський дім») й одночасна демонстрація неприязні та недовіри до Заходу, наявні в тій доповіді, видаються віддзеркаленням настроїв, що панували в середовищі радянської номенклатури. З патріотичним тоном виступу Ґончара дисонували такі його фальшиві ноти, як, наприклад, оця: «[...] зусилля [у зведенні муру національного розбрату] докладались обопільні, і не станемо зараз дошукуватися, чия участь була більшою в цьому грішному ділі»[71]. У тих словах вчувається не лише небажання переоцінок, а й непрямо висловлена впевненість у повній належності до однієї зі сторін конфлікту «холодної війни» — Радянського Союзу. На закінчення Ґончар згадав про Декларацію про суверенітет, яку місяць перед тим (16 липня 1990 року) прийняла Верховна Рада Української РСР:

> Та не тільки ж горем зустрічає вас Україна. Зустрічає проголошенням державного суверенітету, прийняттям української хартії незалежності[72].

Здається, письменник звертався не так до науковців з України, як до вчених із Заходу, зокрема українського походження, яким адресовано пересторогу, щоб вони не

[70] О. Ґончар, *Час для єдності*, «Слово і час» 1990, ч. 11, с. 3–5.
[71] *Там само*, с. 3–4.
[72] *Там само*, с. 6.

гордували своєю вітчизною і не намагалися вивищуватися над своїми братами. Промову Гончара кілька разів публікували в Україні, але не за кордоном. «Літературна Україна» надрукувала не лише звіти з конґресу, а й доповіді членів Спілки письменників зі званнями академіків. Багато уваги присвятив конґресові місячник «Слово і час», публікуючи інтерв'ю та виступи вчених. З-поміж доповідей західних науковців на шпальти преси потрапили тільки виступи Ігоря Шевченка й Тараса Гунчака, тодішнього головного редактора місячника «Сучасність». Своєю чергою, той найсолідніший еміґрантський часопис, такий уважний до мистецького та інтелектуального життя України, оприлюднив лише один виступ на конґресі — доповідь відомого мовознавця і критика Юрія Шевельова, що мала назву «У довгій черзі: проблеми реабілітації»[73]. Доповідач, відкрито порушивши питання неповноти й непослідовности здійснюваних змін, застеріг перед небезпекою перетворення канону за принципом обертання в протилежному напрямку попереднього, соціялістичного канону. Шевельов закликав мудро й тверезо поглянути на окремі поновлювані в літературі постаті та явища, відмовитися від зайвої риторики і здійснити інтелектуальне зусилля в ім'я правди. На підставі аналізу тодішнього процесу реабілітації осіб та історії вчений також висловив побоювання щодо появи зерна неправди, посіяного «у дотеперішніх реабілітаціях, у яких так багато замовчувань, недомовок і перекручень — мимовільних чи навмисних, що з цих зерен може вирости цілий ліс Нової Великої Брехні»[74].

Зіставлення виступів Олеся Гончара і Юрія Шевельова показує, наскільки віддаленими були позиції тих інтелектуалів, а в їхніх особах — середовища, з яких вони походили. Один — репрезентант української номенклатури й, до того ж, утискуваний захисник українськости; інший —

[73] Ю. Шевельов, *У довгій черзі: проблеми реабілітації. Виступ на І Конґресі Міжнародної Асоціяції Україністів у Києві, 27 серпня 1990*, «Сучасність» 1990, ч. 12, с. 69–79.

[74] *Там само*, с. 79.

відомий критик, професор Колумбійського університету на пенсії і, силою обставин, речник української еміграції. Немає сумніву, що обидвом лежали на серці переміни й оновлення української культурної тожсамости. Проте один з них засвідчив свою нездатність піднятися над перспективою та інтересами середовища, від якого він був залежний. Натомість інший намагався тактовно застерегти перед реальною загрозою для процесу відновлення, що полягала в поверненні до старих обрисів культурної ідентичности, деформованої тоталітаризмом XX століття. Той факт, що виступ Шевельова офіційна українська преса зігнорувала[75], свідчить сам за себе: істеблішмент, до якого звертався промовець, не був готовий прийняти висловлені пересторогu. Можна навіть припустити, що власне своїм влучним діягнозом ситуації леґендарний критик викликав роздратування серед культурного істеблішменту та наукових кіл[76].

У виступі Ґончара, немов у лінзі, сфокусований тодішній стан свідомости наукового та літературного істеблішменту: бажання бути в Европі і, водночас, неприязнь до неї; прагнення національної єдности (соборности) та усунення ідеологічних поділів — і брак доброї волі змінювати власну позицію; впевненість у цінності демократії та незалежности — і небажання позбуватися залишків тоталітаризму; інтелектуальні амбіції — і скочування до популістських гасел. Навіть у письменниковому апелюванні до декларації про суверенітет Української РСР приявна амбівалентність: той документ, прийнятий роком раніше від акту проголошення незалежности, у липні 1990 року, а, отже, за місяць перед конґресом, — одночасно декларував і

[75] Натомість незалежна газета «Слово», орган Товариства української мови, подала повний текст тієї доповіді.

[76] Юрія Шевельова-Шереха кілька разів висували на здобуття Державної премії ім. Шевченка. І щоразу виявлялося, що для журі його заслуг замало або ж вони надто контроверсійні. Премію учений отримав щойно 2000 року. В усій отій справі істотну роль відіграв Ґончар, який був особисто зацікавлений, щоб не допустити визнання заслуг Шевельова. Ширше на цю тему див.: Б. Бердиховська, *Прапороносці непогаsного минулого*, «Критика» 2002, ч. 5.

державну незалежність, і належність до СРСР. Ознаки половинчастости перетворень і, як наслідок, неможливости їх здійснення містить увесь спектр публічних виступів — від доповідей представників тодішньої номенклатури, таких як Гончар, до публікацій на шпальтах часописів офіційних творчих спілок. «Літературна Україна», яку вважали за найважливіше періодичне видання часів перебудови, балансувала між старою і новою ідентичністю. Безсумнівну більшість тодішніх публікацій позначено тією половинчатістю.

Як вже згадано раніше, багато визначень, уживаних у часи перебудови, мали евфемістичний характер. Саме до тієї категорії належить вираз «запізнілі дебюти», до якого вдавалися у розмовах про творчість учасників дисидентського руху 1960-х років, зокрема Василя Стуса, Ігоря Калинця, Василя Голобородька. Такі як цей евфемізми, по суті, фальсифікували дійсність. Бо ж не в запізнілих публікаціях річ (насправді твори виходили у самвидаві або в еміґрантських видавництвах) — річ у тім, що письменники-дисиденти не могли функціонувати в офіційному обігу і через те для більшости читацького загалу в Радянському Союзі були відсутніми. Їх силоміць (і в прямому, і в переносному розумінні) усунули з офіційного літературного життя: одних — забороняючи цензурою, інших — ув'язнюючи в трудових таборах. Облудність наведеного визначення полягала в прийнятті перспективи офіційного літературного життя, з якого тих письменників вилучили, і невизнанні іншої перспективи, що ґарантує рівноправне трактування літературних творів, незалежно від місця їх публікації чи навіть місця створення (в найгіршому разі — у таборах). Я наголошую на отих маніпуляціях тому, що процес повернення спадщини, який можна спостерігати у всіх посткомуністичних країнах, в Україні мав трохи іншу, ніж деінде, форму. Важко собі уявити, щоб у Польщі після 1989 року публікації поета, забороненого цензурою, називали «запізнілим дебютом». В Україні ж вдавалися до численних — більше або менше свідомих — маніпуляцій (те, перед чим застерігав Шевельов). Згодом вони відбилися не лише на розподілі місць для доробку письмен-

ників, зараховуваних до істеблішменту, і спадщини решти авторів, а й на самій формі дискурсу, сповненого багатозначних недомовок та оминань. Запуск у вжиток терміну «запізнілі дебюти» належить визнати за вияв спротиву будь-яким спробам категоризації, навіть естетичним. Представникам літературного істеблішменту хотілося зберегти за собою привілейоване становище і запобігти розрізненню, а тим більше моральним оцінкам позицій офіційних радянських письменників, у тому режимних літераторів, і відкрито незгодних з чинною системою авторів (я маю на думці письменників, не присутніх в офіційному літературному процесі — приречених на мовчання, а іноді й на табори) та мистців з еміграції. Прикметно, що під той час (і ніколи пізніше) не з'явилася жодна розвідка, яка б аналізувала український соцреалізм; супроти ситуації в Польщі, де відповідний період тривав набагато коротше, але був вичерпно описаний[77], такий стан речей видається аж надто разюче відмінним. Були намагання — зусиллями української академічної науки — створити такий канон, у якому знайшлося б місце і для соцреалізму, і для антикомунізму, але за умови, що соцреалізм зберігатиме за собою — у пристойних межах — перевагу, натомість антикомунізм не опиниться на надто видному місці. Безперечно, історикам літератури залежало на об'єднанні, але на об'єднанні керованому (позаяк маніпулювали і авторами, і творами). Тож у середині 1990-х років дійшло до виразної поляризації: критиків, які говорили про вплив соцреалістичного минулого на нові позиції деяких мистців, зустрічали дуже гострою реакцією[78]; натомість письменники, що належали до істеблішменту, охоче і без перешкод заглиблювалися у спогади про власну роль або роль свого середовища

[77] Див., зокрема: праці Войцеха Томасіка (W. Tomasik, *Inżynieria dusz: literatura realizmu socjalistycznego w planie propagandy «monumentalnej»*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1999; Idem, *Polska powieść tendencyjna 1949–1955: problemy perswazji literackiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988; Idem, *Słowo o socrealizmie. Szkice*, WSP, Bydgoszcz 1991) і Здзіслава Яросінського (Z. Jarosiński, *Nadwiślański socrealizm*, IBL PAN, Warszawa 1999).

в духовому відродженні нації, підкреслюючи свою опозиційність. Суть заходів, що мали на меті уодностайнити обличчя найновішої української культури, чітко проступає в першій офіційній публікації, присвяченій поезії Василя Стуса[79]. Добірку віршів супроводжував коментар, що містив спробу виправдати начебто компромісну щодо влади позицію поета важкою ситуацією, в якій він опинився. До того долучили цитату, котра мала наводити на думку, що Стус виступив із самокритикою. Це свідчить про характерне для людей істеблішменту прагнення продемонструвати, що ніхто — навіть Стус — не без гріха; що з владою співпрацювали всі, а різною була тільки міра співпраці. Публікація викликала зрозуміле обурення не лише серед тих, хто особисто знав Стуса, а й серед його нечисленних тоді в Україні читачів. Однак можливість протестувати проти виступів такого штибу надавала лише позацензурна преса. Прикметно, що тоді з'явився тільки один текст, у якому автор оголив сутність маніпуляції, стверджуючи, що препарований у такий спосіб образ поета стосується до реальної постаті так само, як пташине опудало до птаха в польоті[80].

Отже, гасла консолідації сил, духового єднання народу, спільного зусилля на користь перетворень, оновлення — попри всі позитивні аспекти — мали й негативний вимір. То була спроба поєднати позиції, які заперечували одна одну, й надати їм рівного статусу «українськости». Концепція культури, в якій знайшлося місце — щоправда, нерівноцінне — для всіх її виявів, демонструє небажання впроваджувати ані

---

[78] Про це писала Богуміла Бердиховська (B. Berdychowska, *Lektura jako wybór cywilizacyjny*, [w:] *Wschód–Zachód. Ukraina. Materiały z sesji naukowej*, T. Stegner (red.), STEPAN Design, Gdańsk 1999); український переклад з'явився на шпальтах «Критики» (Б. Бердиховська, *Три ілюстрації до українських шукань*, «Критика» 1998, ч. 10, с. 24–27). Детальніше про реакцію на спробу переоцінити український соцреалізм йдеться в розділі «Не Захід, і не Схід».

[79] М. Жулинський, *Василь Стус*, «Літературна Україна» 18.01.1990, с. 3.

[80] Є. Сверстюк, *Тов. Коцький і великий птах*, «Слово» 1990, ч. 9, с. 3. Сверстюк навмисне використав метафору птаха: том табірних віршів Стуса (більшість написаного конфіскували наглядачі — збереглося лише те, що запам'ятали співв'язні) мав назву «Птах душі».

розрізнення, ані оцінки. Саме тут виказує себе совєтський характер постсовєтської культурної ідентичности. Це великою мірою позначилося на формі та функціонуванні української культури наступними роками. Невдовзі після проголошення незалежности амбівалентність, яка домінувала наприкінці 1980-х років, трохи змінила свої обриси, перейшовши на позицію поєднування націоналізму (антикомуністичного у своєму корені) з посткомунізмом.

Манкурт

Однак консолідаційні гасла охоплювали не всю націю. Поза сферою процедур конструювання нової тожсамости опинилися ті, хто не вписувався у новий конструкт. Створено категорію «внутрішніх ворогів», яка консолідувала «уявлену спільноту» не менше ефективно, ніж за інших обставин її гуртували б «зовнішні вороги» (чужі, close strangers). Назвою для тієї категорії стало метафоричне визначення «манкурт» — своєрідний синонім «національного зрадника»[81]. Похідне визначення — «манкуртизація» — можна чудово замінити словом «акультурація» або ж «денаціоналізація». Як і метафора «духовний Чорнобиль», визначення «манкурт» з'явилося серед українських «відродженнєвих» гасел за російського посередництва. Згадаймо побіжно його етимологію[82].

Манкурт — це літературний персонаж з роману Чингіза Айтматова «Буранный полустанок» («Буранний полустанок»), опублікованого ще 1980 року в часопису «Новый мир» з назвою «И дольше века длится день» («І понад вік триває день»)[83] і відзначеного нагородою 1983 року. Автор — киргиз, що писав російською мовою — вставив до твору витриману у стилі середньовічної алегорії (з виразним покликанням на процедуру лоботомії) історію про

---

[81] Поняттю «манкурт» функціонально відповідали визначення «яничар», «перекинчик», які, однак, походили з націоналістичного лексикону й, очевидно, не могли з'явитися в тодішній пресі.

[82] Висловлюю подяку Миколі Рябчуку за цю інформацію.

[83] Російське видання: Ч. Айтматов, *И дольше века длится день*, Азбука, Москва 2003.

спійманих у полон до монголів киргизьких хлопців, яким натягали на голови обручі з сирої шкіри; стискаючи череп, шкіра поступово висихала, і це призводило до втрати пам'яті. Після того, як у 1970-х роках хвиля русифікації прокотилася всіма радянськими республіками, притчу Айтматова трактували абсолютно однозначно.

Метафоричне визначення «манкурт» не цілком відповідало образові зрадника: акцент робили — принаймні на початках — радше на обставинах, ніж на особі, яка через скрутне становище змінювала свою ідентичність; і заразом до означених тим найменням осіб висловлювали погорду (часто непрямо). Амбівалентність, приявна в понятті «манкурт» (гідна співчуття жертва маніпуляції чи негідник, який піднімає руку на найсвятіше — на материнську мову[84]), випливає з того, що уражень тожсамости зазнала велика частина суспільства, подекуди й самі письменники, котрі говорили про втрату пам'яті. Фальсифікація ж бо історії сягала так глибоко, що проблема втрати історичної пам'яті стосувалася навіть до інтелектуальних еліт.

Наприкінці 1980-х років українські письменники називали манкуртами тих українців, котрі під тиском або для зручности зреклися рідної мови і культури, а відтак — історичної пам'яті власного народу. Як висловився на шпальтах московської «Литературной газеты» Юрій Щербак, головним конфліктом тодішньої України був конфлікт не між українцями і чужими, а між українцями і малоросами[85]. Своєю чергою, новій категорії «близького чужого» були притаманні одночасно і метафоричність, і абстрактність. Таку назву давали тим, кого хотіли вилучити з національної спільноти насамперед як нелояльних членів. Зрозуміло, що йшлося передусім про русифіковану бюрократію. Саме на неї спрямували удар, намагаючись у такий спосіб дискредитувати її і винести за межі

[84] Дуже часто замість стандартного визначення «рідна мова» вживали формулювання «материнська мова», «мова матері»; це мало викликати відповідні асоціяції і належну матері повагу.

[85] «Литературная газета» 18.01.1989.

«уявленої спільноти». В 1990-х роках манкуртом називали вже кожного внутрішнього ворога.

Варто зазначити, що національну спільноту тут потрібно розуміти не як етнічну спільноту, а передусім як спільноту пам'яті.

Національна пам'ять

Тим-то в проєктах відродження української ідентичности великої ваги надавали саме реставруванню пам'яті, яке в дискурсі перебудови дістало назву *ліквідація білих плям*. Те гасло з'явилося в офіційних дискусіях письменників та гуманітаріїв невдовзі після зустрічі Ґорбачова з працівниками ідеологічних відділів, мас-медій і представниками творчих кіл восени 1997 року. Генеральний секретар ЦК КПРС у розмові про те, що потрібно пізнавати джерела успіхів і поразок радянської держави, закликав зосередити увагу на 1920-х роках, що їх у межах чинної інтерпретації було визнано «золотою добою», на відміну від 1930-х років — періоду найбільших сталінських репресій. Але партійну ініціятиву згадати «добрий» комунізм 1920-х років перебили російські письменники, поставивши на перше місце «срібний вік» російської літератури. Так у центрі зацікавлення опинився дореволюційний період, який став моделлю для відродження російської культури. Тож замість відкинутого проєкту радянської псевдомодернізації було прийнято альтернативний проєкт повернення до джерел, до періоду зламу XIX і XX століть, коли формувалася модерна російська нація[86]. Перший про проєкт десовєтизації російської ідентичности заговорив Іосіф Бродський, однак пізніше переважила все-таки совєтська візія.

Українські письменники та гуманітарії підхопили заклик Ґорбачова, позаяк 1920-ті роки вважали часом розквіту української культури і відносної незалежности. Вже у грудні 1987 року відбулося перше спільне засідання Вченої ради Інституту літератури та президії правління

[86] На це мою увагу звернув Роман Шпорлюк, тож висловлюю йому подяку.

Спілки письменників, на якому постановили, що час покласти край обмеженням у доступі до літератури 1920-х років. На наступному з черги засіданні, в січні 1988 року, Дмитро Павличко зазначив, що повернення тієї літератури має «стати живою частиною нашого сучасного культурного процесу», й оголосив, слідом за Миколою Жулинським, про створення плану видання заборонених творів, ставлячи на перше місце Хвильового, Зерова та Миколу Куліша[87]. Микола Жулинський, який тоді був головним доповідачем, у своєму виступі заявив, що потрібно виробити програму наукового дослідження літературної спадщини 1920–1930-х років, одразу застерігши:

> Ідеться не про докорінне переписування історії української літератури — великий загін її заспівувачів і будівничих гідно посідає визначальне місце в історії красного письменства. Але поряд з П. Тичиною, В. Сосюрою, В. Чумаком, Ю. Яновським, М. Рильським, М. Бажаном, М. Кулішем закладали підвалини н о в о ї літератури і культури М. Хвильовий і М. Йогансен, Г. Михайличенко і В. Підмогильний, Д. Загул і Є. Плужник[88].

Привертає увагу те, що науковець не вимагав переоцінити офіційну історію літератури 1920–1930-х років, а лише пропонував знайти в ній місце й для інших постатей. Про це свідчить, зокрема, вираз «нова література» (в тому самому сенсі, що й «нова людина») — певна річ, йдеться про літературу соціялістичну; вжиття такого формулювання було знаком лояльности до чинної системи вартостей.

Невдовзі по тому секретар первинної партійної організації київської філії Спілки письменників Олекса Мусієнко виступив із закликом повністю реабілітувати літераторів — жертв політичних репресій. Він навів позитивний приклад комуніста, вказавши на народного

---

[87] *Право на вдячну пам'ять: Із спільного засідання Вченої ради Інституту літератури імені Т. Г. Шевченка АН УРСР та Президії Правління СПУ*, «Літературна Україна» 21.01.1988, с. 1–2 (виступ Дмитра Павличка опубліковано з окремим заголовком — «Найвищий суддя наших творів — життя»).

[88] *Там само*, с. 1 (розрядка моя. — *О. Г.*).

комісара Миколу Скрипника, котрий — на його думку — був перший, хто висловив протест проти звиродніння сталінізму. Тоді ж таки вперше з вуст комуніста на офіційному партійному зібранні пролунали слова про голод 1933 року — найболючішу проблему української національної пам'яті. Як писав Володимир Кулик[89], влада — усвідомлюючи небезпеку, яку криє в собі відкриття тієї карти історії (бо ще жили свідки: і жертви, і виконавці вироку над українським селянством) — доки було можливо стримувала публікації на тему голодомору, а коли вже до них дійшло, вона всіма способами контролювала присвячені тій трагедії публікації і вживані у них визначення[90]. Попри те, вже 1988 року з ініціятиви Спілки письменників почали записувати спогади свідків голоду. Більш як роком пізніше те, що вчинила влада у 1933-му, почали називати г е н о ц и д о м.

На зламі 1987 і 1988 років, знов-таки з ініціятиви Спілки письменників України, розпочато реабілітаційні процеси, якими попервах охопили мистців, розстріляних у 1930-х роках. На чолі черги на реабілітацію поставили комуністичних діячів, і щойно по тому процес розгорнувся ширше, охопивши творців, котрі не належали до партії. Кожний крок процесу реабілітації дозволяв повертати добре ім'я затаврованим радянською пропаґандою історичним і сучасним постатям, явищам культури та мови, а також — що найважливіше з погляду читацької авдиторії — уможливлював появу щораз численніших публікацій. Центральне місце в реабілітаційних процесах посідали мистці 1920-х років; поряд з ними, починаючи від 1989 року, почали публікувати твори письменників епохи модернізму. Тож апелювання до джерел модерности української нації розгалужувалося у двох напрямах: головну гілку становив проєкт радянської модерности 1920-х років, бічну — злам XIX і XX століть, тобто період

[89] В. Кулик, *Письменницьке відродження...*, *цит. публ.*, с. 71.

[90] Наприклад, аналізуючи причини голоду, можна було вживати такі словесні формули, як «штучне форсування темпів колективізації», «викривлення у хлібозаготівельній політиці» тощо (*там само*).

дискусій між модерністами і народниками про українську тожсамість — час її найінтенсивнішого формування. Щойно після 1991 року український модернізм опинився на першому місці як самостійна проблема, пов'язана з проблемами сучасности. Характерною є інтелектуальна позиція представниці молодшого покоління Оксани Забужко: наприкінці 1980-х років скарбницю вартостей, на яких належить будувати нову українську ідентичність, письменниця вбачала у спадщині 1920-х років; однак згодом у центрі її зацікавлень опинився кінець XIX століття, джерела «української ідеї».

Проте наприкінці 1980-х років актуальним залишався модернізаційний проєкт у радянському варіянті. Як видно на прикладі цитованого раніше висловлювання Жулинського, дискутанти прагнули не повної зміни форми тожсамости, опертої на моделях з періоду, що передував початкові творення «нової історичної спільности», — а її відновлення на підставі переглянутої версії історії. Тому йшлося радше про актуалізацію проєкту 1920-х років, повернення до джерел радянської ідентичности, ніж про зміну фундаменту української тожсамости.

Завдяки вимогам досліджувати і видавати творчість 1920-х років відновлено літературну дискусію 1925–1928 років та її центральну проблему співвідношення української та російської культур й орієнтації української культури на европейські вартості; крім того, знову постало питання політики українізації. Але щойно двома роками пізніше, коли опубліковано памфлет Хвильового «Україна чи Малоросія?»[91] та листування Хвильового і Зерова[92] періоду дискусії, той контекст був відображений порівняно повно. І проблематика відновленої дискусії, і питання українізації, підриваючи радянську ідентичність зсередини,

[91] Текст підготував до друку працівник Київського університету О. Мукомела в місячнику «Слово і час» (1990, ч. 1).

[92] Листи Хвильового до Зерова опублікував тодішній працівник Інституту літератури В'ячеслав Брюховецький (*Листи Миколи Хвильового до Миколи Зерова*, «Радянське літературознавство» 1989, ч. 7, с. 3–15; ч. 8, с. 25–28).

мали привести до формулювання постулату автономії української культурної тожсамости й надання йому політичного виміру.

Паралельно з офіційною дискусією точилися дискусії у творчих середовищах поза офіційним культурним життям, зокрема в Українському товаристві незалежної творчої інтеліґенції та Українському культурологічному клубі, створених улітку-восени 1987 року. В дебатах і публікаціях поза цензурою проблему історичної спадщини й ідентичности формулювали в політичних категоріях.

Тоді ж таки розвивався рух за охорону пам'яток культури; його діячі намагалися рятувати збережену, попри тотальне руйнування, субстанцію і там, де було можливо, реставрувати знищені об'єкти. Нарівні зі святинями і старовинними палацами брали під опіку й військові поховання полеглих у боях за незалежність України у 1917–1920 роках. Той рух охоплював набагато ширші кола, ніж опозиційні середовища, однак він не мав ані такого розмаху, ані такої сили, як рух за відродження традицій.

> Усім нам потрібна історія. Як хліб насущний, щоби жити, бути народом. Крім історіографічних досліджень, серйозних праць, потрібні й історичні романи, що в доступній формі дадуть масову історичну інформацію й всім категоріям читачів.
> Потрібно знати правду і тільки правду — як на суді, як на святій сповіді, що діялось на нашій землі, із нашим народом упродовж усієї — не урізаної — історії. Завдяки цьому ми зможемо знати, що і чому відбувається з нами нині і що нас може чекати завтра[93].

То була природна реакція на замовчування, тавруванння, викорінювання, а також насаджування свідомости «новій історичній спільності». Належить підкреслити, що впевненість у значенні історичної пам'яті була провідним чинником того періоду. Водночас значення минулого для майбутнього явно переоцінювали. Однак

[93] С. Андрусів, *...як на святій сповіді*, «Слово і час» 1991, ч. 2, с. 51.

для перетворень культурної тожсамости більшим баластом виявився свіжий досвід — недавнє комуністичне минуле, — а не вигнана історія, мартирологія та «історичні вороги».

Прикметно, що такий популярний в українській літературі у 1980-х роках жанр, як історичний роман[94], майже повністю витіснили публіковані твори заборонених істориків Миколи Костомарова й Михайла Грушевського, романи про період козаччини Андрія Чайковського, проза Юліяна Опільського, присвячена сталінській добі й трагедії масового голоду 1933 року література, зокрема твори Івана Багряного. Новий український історичний роман з'явився майже одночасно зі здобуттям незалежности[95]. Однак візія минулого, що її змальовували письменники і старшого, і молодшого покоління, не виходила поза антиімперський дискурс, який розвивався в роки незалежности вже безперешкодно.

Підсумовуючи, можна сказати, що гасло Ґорбачова, яке підносило значення історичної правди для відродження духового потенціялу суспільства, — в Україні підхопили з ентузіязмом. Хоч у різних середовищах трактували те гасло по-різному, проте всі поділяли поширений погляд, що повернення історичної правди принесе і визволення, і перспективи на майбутнє. Між відродженням історичної пам'яті та відродженням майбутнього просто ставили знак рівности[96].

---

[94] Український історичний роман у період після «відлиги» великою мірою заступав підручники з історії.

[95] Виняток становлять романи Романа Іваничука «Журавлиний крик» (написаний 1968-го й виданий 1988 року), «Бо війна війною» (1990), а також «Білий лебідь на зимовому березі» Юрія Мушкетика — ще витриманий у стилі епохи перебудови твір, де патос демаркації має антисталінське вістря.

[96] «Відродження майбутнього» — таку назву мала одна з рубрик часопису «Слово і час», у якій вміщували матеріяли, присвячені репресованим мистцям, твори котрих були заборонені цензурою, а також постатям, що їх доти показували тільки в неґативному світлі.

Мова – душа народу

Центральне місце в тодішньому дискурсі посідала проблема становища української мови[97]. Мову вважали підґрунтям ідентичности, тож нічого дивного, що як тільки з'явилася можливість, письменники розпочали кампанію за повернення українській мові належного статусу. Спершу дискусія торкалася сфери освіти, зокрема стрімкого зменшення кількости шкіл з українською мовою навчання. Письменники наполягали не лише на збільшенні кількости шкіл і дитсадків, але також на запровадженні української мови як обов'язкової навчальної дисципліни (доти учень за згоди батьків міг відмовитися від цього предмету). Порушувано й питання дискримінації української мови на видавничому ринку, де панувала російська книжка. Починаючи від 1989 року обговорення проблеми вийшло поза сферу освіти та культури; Товариство української мови ім. Тараса Шевченка висунуло вимогу надати українській мові статус офіційної. Ініціятиву Товариства підсилювали численні публікації письменників, присвячені впливові мови на форму національної тожсамости[98]. Спочатку міркування на цю тему висловлювали здебільшого літератори, які належали до істеблішменту, і серед перших — Олесь Гончар. Завдяки авторитетові Гончара та його репутації лояльного громадянина і, водночас, українського патріота

[97] Цій проблемі частину своєї статті присвятив Володимир Кулик, детально проаналізувавши етапи запровадження проблеми української мови у політичний дискурс кінця 1980-х років (В. Кулик, *Письменницьке відродження...*, *цит. публ.*, с. 57–64).

[98] Жваву реакцію викликав виступ Сергія Плачинди «А мова як море» («Літературна Україна» 5.03.1987). Плачинда — автор резонансної в 1960-х роках книжки «Неопалима купина», яка метафорично описувала становище української нації і на початку 1970-х років була вилучена з бібліотек (вона також зазнала критики ідеологічного відділу ЦК) — повернувся до публічного життя. Нарис «А мова як море», хоч був емоційно насичений, усе ж пропонував конкретні запобіжні засоби. «Літературна Україна» вирішила опублікувати частину з потоку листів до редакції, в яких читачі висловлювали підтримку вимозі надати українській мові статус державної, і про це мали б турбуватися письменники-спілчани, а надто керівництво Спілки.

письменникові ідеї здобували численних прихильників, а влада отримувала ґарантію, що не втрачатиме контролю за перебігом подій. Становище української мови Гончар охарактеризував метафорою «мовний Чорнобиль» (про генезу метафори «духовний Чорнобиль» йшлося раніше). Це звинувачення не мало точного адресата; на думку письменника, у всьому була винна команда Брєжнєва і Суслова, за правління якої прийняли «твердження» про поступове відмирання національности одночасно з розвитком соціялізму та мовною асиміляцією, що його супроводжує[99]. Проте русифікаторську діяльність започатковано в Україні, а не в Москві. А коли Брєжнєв зміцнив свою владу, прийнято згадану доктрину і вчинено дії, виконавцем яких була українська радянська бюрократія[100].

Гончар порівнював долю української мови з долею «штучно вигублених, "неперспективних" сіл»[101]. Село традиційно було цитаделлю українськости — мови і звичаїв, тому не дивно, що письменник використав таке порівняння. Щоправда, в селі виявили себе традиціоналізм і неприйняття урбанізаційних процесів. Автор «Собору» категорично виступав проти великих проєктів, які призво-

---

[99] Процес єднання народів мав йти в парі з мовною асиміляцією. Зайве нагадувати, що докладено всіх зусиль, аби втілити оту «теорію». Офіційно прийнята доктрина стала сигналом до посилення русифікації.

[100] Про це відкрито говорив у своєму програмному виступі на пленумі президії Спілки письменників України в червні 1987 року Дмитро Павличко: «І робиться [йдеться про цілковите домінування російської мови. Доп. моє. — *О. Г.*] не "руками Москви", а руками нашого всіх рівнів, усіх служб і професій республіканського апарату, де переважна більшість українців, але вихованих ... на байдужості до рідної мови, на безграмотному суржику і на боязні, що любов до материнської мови може сприйматись — а це в нас бувало! — як ознака націоналізму» («Літературна Україна» 9.07.1987, цит за: В. Кулик, *Письменницьке відродження...*, *цит. публ.*, с. 60.). Nota bene: як стверджував Володимир Кулик у згадуваній статті, виступ — насичений фактами, які свідчили про катастрофічний стан викладання української мови у школах та її приявности в суспільному житті — мав програмний характер і великою мірою завдяки цьому Павличко став лідером руху на захист української мови.

[101] О. Гончар, *Саморозцвіт нації*, «Літературна Україна» 16.02.1989, с. 1.

дять до деґрадації довкілля, окремо вказуючи на ті з них, котрі започатковано в місцях історичної пам'яті українців[102]. Гончар впровадив набагато ширше від звичного розуміння екології, залучивши до поняття природного середовища людини мову зокрема і духову культуру загалом. Письменник дуже тісно пов'язував мову та історію, стверджуючи, що вони утворюють нерозривну єдність. У такий спосіб він обстоював розуміння національної ідентичности як спільноти мови, культури та історії, де чільне місце належить мові.

Увесь виступ Гончара, яким письменник відкрив установчу конференцію Товариства української мови[103], був витриманий у тоні звинувачення. Гнів і болісне почуття кривди, наявні у доповіді, — природний відгук на ситуацію, в якій опинилися український народ і культура. Однак варто звернути увагу на те, що тут ми маємо до діла з чимсь більшим — зі своєрідною віктимізацією: Україна постає у ролі невинної жертви ворожої змови та злої долі. Щоразу, торкаючись теми сталінських репресій, Гончар вказував на трагізм долі українських діячів культури. До подібного маневру, в куди меншому маштабі, тоді ж таки вдався інший видатний письменник, Юрій Мушкетик, шукаючи в романі «Білий лебідь на зимовому бе-

[102] «Ці збюрократизовані відомства, що дістались нам ще від періоду стагнації, з особливою агресивністю поводяться в національних республіках, зокрема й на Україні, де вони під свої, часом ще навіть належним чином не схвалені, екологічно недосконалі об'єкти ніби навмисно визначають історичні, найлюдяніші і найдорожчі [тут мало б стояти слово «найсвятіші», однак у ту епоху його ще не вживали з огляду на обов'язковий державний атеїзм. Доп. моє. — *О. Г.*] для нашого народу місця. Топчуться зараз біля Тарасової гори, вподобався землерийним армадам наш Чигирин, під загрозою опиняється мальовничий басейн і каньйон Південного Бугу, і всюди від кочових відомчих в а т а г [розрядка моя. — *О. Г.*], від їхніх гігантоманій найперших поруйнувань зазнає віками усталене народне життя. На заваді їм стають пам'ятники національної історії, національні школи, всюди виникає безліч проблем, адже з порушенням природного середовища порушується і здоров'я людей, і наше мовне, духовне середовище» (О. Гончар, *Саморозцвіт нації...*, *цит. публ.*, с. 1).

[103] Конференція відбулася 11 лютого 1989 року в Києві.

резі» паралелі між Овідієм у вигнанні та засланим на Соловки українським поетом, у якому читач упізнає Миколу Зерова. І в Гончара, і в Мушкетика українська мартирологія переважувала приклади чи — точніше — топоси з європейської культури; і це не має дивувати, зокрема в Польщі, де національна мартирологія відігравала величезну роль. Однак саме тут — у, так би мовити, віктимізації, доповненій нікому конкретно не адресованим звинуваченням — криється, на мою думку, причина поступового знецінення дискурсу цього типу. Обидва письменники не були готові ані прийняти виклик дійсности — тобто усвідомити, що і русифікація, і репресії, і нищення національної пам'яті відбувалися за активної участи тих-таки українців, — ані бодай спробувати відчитати українську трагедію в ширшому контексті.

На такій позиції стояли більшість письменників і діячів культури, що обіймали посади у творчих спілках. Винних у тому, що сталося з українською культурою, конкретно не визначали: для Гончара це була бюрократія, пов'язана з брежнєвською командою; інші взагалі говорили з недомовками, як, наприклад, вже згадуваний Мушкетик, коли писав: «Доля тяжко позбиткувалася над нами, у нас, власне, немає й могил наших славних предків, державних діячів, воїнів, могили наших предків витоптували вороги [...]»[104]. За Мушкетиком, своїми варварськими діями вороги спричинилися до майже цілковитого знищення слабшого супротивника. У такий спосіб представники літературного істеблішменту намагалися мітологізувати ворога, проєктуючи на нього гріхи власної спільноти. Хоч отого «ми», власної спільноти, Мушкетик не конкретизував, залишаючи без відповіді питання не тільки про те, якими є вороги, а й про те, чиї вони вороги, однак давав зрозуміти, що і «ми», і «вони» — це етнічні визначення. У великому викладі його полум'яної відозви до творчої молоді прикметник «український» з'явився двічі: один раз — у назві товариства, другий раз — в узгодженні з іменником «книж-

[104] Ю. Мушкетик, *Повертатися до джерел. Виступ на республіканській нараді молодих літераторів*, «Літературна Україна» 9.03.1989, с. 6.

ка». Письменник також двічі вжив слово н а р о д, але в такому контексті, щоб залишалося незрозумілим, про який народ йдеться — радянський чи український[105].

Натомість в неофіційних публікаціях, присвячених становищу української мови та культури, переважала позиція активного спротиву: автори вказували на винних (іноді їх навіть називали по імені[106]) і пропонували конкретні розв'язання проблеми, щоправда, не завжди вдалі[107]. Прикметно, що — не беручи до уваги крайніх позицій — у цьому таборі не звинувачували росіян; коли йшлося про русифікацію, підкреслювали, що російський народ не може відповідати за імперську політику комуністичної партії. Попри те, владу називали «окупаційним режимом»[108]. Дописувачі незалежних часописів апелювали (важко сказати, наскільки свідомо) до гасел ірландського руху за незалежність початку XX століття. В Ірландії, де мовне питання також відігравало важливу роль, часто вживали вислів Тацита: «Мова, що її прийняв переможений народ від окупанта, стає мовою рабів». Український автор, який ховався за псевдонімом «Василь Галич», перейняв той мотив, пов'язавши його з традиційною проблемою, що її порушували українські інтелектуали починаючи від середини XIX століття — від часів Гоголя. Слідом за Іваном Франком, а також (не називаючи імен авторів expressis verbis) за Маланюком і Донцовим, він

---

[105] «Ми віримо в народ, в націю, в торжество правди, в Перебудову [...] На нас з вами випала відповідальна місія — йти в авангарді національно-культурного відродження, відродження ленінських принципів національно-культурного будівництва» (Ю. Мушкетик, *Повертатися до джерел...*, *цит. публ.*, с. 6).

[106] Див., наприклад, публікацію матеріялів процесів над письменниками Михайлом Осадчим, Атеною Пашко та Василем Барладяну, а також «рецензії» письменників та науковців, написані спеціяльно для потреб процесу (*Українська поезія на зубах кровожерного «літературознавства»*, «Український вісник» вересень 1987, ч. 8).

[107] Маю на думці заклик правника Левка Лук'яненка створити фонд підтримки вчителів української мови («Кафедра» 1988, ч. 2, с. 24–26; Лук'яненко передав свій заклик листом із заслання).

[108] В. Галич, *Іншомовність: омертвіння духовності*, «Кафедра» 1988, ч. 2, с. 14.

підкреслював значення вірности власній мові як вірности собі, без якої людська особистість не може гармонійно розвиватися[109]. Противлення тому головному принципові, на думку автора, призводить до негативних наслідків, і про це свідчить психічна хвороба Гоголя. Той тип аргументації, пов'язаний з поширеним переконанням про визначальну роль мови для національної тожсамости, набрав у Галича яскравої форми. Мова ж бо не лише визначає суть національного духу, а й цілісність особистости. Хоч отой своєрідний волюнтаризм і психологізм у підході до проблеми мови був тоді досить ізольованою позицією, однак кількома роками пізніше він здобув популярність, зокрема в колах нативістів з крайніми поглядами.

На важливість мовного питання в проєктах відродження вказує публіцистика Павла Мовчана — одного з ініціяторів Руху, тодішнього секретаря Спілки письменників України. Про особливу роль мови для збереження національної свідомости він писав багато разів і з різних нагод. Тодішні дуже емоційні та яскраві висловлювання поета навіть у літературному середовищі важко вважати типовими. Однак варто навести найважливіші тези його концепції. Мовчан слідом за Гердером стверджував, що кожна мова є своєрідним колективним світоглядом[110], а українська мова править за приклад природної мови демократизму, який відбиває демократичний світогляд українського народу та його традиції[111]. В сучасній українській мові можна відшукати багато архаїчних форм, і це, на думку поета, підтверджує тезу, що історія українців сягає дохристиянських часів. Мова, за Мовчаном, є «явищем космічним», оскільки слово — це провідник енергії космосу. Здавалося б, тут йдеться насамперед про «світське» звернення до ідеї логосу. Проте у Мовчановій концепції важливішим є зв'язок з російськими ідеями

[109] В. Галич, *Іншомовність: омертвіння духовности*, *цит. публ.*, с. 14–16.

[110] П. Мовчан, *Мова – явище космічне*, «Літературна Україна» 26.10.1989, с. 1.

[111] П. Мовчан, *Простір, наповнений словом*, «Літературна Україна» 6.12.1990, с. 6.

космізму[112]. Зректися рідної мови на користь мови панівної означає дати згоду на уніфікацію, а це для письменника — те саме, що підпорядкування рабській культурі, яке призводить до того, що виникає потреба виправдовувати таку ситуацію. Отже, позиція Мовчана була досить близька до згадуваних у попередньому абзаці поглядів автора — представника дисидентських кіл.

Мовчан опосередковано — можливо, несвідомо — черпає наснагу з Ґердерової концепції мови як виразника народного духу, тобто внутрішнього світогляду народу, окремого етносу і свідчення історичної тяглости. За німецьким філософом письменник повторює і тезу про винятковість кожної національної культури та доконечну потребу зберегти її автентичний дух, а також поділяє переконання в тому, що народ живе так довго, як довго існує його мова. З поєднання тих поглядів на мову постає і візія патріотизму: головним обов'язком патріота є захист мови від чужих впливів, інакше народові загрожує моральне виродження.

Письменники намагалися повернути суспільну повагу до української мови. Тодішні численні публікації можна поділити на два типи — практичні і теоретичні. До практичних публікацій треба зараховувати словники, розмовники, підручники, букварі; до теоретичних — статті та книжки найпопулярніших на той час авторів, присвячені українській мові та її значенню для національної культури й духовости[113]. Однак вплив тих усіх публікацій був обмежений, і не лише з огляду на невисокі наклади (на цьому наголошували у пресі), а й через обмежений суспільний резонанс. Ситуацію — як тоді сподівалися — могло оздоровити тільки надання українській мові статусу державної[114],

[112] Див.: A. Pomorski, *Duchowy proletariusz...*, *op. cit.*, s. 122.

[113] Зокрема, збірники статей різних авторів, видані заходами «Радянського письменника»: «Випробування істиною» (Київ, 1989), «Наш дім — наш храм» (Київ, 1989), «Мова — голос душі народу» (Київ, 1989), збірка статей Івана Дзюби «Бо то не просто мова, звуки...» (Київ, 1990), збірка поезій «Найдорожчий скарб» (Київ, 1990).

[114] 1988 року у пресі йшла завзята дискусія про потребу й можливість надання українській мові статусу державної.

але це в жодному разі не означало усунення російської мови, а навпаки, передбачало «сприяння національно-російській двомовності, а також вільному розвитку мов усіх національних меншостей на території України»[115]. «Розширення сфери використання української мови» поставило собі за мету створене на початку 1989 року Товариство української мови, яке очолив відомий поет Дмитро Павличко.

Підсумовуючи сказане, можна стверджувати, що найважливішу ідею письменників, які висловлювали свої міркування у дискусії про становище української мови, можна вмістити у формулі «наша вітчизна — мова» (в польській культурі це викликає асоціації з епохою поділів Польщі й початками незалежної Польщі у 1918 році[116]). На особливому значенні мови для чуття національної спільноти наголошували і в гаслах руху за національне відродження, і в пізніших концепціях, що поставали вже після здобуття незалежности. Однак у 1990-х роках тенденція до ідеалістичного трактування мови потроху слабшала, поступаючись переконанню, що мовна однорідність не є найважливішою умовою для цілісної національної ідентичности.

А Европа?

На зламі 1980-х і 1990-х років у дискурсі національного відродження найважливіше місце посідали етнічні вартості. В центрі зацікавлення опинилися культурна й національна тожсамість, міркування на тему її стану та належного їй місця. Проблему місця культурної ідентичности розглядали переважно в українській або радянській перспективі. Якщо українську культуру і ставили в европейський або світовий контекст, то зазвичай її обмежували до загальників про одвічні зв'язки з европейською культурою або

[115] «Літературна Україна», 17.11.1988, звіт про засідання Верховної Ради УРСР.

[116] Див.: J. Żarnowski, *«Ojczyzną był język i mowa»: kultura polska a odbudowa niepodległości w 1918 r.*, KAW, Warszawa 1978.

близьких до мегаломанії тверджень, які свідчать принаймні про прихований комплекс меншовартости.

Такий підхід — своєрідна захисна позиція — залишав небагато простору для міркувань про доконечну потребу модернізації тожсамости. В дискусії домінували нативістичні погляди, хоч і без виразної ворожости щодо чужих зразків. За приклад можуть правити вже кілька разів цитовані висловлювання Олеся Гончара, в яких ми бачимо сліди амбівалентної позиції щодо «европейського проєкту української ідентичности»:

> Сучасна відроджувана Україна дедалі ясніш усвідомлює свою приналежність до Європи, до західної культури, щоправда, не завжди вона там зустрічає відкличність і розуміння своїх проблем. Та, сподіваємося, що Україні, рано чи пізно, а таки бути в Європейському домі[117], в колі європейських демократій! Адже здавна був у нас спільний духовний кровообіг, про що свідчить, зокрема, й Києво-Могилянська Академія...[118]

З одного боку, Гончар підкреслював европейськість української тожсамости, приймаючи її за аксіому, а з іншого — підказував думку, що саме через байдуже ставлення Західної Европи українське входження до «Европейського дому» не можливе. Не порушуючи тут питання европейськости української культури, хочу зазначити, що її вияви[119], на які покликався письменник у цьому та інших тодішніх текстах, видаються не так ілюзією, як гучними, але не наповненими рефлексією словами. Думку Гончара (що їй пізніше представники політичного істеблішменту дали афористичне тлумачення «в Европі нас ніхто не чекає») використано як підґрунтя для формулювання поширеної серед українських інтелектуалів у середині 1990-х років

[117] «Спільний Европейський дім» — поширене в ті часи ґорбачовське визначення, яке підкреслювало єдність, а не поділ на соціялістичний Схід і капіталістичний Захід.

[118] О. Гончар, *Час для єдности. Виступ на 1-му Конґресі Міжнародної Асоціації Україністів*, «Літературна Україна» 30.08.1990, с. 2.

[119] Йдеться про Києво-Могилянську Академію, «ренесанс 1920-х років» тощо.

концепції так званого третього шляху, котрий — усупереч переконанням його прихильників — веде не до творення сильної держави, а до автаркії, до зміцнення і консервації вітчизняних зразків, а також до закритості до будь-яких впливів іззовні.

Однак тоді ж таки висловлено й інші міркування. Іван Дзюба, обмірковуючи перебіг конференції «Майбутнє Східної Европи», закінчив свою газетну статтю такими словами:

> [...] для нас дуже корисно знати, як уявляють наші проблеми на Заході і що про нас думають. Це потрібно і для того, щоб не мати особливих ілюзій щодо Заходу і перспектив нашого співжиття з ним, і водночас для того, щоб подивитися на себе збоку, зміцнювати критицизм самоусвідомлення, без чого не зможемо виробляти себе на сучасну демократичну націю[120].

Як зазначено раніше, Гончар звертався передусім до українських учених із Заходу, натомість Дзюба — до читачів з України. Один повністю ізолювався від зовнішніх щодо української ідентичности проблем, інший — навпаки, вважав, що погляд іззовні, чужими очима, «очима Заходу», має оздоровчу властивість. У виступі на Першому конґресі МАУ Дзюба говорив також про місце України у світі і закликав бути самокритичними в міркуваннях на цю тему; крім того, він застерігав від творення ілюзій[121]. Інтелектуал стверджував, що брак критичности, заниження стандартів «заважатиме нашому гармонійному входженню в культурний світ, де панують поважні критерії та суворі вимоги, підриватиме довіру до нас та до нашої здат-

---

[120] І. Дзюба, *Майбутнє нової Східної Європи*, «Літературна Україна» 8.11.1990, с. 7.

[121] І. Дзюба, *Україна і світ (напередодні незалежности)*, [у кн.:] І. Дзюба, *Між культурою і політикою*, Сфера, Київ 1998, с. 6–27. Реферат Дзюби через кілька місяців після конґресу надрукував малотиражний часопис «Людина і суспільство» (1990, ч. 12). Передрук з'явився у збірнику «Літературна панорама» (Дніпро, Київ 1990). Прикметно, що цей текст не вийшов у жодному з популярних часописів — на відміну від доповіді Гончара, опублікованої кількасоттисячним накладом.

ності на адекватну самооцінку»[122]. У словах Дзюби я вбачаю тверезу оцінку ситуації української культури і рецепт перетворення української культурної та національної тожсамости; однак тоді домінувала саме та позиція, на котрій стояв Гончар, і в середовищі офіційних діячів культури її вважали справжньою панацеєю.

На другому плані дискусії про українську ідентичність з'являлися міркування з окциденталістським забарвленням. Вони звучали несміливо і були викладені досить непослідовно, як-от у тексті львівського культуролога Стефанії Андрусів «Буде свобода — буде культура»[123]. Долучаючись до дискусії харківського часопису «Прапор» на тему «Культура і культ», авторка рішуче обстоювала повернення свободи слова (той часопис вважали тоді найбільше ліберальним, хоч він і підлягав цензурі, так само як аналогічні київські та львівські часописи); духову свободу вона вважала найважливішим і неодмінним правом людини. Культуролог також апелювала до вартостей західної демократії. Водночас — услід за критиками цивілізації, що їхнім патроном був Русо — Андрусів вдалася до розрізнення цивілізації і культури, приписуючи цивілізації руйнівну силу, а культурі — гармонію[124]. Вістря тієї критики було спрямоване на технократизм, але не в західному, а в радянському варіянті: авторка назвала його антицивілізацією; заразом вона констатувала, що технократизм західної цивілізації постійно врівноважував й ушляхетнював вплив культури та етики, у тому релігії та національних

---

[122] І. Дзюба, *Україна і світ..., цит. публ.*, с. 26.

[123] С. Андрусів, *Буде свобода – буде культура. Виступ у дискусії*, «Прапор» 1990, ч. 5, с. 160–178.

[124] «Культура — любов, цивілізація — сила. А сила — відношення односторонне, сила, що переходить у насильство, — руйнівна; при чому руйнується не тільки об'єкт сили, насильства, а й суб'єкт — насильник. Любов заснована на взаємності, відношення тут двостороннє. [...] Цивілізація стирає людську індивідуальність, стандартизує людину. Культура заснована на космоцентричному сприйманні світу, цивілізація — техноцентричному» (*там само*, с. 161). Варто звернути увагу на джерело цього протиставлення — російський космізм. Див.: A. Pomorski, *Duchowy proletariusz..., op. cit.*, s. 86–144.

традицій. Опис руйнації української культури (з уживанням слів «катаклізм», «катастрофа»), в якому проступає стигматизація ідентичности, так само як висновки, що їх пропонує Андрусів, — теж вкладаються у вже відому формулу, щоправда, у трохи традиційнішому вигляді: відновити тожсамість української культури можна лише спираючись на селянську культуру, котра зберегла традиційну космоцентричну орієнтацію; село є скарбницею національних традицій, вічно живим джерелом національної свідомости, корінням народу. Тож західна орієнтація авторки мала глибоко традиціоналістську форму, і про модернізаційний проєкт тут не йшлося.

З висловлювань відомих письменників-спілчан на тему становища української мови й культури та проєктів відродження випливає цілком застаріла концепція ідентичности, неадекватна культурній та політичній ситуації, що склалася в Україні напередодні незалежности, — з панівною російською мовою, занепалою культурою, яка залишалася в орбіті російської культури і була нездатна впоратися з викликом акультурації. Описане вище розуміння національної тожсамости політологи називають культурним націоналізмом, який — на відміну від політичного націоналізму, що спирається на раціоналізм — покликається на ідеалістичні або ж навіть містичні ідеї.

Модернізація contra реставрація

Постає питання: чи серед молодшого покоління, пов'язаного зі Спілкою письменників України тільки формально, тоді з'явилися відмінні концепції української культурної ідентичности або проєкти її модернізації, і якщо так, то який вони мали вплив на літературну авдиторію? З-поміж активних сьогодні критиків і письменників до дискусії про форму української тожсамости намагалися долучитися спершу Микола Рябчук (на той час був відомий як літературний критик; публікував статті на шпальтах українських і російських літературних часописів, а від початку 1990-х років — ще й в американських періодичних виданнях), згодом — Оксана Пахльовська і

Оксана Забужко. Їхній голос звучав виразно, хоч і не досить сильно супроти голосів видатних письменників зі Спілки чи літераторів — лідерів української перебудови.

Пахльовська, Рябчук і Забужко порушували визначальні для культурної ідентичности проблеми, зокрема питання української мови та культури; загалом їхній діягноз не відрізнявся від вже наведеного, однак відмінними були пропоновані шляхи виходу з кризи. Передусім письменники підкреслювали роль особистости та її зв'язку з нацією[125]. Інакше вони реагували й на загрозу від російської культури — вважали її викликом, кинутим рідній культурі, і відповідали на нього гаслом про доконечну потребу долати провінційність української культури; і це більше нагадує підхід українських модерністів, аніж позицію старших колеґ-сучасників.

Імідж культури

Одним з найважливіших текстів Рябчука того періоду був есей «Українська література і малоросійський "імідж"», опублікований у Москві[126]. Роль вказаного тексту важко переоцінити: вперше за більше ніж півстоліття в часопису, який мав широке коло читачів, чітко сказано, що на перешкоді розвиткові української ідентичности стоїть «малоросійський» комплекс. Появу цього комплексу спричинили не конкретні люди та нація — його, як підкреслює автор, витворила передусім система, в котрій культури інших (окрім російської) націй були культурами країн з колоніяльним статусом. На думку критика, «малоросійський імідж» української культури, з переконанням про відсталість, провінціялізм і ізольоване, в жодному разі не елітарне, коло реципієнтів, — є продуктом тієї системи. Підпорядковане національним стереотипам суспільне

[125] Ця індивідуалістична концепція культурної ідентичности потребує глибшого аналізу, який я подаю в наступній частині розділу.

[126] М. Рябчук, *Украинская литература и малороссийский «имидж»*, «Дружба народов» 1988, № 5, с. 250–254. Повніша версія тексту (польськомовна): M. Riabczuk, *Literatura ukraińska i małorosyjski «image»*, «Зустрічі» 1988, ч. 1–6, с. 37–42.

сприйняття, надто поширене в Радянському Союзі з його декларованим інтернаціоналізмом, зміцнювало той імідж. Цікаво, що «малоросійський імідж», усталений серед росіян (його коріння сягає XIX століття[127]), прийняли й самі українці, перетворивши зовнішній негативний стереотип на внутрішній і зробивши з нього автостереотип. Текст Рябчука можна трактувати в тодішньому контексті і як приховану полеміку з виступом Віталія Коротича, в якому той дорікнув українським письменникам у провінціялізмі[128]. Микола Рябчук уточнив поняття малоросійськости у виданому на Заході інтерв'ю з Романом Сольчаником[129], пояснивши, що цією назвою він визначає ментальність, яка характерна для народу, захопленого імперією, і явища, котрі зумовило колоніяльне становище. Частиною того поняття є накинутий з центру стереотип, що його колонія приймає як автостереотип. Критик також стверджував, що поділу на українців і малоросів не вигадали письменники — то була суспільна реальність. Розв'язання проблеми, яке пропонував Рябчук, полягало в поясненні українцям, що вони — українці, і «і їм немає чого соромитися». Автор зазначав: «Можливо, це утопія, але мені здається, що просвітництво у повному значенні цього слова може принести позитивний результат»[130]. Віра в успіх «просвітницької діяльности», певна річ, була утопією, так само як і впевненість у тому, що явищу малоросійськости може покласти край справжня демократія. Однак варто зауважити, що Рябчук говорив про найважливішу для сучасної України проблему — неоднорідність

[127] Див.: M. Shkandrij, *Russia and Ukraine...*, *op. cit.*, pp. 67–125.

[128] Коротич тоді був головним редактором дуже популярного наприкінці 1980-х років журналу «Огонек». У 1960-х роках — талановитий український поет, якого зараховували до шістдесятників; у період застою належав до істеблішменту. 1986 року Коротич пішов з посади головного редактора часопису «Всесвіт» і обійняв посаду в московському журналі «Огонек».

[129] [M. Ryabchuk], *Little Russianism and the Ukrainian-Russian Relationship. An Interview with Mykola Ryabchuk*, [in:] Ukraine: *From Chernobyl' to Sovereignty...*, *op. cit.*, pp. 19–30. Інтерв'ю взято в Лондоні 13 серпня 1989 року.

[130] [M. Ryabczuk], *Little Russianism..*, *op. cit.*, p. 28.

культурної тожсамости. Визначення проблеми і проєкт перетворення «пошкодженої» ідентичности на однорідніщу не дуже відрізняються від діягнозів, про які йшлося в попередній частині розділу. Відмінність Рябчукових міркувань полягає в застосуванні поняття «малоросійськости», по суті, пейоративного (за задумом Євгена Маланюка, що сформулював таке поняття малоросійськости), і в запровадженні протиставлення колонія–центр (характерно, що Рябчук уникав слова «імперія»).

В передмові до виданої в Канаді антології найновішої поезії Рябчук зосередився на змалюванні привабливого образу української поезії — сучасної, вишуканої і вельми відмінної від російської. Думку про українську культуру як культуру, позбавлену перспективи, Рябчук приписав мало обізнаним з нею особам з-поміж денаціоналізованої інтеліґенції[131]. Докази привабливости й життєздатности цієї культури автор передмови до поетичної антології знаходив у розмаїтті її стилів і в тих її виявах, які він вважав пошуком власної ідентичности. За найважливішу річ критик визнав здатність мистців реалістично оцінювати становище власної культури: «"Ми помрем не в Парижі" — це вельми гірке, але й вельми тверезе визнання, що відкриває шлях до мужнього усвідомлення власної долі»[132]. Додамо навздогін, що від самого тільки усвідомлення ситуації до зусилля задля зрушень у ній — один крок; як кажуть, «пізнайте істину, і вона вас визволить». Тему колоніяльного становища та його спадщини український інтелектуал розвинув у наступному десятилітті.

Рябчук також виступав на захист української мови, вдаючись до формулювань, аналогічних до тих, якими оперували Павло Мовчан і Олесь Ґончар:

> Бо ж кожна національна мова, культура є явище космічне, універсальне, і їх зникнення — це трагедія така сама ґлобальна та вселюдська, як зникнення унікальних видів

[131] М. Рябчук, *«Ми помрем не в Парижі»*, [у кн.:] *Вісімдесятники...*, *цит. вид.*, с. XII.

[132] *Там само*, с. XIV.

> рослин, птахів і тварин. [...] Навіть найменша мова — своєрідний шедевр мистецтва, філософії, етики; [...] кожна мова є не просто засобом передавання інформації, а й способом пізнання світу, способом, втрата якого обертається для людства збідненням у його інтелектуальних, моральних та емоційних можливостях[133].

У наведеному фрагменті помітна виразна залежність від панівного в тодішній публіцистиці способу мислення про мову (от хоч би порівняти «мова — явище космічне» Мовчана, «мова — душа народу» Гончара, «мова як море» Плачинди). Однак поряд з відомими і поширюваними через пресу формулюваннями Рябчук запровадив вислови, які не могли б з'явитися в його старших колег: мова універсальна й заразом унікальна. А таке поєднання, надаючи вартости мовному розмаїттю, протистоїть універсалізмові в радянському варіянті — пропаґандистському хизуванню кількістю мов у СРСР, реальне становище яких не надто узгоджувалося з декларованим плюралізмом.

Рябчук стверджує, що поки суспільство не усвідомить, наскільки важливою є мова кожного народу не лише для самого народу, а й для усього світу, — воно постійно перебуватиме під зверхністю стереотипів і «міщанських уявлень про чукчів і молдаван, про білорусів і малоросів»[134]. В іншому тексті з кінця 1980-х років (опублікований у часопису «Сучасність») — «Парадокси інтернаціоналізму», — вже в назві покликаючись на відому працю Івана Дзюби «Інтернаціоналізм чи русифікація?», Рябчук також порушував питання української мови, яке тоді вважали найважливішою проблемою. На підставі аналізу суспільного становища української мови та культури есеїст, озброєний постколоніяльною методологією, розставив крапки над «і», вимагаючи здійснення деколонізації в Україні. В такий спосіб майже через чверть століття опис і тези Івана Дзюби дістали логічне завершення. Так само як Дзюба, вістря своєї критики Рябчук спрямував на систе-

---

[133] М. Рябчук, *Украинская литература...*, *цит. публ.*, с. 252. Пор.: П. Мовчан, *Мова – явище космічне*, *цит. публ.*, с. 1.

[134] М. Рябчук, *Украинская литература...*, *цит. публ.*, с. 252.

му, що поневолює народи, — відразу відкидаючи потенційні та реальні[135] закиди в русофобії. До того ж автор «Парадоксів інтернаціоналізму» пригадав (у контексті Радянського Союзу, трактованого в підтексті як «тюрма народів») гасло «За нашу і вашу свободу!» — гасло «весни народів», яким охоче послуговувалися романтики в період, що передував пробудженню національних рухів у нашій частині Европи.

Солідаризуючись з письменниками старшого покоління в поглядах на мову, що брали витоки у Гердеровій концепції, Рябчук, усе ж, інакше трактував свій обов'язок щодо рідної культури. Для нього, так само як для МУРівських інтелектуалів кінця 1940-х років, найважливіше завдання полягало в тому, щоб позбутися провінціялізму та почуття упослідженості власної культури. Публіцист непрямо закликав змінити ієрархію вартостей, вказуючи на численні приклади надмірної присутности другорядних явищ української літератури в російських перекладах за одночасного браку вартісних творів; і висловив впевненість у тому, що, змінивши видавничу політику, можна вплинути на уявлення російського суспільства про українську культуру. Рябчук визнав переклади не лише естетичною, а й політичною проблемою.

В одному зі своїх віршів письменник expressis verbis закликав до порятунку рідної мови та її статусу не від загрози русифікації, а від брехні:

> Рятуймо найменше слово
> від мародерства брехні,
> рятуймо вкраїнську мову,
> коли ми ще гідні її.

Скидається на те, що поет визначив справжню загрозу для мови — загрозу, яка тепер стала ще реальнішою, ніж десять років тому. Фальш, пропаґанда — це все раніше приписували російській мові як мові влади. А тепер, заледве через десять років після здобуття незалежности,

[135] Див. листи читачів до часопису «Дружба народов» (1988, № 9, с. 266–268), які були реакцією на статтю Рябчука.

російськомовна молодь асоціює українську мову з українською бюрократією, часто нездарною і скорумпованою, з фальшем офіційної пропаґанди, одне слово — з облудою. Це серйозна небезпека для мови, спричинена іміджем, що його набула українська влада. Водночас, це стає вигідним аргументом на користь збереження статусквo у мовній ситуації в Україні, завдяки якому виправдовують власне неґативне чи упереджене ставлення до української культури.

Рябчук — разом з Оксаною Забужко — перший використав публікації західних совєтологів і намагався ознайомити з ними українського читача. Пишучи про шовінізм, він концентрувався на аналізі ідеології та практики російського «великодержавного» шовінізму, який призвів до «леґалізації» ксенофобії у ставленні до інших народів Радянського Союзу. Водночас есеїст не залишав без уваги вияви ксенофобії у власному суспільстві, спрямованої однаково що на не-українців, що на самих українців. Те парадоксальне явище виникло внаслідок посиленої русифікації. Відбувалася своєрідна інверсія: те, що було чужим, під тиском визнавали за своє; відтак вже з ворожістю трактували те, що колись було своїм[136]. Завважмо, що коли Рябчук описував явище малоросійськости — яке його старші колеґи звикли визначати метафорично, провадячи мову про «манкуртів», — він не використовував ані слова «манкурт», ані його виразнішого замінника «яничари», ані тим більше пейоративного визначення «запроданець». Та все одно Рябчукове визначення малоросійськости спричинялося до посилення поляризації суспільства, поглиблення поділу на повноправних членів спільноти і кандидатів, котрі за відповідних умов можуть такими стати.

---

[136] М. Рябчук, *Ксенофобія*, «Зустрічі» 1991, ч. 2, с. 107–108 (число вийшло в травні, а за кілька місяців був прийнятий акт про незалежність України). Інтелектуал уточнив цей погляд за кілька років в есеї «Від Малоросії до Індоєвропи». Див. також: М. Рябчук, *Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення*, Критика, Київ 2000, с. 128–156.

Автор вказував на ті елементи совєтської пропаґанди, які апелювали саме до ненависти: змагання з «аґресивним імперіялізмом» (що призвело до вироблення «комплексу обложеної фортеці»), боротьбу з «внутрішнім ворогом» (а ним ставали — залежно від періоду — «куркулі», «опозиціонери», «космополіти» тощо; отого «ворога» використовували для розправи з наступним з черги небажаним супротивником, іноді у величезному маштабі, як це було під час акції «розкуркулення» у страшному 1933 році).

Тож програма оздоровлення ситуації, яку запропонував Рябчук, істотно відрізняється від тодішніх пропозицій видатних письменників. Їй притаманні, по-перше, критицизм щодо власної культури, по-друге, свідоме намагання не будити демонів ксенофобії і, по-третє, чуття рівноваги між національним і загальнолюдським. Рябчукова візія української культурної ідентичности, щоправда, тоді ще не уточнена належною мірою, видається набагато більше привабливою і здатною прийняти виклик сучасности, ніж реставрація «прадавніх традицій» чи будування містичної спільноти.

Дві культури

Тимчасом як Микола Рябчук у своїй критиці зосередився на явищах, пов'язаних з русифікацією та колоніяльним становищем України, Оксана Забужко наголошувала на скрутній ситуації, в якій опинилася її вітчизна у XX столітті, та на руйнівному впливі тоталітаризму на культуру й особистість. Слідом за Дзюбою есеїстка виступала «в обороні людини і народу», акцентуючи саме на захисті людини. Так само як інші тогочасні автори, Забужко задля компрометування режиму не раз зверталася до теми Чорнобильської катастрофи. Однак, на відміну від публіцистів «Літературної України», письменниця прямо називала той режим тоталітарним: вона ставила знак рівности між двома тоталітаризмами — фашизмом і сталінізмом[137].

[137] О. Забужко, *Література і тоталітаризм, або Ще раз про музику після Освенціма*, «Літературна Україна» 23.08.1990, с. 3.

Забужко намагалася надати українській проблематиці універсального характеру. Тож говорячи про покоління письменників 1920-х років, що зазнало репресій, есеїстка не випадково вживала не вельми поширене тоді визначення «розстріляне відродження», а поняття «культурної революції», і саме під тим оглядом аналізувала культурну ситуацію у своїй рідній країні. Послуговуючись отим усталеним поняттям найновішої історії[138], Забужко вписала українські події у світовий контекст.

Публіцистка висувала сповнені патосу обвинувачення антигуманним за суттю тоталітарним системам, які позбавляють людину гідности та будь-яких вартостей. У підзаголовку одного зі своїх тодішніх текстів авторка вмістила парафраз відомого вислову Теодоре Адорно «Як можна писати музику після Освєнціма?» — «Як можна писати після Чорнобиля?»[139]. Забужко завзято намагалася долучитися до світового процесу осуду комунізму, зокрема, влитися в головне річище дискусії про спадщину комунізму, прагнучи, щоб у тій дискусії чітко звучав і український голос. Однак висловлені міркування есеїстки виглядали заразом і виразними, і неоригінальними: її з запалом виголошені слова про те, що в культурі гуманізму людина є сенсом і метою[140],

---

[138] Спочатку так називали процес, що відбувався в Китаї протягом 1966–1976 років (термін «культурна революція» походить з доктрини Мао Цзедуна). Згодом оте поняття охоплювало будь-які радикальні зміни у суспільно-культурній сфері, перехід від елітарної до масової культури, здійснюваний під гаслами перетворення культурних благ на загальнодоступні та створення нових культурних зразків. Американські славісти й совєтологи послуговувалися терміном «культурна революція», коли характеризували ті зміни в СРСР, котрі відбулися після приходу до влади Сталіна (див., зокрема: S. Fitzpatrick, *Cultural Revolution in Russia, 1928–1931*, Indiana University Press, Bloomington 1978).

[139] О. Забужко, *Література і тоталітаризм...*, *цит. публ.*, с. 3.

[140] «[...] тоталітарна влада загальнолюдською логікою не послуговується. Саме тому й виключається принципова можливість її порозуміння з гуманітарною культурою — адже ця остання, за своєю природою і суспільним призначенням будучи не чим іншим як самопородженням Людини, маючи Людину за смисл і ціль, ніяких інших абсолютів визнавати не може — дослівно — "під страхом смерті" (це не метафора —використання у функції службовій, допоміжній несамоцінній неминуче

звучали банально, хоч акцентування на індивідуалізмі та ролі особистости в житті народу, безперечно, мало важливе значення. Набагато цікавішими видаються думки Забужко про поезію (прикметно, що вона зверталася до російської літератури), яка підготувала ґрунт для майбутнього «знецінення» індивіда[141]. Інша річ, що в підтексті приховано звинувачення оточенню: Росії та її культурі, а також Європі, в центрі якої мільйони людських життів були приречені на голодну смерть ще за десять років перед Голокостом. Німий закид європейському суспільству та культурі висловлено також в аналізі явища відродження 1920-х років[142].

Втім, важливо, що у своєму аналізі письменниця протиставляє тоталітаризм і індивідуалізм, а не «своє» і «чуже» (тієї опозиції авторка не вербалізує). Проблему протиставлення загальнолюдського і часткового есеїстка розв'язує на користь універсалізму. В тодішніх висловлюваннях Забужко марно шукати звернення до вартостей stricte національних, хоч конструкція індивідуальної ідентичности, на думку письменниці, спирається передовсім на національну ідентичність[143]. Забужко демонстративно наголо-

---

обертається смертю культури [...]» (О. Забужко, *Дві культури. Культура і цивілізація*, «Вітчизна» 1989, ч. 10, с. 169).

[141] «Задовго до того, як українські чорноземи вкрилися трупом [йдеться про масовий голод 1933 року. Доп. моє. — *О. Г.*], радянська література з дитинною безмисністю, але неухильно готувала відповідну переоцінку цінностей: "Единица — вздор, единица — ноль!", "Единица! Кому она нужна? Голос единицы — тоньше писка. Кто ее услышит?" (а ніхто й не почув — мільйони порізнених "одиниць" помирали мало не в центрі Європи, наче в безлюдній пустелі)» (О. Забужко, *Література і тоталітаризм...*, *цит. публ.*, с. 3).

[142] «Постріл Хвильового, цей останній акт особистісного, суто екзистенційного самоствердження, [...] можна вважати заключним акордом цілої епохи в європейській культурній історії — епохи, започаткованої ще Ренесансом з його пресвітлими комуністичними (sic!) утопіями та непорушною вірою в споконвічну доцільність людського Розуму...» (О. Забужко, *Література і тоталітаризм...*, *цит. публ.*).

[143] «[...] належиться "бачити лише те, що зближує і об'єднує", і "не бачити того, що може віддалити", тобто національно специфічного, того, що тільки й дає етносові raison d'être; адже, щоб з'ясувати, хто я є, я

шувала на винятковій вартості індивіда (це було своєрідним викликом цензурі, що дбала про збереження офіційного курсу партії, згідно з яким цінністю був колектив, а не особистість); до того ж найбільше есеїстку захоплювали проблеми творчої особистости. В одному зі своїх найраніших літературно-критичних текстів, публіцистичному за характером, письменниця проголосила 1989 рік роком великої надії для української літератури завдяки... створенню Народного Руху України, першої в радянській Україні незалежної громадської організації починаючи від 1920-х років. Прикметно, що тоді Забужко не розглядала українських подій у ширшому контексті, вона навіть не згадала про «осінь народів» та «оксамитову революцію»: перспективу затуляла принципова, з погляду українського письменника, проблема автономізації літератури. Отже, для Забужко виникнення Руху започаткувало професіоналізацію політичної та суспільної діяльности, звільняючи від таких функцій українську літературу. На думку есеїстки, службова роль культури є симптомом дегуманізації суспільства[144], натомість звільнення від таких обов'язків свідчить про відновлення системи вартостей, де на найвищому щаблі містяться повага до прав особистости та індивідуалізм. Запропонований в есеї Забужко «Дві культури» спосіб поліпшення ситуації, в якій опинилися українське суспільство та його культура, — це повернення до «справжньої» культури з її індивідуалізмом[145]. Ота програма суспільного оздоровлення за допомогою культури має дуже мало спільного з культурним націоналізмом, оскільки письменниця наголошує не на національній культурній специфіці, а на універсальних вартостях, відновлення котрих має обернутися моральним відродженням усієї нації. Шлях до тієї мети проходить через моральне відродження особистости, через індивідуальні пошуки власної тожсамости — передусім культурної.

мушу з'ясувати, ким я не є, — іншого шляху до самоусвідомлення себе просто не існує, і от власне на цьому шляху для думки встановлено шлаґбаум» (О. Забужко, *Дві культури...*, *цит. публ.*, с. 186).

[144] *О.* Забужко, *Дві культури...*, *цит. публ.*, с. 169.

[145] *Там само.*

Прикметно, що виняткове місце у процесі відродження Забужко відводила культурі, а надто літературі. Концепція письменниці, оперта на ідеалістичних переконаннях і вірі у роль особистости в суспільному житті, є цілковитою протилежністю проєкту Олеся Бердника, для якого головною метою та вартістю була духова спільнота (колективна за характером).

Проблеми мови, освіти, української книжки Забужко відсунула на другий план. У єдиному своєму тексті, присвяченому мовній ситуації в Україні, — «Мова і влада» — авторка розглянула цю проблему набагато ширше, ніж її старші колеґи, зокрема, вона порушила табу — тему російської новомови. Боротьбу за мовну емансипацію письменниця вважала свідченням спротиву тоталітаризмові[146], а неґативне ставлення homo sovieticus'а до мов народностей СРСР — ознакою ментальности кочовика[147]. Есеїстка повністю відкинула етнографізм як вияв колоніяльної ментальности. Проблема, котру Рябчук визначив як «комплекс малоросійськости», комплекс імперської провінції, для Забужко тоді не мала істотного значення[148]. Українські звернення до того, що не є провінційним у рідній культурі, письменниця просто висміювала. Щоправда, есеїстка писала про те, що відбулася інтерналізація (визнання за своє, «увнутрішення») малоросійського стереотипу, частину якого становить віра в неабиякий музичний талант українського народу («поющий и пляшущий народ»; це охоче оцінювали позитивно), але глибше вона тої теми не досліджувала. На відміну від Рябчука, який пов'язував той феномен з ксенофобським характером імперської політики, Забужко вважала його наслідком тоталітаризму. За допомогою цього фраґменту можна порівняти міркування Рябчука і Забужко та

---

[146] О. Забужко, *Мова і влада*, «Дніпро» 1990, ч. 11. Вміщені далі цитати з цієї статті подаю за виданням: О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика 90-х*, Факт, Київ 1999, с. 103.

[147] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 110. Див. також мої міркування на цю тему в розділі «Між Сходом і Заходом».

[148] Кількома роками пізніше та проблема стала центральною в есеїстиці Забужко.

їхнє трактування «малоросійськости»: у Забужко та проблема майже не існує або існує «на полях» головної теми — тоталітаризму.

Відмінним є також погляд письменниці на культуру. Тимчасом як Рябчук свої «відновні» постулати зводив до висування вищих вимог до власної культури, долучення до спільної культурної ідентичности «малоросів» і до зміни політичної ситуації, в якій перебуває українське суспільство та його культура, Забужко запропонувала теорію «двох культур»[149]. На українському ґрунті нагадування про теорію «двох культур» викликало однозначні асоціяції з подіями 1920-х років, зокрема з процесом українізації, що її започаткував народний комісар у справах освіти Микола Скрипник. Політика українізації була відповіддю українських комуністів на виклик часу, тобто потребу взяти гору над ідеологією національного визволення. Тодішні виступи Скрипника про доконечність українізації пролетаріяту в Україні спровокувала, зокрема, теорія Лебедя, яку згодом широко популяризували. Я маю на думці теорію боротьби двох культур — російської і української: за тією теорією, проґресивну роль в Україні відіграє російська культура, історично пов'язана з містом, а отже, і з пролетаріятом; натомість українська культура спирається на селянство, консервативний елемент суспільства — звідси її потенційно реакційний характер. Авторка дистанціювалася від теорії Лебедя, щоправда, ніде не згадуючи про її витоки, тобто твердження Лєніна про наявний у суспільстві поділ на панівну культуру, пов'язану з владою, і демократичну культуру, що перебуває в опозиції. Забужко покликалася на концепції Хосе Ортеґи-і-Ґасета, Томаса Стернза Еліота й Теодоре Адорно щодо антагонізмів між масовою і елітарною культурою, а також на концепцію «сміхової культури» Міхаіла Бахтіна, яка мала ве-

[149] Важко не довіряти враженню, що сама назва тексту «Дві культури» є провокаційною. Бо ж наприкінці 1920-х років так звана теорія двох культур була об'єктом найгострішої партійної критики. Згадаймо, що на думку таких критиків, ота теорія протиставляла українську культуру російській, тому заслуговувала на осуд як націоналістична.

личезний вплив на покоління, що ввійшло в українську літературу у 1980-х роках (за приклад править поширення поняття «карнавалізація літератури», головно завдяки письменникам з групи «Бу-Ба-Бу»). Проте не зовсім зрозуміло, які саме культури мала на думці авторка, коли говорила про поділ: культуру провінційну і культуру європейську, культуру тоталітарну і ту, що спирається на індивідуалізм, чи культуру закорінену і викорінену. Письменниця апелювала до концепції розуміння української культури як цілісности (Іван Дзюба), стверджуючи, що ота культура втратила свою цілісність невдовзі після «культурної революції»: нині її справжні здобутки стають «ні, навіть не острівцями, а поодинокими фактами власне української культури», натомість її цілісний вияв — не що інше як... суржик[150]. Тож Забужко поставила набагато радикальніший діягноз, ніж Дзюба.

У спробах знайти відповідь на питання, які дві культури мала на думці авторка, очевидним видається одне: Забужко, розглядаючи проблему культури через опозиційні пари, рішуче обстоювала культуру елітарну, історично закорінену й заразом відкриту світові, натомість заперечувала домінування монолітної культури та переконання про абсолютну вищість власної культури. Щойно в другій частині великого есею Забужко з'являється протиставлення цивілізації і культури (цим разом запозичене від Шпенґлера[151]), що його авторка використовує, коли явно полемізує з теорією двох культур Лебедя. Наслідок поділу на цивілізацію і культуру — Шпенґлерову опозицію світового міста і провінції (опозицію, що була в німецького історіософа апологією нації та селянства як її, нації, підґрунтя) — Забужко перетворила на наступну з черги антитезу, аналогічну до протиставлення міста і провінції, — антитезу маси і націй. Перша опозиція — міста і провінції — не викликає запитань, натомість друга — маси і націй — потребує пояснення. Отже, авторка стверджує, що в умовах совєтської

[150] О. Забужко, *Дві культури...*, *цит. публ.*, с. 179. Характерно, що Дзюба — єдиний тогочасний український автор, на якого покликалася Забужко.

[151] *Там само*, с. 174.

імперії всі не-російські культури могли відігравати якусь роль тільки на рівні провінції. На думку Забужко, найважливішою ідеєю у творах Шпенґлера — так само як у літературній дискусії 1920-х років, до якої авторка звертається не раз, — є неузгодження розвитку культури з централізацією суспільного життя. У СРСР цивілізація прирікає на провінційне становище не лише село (селянство), а й цілі нації з давньою історією та культурою (у цьому думки Забужко майже збігаються з твердженням Рябчука про колоніяльний статус української культури). Національне автоматично асоціюється з провінціялізмом, тимчасом як центр — з російськістю. Отже, виходячи з поглядів Шпенґлера, Забужко вважала, що у 1920-х роках в Україні його критику цивілізації трактували як оголення сутности імперії. До теми міста і провінції есеїстка повернулася кількома роками пізніше, вже за незалежної України, однак цим разом вона приписала містові культуротворчу роль.

Незалежно від того, як розуміти, що саме вкладала Забужко в протиставлення двох культур, не підпадає під сумнів ось що: одна з них — елітарна, історично закорінена, світова — переважає, і саме орієнтуючись на неї потрібно реконструювати українську культурну тожсамість. Сучасний кризовий стан ідентичности Забужко визначила метафорично — як суржик (від назви мови, якою послуговується вулиця), це наближало її візію того кризового стану до Рябчукової концепції «малоросійськости».

Нині, так само, як і десять років тому, авторка оцінює культурну загумінковість однозначно негативно. Погляд Забужко на проблему провінціялізації української культури на позір нагадує думки Рябчука: обоє найважливішою причиною тієї провінціялізації вважають політичну знедоленість їхньої батьківщини. Проте есеїсти пропонують різні розв'язки: Рябчук — політичний, Забужко — психологічний, тобто засвоєння вартостей, важливих для покоління 1920-х років. Інакше кажучи, Забужко видозмінює гасло Зерова «Ad fontes»: вона вважає це гасло надалі актуальним, проте (інакше ніж Зеров, котрий як неокласик мав на думці пердусім античні джерела) оті джерела обмежує вітчизняними пам'ятками, що виникли не раніше ніж у XIX столітті.

Порушуючи неабияк актуальне наприкінці 1980-х років питання — проблему відновлення пам'яті, повторного закорінення, конче потрібного для функціонування культури і повноти індивідуальної ідентичности, — Забужко висунула тезу про те, що у 1920-х роках українська культура («тоді ще культура», як підкреслила авторка) перебувала в европейському духовому й інтелектуальному контексті:

> Десятиліття культурної ізоляції призвели до того, що ми перестали розуміти свою власну культуру досталінського періоду [а також европейську. Доп. моє. — *О. Г.*], ми не бачимо, що всією, широко розгалуженою «кореневою системою» вона вросла в контекст «фаустівської культури», і навіть літературну дискусію, таку співзвучну тогочасним бродінням західноєвропейської гуманітарної думки, мимохідь прочитуємо як явище цілком герметичне[152].

1920-ті роки в українській історії, на думку авторки (і в цьому її погляди наближаються до згаданих поглядів Жулинського та Павличка), відіграють роль мітичної «золотої доби» приблизно так само, як козацькі часи — в українській суспільній свідомості. Говорячи про сучасність, есеїстка ставить питання про культурну ідентичність реального «ми» 1980-х років XX століття. Забужко відкидає те розуміння української нації, котре пропонували історики, — її розуміння як спільноти, що існує від часів Київської Русі до сьогодення («від "Повісті минулих літ" до її сьогоднішнього видання...»[153]), як штучної конструкції. Водночас письменниця стверджує, що незнання минулого унеможливлює долучення до культури (письменники старшого покоління сказали б, що воно призводить до занепаду національного духу або національної свідомости, дехто назвав би це «манкуртизацією»). Що більше, авторка вважає, що ми не гідні своєї спадщини[154], а це нагадує цитоване поетичне зізнання Рябчука («коли ми ще гідні її»). Забужко також критикує сучасний спосіб повернення минулого: «[...] кожен тягне на лю-

[152] О. Забужко, *Дві культури...*, *цит. публ.*, с. 174–175.
[153] *Там само*, с. 179.
[154] *Там само.*

ди те, що вхопив, і йменується весь цей розгардіяш "ліквідацією білих плям"»[155]. Наприкінці 1980-х років лише Іван Дзюба насмілювався опиратися панівному «відродженнєвому» дискурсові, у якому дуже важливе місце займали евфемізми, запозичені з офіційної преси, як-от «призабуті сторінки» чи «ліквідація білих плям». Але якщо Дзюба критикував такі поняття надто делікатно, то Забужко не залишала жодних сумнівів щодо мети вживання таких визначень, і її слова звучали чи не гостріше від застережень Шевельова.

На думку есеїстки, пропорції між дозволеним та прийнятним і тим, що було витіснене поза межі дозволеного, насправді є іншими, ніж у вільних націй: те, що визначали як «білі плями», є евфемізмом; йдеться ж бо, по суті, не про лакуни, а про «цілий історико-культурний процес»[156]. Себто вилученню підлягало майже все, а долучали до культури лише огризки. Забужко дає нищівну оцінку ситуації в Україні: вона вважає сучасну культуру повністю неспроможною до трансформації і закликає до відновлення історичної пам'яті, вважаючи актуалізацію історичної та культурної спадщини єдиним можливим способом повернути собі власну ідентичність, а також своє місце в Європі[157]. Причину кризи культурної тожсамости авторка вбачає у бракові історичного закорінення та мітологізованій свідомості, що полягає в збереженні ілюзії існування поза історичним часом. За Забужко, віра у незмінність світу є підґрунтям для тоталітарної свідомости[158]. Якщо

---

[155] О. Забужко, *Дві культури...*, *цит. публ.* с. 183.

[156] *Там само.*

[157] «Перебудова дала нам цей унікальний — і безпрограшний! — шанс в найстисліші історичні строки "дорівнятися" своїм до свого етноніма, вернути собі історичну й етнокультурну свідомість шляхом запропонованого ще Зеровим "вияснення нашої української традиції й переоцінки нашого... надбання — і ось тут-то відкривається вся міра нашої культурної окраденості: школа "Просвіти" (міфомислення плюс канон — орієнтація на готові зразки, плюс уже згадане незнання загальноєвропейського духовного контексту, у якому творили наші попередники) виявляється неспроможною ані сприйняти Європу, ані асимілювати її для сьогоденного культурного спожиття» (*там само*, с. 180).

[158] О. Забужко, *Література і тоталітаризм...*, *цит. публ.*, с. 3.

культура не здатна поєднатися з власним минулим, то вона не має шансів вижити, — оголошує вирок есеїстка. Письменниця пристрасно таврує сучасний стан літературної критики (можна припустити, що їй ідеться також про історіків літератури), зовсім не зацікавленої в тому, щоб явища, донедавна приречені на забуття — і на той час повернені, — вписувати в контекст усієї української культури (згадаймо слова Миколи Жулинського про те, що, мовляв, не йдеться про докорінні зміни, про переписування історії літератури). Забужко зауважила, що творці культури аж ніяк не бажають зводити порахунки зі спадщиною соцреалізму[159]. Тому запропонована у творах письменниці програма культурного відродження, метою якої є відновлення цілісности системи української культури та повернення її статусу, полягає в актуалізації відкинутого в минулих десятиліттях цілого шару культури, метафорично визначеного як «Европа». Тій відродженій культурі має бути притаманна більша відкритість:

> Час нарешті збагнути: національна замкнутість загрожує тільки тій культурі, яка нетвердо стоїть на ногах, але чим міцніша її суверенна цілість, тим вищу здатність «научатися чужому» вона демонструє[160]

Поняття Европи, великою мірою запозичене від Хвильового[161], є для Забужко центральним. Один з менше відомих тодішніх текстів письменниці має назву «Філософія національної ідеї: Україна і Европа» й виразно свідчить про мету, яку ставила перед собою авторка, — вписання української проблеми в европейський

---

[159] Див., зокрема: «[...] пантеон української радянської літератури донині осяяно невгасним блиском [...] золота сталінських премій» (О. Забужко, *Дві культури...*, *цит. публ.*, с. 184).

[160] О. Забужко, *Дві культури...*, *цит. публ.*, с. 180.

[161] Забужко не раз за прикладом Хвильового використовувала метафоричне поняття «фаустівської культури» і — так само, як він — ототожнювала її з Европою. Нагадаю, що Хвильовий послуговувався тим поняттям слідом за Донцовим і Шпенґлером, і авторка про це знала, бо й сама нерідко покликалася на твір німецького історіософа «Присмерк Европи».

контекст[162]. Проте свідомо поставлене завдання йде в парі з підсвідомим неґативним ставленням до Европи, яка дозволила, щоб мільйони людей «у центрі Европи» померли від голоду; ця травма поєднана з заздрістю до націй з кращою долею[163]. Антонімам Хвильового «Европа» і «Просвіта» Забужко приписує додаткові значення: Европа — ориґінальність, «Просвіта» — вторинність; підґрунтям Европи є історія, а «Просвіти» — мітологія[164]. За найважливіше завдання культури есеїстка вважає демітологізацію суспільної свідомости, доконче потрібну для функціонування новочасного суспільства.

Вказаний у творах письменниці шлях рідної культури до універсалізації та модернізації через повернення до минулого видається досить незвичайним розв'язанням проблеми. Це поєднання віталізму та автонеґативізму з домішкою нативізму — прагнення відновити власні куль-

---

[162] Той текст, що став підґрунтям для майбутньої розвідки Забужко, був опублікований напередодні проголошення незалежности, у травні 1991 року — в спеціяльному числі варшавського часопису української інтеліґенції «Зустрічі», присвяченому націоналізмові (О. Забужко, *Філософія національної ідеї: Україна і Європа*, «Зустрічі» 1991, ч. 2, с. 93–101). Есей починався з порівняння діягнозів, що їх поставили незалежно один від одного Міґель де Унамуно й Іван Франко на початку минулого століття, аналізуючи причини кризи національного духу. Авторка, котра тоді щойно починала знайомитися з теоретичними працями західних політологів про націоналізм, сміливо вписала свої міркування на тему української національної ідеї в европейський контекст.

[163] «К о л о н і а л ь н и й народ, відчужений од політичної творчості (sic!), не може мати нормальної художньої літератури в традиційному значенні слова — такої, що була б беззастережно віддана "вічним" (і єдиноцікавим для мистецтва!) першопитанням любові і смерті, сутності людини й сенсу життя. [...] от і стають письменники на чолі національно-визвольних рушень [...] множать собою національні мартирологи в кос-аральських пісках та мордовських таборах, входять до складу керівництва Народних фронтів, — а тим часом їхні щ а с л и в і ш і колеги в державно захищених народах розв'язують для себе проблему "письменник і влада", пишучи де-небудь в яснополянському чи оббитому звукоізоляційним корком паризькому кабінеті романи-епопеї, котрі вбезпечують їхнім народам духове безсмертя» (О. Забужко, *1989-й увійде в літературу під знаком надії*, «Літературна Україна» 26.04.1990, с. 4 [розрядка моя. — *О. Г.*]).

[164] О. Забужко, *Дві культури...*, *цит. публ.*, с. 190.

турні традиції («справжню», тут: «європейську» традицію) та заразом відкидання en bloc сучасних вітчизняних зразків, визнаних чужими або навіть згубними для української культурної ідентичности.

Образ елітарної культури з національним корінням, який виринає з текстів письменниці, видається ідеалізованим. Увага есеїстки зосередилася на критиці ерзацу, або імітації культури. Забужко прямо поставила питання про спадщину по соціялістичній культурі й висунула вимогу здійснити її докорінну переоцінку. Авторка безжально демаскувала різні міти, на які спиралася українська культура в попередні десятиліття. Письменниця також звинуватила літературну еліту в браку готовости звести порахунки з минулим. Есеїстка зауважила дуже небезпечну тенденцію до обернення полюсів у системі оцінювання: мовляв, те, що є антирадянське, завжди належить подавати зі знаком «плюс». Це, на думку Забужко, так само як «іконізація» та канонізація, — не що інше як вияв тоталітарної свідомости.

Авторка «Двох культур» відкинула совєтський міт про монолітність культури, який вважала, по суті, тоталітарним: за допомогою того міту унеможливлюють будь-які відхилення від «норми», запроваджують ідеологічний поділ на «єдиноправильні» чи «прогресивні» і «реакційні» напрями в мистецтві та науці. За Забужко, такий догматизм, виконуючи функції своєрідної культурної митниці й встановлюючи пріоритет «класового» над «загальнолюдським», колективу над особистістю, деформував мистецтво, призвів до його дегуманізації і, як наслідок, до деструкції наукового та культурного життя. Ідеологізація культури позначилася і на суспільному житті, виявляючись, зокрема, в нездатності помічати відтінки та звичці робити вибір «або-або», яка надає міжлюдським стосункам аґресивного й нетолерантного характеру. Аґресію посилювала також думка про те, що зусилля багатьох поколінь були даремними і шкідливими. Додаймо, що ту свідомість формувало ще й хворобливе відчуття втрати привілейованого становища, яке раніше посідали творці (це стосується і до суспільного статусу, і до моделей поведінки, і до визнаних суспільних вартостей). Відносна

депривація, певна річ, може зумовити посилення протистояння поглядів або призвести до цілковитої суспільної апатії. Обидві позиції — як показано в наступних розділах — співіснують у середовищі творців культури, віддзеркалюючи ситуацію в цілому суспільстві.

Самотність

Забужко точно розпізнала тенденції, які поширилися в наступному десятилітті, однак наприкінці 1980-х років її голос був нечутним у хорі прибічників перебудови, які захоплено виспівували пісню про відродження. Безперечно, в ті часи тверeза, хоч і емоційна оцінка не могла здобути популярности. Міркування Забужко, висловлені в офіційній літературній пресі, яка й далі підлягала цензурі (і це не була формальність!), перші стали такими, що позбавляли від ілюзій щодо комунізму. Сподівання на те, що систему можна реформувати, ще живили ту частину покоління шістдесятників, котра не брала участи в дисидентському русі і не пройшла через табори. Саме та група, пов'язана з номенклатурою, задавала тон офіційним виступам і публікаціям у пресі, тож голос Забужко на такому тлі звучав незвично. Натомість у текстах, видаваних поза цензурою і вельми поширених у 1989–1991-х роках, домінувала стилістика зведення порахунків. Забужко, певна річ, усвідомлювала, що її висловлювання зостануться ізольованими і від одного, і від іншого дискурсу; це виявлялося, зокрема, у твердженні, що антикомунізм — зворотний бік тоталітаризму. На той час, час раптових змін і заперечення того, що в попередню епоху вважали за вартості, така позиція не могла примножити числа прихильників есеїстки.

Забужко була не єдиною з-поміж авторів молодого покоління, які критично оцінювали і недалеке минуле, і сучасність, намагаючись створити таку програму оновлення, котра істотно вплинула б на культурну тожсамість — сприяла б її зміцненню та заразом осучасненню.

Голос Оксани Пахльовської — поетки, есеїстки, італієзнавця за освітою — в започаткованій дискусії про українську культурну ідентичність звучав не менше вираз-

но. Однією з найрезонансніших статей Пахльовської був текст «Старт з руїни космодрому»[165], вельми ґрунтовний опис стану українознавства, опублікований майже водночас із «Двома культурами...» Забужко. Здається, той збіг стався не випадково: авторкам, найімовірніше, залежало на тому, щоб їхній голос не звучав самотньо. Есеї Забужко та Пахльовської взаємно доповнюють один одного: одна працює в царині культури, інша — науки. Пахльовська говорить про відставання української гуманістики, про руйнування, що їх зазнали наука та культура в еру соціялізму. На думку дослідниці, український народ і його культура належать до Европи і мають якнайшвидше туди повернутися[166]. В такому разі українська наука та культура опиняться в іншому історичному просторі. На відміну від Забужко, авторка «Старту з руїни космодрому» не полемізує з Дзюбиною концепцією культури і визнає за пріоритет реконструкцію тих історичних елементів і відновлення тих вартостей, котрі уможливлять існування української культури як системи. Есеїстка прагне, щоб сама вона і читачі усвідомили, що на цьому шляху доведеться подолати величезні перешкоди. Але авторка вірить, що об'єктивний погляд на причини кризи й оцінка стану культури та науки дадуть змогу вибратися з прірви й дійти до бажаного стану — якщо не розквіту, то принаймні нормальности за европейськими зразком.

Приблизно так само тлумачив цілі молодої інтеліґенції Юрій Андрухович: на думку письменника, їй треба домагатися, щоб українське мистецтво й наука дорівнялися до европейських зразків, щоб вони нарешті стали повною цілісністю. Андрухович писав:

> Творити Вітчизну і себе. Через творення суверенної України — до творення власної високої духовности, інтелі-

[165] О. Пахльовська, *Старт з руїни космодрому*, «Літературна Україна» 20.07, 27.07, 3.08 і 10.08.1989.

[166] «Ми — европейська країна і нація. Але в кожній з европейських країн вас обступає і дихає звідусіль історія. А нас обступає наша пам'ять про наші руїни...» (О. Пахльовська, *Старт з руїни космодрому*, «Літературна Україна» 27.07.1989, с. 2).

> гентності. Навчити свій народ поважати самого себе, а для цього спершу самому навчитися тієї непростої поваги. Взагалі, виховання національної гідності — невідкладне і болюче завдання, особливо для молодої інтелігенції. Виходити на світовий рівень мислення і творення. Будувати самодостатню національну інтелектуальну й культурну структуру, водночас відкриту й недогматизовану, без порожнин і «білих плям»: від українських комп'ютерів до української рок-музики. І разом з тим берегти і відроджувати прадавнє і неповторне: пісні та обряди, увесь споконвічний у к р а ї н с ь к и й к о с м о с[167].

Щоб досягнути тієї мети, Україна має стати суверенною та демократичною державою: «[...] українська інтеліґенція творитиме незалежність України, незалежна Україна — свою інтелігенцію»[168].

Цитований фраґмент виразно свідчить про те, які величезні надії були пов'язані з демократизацією і передусім — з незалежністю. Цілі видавалися досяжними не лише Андруховичеві та його поколінню: незалежна держава начебто мала б ґарантувати успішний розвиток. Не викликало сумнівів і те, що саме українська культура має посідати перше місце в новій державі. Тим більшим було розчарування, коли реальність виявилася настільки далекою від мрій. Однак варто звернути увагу на дещо інше — на те, наскільки еклектичною є програма відродження культури, що її окреслив Андрухович. Тут є й у к р а ї н с ь к и й к о с м о с (словосполучення, попри оманливе враження, запозичене з етнографічного проєкту), й прагнення європейськости, й модерність (комп'ютери), й прадавня традиція, й у всьому тому — поривання створити українську культуру з повною структурою, здатною існувати самостійно, незалежно від російської культури. Програма Забужко — модернізація через звернення до традицій — порівняно з тією візією видається дуже чітко орієнтованою.

---

[167] [Ю. Андрухович], *Анкета «Зустрічей» на тему української інтеліґенції. Відповідь Юрія Андруховича*, «Зустрічі» 1990, ч. 5–6, с. 183–184.

[168] *Там само*, с. 184.

В публічних висловлюваннях представників культурного істеблішменту проблеми, що їх порушували письменники молодого покоління, тоді не виринали взагалі. А люди, відомі своїми опозиційними поглядами, наприклад, Іван Дзюба, набагато обережніше формулювали свої оцінки й постулати. Тож то був голос молодих, не обплутаних зв'язками з системою, досить відкритих і відважних, щоб прямо висловлювати свої погляди на стан культурної ідентичности, досить добре освічених, щоб пропонувати власні розв'язки проблеми. Але чи були ті письменники та пропоновані розв'язки радикальними насправді? Чи то тільки контекст, у якому вони з'явилися, спонукає їх трактувати саме так? Молоді критики, поза всякими сумнівами, оголосили війну провінціялізмові й тоталітарному минулому, пропонуючи реорієнтацію на вартості европейської культури. Виборсування з совєтськости вони вважали за пріоритет. Ота програма, зокрема в Забужко, зовні має багато спільного з гаслами Хвильового, однак істотно відрізняється від них не тільки формою аргументації, а й орієнтацією на конкретні демократичні вартості. Покоління тридцятирічних, яке щойно вступало у суспільно-культурне життя, рішуче відкинуло утопію в усіх її різновидах — навіть славну *загірну комуну* Хвильового, обстоюючи індивідуалізм. Та ґенерація заявила про відмову від національної та суспільної мітології задля тверезого аналізу суспільних і національних стосунків. Певна річ, молодим бракувало досвіду і, можливо, знання, тому в їхньому мисленні так багато ілюзій. Цілком несподівано для тридцятирічних виявилася важливою проблема національної спадщини. Молоді говорили про доконечну потребу в переоцінці, яку вони розуміли передусім як порахунки з минулим і комунізмом — формою тоталітаризму. Найчіткіше ту позицію висловила Оксана Забужко. Проте постулати письменниці були далекими від радикальної декомунізації; та мета, котру вона визначала, полягала в позбавленні від тягаря минулого, що перешкоджає змінам і заразом оновленню культурної та національної тожсамости. Тридцятирічних об'єднувало також переко-

нання про колоніяльне становище України, що зумовило, зокрема, провінціялізацію культури (до того ж, за оцінкою есеїстів, у радянські часи Україна стала провінцією провінції, позаяк культура центру — Москви — на їхню думку, була вторинною щодо західної культури — європейської та американської).

Упосліджения культури, загальне переконання в її низькій привабливості зумовлюють її поступовий занепад і прийняття зразків панівної культури — в цьому полягає процес акультурації. Прикметно, що масова культура засвоює чужі зразки в найбільше спрощеній формі, а це призводить не так до поширення елітарної російської культури, як до чимраз більшої совєтизації суспільства й деґрадації культури як такої.

Вже саме використання чіткого протиставлення колонія–центр вказувало на зв'язок молодих письменників з незалежницькою думкою; це також свідчило про їхню спорідненість з модернізаційним проєктом, який знаходить собі застосування від моменту національного визволення. Однак набагато охочіше, ніж про модернізацію, молоді автори розмірковували над демократичними вартостями або демократизацією суспільного життя як елементами, конче потрібними для зміни української культурної ідентичности. Як референт тут виступала Европа, точніше, її абстракне поняття, але жоден з критиків не говорив про проблему европеїзації чи — тим більше — окциденталізації, хоч дехто й згадував про постулати модернізації. Замість того аргументу з'явилася теза про повернення насамперед до рідних джерел, і аж потім — до Европи. Водночас від влади автори концепції вимагали демітологізації (під цим крилися stricte політичні прагнення, зокрема демократизації суспільного життя), не помічаючи, що самі також мітологізували реальність. Відновлення історичної правди, на якому залежало всім учасникам дебатів, нерідко ставало предметом маніпуляцій (коли замість фактів подавали напівправду).

Запропонована реконструкція дискусії про українську культурну тожсамість, самозрозуміло, не може бути

повною. Треба додати, що важлива частина тієї дискусії відбувалася поза суспільно-культурною пресою і масмедіями — під час літературних вечорів, зустрічей з письменниками (офіційних і неформальних), а також акцій, організовуваних заходами нелеґальних чи неформальних товариств. Тому, крім спогадів учасників, практично немає документальних свідчень тих подій[169]. На перебіг суспільних процесів і зміст дискусій істотно впливали також фестивалі культури, які приваблювали велику авдиторію, наприклад, пісенний фестиваль «Червона рута», андеґраундний «Вивих» у Львові, поетичний «Золотий гомін», міжнародні бієнале «Альтернативи» й «Імпреза». Безперечно, під час тодішніх принагідних гарячих дискусій люди висловлювали свої думки набагато безпосередніше, ніж на письмі, і свідком цього я була не раз. На обмеження свободи слова можна було натрапити навіть у позацензурних публікаціях, і не обов'язково з огляду на самоцензуру — передусім через особливості «друку» на множильній техніці: обсяг текстів намагалися максимально скоротити, а це аж ніяк не сприяло обговоренню складних проблем[170].

---

[169] У своїй нещодавно виданій книжці, присвяченій змінам у Центральній Європі, американський історик Педрик Кені проаналізував діяльність львівського Товариства Лева, ґрунтуючись на детальних інтерв'ю з його діячами (P. Kenney, *A Carnival of Revolution...*, *op. cit.*, pp. 123–130, 269–274).

[170] У самвидаві 1960-х років поряд з короткими текстами, часто поетичними, з'являлися також великі розвідки та есеї, наприклад, «Іван Котляревський сміється» і «З приводу процесу над Погружальським» Євгена Сверстюка чи найвідоміший текст — «Інтернаціоналізм чи русифікація?» Івана Дзюби. А протягом 1987–1990 років переважали короткі тексти, часто написані у формі заяв або відкритих листів; це можна пояснити тим, що тексти мали встигати за подіями. Однак треба пам'ятати, що умови роботи з множильною технікою сильно відрізнялися від польських дуже конкретною обставиною: мінімальний вирок, що загрожував за нелеґальну видавничу діяльність, становив 20 років ув'язнення. Крім того, до 1989 року не було ані нелеґальних чи напівлеґальних друкарень (т. зв. мала поліграфія), ані можливости виготовляти ксерокопії. Протягом 1987–1989 років позацензурні тексти доводилося переписувати на друкарських машинках.

Метою цього аналізу було охарактеризувати різні уявлення про форму культурної та національної ідентичности, про те, які зміни в різних середовищах було визнано за конче потрібні, а також вказати пункти перетину поглядів та зіткнення. Однак у формальному розумінні дискусії між різними орієнтаціями так і не відбувалися, оскільки існував спільний і ще могутній суперник — комуністична система, щоправда, дедалі менше впливовий, але (як тоді здавалося багатьом учасникам дискусії) здатний покласти край започаткованим змінам. Відкрита дискусія між прихильниками різних проєктів перетворення культурної ідентичности та різних концепцій національної ідентичности відбулася щойно після здобуття незалежности.

Розділ III

«Нативісти» проти «модернізаторів»: змінне і постійне в европейській дискусії

У першій частині цього розділу я досліджую проблеми, які спричинилися до нового поділу літературного середовища, натомість у частині другій зосереджуюся на письменниках і критиках minorum gentium та їхніх коментарях до творів відомих сучасних авторів. Їхні міркування загального характеру тісно пов'язані з проблемою европеїзації або окциденталізації української культури та перебудови культурної ідентичности. Мене цікавить позиція покоління тридцяти- й сорокарічних письменників і критиків (тих, кого можна було б назвати нативістами), зокрема джерела, з яких вони черпали свої аргументи, а також вплив того покоління на зміни в европейській дискусії. У третій частині я аналізую дискурс письменників, що їм нативісти приписували «прозахідність». Тут зосереджено увагу на реакціях щодо закидів нативістів і на змінах дискурсу, що відбулися як наслідок тих реакцій.

Мета мого аналізу — вказати на джерела повторної ідеологізації українського літературно-критичного дискурсу, простежити за змінами та способами їх впровадження, а також охарактеризувати види застосовуваної аргументації. Якщо вдатися до маргінальних (у художньому сенсі) постатей, то в їхніх текстах набагато чіткіше видно те, що глибше заховано у відомих письменників — Євгена Пашковського та В'ячеслава Медведя. Тому письменники mi-

norum gentium, на мою думку, заслуговують на окрему увагу. Не варто нехтувати поглядами тих авторів чи трактувати їхні висловлювання як вияв примітивізму або невігластва, як це часто схильні робити їхні опоненти та частина літературної публіки. Зрештою, можна поставити питання: чи знання тих письменників про власну та європейську культуру справді було аж таким мізерним, чи радше тут ми маємо до діла з певною стратегією, яка полягає в самообмеженні задля того, щоб здобути популярність у недосвідчених, зате численних читачів. Тоді це був би вияв популізму, що легко поєднується з нативізмом.

Трохи соціології літературного життя

Письменникам і гуманітаріям майже до кінця існування комуністичної системи в СРСР забезпечували дуже високе становище — і з погляду престижу, і в розумінні доступу до благ. Віддзеркаленням такого стану речей є пропаґандистська формула «інженери людських душ», якою надуживали і представники системи, і її противники. Після занепаду комунізму, як завважив Боґдан Боґданович, «інженери людських душ непомітно перетворювалися на жерців та егзегетів відновленої національної пам'яті»[1]. Позицію письменників у радянському суспільстві, а також — трохи меншою мірою — у суспільствах країн соціялістичного блоку важко порівняти з позицією будь-якої іншої суспільної групи, крім тих людей, котрі належали до апарату влади. Величину гонорарів за публікації у фінансованих з державного бюджету літературних часописах, що їх видавала Спілка письменників України, за книжки, які виходили коштом державних видавництв, годі зіставляти з прибутками звичайних представників розумової праці. Йдеться не про становище найвідоміших письменників, скажімо, класика українського соцреалізму Олександра Корнійчука, чи про лояльних до влади літераторів, — а про суспільне становище членів Спілки письменників, що мог-

[1] B. Bogdanović, *Rytualne zabijanie miasta*, przeł. K. Bąk, «Krasnogruda» 1997, nr 6.

ли публікуватися без перешкод. Місце письменника у внутрішній ієрархії мало вирішальний вплив на те, в яких часописах (республіканського значення, таких як «Вітчизна», чи регіонального, як-от «Київ» чи «Жовтень») він міг друкувати свої твори, а це визначало суму гонорару. За статтю чи оповідання сплачували близько 300 рублів за аркуш (для порівняння: заробітна платня вчителя чи інженера становила 120 рублів, щойно наприкінці 1980-х років вона зросла приблизно до 240 рублів). Гонорар за книжку, залежно від числа аркушів або віршованих рядків, сягав від кількох тисяч до кільканадцяти тисяч рублів, а визнаним авторам, чиї книжки виходили великими накладами, доплачували також чималі відсотки з огляду на величину накладу. Певна річ, за твори «високого ідейно-художнього рівня» платили без порівняння більше, ніж за звичайні тексти. Лавреати державних премій, окрім самої премії, отримували також «ліцензію» на «ідейність» і заразом не лише привілейовану позицію у видавничих планах, а й вищі гонорари. Попри дедалі більшу русифікацію в 1970-х роках, становище українських письменників було незмінним. Я маю на думці те, що русифікація не зменшила ані числа українських літературних часописів, ані їхніх накладів. Це визначали не потреби ринку і не складні розрахунки видавництв, а директиви, за якими кожне велике місто — столиця певного регіону — мусило мати свій літературний часопис і видавництво, підпорядковані місцевій філії Спілки письменників; окрім того, існували «молодіжні» часописи та видавництва «під патронатом» комсомолу, і всі ті видання повністю були фінансовані коштами бюджету.

Через перетворення тієї системи, що в Україні збіглося в часі зі здобуттям незалежности, оте привілейоване становище різко похитнулося. Державний апарат раптово втратив інтерес до утримування групи, котра — з погляду того-таки апарату — виявилася нелояльною до попередньої системи, проте мала амбіції посісти чільне місце в новому суспільному устрої, на яке претендували й люди старого апарату, з першим президентом, Леонідом Кравчуком, на чолі. Про це свідчить та політична роль, яку ві-

діграваліи письменники й інтелектуали покоління шістдесятників – Іван Драч, Дмитро Павличко і навіть Іван Дзюба, що протягом майже півтора року виконував функції міністра культури. Спілка письменників України намагалася зберегти своє старе становище, але за нових умов це вже було неможливо. Багато письменників сприйняли втрату привілеїв як чорну невдячність української держави, що постала, зокрема, завдяки їхнім зусиллям. На шпальтах «Літературної України» – головного органу СПУ – літератори не раз висловлювали до держави претензії, а наприкінці десятиліття навіть почали заперечувати і діяльність адміністративного апарату, і сам інститут держави[2].

Спробуймо, однак, придивитися пильніше до ситуації в Спілці письменників та становища її членів у 1990-х роках. СПУ, власне, зберегла усе своє майно (приміщення, виділені для відділів СПУ, а також будинки творчости в найгарніших куточках країни) та часописи, що існували до 1991 року. Фінансування тих часописів було обмежене до мінімуму, але цілком у бюджетних коштах їм таки не відмовили, як це сталося з більшістю літературних журналів у Польщі. Жодне з періодичних видань Спілки – «Київ», «Дніпро», «Прапор», перейменований на «Березіль», «Жовтень», що став «Дзвоном», і навіть «Літературна Україна» – не могли б проіснувати завдяки передплаті та вільному продажеві, а до позабюджетних джерел фінансування вони з різних причин доступу не мали. Тому скорочено наклади та персонал, ліквідовано статтю видатків «гонорари». Попри всі скорочення, число читачів тих часописів не сягало величини їхніх накладів; навіть у бібліотеках, у яких доступ є безкоштовним, читачі рідко замовляли ті часописи. З-поміж державних літературних премій істотне фінансове наповнення донині має лише премія імені Шевченка.

Брак гонорарів і зацікавлення читачів, обмежена до мінімуму система привілеїв, а також, last but not least, втра-

[2] Див., наприклад: *Маніфест української інтелігенції*, «Літературна Україна» 12.10.1995, с. 1–2.

та зв'язків з владою — усе те відчутно позначилося на раніше престижному, у суспільному та фінансовому розумінні, становищі письменників, котрі публікувалися в державних часописах і видавництвах. За нових умов виникло відчуття відносної депривації, що обернулося загальним негативним ставленням до змін, які відбулися після 1991 року. Згадані письменники шукали причин отих негативних, на їхню думку, явищ і назовні, і всередині: по-перше, поза Україною, наприклад, у мітологізованій Росії, Європі, Америці; по-друге — в культурній політиці влади, котру вони вважали антиукраїнською. Що вони мали на думці? Державну політику, яку провадили не-українці — треба думати, росіяни або русифіковані українці — і яка позбавила їх належних привілеїв.

Тим часом у 1990-х роках сформувалися письменницькі та інтелектуальні середовища, які дистанціювалися від СПУ. 1997 року в Спілці письменників відбувся «розкол», внаслідок якого утворилася Асоціяція українських письменників (АУП). З погляду спілчан, до «схизми» призвели інтриги тих, кому не лежить на серці добро українського народу.Члени СПУ, призвичаєні промовляти від імені народу, ні за що не хотіли змиритися з тим, щоб їхнє становище (і без новоствореної письменницької організації під той час вельми хистке) понижувалося далі. Неприпустимою для них була й дальша власна деґрадація. Натомість члени нової організації думали інакше: суспільну деґрадацію спричинили саме небажання змін, переоцінки (минулого та власної ролі у ньому) і пристосування до нових умов. Письменники з СПУ намагалися також зберегти хибне переконання про виняткову роль письменника в житті народу. Спілці письменників закидали й бажання монополізувати мистецьке життя. Ті, хто створив АУП, переважно завдяки своїй оперативності, здобували доступ до недержавних, найчастіше західних, коштів. Вони видавали книжки, які мали суспільний резонанс, а дехто навіть одержував за них гонорари. Чимало незалежних письменників були постійними учасниками міжнародних конференцій і літературних зустрічей, а також отримували закордонні творчі стипендії. Годі й нага-

дувати, що все те потребувало вміння діяти за умов конкуренції. Письменники чітко поділилися на тих, хто має доступ до старих благ та залишків привілеїв, і тих, хто вибирає іншу модель літературного життя. Тож прихильники «питомости» української культури — закидаючи своїм колеґам по перу підпадання під західні впливи, «каструванння» української самобутности, нівелювання неповторности культурних зразків задля того, щоб пристосуватися до вимог західного ринку — мали на думці, зокрема, без порівняння більший доступ незалежних мистців до позабюджетних коштів. Натомість письменники з АУП, закликаючи до раціонального розподілу бюджетних коштів, призначених на культуру, передбачали, що це може не лише оздоровити ситуацію через встановлення рівноправности суб'єктів, які претендують на ті кошти, а й позбавити старий істеблішмент решток його привілеїв[3]. У числі часопису «Ї», підготованому з нагоди десятиліття незалежности, Катерина Ботанова, протиставляючи інституційну і позаінституційну культуру, вельми неґативно оцінила стан культурної політики держави:

> Загалом, питання офіційної та не-офіційної (чи позаофіційної) культури в Україні стоїть доволі-таки гостро, саме тому, що за поняттям «офіційний», себто «державний», і досі стримлять батальйони чиновництва, бюрократія, значні гроші, а, відповідно, моральна та матеріальна корупція — все те, що завжди називалося «офіціозом». Часи минають, поняття, як, зрештою, і люди, на жаль, залишаються. За щитом «не-офіційности» (читай «не-причетности-до-державної-годівниці»)

[3] З-поміж численних доповідей, інтерв'ю та аналізів я згадаю лише один, адресований безпосередньо представникам влади. Йдеться про виступ київського культуролога Катерини Ботанової під час польсько-української конференції «Культура й ідентичність» (Варшава, Фундація Стефана Баторія, 29–30 червня 2001 року) на сесії, присвяченій культурній політиці. Ботанова оцінила політику держави як катастрофічну: внаслідок цієї політики Україна перетворилася на «чорну діру» на культурній мапі Европи. Дослідниця також зазначила, що промоція українських мистців існує лише завдяки приватним зусиллям, завдяки «позаофіційному» обігові культури.

ховаються ті, кому не хочеться (з будь-яких міркувань) бруднити руки об Міністерство культури або Міністерство закордонних справ і компанію. Вони утворюють таку собі «зону, вільну від ідеології та грошей»[4].

Гострота і пристрасність наведеного судження не має заступати його сутність. Авторка бо помітила засадничу проблему: предметом культурної політики держави є лише частина української культури — саме та, котру творять люди, пов'язані зі старим істеблішментом. Проблему поділу простору та браку здорової конкуренції за здобування коштів у сфері культури розглядав також Олександр Гриценко:

Однак, конкуренції між державними та недержавними організаціями практично немає — вони здебільшого або посідають різні ніші культурного ринку, або діють у певному симбіозі (як-от приватні гастрольні організації та комунальні концертні зали, або як державні телеканали, що орендують свій ефір недержавним каналам). [...] Фактично немає й конкуренції за фінансові ресурси, бо недержавні організації майже не одержують фінансової підтримки від держави, а державні — підтримки від благодійних культурницьких фондів[5].

Тут бачимо не таку спрощену картину, як попередня, однак автор також звертає увагу на тривожне явище поділу культури на сфери функціонування. Трапляється, що суб'єкти з різних сфер взаємодіють між собою, однак це явище, як зазначає Гриценко, має патологічний характер.

Безперечно, світоглядний конфлікт між прихильниками суспільної трансформації і її противниками не можна зводити тільки до конфлікту між колами спілчан і «аупівців» чи лише до проблеми джерел фінансування. Однак той поділ, що виник серед письменників, великою мірою знаходив своє відображення в антагонізмі

[4] К. Ботанова, *Українська культурна дипломатія: за обличчями без облич*, «І» 2001, ч. 22, с. 152.

[5] О. Гриценко, *Роздержавлення в культурі: світовий досвід та українські реалії*, [у кн.:] *Роздержавлення в культурній сфері України*, Український центр культурних досліджень, Київ 2001, с. 11.

між двома творчими організаціями, кожна з яких за інших умов напевно виконувала б роль об'єднання на кшталт професійної спілки. Отож поділ, де за критерій правила світоглядна орієнтація, мав, крім різних інших, також матеріяльний вимір.

Европа чи «Просвіта»? — знову

Дискусії про ідентичність і культуру, які точилися у XX столітті, не раз переростали в ідеологічний конфлікт. Сторони конфлікту були схильні приписувати ідеологізацію проблеми противникові, послуговуючись формулою «ви маєте ідеологію, а ми — погляди»[6]. Так сталося й цим разом. Однак вражає те, наскільки серйозну перевагу в тій дискусії здобули нативісти над прихильниками модернізації та європейської орієнтації: про це свідчить не тільки число публікацій, а й передусім той факт, що на українському ринку єдиним р е ґ у л я р н и м часописом послідовно європейської орієнтації зоставалася «Критика». Крім того, на зламі 1990-х і 2000-х років нативісти посіли провідні позиції в культурних інституціях, зокрема, у Спілці письменників, в університетах, а також у різноманітних дорадчих органах державної адміністрації. У мас-медіях вони ще не здобули істотної переваги, але це, здається, лише питання часу.

Погляди нативістів і прихильників європейської орієнтації докладніше проаналізовано в наступних розділах. Тут я згадаю тільки про одну з кількох концепцій — концепцію змін української культурної тожсамости, викладену під час суперечки з прихильниками нативістських версій змін ідентичности. Простежмо, як відбувався ідеологічний поділ у колі письменників середнього покоління (народжених у 1960–1965 роках), не пов'язаних з літературним істеблішментом. З'ясуймо також, до яких аргументів вдавалися учасники дискусії і які літературні та медійні події до цього спричинилися.

Протягом останнього десятиріччя XX століття у виступах критиків і письменників часто звучали більше чи менше

[6] Провокаційне формулювання Кінґи Дунін. Див.: K. Dunin, *Ideologia – ruchomy cel*, «Res Publica Nova» 2001, nr 6, s. 7.

явні посилання на дискусію між «народниками» і «модерністами», що почалася понад сто років тому і, з перервами, триває дотепер. Тоді проблема модернізації була тісно пов'язана з проєктом европеїзації або вестернізації (термін, який уживають в американській літературі, присвяченій модернізаційним процесам) власної культури. Втілення того проєкту зазвичай є невіддільне від акультурації — процесу, що відбувається між групами, а також між особистостями і групами, котрі репрезентують різні культурні системи.

У дискурс також повернулися мотиви літературних дебатів другої половини 1920-х років, у сконцентрованій формі відображені в гаслі Хвильового «Европа чи "Просвіта"?», яке передає суть дискусії про модернізацію. «Европа» і «Просвіта» віддзеркалюють головну опозицію між прихильниками модернізації і традиціоналістами. Згадані мотиви найчастіше звучали у публікованих на зламі 1980-х і 1990-х років статтях, що популяризували спадщину письменників так званого розстріляного відродження. Нерідко до тієї теми поверталися й у наукових виданнях творів Хвильового та текстів інших учасників літературної дискусії 1925–1928 років. Прикметно, що симпатії авторів були на боці Европи, а не «Просвіти»[7], яка у Хвильового стала евфемістичною назвою «опартійненої» літератури. Думки тих самих авторів, поза всякими сумнівами, розходилися б більшою мірою, якби згадане гасло переформулювати так, щоб воно звучало менше метафорично: сучасність чи традиціоналізм[8]. Кількома роками пізніше, крім позицій, виразники яких пов-

[7] Винятком є стаття Володимира Кулика «Европа і Просвіта». Пишучи про галицьку освітню організацію «Просвіта», яка готувала грунт для національного відродження, автор доводив, що істотної суперечности між Европою і «Просвітою» немає — навпаки, якраз національна освіта уможливила повноправне долучення України до европейської культури (В. Кулик, *Европа і Просвіта*, «Слово» липень 1991, ч. 13, с. 6–7). Належить пам'ятати, що 1990 року назву «Просвіта» одержало Товариство української мови ім. Шевченка (ТУМ), а ця організація відіграла важливу роль у рухові за незалежність.

[8] Якщо розуміти «Просвіту» дослівно, щоправда, не як донесення до народу світла знань, а радше як патріотичну і заразом навчально-виховну діяльність, то ця організація мала коло прихильників, які

ністю приймали європейську частину гасла Хвильового, виробилися позиції, сповнені застережень, — спочатку лише в тих письменників, котрі ставили перед собою завдання демітологізації української культури, а згодом у ширшому ґроні авторів. З-поміж прихильників традиціоналізму найчіткіше, хоч і не прямо, такі погляди висловив В'ячеслав Медвідь, який вважав гасло Зерова (союзника Хвильового) шкідливим для розвитку й спадкоємности української культури. Згадаймо, що Зеров приєднався до гасла Хвильового, додавши власне: «Ad fontes!» Медвідь також говорив про потребу повернення до джерел, та розумів це зовсім поіншому — як звернення до традиційної української культури XIX століття.

Друге, менше популярне гасло Хвильового — «ex Oriente lux» — найчастіше використовували прибічники самобутности української культури, а не прихильники європеїзації, і це видається парадоксальним, позаяк головним гаслом Хвильового була передовсім орієнтація на Європу. По суті, в заклику Хвильового лише змінювали акцент: на перше місце висували місію української культури, яку памфлетист розумів метафорично, як світло зі Сходу. Натомість гасло европеїзації — у ньому читачі та критики, що були сучасниками Хвильового (і ті, хто поділяв його погляди, і ті, котрі гостро критикували його концепцію), а також пізніші дослідники зазвичай вбачали центральну проблему започаткованої з його ініціятиви дискусії — нинішні послідовники Хвильового усунули в тінь. Щоправда, у своєрідний спосіб трактоване месіянство таки приявне у памфлетах головного учасника літературної дискусії 1920-х років. І сучасні автори переймають цей мотив, але змінюють пропорції — гіперболізують значення месіянства у гаслі Хвильового.

На питання про стан культури можна почути суперечливі відповіді: криза або перелом, однак лінія поділу, на відміну від періоду зламу століть, не є межею між двома ґенераціями. Нерідко те питання звучить драматичніше:

1989 року створили товариство з такою самою назвою, щоб захищати права української мови.

чи виживе українська література? Катастрофічний тон багатьох висловлених міркувань можна зрозуміти, проте важко погодитися з діягнозом, що українська література хилиться до занепаду. Дійсно, усупереч сподіванням частини суспільства, по здобутті незалежности ситуація в українській культурі не поліпшилася; статистика книжкового ринку свідчить про одне: зменшилися наклади україномовних публікацій. Про те саме можна довідатися, зазирнувши до будь-якої книгарні. Але якщо відповідь на сформульоване питання давати в історико-літературному контексті, то нинішня катастрофічність виявиться перебільшенням. Сто років тому, в набагато драматичнішій ситуації — хоч би з огляду на те, що про незалежну Україну тоді можна було тільки мріяти — письменники та критики, які перебували в опозиції до модернізму, ставили питання не про те, чи виживе українська культура, і не про те, чи вийде вона з кризи, а про те, к о л и це станеться і коли місце безвольних героїв декадентського мистецтва займуть герої сильні, занурені в життя свого народу. Ремствування частини нинішніх критиків і культурних діячів — його можна зрозуміти в контексті економічної ситуації, відображеної в абсолютних числах, у статистиці — є необґрунтоване, коли йдеться про конкретні явища в літературі.

Те, що сучасні інтелектуальні й літературні еліти підхопили мотиви дискусії, перерваної через репресії, не має видаватися неприродним. А надто інтенсивним той процес був на зламі 1980-х і 1990-х років, коли повертаючи культурну спадщину, реабілітували — у прямому й переносному розумінні — мистців, репресованих режимом. Тоді ж таки неабияк пожвавилося літературне життя. В Україні одночасно дебютували молоді автори й уперше опублікували свої твори замовчувані письменники, на яких раніше поширювалася заборона цензури. Протягом кількох років на літературній сцені з'явилися кілька угруповань різних поколінь. Згадаю ті покоління в хронологічній послідовності, хоч вона й не відповідає послідовності виходу друком творів цих письменників чи текстів про них. По-перше, то були мистці та діячі, пов'язані з першою незалежною українською державою. Найбільше уваги присвячува-

ли Володимирові Винниченку, а також Михайлові Грушевському. По-друге, йшлося про письменників, яких умовно визначали поняттям «розстріляне відродження» і серед яких центральне місце, безперечно, відводили Миколі Хвильовому. Тут варто підкреслити, що набагато складніше було повертати на літературну сцену тих мистців, котрі зазнали репресій, але вижили. За приклад править доля спадщини Бориса Антоненка-Давидовича. Якщо сибірські оповідання письменника опубліковано ще наприкінці 1980-х років, то найважливіші тексти — в тому й спогади з часів боротьби за незалежність України (Антоненко був вояком армії Петлюри) — оприлюднено щойно наприкінці наступного десятиліття. По-третє, то були репресовані або позбавлені можливости друкуватися мистці — *шістдесятники.* Насамперед з'являлися твори авторів, приречених на мовчання (Ліна Костенко, Валерій Шевчук, Василь Голобородько), а вже по кількох роках — книжки дисидентів, які пережили табори. По-четверте, виходили збірки поетів, що їх називали постшістдесятниками. По-п'яте, побачили світ твори письменників з еміґрації; процес їхньої рецепції розтягнувся в часі, до того ж час публікації великою мірою залежав від того, до якого кола еміґрації зараховувала певного автора цензура. Нарешті, по-шосте, то були численні дебюти молодих і старших авторів, котрі за інших політичних обставин видали б свої твори трохи раніше. Так протягом кількох років з'явилися різноманітні угруповання, що зазвичай перебували в опозиції до офіційної соціялістичної радянської культури. Як писав Ернест Ґелнер, маючи на думці суспільне життя, одночасна поява чогось, що за інших, сприятливіших умов розтягнулася б у часі, призводить до того, що все те не можливо відділити одне від одного, а будь-які спроби розмежування виглядатимуть штучними[9]. Тож у лоні одного угруповання іноді можуть співіснувати дуже різні постаті, яких за інших обставин поєднати не можливо. Одночасне

[9] E. Gellner, *Kultura wysoka i kultura niska w Europie i gdzie indziej*, przeł. B. Szacka, [w:] *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Res Publica, Warszawa 1990, s. 316.

випробовування різних стилів, течій, світоглядів, що іноді нагадує примірювання найрізноманітніших костюмів, стало загальною тенденцією на зламі 1980-х і 1990-х років.

Літературні явища тоді були настільки розмаїтими, що здавалося мало ймовірним, щоб тодішні дискусії лише відродили старі сюжети, зокрема колишнє протистояння між прихильниками модернізації і прибічниками традиціоналізму. А якщо вже так сталося, якщо знову була порушена проблема модернізації та європеїзації і вона стала центральною, – то це, безперечно, свідчить про її неабияку актуальність. Дискусія охопила весь спектр публікацій – від публіцистики й літературної критики до наукових досліджень. Треба також підкреслити, що історики літератури та мистецтва охоче зверталися до періоду модернізму – інші епохи такого зацікавлення не викликали. Варто, однак, замислитися, чи домінування однієї, хоч і дуже важливої, проблеми не призводить до деформації інших і не применшує їхнього значення.

Існує й інша причина, через яку нинішні дискусії про культурну ідентичність у певному розумінні нагадують дебати столітньої давності[10]. Ті, хто обстоює самобутність української культури і виступає проти чужих зразків, більше схильні до біполярного уявлення про дійсність. Зведення сучасного літературного життя і протиріч, які в ньому з'являються, до конфлікту між народниками і модерністами XIX століття вельми збіднює картину. Важко сказати однозначно, свідомо чи несвідомо це чинять критики й есеїсти, коли шукаючи референтів і опертя, знаходять їх у тій старій моделі. Схильність прибічників традиціоналізму апелювати до вказаного протиставлення видається несподіваною, оскільки ще на початку 1990-х років вони здебільшого з ентузіязмом сприймали першу частину гасла Хвильового «Европа чи "Просвіта"?», тобто Европу.

[10] Зіставлення певних аспектів культурних дискурсів зламу XIX і XX століть здійснила Соломія Павличко (*Культурні дискурси кінця століття: Котляревський, двохсотліття української літератури та її вороги*, [у кн.:] С. Павличко, *Теорія літератури*, Видавництво Соломії Павличко «Основи», Київ 2002, с. 653–661).

В часи перебудови поняття «Просвіта» (його Хвильовий розумів як протилежність елітарної літератури — як літературу масову, котру пропагувала передусім партійна критика) мало суто негативну конотацію[11]. Загалом оте протиставлення, так само як поділ на прихильників «мистецтва для мистецтва» і мистецтва для народу, на естетів і утилітаристів, напевно не було суттєвим. Як писав Микола Рябчук 1990 року:

> До конфронтації, однак, між цими напрямками не доходить — почасти тому, що «естети» не виявляють жодного полемічного запалу, ставлячись до своїх колег-«просвітян» зверхньо-поблажливо, а почасти й тому, що всі розуміють небезпечність такої конфронтації (досвід 20–30-х років надто повчальний і болючий), розуміють, зрештою, й неповну щирість своїх опонентів, елемент пози у їхній позиції; до того ж інтуїтивно, гадаю, кожен митець мусить відчувати, що багатоманіття стилів і напрямків тільки й може бути запорукою його власного нормального розвитку і нормального розвитку усієї культури[12].

Однак протягом якихось кількох років відбулися серйозні зміни: для частини інтелектуальної еліти згадана перспектива набула позитивної конотації. Тій групі вдалося запровадити до дискусій другорядну, з погляду інших учасників літературного життя, категорію. Парадокс полягає в тому, що наприкінці 1990-х років згаданим протиставленням почали послуговуватися не лише ті творці, котрі ототожнювали себе із згаданою групою, а й інші учасники дебатів. Дискусія про постмодернізм, що з великим запалом точилася ще в середині 1990-х років, не тільки збавляла

---

[11] Інша річ, що тоді з'явилися численні осередки товариства «Просвіта», які ставили собі за мету розвиток української мови та культури. Однак це варто пов'язувати не з відлунням тієї дискусії, що її започаткував Хвильовий, а з опертям на традицію освітніх товариств кінця XIX століття, усталену, зокрема, в Галичині.

[12] М. Рябчук, *«Ми помрем не в Парижі»*, [у кн.:] *Вісімдесятники. Антологія нової української поезії*, І. Римарук (упор.), Видавництво Канадського інституту українських студій, Едмонтон 1990, с. XV.

темп — щораз меншим ставало й коло прихильників цього напряму. Декотрі відомі письменники, яких зараховували до ґрона постмодерністів, поступово покидали лави своїх однодумців, змінюючи орієнтацію на традиціоналістську. Дедалі голосніше почали говорити про шкідливість постмодернізму для української культури. Не випадковим видається те, що хвиля критики збіглася з появою нового покоління, яке дебютувало в середині 1990-х. На зростання хвилі критики істотно вплинула також децентралізація літературного життя і, зокрема, поява на периферії — в колишньому розумінні — нових літературних явищ, які прикували увагу всієї літературної публіки. Така концентрація уваги на «маргінальних» (за давніми мірками) письменниках була, звісно, болісною для «центру» і для інших «периферій», тим більше, що автори з «периферії» домагалися успіху за кордоном, зовсім не озираючись на «центр» і не питаючи його згоди. Таке годі було уявити кількома роками раніше, коли будь-які контакти з літературною авдиторією, не лише за кордоном, а й на батьківщині, перебували під повним контролем або філії Спілки письменників, або органів партійної влади та місцевої адміністрації. Тоді успіх того чи того автора великою мірою залежав від отих «посередників» у літературному житті.

Центр і периферії

Спробуймо простежити розвиток явища, що супроводжувало децентралізацію українського літературного життя, — успіх певної групи письменників, а також протистояння з іншою групою.

На зламі 1980-х і 1990-х років поряд з єдиною організацією, що об'єднувала українських письменників, Спілкою письменників України, з'явилися численні літературні угруповання, довкола яких точилося неофіційне літературне життя. Серед них — «Бу-Ба-Бу», львівський «Лугосад», київська «Пропала грамота», житомирська група, зосереджена довкола часопису «Авжеж». Оті групи — досить різні з програмного й художнього погляду — об'єднувало негативне ставлення до офіційного культурного життя. Проте

це не було незадоволення Спілкою письменників (частину літераторів з тих угруповань нещодавно прийняли до лав СПУ), у лоні якої наприкінці 1980-х років народилася леґальна опозиція: рух на захист прав української мови, рух з охорони пам'яток культури, а також екологічний рух. Молоді мистці-«неформали», як їх тоді називали, не так опинилися в опозиції до офіційних діячів культури, як намагалися створити альтернативу офіційній культурі. Пізніше, приблизно за рік після здобуття незалежности, ті літератори почали ставитися до Спілки письменників набагато гірше — як до інституції, що символізує поневолення української культури. Лунали серйозні звинувачення. Варто згадати хоч би два виступи — «Література як злочин»[13] Євгена Пашковського та виступ Володимира Цибулька на засіданні Спілки письменників, що починався словами «Панове інваліди творчости!»[14] Оте протистояння великою мірою мало характер конфлікту поколінь: молодші письменники почувалися вільними від участи в тому, що тоді називали «колаборацією». Однак у середині 1990-х відбулася поляризація всередині творчих середовищ, що їх на зламі 1980-х і 1990-х років називали «незалежними». Хоч коріння спротиву ситуації, яку вони застали в культурі, було спільним, усе ж шляхи літераторів розійшлися. Ті самі люди, котрі — як-от Євген Пашковський — категорично відкидали можливість будь-якої співпраці з письменниками, згуртованими в СПУ, кількома роками пізніше заговорили не тільки про потребу, але й про доконечність такої співпраці (Медвідь і Пашковський), а також прийняли усталену в офіційному культурному житті ієрархію цінностей[15]; завдяки цьому обоє здобули офі-

[13] Є. Пашковський, *Література як злочин. Замість післяслова до премії доктора М. Дем'яніва «Свобода і мир для України»*, [у кн.:] *Український аналітичний клуб. Асоціація «Нова література»*, вип. 1, Конгрес Українських Націоналістів, Київ 1993, с. 4–12.

[14] Виступ Цибулька з назвою «Весела толока» опубліковано у львівській газеті «Post-Поступ», а також у київському «Слові»: 1992, ч. 20–21 (65–66).

[15] Див. виступи письменників на шпальтах «Літератури Плюс» щодо Державної премії ім. Шевченка (*Вісім думок про Шевченківську премію,*

ційне визнання, виявом якого стало вручення цим письменникам Державної премії ім. Т. Шевченка. Натомість ті, хто вважав Спілку цілком скомпрометованою, з неї вийшли і 1997 року заснували Асоціяцію українських письменників — організацію профспілкового типу, яка, за аналогією до СПУ, мала на меті захищати інтереси письменників. І хоч ані одна, ані інша організація не мали літературної програми чи «платформи», все ж Спілка письменників через позиції її членів асоціювалася з традиціоналізмом у поєднанні з націоналізмом, натомість АУП — із західною орієнтацією. Останнім часом той поділ став не таким різким, як раніше: пригадаймо хоч би контроверсійну ухвалу з'їзду АУП, що декларувала потребу перспективної співпраці зі Спілкою письменників, або згоду Ігоря Римарука, одного з чільних діячів АУП прийняти Державну премію ім. Т. Шевченка в березні 2002 року.

Окрім вказаного поділу, трохи раніше (в середині 1990-х років) почав вимальовуватися поділ усередині неформальних літературних угруповань, заснованих наприкінці 1980-х років. Тут розмежування великою мірою спричинювала та обставина, наскільки успішною виявилася діяльність тої чи тої групи.

На найбільший літературний і медійний успіх здобулася група «Бу-Ба-Бу», до складу якої входили Юрій Андрухович, Олександр Ірванець і Віктор Неборак — усі слабше чи тісніше пов'язані зі Львовом. Критики приписували «Бу-Ба-Бу» «карнавалізацію української літератури»; одні перетворювали це на закид, протиставляючи карнавалізації мітологізацію, що є «конструктивним синтетичним стилем, який проголошує на тлі деструкції найновіша українська література»[16], інші, навпаки, вбачали у цьому головну вартість творчости бубабістів. Своєрідною кульмінацією діяльности групи була вистава рок-опери

«Література Плюс» 2001, ч. 3 (28), с. 1, 8–9). Це лакмусовий папірець у важливій для нас проблемі прийняття або відкидання спадщини соціялістичної культури.

[16] Н. Зборовська, *Завершення епохи, або Українська літературна ситуація кінця 1980–90 років*, «Кур'єр Кривбасу» вересень-жовтень 1996, с. 83.

«Крайслер Імперіял» у Львові восени 1992-го та видання 1995 року в пародійній формі «Творів Бу-Ба-Бу». 1995 року ця група припинила діяльність, і кожен з її членів шукає власний шлях у творчості[17]. Андрухович, котрий під той час уже встиг опублікувати не тільки три поетичні збірки, але й два важливі романи, а також написати третій, пізніше визнаний за його найкращий твір, здобув численні успіхи на батьківщині та за кордоном, і його вважали найвидатнішим письменником «молодого покоління».

Станіславський феномен

У той самий період Андрухович змінив своє амплуа і почав виголошувати похвалу своєрідно трактованому провінціялізмові. В його рідному Станіславові для цього існували всі умови: процвітало офіційне, а надто неофіційне культурне життя; від 1989 року донедавна проходили міжнародні бієнале «Імпреза»; крім «Перевалу» — часопису місцевої філії Спілки письменників, що іноді друкував цікаві тексти, виходив нереґулярний часопис «Четвер», який редаґував Юрій Іздрик. 1991 року Андрухович долучився до редаґування того альманаху. Саме цим роком я б датувала початок «станіславського феномену», хоч, як писав Іґорь Клєх, народження того явища треба пов'язувати з особою першого редактора й автора ідеї[18] Юрія Іздрика, котрий заповзявся видавати «Четвер» 1990 року. (Своєю чергою, Володимир Єшкілєв приписує собі запровадження в обіг поняття «станіславський феномен» 1992 року). Вказане визначення охоплює пов'язаних зі Станіславом літераторів та інших мистців,

---

[17] Символічною в цьому розумінні була назва інтерв'ю з Віктором Небораком — «Прощання з карнавалом в українській літературі?» ([В. Неборак], *Прощання з карнавалом в українській літературі? Розмова Ліди Стефанівської з Віктором Небораком*, «Світовид» 1995, ч. 2).

[18] «[...] станіславський феномен виник лише після того, як інженер з Калуша, Юрій Іздрик, створив альманах "Четвер"» (І. Клех, *Галичина в темряві*, «Поступ» 1–7.02.2001, цит. за журналом «Ї»: *www.ji-magazine.lviv.ua/vidhuky/pro-nas/postup_1702.htm*).

котрі стилістично належать до постмодернізму і згуртовані довкола часопису «Четвер» (було б хибним поширювати це поняття, скажімо, на всіх творців, що мешкають у Станіславі й належать до покоління, яке дебютувало після 1990 року).

«Станіславський феномен» у середині 1990-х років здобував чимраз більшу популярність, а протягом 1997–1998 років святкував свій тріюмф. Саме тоді видано «Малу українську енциклопедію актуальної літератури»[19] (МУЕАЛ) — своєрідний маніфест того середовища, що виходив поза суто літературні межі. Наступними роками його прихильники писали вже не про «станіславський феномен», а про «леґендарний феномен» або про «леґендарних творців». Дехто не тільки говорив про саме явище, а й розміщував його на мапі літературної України[20]. Наталка Білоцерківець завважила навіть «якийсь символічний поділ молодшої української прози на, сказати б, київсько-житомирську і галицько-станіславську»[21].

Серед літературних критиків з-поза середовища, згуртованого довкола часопису «Четвер», та популярність викликала радше роздратування, ніж зацікавлення: про це свідчать, зокрема, не надто численні і зазвичай вельми недоброзичливі реакції на МУЕАЛ. Наведу для прикладу найхарактерніші рецензії ровесників незалежних літера-

---

[19] *Повернення деміургів / Плерома 3'98. Мала українська енциклопедія актуальної літератури,* В. Єшкілєв і Ю. Андрухович (ред.), Лілея-НВ, Івано-Франківськ 1998.

[20] Див. опубліковані на інтернет-сторінці часопису «Дух і Літера» виступи Соломії Павличко та Наталки Білоцерківець під час дискусії, організованої в Києво-Могилянській академії, а також аналізовані далі публікації Ніли Зборовської. Авторка цієї книжки також опублікувала статтю, на фрагмент якої (про місце Станіслава на літературній мапі України) досить часто покликалися учасники дискусій (O. Hnatiuk, *Prorok i błazen,* «Ex Libris» lipiec 1996).

[21] Н. Білоцерківець, *Голос у дискусії «Українська література після 1991», 25 січня 1997 року,* [у кн.:] *Діалоги на межі століть. Стенограми міждисциплінарних семінарів імені Івана Лисяка-Рудницького. Київ 1996–2000,* Дух і Літера, Київ 2003, с. 119. Див. також статтю тієї ж таки авторки «Література на роздоріжжі» («Критика» 1997, ч. 1).

торів — Ігоря Бондаря-Терещенка[22], Євгена Барана[23], трохи молодших за них — Андрія Кокотюхи[24], Світлани Матвієнко і Ростислава Семківа[25], а також письменників старшого покоління — Григорія Штоня[26] та засновника Нью-Йоркської групи Богдана Бойчука[27] (автора однієї з останніх рецензій). Рецензенти доходили згоди в одному — щодо невиправданого використання визначення «станіславський феномен» як назви школи чи явища в новій українській літературі. Більшість були переконані, що засоби, до яких вдався «чільний ідеолог» МУЕАЛ (йдеться про Володимира Єшкілєва), належать до інструментів, використовуваних у тому мистецькому середовищі, котре прагне зосередити на собі увагу авдиторії та читачів, тим часом ті інструменти не мають нічого спільного з існуванням окремого явища чи, тим більше, школи. Стилістично ті тексти були дуже різними — від украй образливого виступу Кокотюхи до предметного аналізу Семківа та Матвієнко. На окрему увагу, з нашого погляду, заслуговує рецензія Ігоря Бондаря-Терещенка, в якій порушено дуже важливі проблеми маргінальности як елементу певної концепції, а також конфлікту провінції з центром. Влучно окресливши проблему, автор, проте, вважає, що «станіславський феномен» є продуктом мас-медій та «прикладного літературознавства», але, попри те — а може, саме тому (цього зв'язку автор не уточнює) — отой феномен «офіційно» визнала літературна

---

[22] І. Бондар-Терещенко, *Феномен чи шовінізм? (До проблеми «протистояння столиць і провінцій»)*, «Література Плюс» 1999, ч. 13–16, с. 16–18.

[23] Див. статті Євгена Барана «МУЕАЛ: між салоном і третьою культурою. Думки з приводу і без...» (першодрук: «Література Плюс» 1999, ч. 11–12 (16–17), с. 2) та «Станіслав? Фе-е... ноу мен!» (першодрук: «Калміюс» жовтень 1999). Ті матеріяли опубліковано також у книжковому виданні: Є. Баран, *Звичайний читач*, Джура, Тернопіль 2000.

[24] А. Кокотюха, *Бий перший, Фреді! Або феноменальність українських регіонів*, «Література Плюс» 1999, ч. 13–16, с. 3.

[25] С. Матвієнко, Р. Семків, *Тіні забутих фреймів*, «Критика» 1998, ч. 12, с. 9–11.

[26] Г. Штонь, *Велич у роздріб*, «Літературна Україна» 16.12.1999.

[27] Б. Бойчук, *Про літературну історіософію та бешкетування в літературі*, «Критика» 2002, ч. 3, с. 31–32.

влада, тож він втратив свою опозиційність[28]. Бондар-Терещенко також висловив припущення, що з якоїсь (точно не визначеної) причини літературознавцям вигідно перетворити «феномен» на модель, за допомогою котрої можна порівнювати й описувати інші літературні явища. Сам автор рецензії вважає феномен чимсь на кшталт... «нового великого брата», а критиків, які оцінюють його позитивно, називає новим політбюро[29]. Письменників, що належать до середовища альманаху «Четвер», Бондар-Терещенко звинувачує в надмірній пропольськості, проросійськості та прозахідності заразом. Припустімо, критик не трактував тих слів цілком серйозно, проте навіть у такому разі він, безперечно, примножив низку зловживань — починаючи від неточностей і недомовок, переходячи до інсинуацій і завершуючи зумисною деформацією картини.

Хоч наприкінці 1990-х років про «станіславський феномен» говорили досить часто, та це не знайшло відображення в жодній науковій публікації. Тим більше угруповання не діждало «офіційного визнання» чи схвалення від інституцій, що їх можна кваліфікувати як офіційні, а саме: Інституту літератури Національної академії наук, Спілки письменників або його органу «Літературна Україна», що виявляли неприховану ворожість до авторів (на чолі з Андруховичем), пов'язаних з конкурентною організацією — Асоціацією українських письменників. Звісно, на тему МУЕАЛ у газетах писали дуже багато, часто критично, проте жодний серйозний історик літератури не висловив своїх міркувань щодо «станіславського феномену» як літературної школи чи моделі для нової української літератури. Тому твердження, що творців, налаштованих явно недоброзичливо щодо «офіційного» культурного життя (разом з його інституціями — від Спілки письменників до академічних установ, а саме Інституту літератури та університетів), офіційний центр визнав за модель, а середовище, яке вони

[28] І. Бондар-Терещенко, *Феномен чи шовінізм...*, *цит. публ.*, с. 16.

[29] «[...] у нашому літературознавстві нині сформовано щось на кшталт нового політбюро, що й витворює на усілякий штиб літературні "феномени"» (*там само*).

творять, — за школу, видається свідомою спробою, так би мовити, скомпрометувати тих літераторів (щоб не згадувати визначень, почерпнутих з Орвела та недавньої політичної реальности). Ширшого коментаря, на нашу думку, потребує звинувачення у підпаданні під чужі впливи — польський, російський і західний одночасно, яке, здається, не лише важко поєднати, а й уявити. Виявом змін після занепаду комунізму Бондар-Терещенко вважає диктат ринку, визначаючи цей диктат як нового З а л і з н о г о Ф е л і к с а[30]. Виразнішого сиґналу ворожости щодо змін, які відбулися після занепаду СРСР, годі й шукати. Певну популярність, що її здобули письменники, пов'язані зі «станіславським феноменом», Бондар-Терещенко пояснює тим, що вони були «і н к о р п о р о в а н і в міжнародну (здебільшого польську) сцену» (розрядка моя. — *О. Г.*). Виділене слово належить до арсеналу не літературних, а політичних термінів: вияв зацікавлення чужою культурою зазвичай зараховують до категорії «зв'язків» або ж «контактів». Тож критик намагається висунути звинувачення в схилянні не лише перед «ч у ж и м и», а й перед «в о р о ж и м и впливами». Так само Ігор Бондар-Терещенко коментує участь станіславських літераторів у московському літературному фестивалі, стверджуючи, що сама назва того фестивалю — «Южный акцент» («Південний акцент») — була настільки принизливою, що українці не мали брати в ньому участь. Текст критика, сповнений такої-ось недоброзичливости, є виявом цілковитого несприйняття не тільки описуваного літературного явища, а й того, з чим воно асоціюється, — відкритости до інших культур та відходу від пережитків комунізму. Аналізований текст мав назву «Феномен чи шовінізм?», формулюючи яку автор, очевидно, не усвідомлював, що характеризує... власну позицію.

Фронду до середовища творців, згуртованих довкола альманаху «Четвер», ще 1997 року організував напрочуд

[30] І. Бондар-Терещенко, *Феномен чи шовінізм...*, *цит. публ.*, с. 16. «Залізний Фелікс» — це пропаґандистське (згодом анекдотичне) визначення Фелікса Дзержинського, народного комісара, який очолював ЧК, а по тому НКВД.

плідний івано-франківський критик Євген Баран. Після виходу антології в 1998 році він заявив: «Станіславського феномену нема. Як немає назви українського міста "Станіслав"»[31]. Саме видання Баран визнав у чомусь цікавим, однак шкідливим за суттю: «Якщо не з'явиться інших [публікацій такого штибу. — *О. Г.*], то в майбутньому літературний процес 90-х оцінюватимуть крізь призму єшкілєво-андруховичівського к о с м о п о л і т и з м у [розрядка моя. — *О. Г.*], в чомусь позитивного, але в конкретному випадку хворобливо-примітивного»[32]. Баран також був переконаний, що «станіславський феномен» є мітом, створеним задля суто кон'юнктурних потреб[33].

Звернімо увагу на характерне звинувачення в космополітизмі[34]. Якщо зважити на мовний узус, який панує в усіх комуністичних країнах, йдеться про нав'язування до мови пропаґанди. Незалежно від того, свідомо вжито слово чи ні, ефекту досягнуто. Євген Баран, захищаючись від можливих звинувачень, прикриває́ться формулюванням «в чомусь позитивний», однак читач не має сумніву в тому, що космополітизм заслуговує на осуд. Автор — попри позірну амбівалентність — у своєму тексті не залишає місця для можливих позитивних конотацій, використовуючи

---

[31] Є. Баран, *Станіслав? Фе-е... ноу мен!, цит. публ.*, с. 108.

[32] Є. Баран, *Думки з приводу і без..., цит. публ.*, с. 2.

[33] «Літературне життя Івано-Франківська бліде і невиразне. Просто частина літераторів, вловивши кон'юнктуру часу, прагне заробляти на цьому» (*там само*). В іншій статті на ту ж таки тему критик зазначив: «Людині як правило бракує грошей. Якщо вона називає цей брак — феноменом — наскільки дріб'язковою є її душа» (Є. Баран, *Станіслав?.. Фее... ноу мен!, цит. публ.*, с. 109).

[34] Окрім вже цитованого, див. також: «Сьогодні українська література перебуває в к р и т и ч н о м у с т а н і: її свідомо позбавляються (sic!) національних ознак, які для творців енциклопедії є о р г а н і ч н о ч у ж и м и, незрозумілими. Дозволяючи українській літературі бути технічно вправною, навіть україномовною, творці енциклопедії тим самим свідомо нівелюють у ній національні ознаки. Українська література, не маючи твердого національного авторитету (г р у н т у), ризикує розчинитися у комп'ютерних сучасних ребусах» (Є. Баран, *Думки з приводу і без..., цит. публ.* [розрядка моя. — *О. Г.*]).

оцінний епітет «примітивний». Тут варто згадати класичну розвідку Міхала Ґловінського про мову пропаґанди[35]. Однією з головних умов успіху пропаґандистських операцій є позбавлення текстів двозначности, а другою — усталення неґативних (для певної групи понять) і позитивних (для іншої групи) конотацій. У наведеному тексті першу умову виконано частково, а другу — цілком.

Ширшого коментаря потребує заперечення самого явища, висловлене зґрабною формулою. Станіслав — це назва міста, що в польській мові функціонує дотепер. Хоч назву змінено ще 1964 року, однак новою — Івано-Франківськ або, згідно з донедавна обов'язковим правилом передавання назв у російській версії, Ивано-Франковск — користується небагато людей у Польщі. Якщо нову назву й уживають, то радше в російській версії. (Про те, наскільки міцно вкоріненою є ця традиція, свідчить анекдотична історія. У тексті Юрія Андруховича, присвяченому його рідному містові, який я переклала, редакція «Gazety Wyborczej» вдалася до зміни — відновила назву, прийняту в совєтські часи: з двох зол вибрано менше — імперську, а не національну версію). В Україні назву «Станіслав» або «Станіславів» вживає дуже вузьке коло людей, пов'язаних з цим містом, підкреслюючи значення його багатокультурного минулого. В такому разі не завжди визнають приявність польської культури: ті, хто вдається до старої назви, апелюють радше до часів Австро-Угорщини, ніж Другої Речі Посполитої. Євген Баран категорично стверджує: «Станіславського феномену нема. Як немає назви українського міста "Станіслав". Є натомість *українське* місто Івано-Франківськ». Водночас автор обстоює очищення від усіх чужих елементів не лише теперішнього, а й минулого. Над критиком також тяжіє радянське минуле: за радянських часів зміну назви продиктовано не лише національними інтересами — спробою затерти польське минуле міста, а й класовою теорією, згідно з якою ім'я графа не могло бути назвою міста.

[35] M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1991.

Інтерпретуючи значення того тексту в соціологічних категоріях, вбачаємо тут явище контракультурації, яке полягає в категоричному відкиданні зразків чужої культури й спротивові будь-яким спробам їх засвоєння в рідній культурі. Така позиція, як я згадувала у вступному розділі, поєднується з агресивним прагненням реставрувати власні культурні зразки. Здається, автор усвідомлює суспільно-політичне значення аналізованих явищ. На таку думку наводить дуже характерне і, водночас, тривожне твердження: «Говоритиму про середнє покоління літераторів. [...] За великим рахунком воно мені нагадує "*арабо-ізраїльське*" протистояння»[36]. Автор прибирає роль «звичайного читача» (назва збірки його статей), вдаючи, що він — безсторонній спостерігач. Проте насправді своїми виступами критик безпосередньо втручається в літературне життя і неабияк загострює конфлікт.

Як народжуються літературні школи

Усупереч твердженню Барана, противага явищу, за приклад якого править письменницька діяльність Андруховича, таки була. У другій половині 1990-х років з'явилися кілька антологій, що мали відіграти аналогічну роль літературного маніфесту, здебільшого — певного покоління. Кілька таких книжок побачили світ у видавництві «Смолоскип» (зокрема «Молоде вино», «Іменник»). Вийшли друком авторська антологія В'ячеслава Медведя «Десять українських прозаїків/Десять українських поетів» (1995), проза покоління вісімдесятників у доборі Василя Габора (1997) та своєрідний маніфест «Ukraina Irredenta. 13+2» (1997, редактор Сергій Квіт). До речі, остання з перелічених назв асоціюється з брошурою Юліяна Бачинського, що вийшла століттям раніше, 1895 року і була першою програмою української незалежности, а також з італійською програмою Risorgimento, яка згодом переродилася у фашизм. Це править за підтвердження тези, що під поглядом ідейних зразків та самого змісту дискусії, яка

[36] Є. Баран, *Станіслав? Фе-е... ноу мен!, цит. публ.*, с. 108.

точилася в середині 1990-х років, нативісти орієнтувалися на кінець XIX століття. Крім згаданих антологій, лише 1997 року вийшли чотири авторські збірки прози; одну з них — антологія «Вечеря на дванадцять персон» — видано як літературний проєкт дуже популярного українського телеканалу «1+1». Книжку широко рекламували на телебаченні, звісно, найбільше — на згаданому каналі, а також у щоденних газетах і літературних часописах. Автором того незвичайного видання був Володимир Даниленко — постать, здавалося б, маргінальна в українському літературному житті 1990-х років[37]. У підзаголовку тієї антології, що знайомила з творчістю авторів, у той чи той спосіб пов'язаних із Житомиром, містилося формулювання «житомирська прозова школа»[38], а також лапідарне визначення: «[...] лабораторія сучасної української прози, де ведуться експерименти для протидії *чужим культурним агресіям*». Варто підкреслити, що жоден з авторів антології не висловив публічно і прямо свого незадоволення тим, що його твір був підігнаний під ідеологічні рамки проєкту.

На позір це лише одна з багатьох антологій, однак її значення для розвитку подій на літературній сцені — поляризації літературного середовища середнього поколін-

---

[37] У першій половині 1990-х років Даниленко був аспірантом Інституту літератури НАНУ, редактором часопису «Авжеж» (перестав регулярно виходити 1993 року). Вже тоді у вміщуваних в часопису матеріялах він говорив про ідеологічну роль літератури. Згадаймо бодай визначення Юрія Андруховича як головного ідеолога «Бу-Ба-Бу» з інтерв'ю «Світ пізнає національну літературу за прозою. Розмова Володимира Даниленка з Юрієм Андруховичем» («Авжеж» 1992, ч. 4, с. 33). Водночас Даниленко виявляв радикальну націоналістичну позицію, використовуючи штампи радянської пропаганди: «Але чи захоче немічна аристократична Європа чи самовдоволена пихата Америка пізнавати культуру нації, яка тисячоліття жила з пригніченим духом і тільки перед кінцем світу спромоглась на виснажливе будівництво власної держави? Кому цікава душа не раз згвалтованої і обдертої рабині-України?» (*там само*).

[38] Вперше те визначення використала Наталка Білоцерківець у виступі на семінарі ім. Івана Лисяка-Рудницького 25 січня 1997 року. Публікації виступу див.: *Діалоги на межі століть..., цит. вид.*, с. 119; Н. Білоцерківець, *Неможливість бестселера*, «День» 29.01.1997, с. 6; Її ж, *Література на роздоріжжі, цит. публ.*

ня — переоцінити важко. Та антологія також відіграла величезну роль у зміні дискурсу й поверненні частини середовища до мови пропаґанди.

Передмову до того видання, що мала сенсаційний і ефектний заголовок — «Золота жила української прози», — Даниленко почав з того, що порівняв народження «житомирської школи» прози з феноменом провансальської чи латиноамериканської літератури. Батьками-засновниками тієї української школи стали, на думку редактора антології, письменники-шістдесятники — Валерій Шевчук, Євген Концевич і перекладач Борис Тен, а гідними наступниками — Євген Пашковський, Микола Закусило і В'ячеслав Медвідь. Трохи інакше картина виглядає в очах самого Шевчука. Трьома роками пізніше, за Даниленком, «батько житомирської школи» стверджував:

> Означила Житомирську школу як таку — Наталка Білоцерківець, а вже Володимир Даниленко заглибився в цю ідею і видав антологію з «Вечерею на дванадцять персон», зробивши мене патріархом української літератури.

В цьому ж таки інтерв'ю на питання, хто є осердям «житомирської літератури», Шевчук відповів:

> У свій час — Борис Тен, тепер ми згуртувались вузькою групою: брат, я і Концевич, після нас прийшла компанія Даниленка, які теж є цікавими[39].

Прикметно, що у вступній частині інтерв'юерка назвала Шевчука — найвидатнішого українського прозаїка старшого покоління — «відомим житомирським письменником». До применшення маштабу тієї постаті — мабуть, несвідомого — призвело бачення літературної ситуації крізь призму сучасного схематичного поділу української літератури на «житомирську» і «галицьку» школи. Тим часом у своїх відповідях Шевчук виразно дистанціювався від по-

[39] Інтерв'ю від 15 травня 2000 року, яке опублікувала Богдана Бабич, учасниця семінару творчої молоді в Ірпені 2000 року, див. на інтернет-сторінці: *inform.bos.ru/stati/2000/bogdana_6.htm.*

чинань Даниленка. Письменник не заперечував існування самої школи, але й не поділяв такого її трактування, яке запропонував Даниленко, зокрема, щодо персоналій (у цьому досить довгому інтерв'ю Шевчук не згадав жодного з письменників молодшого покоління, котрі асоціюються з «житомирською школою», хоч він був дуже добре обізнаний з їхньою творчістю). Розбіжність між поглядом Шевчука і твердженням Даниленка — якщо йдеться про «персональний склад» школи — очевидна. Отже, варто з'ясувати, чи збігаються погляди «батька-засновника» та «кодифікатора» щодо літературної програми.

У тому самому інтерв'ю Шевчук стверджував:

> В основі естетичного світобачення цієї школи є з а к о р і н е н н я в традиції своєї з е м л і, без цього г у м у с у література видихається і переходить в набір слів, які не мають в собі духовної енергії, а для того, щоб слово п у л ь с у в а л о, воно мусить витягувати соки із ж и в о ї реальної з е м л і, на яку Бог нас пустив [розрядка моя. — *О. Г.*].

Тут, у цьому насиченому метафорами тексті, належить виокремити два головні символи — землі та коріння. Земля, точніше, ґрунт — живе, а слово пульсує, наче кров. Тільки єдність мистця з ґрунтом може забезпечити те, що його слова не будуть мертвими. Живе слово — ось справжня творчість. Письменник є древом життя і людиною водночас.

Використання відповідника російського поняття «почва» («ґрунт») спонукає відчитувати заяву Шевчука в контексті російської думки XIX століття. Також треба пам'ятати про романтичні джерела — філософію та містику природи. Триєдиності мистця, слова і традиції — триєдиності, про яку йдеться Шевчукові, відповідає образ *мисленного древа* (назва його есею 1988 року).

Слово *гумус* в українській мові вживають вельми рідко; тим виразніше воно звучить у цитованому фрагменті інтерв'ю. Шевчук ставить знак рівності між *гомо* і *гумус*, які для нього становлять нерозривну цілість. У Шевчуковому світобаченні *гумус* — омертвіла тканина, яка дає життя Дре-

ву-Творцеві; це належить розуміти як метаморфозу життя і смерти. Письменник протиставляє плідність яловості: існує творчість, що народжується з безплідного ґрунту, а справжня творчість потребує родючого ґрунту традиції. Таке постійне спілкування з предковічною традицією є життєдайним. Шевчук надміру не акцентує на тому, що лише рідна земля може бути тим ґрунтом, на якому виростає справжня творчість. Письменник апелює до міту Древа Життя і Космічної Людини. Шевчук не накидає різких розмежувань, а також не відмовляється від «чужорідних тіл», зосереджуючись на тому, що він вважає позитивною програмою у своїй творчості. В іншому інтерв'ю він прямо говорить: «Ідеологія та література — це пара взаємозаперечна»[40]. Тож негативне ставлення Шевчука до ідеології в сенсі пропаґанди було дуже виразним. Відкритим залишається питання, чому письменник дозволив використати своє прізвище для суто ідеологічних потреб.

Якою, своєю чергою, бачив програму «житомирської школи» Володимир Даниленко і чим — окрім ідеологічної оболонки — ця програма відрізнялася від візії Шевчука? В передмові до антології насамперед впадає в око поляризація. Даниленко протиставляє «перший» світ Україні, національний дух — космополітизмові, модернізм — традиціоналізму, «житомирську школу» — «школі галицькій». З міркувань на тему сучасної літератури пробивається несприйняття (якщо не ненависть) до «чужого», «іншого». Мітологізованому «чужому» автор приписує все можливе зло: від діяльности на шкоду культурі й українському народові[41] до знищення Радянського Союзу та створення дже-

[40] [В. Шевчук], *...Ідеологія та література – це пара взаємозаперечна. Розмова Володимира Цибулька з Валерієм Шевчуком*, «Політика і культура» 1999, ч. 6, с. 38.

[41] «Заохочення чужих фінансових кіл самостерилізації країн "третього світу" цілком очевидне, що простежується при виділенні міжнародними фондами ґрантів, які здебільшого йдуть на підтримку того, що найменше пов'язане з національним духом, культурою, волею до самоствердження й аналогічне політиці, яку проводила в Україні Росія» (В. Даниленко, *Золота жила житомирської прози*, [у кн.:] *Вечеря на дванадцять персон*, Ґенеза, Київ 1997, с. 11).

рела всіх можливих хвороб і браку моральних принципів[42]. Ким, у такому разі, є «свій», як автор визначає поняття «ми», протиставлюване ворожому «чужому»? Оте «ми» Даниленко розуміє дуже вузько — як «житомирську школу»; він вдається до різних засобів, аби не викликати в читача припущення, що насправді йдеться про групу мистців, пов'язаних спільністю інтересів, для якої жарґон дає визначення «тусівка»[43], і задля того покликається на непохитний авторитет Валерія Шевчука[44]. Крім тієї групи, з якою він себе ототожнює, Даниленко зараховує до «школи» письменників старшого покоління (Валерія Шевчука, народженого в Житомирі, а також його брата Анатолія, та Євгена Концевича, що дотепер там мешкають), вважаючи їх усіх продовжувачами творчости Михайла Коцюбинського, Архипа Тесленка та Григора Тютюнника. Однак автор передмови не уточнює, що саме «школа» успадкувала від тих письменників, котрі не лише творили в різні епохи, а й були дуже далекими один від одного під художнім поглядом. Можливо, рисою, що об'єднує «школу», Даниленко вважає традиціоналізм: це слово не раз з'являється у вступі, і завжди в

---

[42] «Коли об совдепівську вежу важко гупнула булава статуї Свободи і розвіявся порох від великої руїни, і після метушнявої ейфорії на очах причмеленої людности було розтягнуто по коморах усе, від чого тремтіли жижки сталевої заокеанської бабери, уламок Совдепії під назвою УРСР за кілька років став світовою помийницею, куди країни "першого світу" збувають плоди шкідливих технологій, власні хвороби й ожлобілі моральні принципи» (*там само*, с. 6).

[43] У тексті передмови все-таки знаходимо твердження, які вказують на те, що по суті, ми маємо до діла з групою за інтересами — «тусівкою»: «Для представників середнього і молодшого поколінь житомирської прозової школи існують сталі закони естетичної комунікації, як літературний журнал «Авжеж!», «Нова літературна газета» або збіговисько за чашечкою кави в Центральному гастрономі [...]» (*там само*, с. 10). «Авжеж!» — часопис у формі альманаху — 1998 року вже не виходив, а «Нова літературна газета» була типовою ефемеридою часів трансформації. Центральний гастроном у Києві правив за місце зустрічі людей того кола.

[44] «Очевидно, що кожну школу формують літературні авторитети. Для житомирської прозової школи таким авторитетом став Валерій Шевчук» (В. Даниленко, *Золота жила житомирської прози*, [у кн.:] *Вечеря на дванадцять персон, цит. вид.*, с. 6).

позитивному контексті. Так само часто (і теж у позитивному контексті) автор оперує поняттям «експеримент», яке в літературному розумінні є протилежністю до традиціоналізму. Отож або текстові Даниленка бракує цілісности, або сенс уживаних слів відрізняється від прийнятого в літературознавстві. Друге припущення видається більше правдоподібним: «експеримент» тут найчастіше означає «лабораторний експеримент». Однак отой «лабораторний експеримент» викликає глибоке занепокоєння:

> У здорових націй на лінії опору традиціоналізму та експансії аґресивних культур завжди розвивався мутант, який формально уподібнювався до культури-аґресора, але зберігав у собі дух власної культури. В сучасній українській прозі таку лінію опору перебрала на себе житомирська школа, де зіткнення чужомовної культурної експансії з українським традиціоналізмом надзвичайно щільне[45].

Тож наступна з черги спроба проникнути в те, чим є оце «ми», закінчується нічим. Висловлене раніше припущення, що передмова Даниленка спирається на експонування протилежностей, дістає тут ще одне підтвердження. Позаяк «ми» існує лише в опозиції до ворога, воно, на думку Даниленка, є «мутантом», що перебирає від ворога його форму, однак — на відміну від нього — сповнене здорового духу. Nota bene: це дуже вже нагадує формулу соцреалістичної літератури: народна за формою і соціялістична за змістом. Конструювання власної ідентичности через конфлікт з «іншим» — це один із способів становлення «ми», коли на ірраціональній підставі звеличують «ми» над «чужим» і втримують оте «ми» в стані війни з довколишнім світом, бо тільки вона ґарантує цілісність отого «ми». До найупізнаваніших ворожих щодо «ми» формацій належать модерність і раціоналізм, а в культурі — постмодернізм і формалізм. Даниленко вдається до протиставлення «душі» і «розуму», явно нехтуючи розумом. «Галицька шко-

[45] В. Даниленко, *Золота жила житомирської прози*, [у кн.:] *Вечеря на дванадцять персон*, *цит. вид.*, с. 6–7 (розрядка моя. — *О. Г.*).

ла», на думку автора передмови, керується лише розумом. Це відлуння дебатів про спадщину просвітництва, що точаться вже протягом двох століть: традиціоналісти відкидають просвітництво, якому надають вкрай спрощеної та ідеологізованої форми. Схильність до розуміння проблем у категоріях крайніх суперечностей, властива ідеології «нових правих», тут видно дуже виразно. Тим часом годі навіть уявити, щоб на такому рівні відбувалися дискусії в інтелектуальних колах, скажімо, французьких «нових правих» — це більше нагадує найрадикальніших правих у Польщі, не кажучи вже про найхарактерніші російські зразки.

Згідно з усталеним серед слов'янофілів переконанням, Даниленко пов'язує Захід з розумом (ratio), натомість Схід — з душею. Неважко здогадатися, по якому боці тих бінарних опозицій автор передмови вміщує описуване явище: «[...] тому стосовно вектора "Схід–Захід" житомирська школа більш східна, ніж західна»[46]. Звернімо увагу на дві речі: по-перше, слово вектор запозичено з політологічного арсеналу; по-друге, після 1991 року це перше настільки відверте — щоправда, висловлене досить непевним тоном — судження письменника, який претендує на репрезентативність, на користь східної орієнтації української культури. Формулювання «більш» свідчить про вагання: мовляв, не відомо, як це сприйме літературна авдиторія. Тут треба додати, що читач української книжки не може бути проросійським за визначенням, бо в такому разі він навряд чи нею зацікавився б. Проросійськість зазвичай властива тільки середовищам російськомовних інтелектуалів, однак це, звісно, не означає, що всі ті середовища обстоюють таку позицію. Тож непевність Даниленка виникла через побоювання, що адресат його книжки — особа з українською тожсамістю (що більше, сконцентрована на ній) — може не сприйняти такої декларації.

Об'єднавчим досвідом для «школи» — єдиним, про який сказано в передмові — було щось, що автор визначає

[46] В. Даниленко, *Золота жила житомирської прози*, [у кн.:] *Вечеря на дванадцять персон*, *цит. вид.*, с. 10.

як «чорнобильський фактор», маючи на думці не так катастрофу в Чорнобилі чи суспільні наслідки цього явища, як знак кінця, «початок апокаліпсису». Якщо до того додати згадуваний тут «світ руїн», то виявиться, що автор трактує «новий лад», котрий встановився після занепаду імперії, як апокаліптичні «останні часи». Це знак, що дає підстави розмістити текст Даниленка в річищі інтеґрального традиціоналізму, репрезентантом якого є Рене Женон. (На відміну від Юліуса Еволи, іншого творця інтеґрального традиціоналізму, Рене Женон не був прихильником неопоганства). Для Даниленка велике значення має християнський вимір аналізованої творчости, а найважливішим текстом він вважає Біблію.

Попри те, стиль мислення Даниленка вписується у традицію аґресивної комуністичної пропаґанди, але з націоналістичними гаслами. Критик згладжує різницю між літературою і ідеологією, переносячи літературу в царину ідеології, вважаючи естетику чимсь другорядним, що не визначає суть «духа», сферою, яку охопила хвороба.

Автор передмови, здавалося б, досить хаотично визначає поняття «житомирської школи», яка постає в очах читача не надто цілісним явищем (точніше, її внутрішня цілісність виникає через стан облоги, отже, її формує зовнішній — чужий та ворожий — світ). Охарактеризувавши «житомирську школу», Даниленко переходить до «галицької школи», котру визначає як абсолютну протилежність «житомирської». Існування тих двох «шкіл» історик літератури приймає за аксіому, хоч то саме він впровадив до обігу ці поняття, протиставляючи їх одне одному[47].

---

[47] Мені не вдалося знайти раніших прикладів використання згаданих визначень ані в літературних часописах, ані в книжкових публікаціях. Ще 1995 року те поняття напевно не існувало. Тоді говорили про літературні середовища в різних містах, що сформувалися довкола новозаснованих часописів. Наприклад, Роман Кухарук у рецензії на чернівецький альманах «Більше світла», вміщеній у часопису «Византийский ангел» (1995, ч. 1), пише: «Чернівці стають містом авангарду. Перед тим такими містами стали Житомир (саме там народився і загинув журнал "Авжеж!") та Івано-Франківськ (журнал "Четвер")».

Презентовану в антології «школу» Даниленко оцінює зі знаком «плюс», натомість письменників з Галичини — зі знаком «мінус». Аналізуючи «галицьку школу», автор вказує на дві центральні, на його думку, постаті — Юрія Винничука та Юрія Андруховича:

> [...] організуючі полярні ролі ідеолога й стерилізатора, з яких ідеолог виділяє регіональні цінності й навколо них витворює галицький колорит, а стерилізатор через естетичні кальки з чужих літературних зразків вихолощує національний дух. Таким чином, у галицькій школі один полюс галоцентричний, а другий євроцентричний[48].

У цій і попередній цитаті з'являються посилання на лабораторію, але це не лабораторія мистецтва — обидва мають виразну... мілітарну конотацію. Як пише автор, одна, «житомирська» лабораторія, має оборонну мету, тимчасом як інша, «галицька», — мету аґресивну. Такі визначення викликають прямі асоціації з радянською пропаґандою часів «холодної війни» — поділом війни на «оборонну» і «аґресивну» та відповідним поділом світу на дві частини: скарбницю всіх цінностей, тобто СРСР та його союзників, і ворога найвищих вартостей — решту світу, яка будь-що намагається їх знищити. У тій пропаґанді виняткову роль відводили викриттю та знешкодженню замаскованих у різний спосіб внутрішніх ворогів. Даниленко, вдаючись до тієї стилістики, спілкується з читачем мовою ненависти. Ту стилістику безпомильно розпізнав Костянтин Москалець, рецензуючи антологію на шпальтах «Критики». Пишучи в пародійному тоні, Москалець вказав на мову комуністичної пропаґанди, якою говорив автор передмови до антології задля цілковитої дискредитації противника:

> [...] академік Даниленко отримує георгіївського хреста з рук дорогого і улюбленого Генерального секретаря рідної ЛДПР Жириновського, в той час, коли зеки Андрухович, Іздрик та Винничук («озвірілий ідеолог галицького регіоналізму», — буде зазначено в новій історії

[48] В. Даниленко, *Золота жила житомирської прози*, [у кн.:] *Вечеря на дванадцять персон, цит. вид.*, с. 8.

української літератури) мирно перекурюють на свіжо спиляному сибірському кедрі[49].

Однак і цей критик вживає поняття «житомирської школи», хоч вважає вибір Даниленка тенденційним:

> [...] не може такого бути, щоб у Житомирі всі поголовно писали про самі тільки смерть і божевілля; тоді це або невідомий досі науці феномен колективної інтелектуальної параної, або ж «школу» треба перейменувати на «школу смерті»[50].

Проте коло критиків, які схвально сприйняли появу збірки «Вечеря на дванадцять персон», було досить широким. Характерно, що тижневик «Літературна Україна» у двох числах опублікував тексти Миколи Сулими та Сергія Квіта, присвячені антології Даниленка[51]. Відтоді, тобто після виходу тих публікацій, почали говорити про існування двох шкіл у новій українській літературі. Всі найважливіші літературні часописи опублікували тексти, що акцентували на такому протиставленні, хоч — як вже було згадано — перед виходом антології переважали інші визначення, які вказували передусім на існування поділу між спадкоємцями номенклатурних діячів культури з епохи комунізму і тими літераторами, котрі неґативно ставилися до офіційних структур. Микола Сулима, історик давньої української літератури, хоч і почав рецензію антології від констатації, що на відміну від класичних літературно-художніх шкіл, «житомирська школа» — «явище не деклароване»[52], однак визнав її існування, так само як прийняв за аксіому існування «галицької школи». Заанґажовані автори висловлювали свої міркування різкішим тоном. Наприклад, 1998 року «Літературна Україна», що намагалася зберегти позицію найвищого авторитета

---

[49] К. Москалець, *Запитання без відповіді*, «Критика» 1998, ч. 6, с. 17.

[50] *Там само*, с. 16.

[51] «Літературна Україна» 4.06.1998 і 11.06.1998, ч. 24 і 25.

[52] М. Сулима, *Житомирська прозова школа у дзеркалі давньої української літератури («Вечеря на дванадцять персон»)*, «Літературна Україна» 11.06.1998, с. 6.

в літературних питаннях, опублікувала на своїх шпальтах статтю з оглядом серії «Модерна українська література», в якій під той час вийшло шість книжок, зокрема збірка прози Юрія Андруховича, а також дві праці західних україністів. Посилання на наявну ідеологічну суперечку з'являється в тому тексті у досить несподіваному місці — в аналізі не прози Андруховича, а українського перекладу праці Юрія Луцького «Між Ґоголем і Шевченком». На думку історика літератури, головного редактора часопису Конґресу Українських Націоналістів «Українські проблеми» Сергія Квіта, у тій розвідці «Широко висвітлені проблеми культурного дуалізму і вибору, чи, можливо, вживаючи пізнішу термінологію, "постмодернізму" і "народництва"»[53]. Користаючи з нагоди, критик закидає тій серії те, що вона не виконує свого головного завдання, оскільки знайомить з класичною, а не з модерною літературою. Квіт протиставляє серію модерної української літератури трьом антологіям, виданим як літературний проєкт каналу «1+1», вважаючи їх вельми цікавим експериментом і вихваляючи видавця та телеканал за неабияку далекоглядність. Застереження критика щодо антології пов'язані лише з формальними (не всі твори належать до жанру новели) та мовними проблемами[54]. Натомість його тішить, що до літературознавства на повних правах входить поняття «житомирської школи прози»; як історик літератури він вважає за свій обов'язок подати стисле визначення тієї школи: «[...] химерність, бароковість, лексичний і мовленнєвий традиціоналізм, схильність до стилістичного експериментаторства». Автор рецензії також зазначає, що «дуже часто архаїчний світ тут відкривається у наймодернішу інтелектуальну гру»[55]. Належить звернути увагу на серйозне замовчування: Квіт не згадує про існу-

[53] С. Квіт, *Канон і пристрасть*, «Літературна Україна» 4.06.1998, с. 6.

[54] Богданові Жолдаку, прозаїкові, котрий навмисно використовує суржик — українсько-російську мішанку, Квіт закинув незнання мови («[...] звичайно, смішно, що Б. Жолдак не знає української мови, але це не дає підстав роздавати йому такі аванси», *там само*).

[55] *Там само.*

вання «галицької школи», а «житомирську школу» вважає першорядною в українській культурі. Крім того, в автора не викликає застережень ідеологічна оболонка антології «Вечеря на дванадцять персон», натомість він помічає наявність ідеології... бубабізму, постмодернізму та лібералізму в інших аналізованих виданнях. Найбільше уваги критик присвячує книжкам Юрія Андруховича й Марка Павлишина, оскільки саме їх визнано ідеологами українського постмодернізму. Закид Андруховичеві щодо неорганічности стилю[56] та схиляння перед ідеологією видається малозначущим порівняно з закидом щодо використання нової стратегії (її перетворено «в новий різновид тоталітаризму»), висловленим австралійському славістові, котрий у своїх студіях на тему сучасної української літератури застосував методологію постколоніялізму. Постмодернізм, на думку автора рецензії, є ідеологією, яка несе серйозну загрозу для української культури.

Тут не варто доводити очевидні речі — довільність використання у Квіта (історика літератури!) таких понять, як постмодернізм і тоталітаризм. Натомість варто придивитися пильніше, в який спосіб критик намагається обґрунтувати свої твердження і до яких вартостей апелює. Випереджаючи закид, який міг би йому зробити читач, — закид щодо маніпулювання поняттями, — автор промовляє знаменні слова:

> Бо що таке постмодернізм? За своєю розмитістю і невизначеністю йому відповідає хіба що слово "демократія"[57].

Отже, виявляється, критик поборює вже дві «ідеології» — постмодернізм і демократію. У наступному фраґменті автор змінює стиль викладу і переходить на короткі речення:

> Це нова вавілонська вежа, зруйнувати яку можна лише визначеністю. Душа живе передчуттям терору. Вічності

[56] Протиставлення органічного і неорганічного стилю запровадив Юрій Шевельов наприкінці 1940-х років у програмних текстах МУРу (Мистецький український рух). Парадоксально, що Квіт, який в інших статтях дуже гостро критикує концепції Шевельова (у тім і повоєнних часів), тут уживає це поняття, можливо, не усвідомлюючи його походження.

[57] С. Квіт, *Канон і пристрасть*, *цит. публ.*, с. 6.

належить мистецтво як пристрасть, втілена в стилях, — само мистецтво є вічністю[58].

У наступних абзацах Квіт повертається до своєї звичної мови, довгих речень, найчастіше з досить складною структурою: складнопідрядні речення чергуються зі складносурядними, іноді у них вельми непросто відшукати підмет. Наведений фрагмент виразно контрастує з цілим текстом. Речення у цьому фрагменті виглядають вирваними з контексту і взаємно не пов'язаними. У такий спосіб автор намагається наслідувати стиль пророцтва: тут є і передчуття апокаліпсису, і біблійні алюзії, і перспектива вічности. У тому-таки абзаці критик спирається на авторитет Донцова, тому його месидж відчитати неважко. Стає зрозуміло, чому рецензент відмовляється від логічного викладу й стає в позу пророка: головна ідея тексту — заклик до відродження рідної традиційної культури і протиставлення її культурі модерній як чужій, а така позиція є не що інше, як типовий вияв нативізму. Патос, із яким критик виступає на захист романтизму, поза пророка, опертя на авторитет Донцова не залишають сумнівів щодо джерела формування тієї позиції — це інтегральний націоналізм.

Суперечку про форму сучасної української літератури Квіт звів до протиставлення «постмодернізму» і «народництва». Конфлікт між творчими середовищами, «між регіонами», автор перетворив на ідеологічне протистояння, а нову проблему втиснув у стару оправу. Саме в цьому — у відкиданні модернізаційного проєкту — нативізм Квіта збігався з позицією контракультурації, яку обстоював Даниленко.

Майже роком пізніше, у травні 1999-го, відбувся ірпінський семінар творчої молоді, який щороку організовує видавництво «Смолоскип». Один з його заходів — круглий стіл «Літературна преса в Україні: "західники" і "грунтівці"» — вів Іван Андрусяк зі станіславської групи «Нова деґенерація». Андрусяк, який належав до кола молодих мистців, пов'язаного зі «Смолоскипом», середовищем, що рад-

[58] С. Квіт, *Канон і пристрасть*, *цит. публ.*, с. 6.

ше дистанціювалося від «постмодерністських експериментів», мав на меті вказати на ідеологічний поділ у новій українській літературі. Поза всякими сумнівами, джерелом формування такого погляду на літературну мапу України була згадувана раніше антологія. Звернімо увагу на те, що суперечка між творчими середовищами, яку можна вважати зіткненням традиціоналістських позицій з модернізаційними, тут набрала форми, відмінної від первісної. Спочатку це були тільки ідеологізовані, іноді скрайні погляди на відмінності між творчими середовищами. Потім — як я показала на прикладі рецензії Квіта — площину суперечки перенесли у сферу культурних формацій (постмодерністи і народники). Під час дискусії, що її організував «Смолоскип», та площина перемістилася ще далі — і в часі, і в просторі, тобто у XIX століття і до Росії: там полеміка між слов'янофілами і «західниками», або — якщо слов'янофільство розуміти ширше — між «почвєннікамі» і «західниками», була конфліктом, що мав принципове значення для культури (і не тільки). Дуже нечисленні українські слов'янофіли чи численні народники, або «ґрунтівці» (ще один термін, утворений за зразком російського), засадничо відрізнялися від російських тим, що їхня діяльність не мала антизахідної спрямованости. Як писав Микола Рябчук, то були «західники мимоволі»[59]. Їхня програма передбачала відкритість до деяких зразків західноєвропейської культури. З тієї самої причини на той час не було й українських «західників»: у патріотичних колах переважала національна програма, створена в опозиції до російського модернізаційного проєкту — проєкту, що асоціювався з імперським домінуванням. Тож сучасне звернення, спрямоване на посилення української національної традиції, до суперечки між «ґрунтівцями» і «західниками» є — мабуть, несвідомим — використанням понятєвого кліше, що походить з російської культури. Проблему такого запозичення з російської культури хоч і поміти-

[59] М. Рябчук, *Західники мимоволі: парадокси українського нативізму*, [у кн.:] М. Рябчук, *Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення*, Критика, Київ 2000, с. 66–102.

ли, але потрактували її як питання маргінальне: в пресі не з'явився жодний значущий текст на ту тему[60]. Крім того, молоді українські письменники з інтелектуальними амбіціями, послуговуючись тими визначеннями, не усвідомлювали, що вони не знали не тільки традиціоналістської течії власної культури, а й російської культури, з якої вони, здавалося б, черпали зразки.

Принаймні один учасник ірпінського семінару, Іван Ципердюк, не погодився з накинутим поглядом, ствердивши: «[...] я доволі примарно собі уявляю, які письменники в цій [українській] літературі "західники", а які "ґрунтівці"»[61]. Однак поет висловив припущення, що лідером одних є Андрухович, а інших — Пашковський. Свій виступ Ципердюк присвятив Міланові Кундері, вбачаючи в його письменницькій діяльності яскравий приклад того, що головна суперечка є, по суті, другорядною проблемою, оскільки видатного творця не можливо ввігнати в жодну схему, а надто двополюсну. В есеї Ципердюка, опублікованому паралельно у трьох відомих часописах, поняття «ґрунтівство» вжито як синонім «питомости», самобутности і як антонім космополітизму, а не окциденталізму. Проте вміщення у заголовку статті опозиційної пари «ґрунтівці» і «західники» накидає авторові рамки аналізу проблем сучасного літературного життя саме в цих категоріях, які Ципердюк нібито заперечує. У такий спосіб автор, намагаючись вирватися з лещат штампу, мимоволі сам опиняється в його полоні.

З поданого тут аналізу зрозуміло, що саме антологія «Вечеря на дванадцять персон» — точніше, не вміщені в ній тексти, а їх втискання в ідеологічну схему заходами

---

[60] Святослав Караванський у «Відкритому листі до Володимира Дрозда» (лист стосувався до публікації листування цього письменника з 1960-х років), оприлюдненому заходами редакції «Кур'єра Кривбасу», поставив риторичне питання: «Чи зрозуміємо ми слово ґрунтівець без звертання до російської мови?» («Кур'єр Кривбасу» 1999, ч. 116, с. 169).

[61] І. Ципердюк, *Milan Kundera – відповідь «західникам» і «ґрунтівцям»*, «Література Плюс» 1999, ч. 5–6 (10–11), с. 13. Той самий текст передруковано двічі — у липневому числі «Кур'єра Кривбасу» (ч. 115) та у «Всесвіті» (2000, ч. 1–2).

редактора — відіграла виняткову роль у поляризації середовищ. Так сталося завдяки маштабові, немалому накладу та промоції проєкту в мас-медіях. Ведучі «1+1», зокрема Костянтин Родик і Юрій Макаров, брали активну участь у пропаґуванні й самого проєкту, й ідеї редактора. У різних публікаціях різні автори не раз зазначали, що в українській літературі можна говорити про існування двох шкіл — «житомирської» і «галицької», а увагу концентрували саме на «житомирській школі» як такій, що «має не регіональне, а загальнонаціональне значення»[62]. Кількома роками пізніше в публікаціях з нагоди п'ятиріччя телеканалу «1+1», підкреслюючи його культуротворчу роль, писали також про антологію як про одне з найбільших його досягнень[63]. Редактор тих видань, Володимир Даниленко, не лише здобув популярність, а й обійняв високе становище в інституційному культурному житті України. Він — старший науковий працівник Національної академії наук України (Інститут літератури). Кілька років був заступником головного редактора часопису «Слово і час», що його видає Інститут літератури (це єдиний часопис українських літературознавців). Став лавреатом літературних премій (у тому «Благовісту»). І — що найважливіше — виступав як організатор дуже популярних літературних конкурсів («Золотий Бабай», «Коронація слова» тощо), які мали солідну медія-підтримку.

Єзуїти, малороси і *манкурти* в новій ролі

Своєрідним продовженням вкрай поляризованого сприйняття сучасного літературного та інтелектуального життя є численні виступи Євгена Барана, напрочуд активного критика, наукового працівника університету в Івано-Франківську. Особливу схильність Барана до ідеологізації вже описано на прикладі текстів, що стосуються до

[62] Цитата походить з обкладинки книжки. Автором тих слів є Костянтин Родик.

[63] Див.: А. Лобановская, *«1+1»: в эфире и на выставках*, «Правда Украины» 27.09.2000.

«станіславського феномену». У пізніших виступах, зокрема в статті «Літературна ситуація 1999-го: час єзуїтів»[64], критик розвинув свою концепцію, проєктуючи сучасний світоглядний конфлікт на ще давніший історичний період, ніж XIX століття. Згаданий текст автор опублікував на перших сторінках у рубриці «Тема» (тобто на вельми видному місці) місячника, про який уважна спостерігачка за українським суспільним і культурно-політичним життям Богуміла Бердиховська писала таке:

> «Кур'єр Кривбасу» є найкращою ілюстрацією напруги або радше ідейної боротьби, яка стала долею української інтеліґенції. З одного боку, вона відчуває, що національне відродження може здійснитися тільки через прилучення України до культури Заходу [...], з іншого ж боку комплекс нижчости, що вироджується у мегаломанське почуття вищости...[65]

Треба додати, що той місячник є одним з найпопулярніших літературних часописів.

Євген Баран виокремив в українській літературі «єзуїтську» течію, яку творять письменники «станіславського феномену» — Андрухович, Іздрик і Єшкілєв. До того гурту, стверджував Баран, належить також Микола Рябчук, якого інші критики з кола Конґресу Українських Націоналістів визнали ідеологом українського лібералізму — формації, що, на їхню думку, становить головну загрозу для української тожсамости. Переліченим письменникам критик протиставив В'ячеслава Медведя, Євгена Пашковського, до котрих долучив свого друга з Івано-Франківська Степана Процюка, а також Павла Вольвача та Василя Слапчука. Такий поділ сягає корінням у протиставлення «житомирської школи» «школі галицькій».

---

[64] Є. Баран, *Літературна ситуація 1999-го: час єзуїтів*, «Кур'єр Кривбасу» 1999, ч. 111, с. 3–5.

[65] B. Berdychowska, *Lektura jako wybór cywilizacyjny*, [w:] *Wschód–Zachód. Ukraina. Materiały z sesji naukowej*, T. Stegner (red.), STEPAN Design, Gdańsk 1999, s. 129. Цит. за перекладом з назвою «Три ілюстрації до українських шукань» («Критика» 1998, ч. 10, с. 26).

Якщо в цитованих раніше текстах Барана неґативне ставлення до західного світу лише вчувалося, то тут воно вже є очевидним. Уживаючи визначення «єзуїт», автор спирається на стереотип, що усталився в українській традиції, зокрема, ще в часи Шевченка. «Єзуїтом» називають не тільки підступну та зрадливу особу. До тієї категорії належить і нібито найбільший ворог українців, з якого почалося все зло, — унія. Таке значення устійнила не лише українська романтична поезія чи пізніші праці істориків — цьому підпомагали здійснювані протягом XIX–XX століть зусилля російських учених, що мали на меті різними способами викоренити унійну традицію з українських земель. Вдаючись до релігійно-історичних кліше, Баран виявив ворожість до західного світу. Традиційну недовіру православ'я до західного християнства, а надто до Римо-Католицької Церкви, і погану славу єзуїтів автор переніс на цілком світські явища культури XX століття.

Той образ критик посилив ще одним характерним посиланням, використавши слова Євгена Маланюка про «проблему малоросійства» як мотто свого тексту. Тож згадані в Барана мистці є не тільки «єзуїтами», а й «малоросами»[66], а це в устах Маланюка, як пам'ятаємо, було найбільшим звинуваченням.

В аналізованому тексті, так само як у попередніх виступах критика, ми маємо до діла не лише з умілим використанням стереотипів. Баран вживає також мову політекономії:

> Їхня оперативність і зорганізованість [йдеться радше про орієнтацію. — *О. Г.*] на західноєвропейські літературні зразки дають можливість швидшого проникнення в чужомовний простір, поки що залишаючись у ньому непомітною культурною сировиною. [...] цей процес «проникнення», «пролізання» в чужомовний простір майже адекватний способові первісного вульгарно-капіталістичного нагромадження капіталу[67].

[66] «"Малороссізм" першого табору: по-своєму мобільного і войовничого, по-єзуїтськи витончений і формально досконалий» (Є. Баран, *Літературна ситуація...*, *цит. публ.*, с. 5).

[67] *Там само.*

Таке поєднання ксенофобії з мовою, що походить із соціялістичного підручника з політекономії, видається характерним і навіть показовим для посткомуністичної країни[68]. Однак річ у тім, що автор тих слів є літературним критиком, який не має досвіду пропаґандиста. Живучість понять і легкість, з якою їх використано в цілком іншій ситуації, схиляють до припущення, що тут ми натрапляємо на дуже стійку структуру мислення.

Образ ворога, котрий у Даниленка був передусім зовнішнім, західним, експансивним і заразом зіпсутим у тому світі — світі, що згідно зі стереотипом, використовує для «своїх підлих цілей» українських мистців (свідомих того чи ні), — в Барана набирає іншої форми. Для критика ворогом є своєрідний гібрид «малороса» з «єзуїтом». На думку Барана, мистці діють цілком свідомо, вдаючись до нечесних засобів для досягнення мети[69]. Автор не лише засуджує тих творців за мак'явелізм, а й приписує їм свідому підступну діяльність (на шкоду народові та українській культурі) разом з українською політичною елітою. Характерно, що до творчої опозиції Баран зараховує Медведя, Пашковського та Процюка, вважаючи їх слабшою стороною конфлікту. Натомість особам, відомим своїми опозиційними поглядами та публічними виступами, — Рябчукові й Андруховичу — приписує співпрацю з українською політичною елітою. Оте намагання пов'язати політичну еліту та мистців з опозиційними поглядами і скомпрометувати їх є відвертою маніпуляцією.

Звинувачення у зраді національних інтересів літературна авдиторія сприйняла байдуже: до такого висновку схиляє брак редакційного коментаря до згаданого тексту та публікації бодай кількох листів (щоправда, редакція «Кур'єру Кривбасу» рідко оприлюднює полемічні дописи).

---

[68] Аналогічне явище завважили авторки аналізу сучасних підручників історії Надія Гончаренко та Марія Кушнарьова (*Школа іншування*, «Критика» 2001, ч. 4).

[69] «Мета стара як світ: успіх. Успіх — це гроші, слава, тощо. Відсутнє основне бажання: відтворити у собі Людину...» (Є. Баран, *Літературна ситуація...*, *цит. публ.*, с. 5).

Індиферентна реакція на виступ Барана[70] дає підстави говорити про те, що за два роки поляризація літературних середовищ змінила свій характер; обидві сторони виказували не так неґативне ставлення, як збайдужіння. Протилежна сторона не бажала вступати в полеміку, виявляючи вищість; це можна було спостерігати й раніше, однак згодом, за умов, коли до того додалася індиферентність, нативісти могли безперешкодно висловлювати свої погляди й дискредитувати противника.

Майже за півроку «Кур'єр Кривбасу» опублікував наступний з черги текст критика, в якому той висловлював — не менше авторитетно — свої міркування щодо суперечки між «західниками» і «ґрунтівцями»[71], цим разом звертаючись безпосередньо до теми, не раз порушуваної на шпальтах «Літературної України»: «[...] яку державу будуємо? Національну чи *манкуртівську*»[72]. Отже, «західники» потрапили до категорії *манкуртів*, але це після закидів у національній зраді не має видаватися чимсь особливим. Прагнучи виглядати об'єктивним, автор додав застереження:

> Хоча завжди в подібного роду суперечках виграють не позиції (прозахідні чи проукраїнські), а ТАЛАНТ, що примирює дискутуючі сторони, відкриваючи для них нові літературні горизонти (що, до речі, показує досвід колумбійця Маркеса, чеха Кундери, поляків Герберта, Ружевича та інших)[73].

Варто звернути увагу на те, що роль *манкуртів* в очах критика прибрали прозахідно налаштовані письменники. Отже, відбулася дуже істотна зміна: раніше *манкуртами* могли називати т і л ь к и русифікованих осіб.

---

[70] Мені відомо лише про один публічний виступ на ту тему. У дискусії на одному з засідань під час Міжнародного конґресу україністів в Одесі (серпень 1999 року) Микола Жулинський несхвально відгукнувся про текст Євгена Барана.

[71] Є. Баран, *Літературні дев'яності: підсумки і перспективи*, «Кур'єр Кривбасу» 1999, ч. 116, с. 3–6.

[72] *Там само*, с. 5. Визначення «манкурт» див. у розділі «Перед присмерком імперії».

[73] *Там само.*

На закінчення варто поставити питання про те, яку роль у літературному житті відігравав Євген Баран після публікації згаданих статей. Наприкінці 1990-х років він став одним з найвідоміших літературних критиків. У «Кур'єрі Кривбасу» веде постійну рубрику, де публікує свої розмови з чільними постатями в українському письменстві. Крім того, так само як Сергій Квіт, Євген Баран працює в університеті як викладач. Про роль Володимира Даниленка, члена журі літературних конкурсів, заступника головного редактора єдиного академічного літературознавчого часопису, вже йшлося раніше. Сергій Квіт керував катедрою журналістики в елітарному університеті «Києво-Могилянська академія», згодом став деканом у тому ж таки університеті; був також радником міністра інформації. Отже, поза сумнівом, це впливові особи не лише в літературному, а й в інтелектуальному житті, особи, що відіграють важливу роль в українській культурній політиці.

Посттоталітарний синдром

Суперечка між «західниками» і «ґрунтівцями», або постмодерністами і народниками, або «єзуїтами» і «справжніми українцями» в сучасній українській літературі, як показано, є штучним витвором. Однак такий поділ відбувся; принаймні для частини учасників сьогоднішнього літературного життя він існує і має вирішальне значення. Така спроба розрізнень і виразної категоризації виглядає не тільки як спрощення, але й як накидання певної перспективи упорядкування, протиставленої хаосові та браку ієрархії.

Мова, яку вживають згадані автори — Даниленко і Баран (обидва народжені після 1960 року), — зберігає тісну залежність від старої мови комуністичної пропаґанди. Набагато меншою мірою це стосується до Ігоря Бондаря-Терещенка. Однак треба підкреслити, що ті критики спираються на дискурс, успадкований по радянській владі. Ще один критик, Сергій Квіт, апелює до ідеології інтеґрального націоналізму, черпаючи ідеї зі спадщини Дмитра Донцова. Можна сказати, що повторна ідеологізація дискурсу

відбулася завдяки застосуванню відомих і випробуваних протягом останніх п'ятдесяти років засобів. Використання кліше й стереотипів стало вельми поширеним явищем у сучасному літературному дискурсі в Україні, але дуже небагато учасників літературного життя усвідомлюють, що та мова сягає корінням у тоталітаризм. Не думаю, що є підстави зараховувати цей феномен до категорії постколоніяльних явищ. Я б назвала його радше посттоталітарним синдромом (на відміну від визначення «постколоніяльний синдром», яке запропонував Микола Рябчук).

У дискурсі, що формує культурну ідентичність, модернізатори послуговуються іншою мовою й апелюють до інших вартостей. Вони оперують цілком іншими поняттями. Спільним для модернізаторів та нативістів є лише слово «постмодернізм», але розуміння та характерні ознаки цього поняття діяметрально протилежні. Так само кардинально відрізняється і їхній mapping літературної України. Нативісти зосереджують свою увагу на Києві (як центрі) та Житомирі (як «передмісті» Києва), а також на Чорнобилі (як знакові кінця). Вони дуже чітко окреслюють кордон на заході, поселяючи за ним своїх опонентів, натомість меншою мірою переймаються іншими напрямками. Їхнє бачення мапи й осердя, довкола якого належить відбудовувати тожсамість, орієнтовано на центр, який трохи змістився на північ (за традиційним підходом XIX століття, такий центр творили Київщина і Полтавщина, а також — історично — Запоріжжя). Тим часом модернізатори уникають будь-яких кордонів. А якщо й виокремлюють якусь територію, то тільки малу батьківщину.

Тут я намагалася показати, що авторів, які відіграють провідну роль у цій частині дискусії про культурну ідентичність, інші її учасники трактують як маргінальних постатей. І навпаки, маргінальні, під поглядом художньої вартости їхньої творчости, постаті, письменники minorum gentium, почали відігравати вирішальну роль у зміні типу дискурсу, накидаючи тон, поняття й діягноз настільки переконливо, що багато хто з-поміж учасників дебатів (а надто представники старшого покоління), свідомо чи несвідомо, підхопив знайомий тон. Спроба накинути свою

візію, візію, яку — здавалося б — сповідує мало значуща меншість, виявилася вдалою. Важко оминути весь суспільно-політичний контекст тієї дискусії — поглиблення економічної та політичної кризи, а також щораз більше розчарування інтелектуальних еліт і суспільства позицією Заходу, котру сприймали як вияв неприязні або, в кращому разі, байдужости. Це викликало розчарування, а в деяких осіб відновило негативне ставлення до Заходу. У такий спосіб маргінальна на початку 1990-х років позиція кількома роками пізніше вже була поширеною.

Енциклопедисти

Тепер погляньмо, на якій позиції стояли творці «Малої української енциклопедії актуальної літератури» («Повернення деміургів») і головні постаті «станіславського феномену», котрих вважали хто — «західниками», хто — постмодерністами, хто — руйнівниками традицій і українськости. Мене цікавить, у який спосіб вони долучалися до дискусії, чи порушували тему протистояння двох концепцій культурної ідентичности, чи переймали від опонентів їхню систему понять, чи радше дистанціювалися від їхньої мови, врешті, який тип аргументації використовували.

У дискусії на шпальтах преси, а також у літературних часописах брав участь здебільшого Юрій Андрухович. Заяви Володимира Єшкілєва звучали набагато рідше, і це не дивує, оскільки рівень популярности тих двох мистців істотно відрізняється. Проте в усіх рецензіях на МУЕАЛ автори покликалися на концепцію Єшкілєва, натомість коментарям Андруховича присвячували не надто багато уваги. Своєю чергою, предметом обговорення не став і сам вибір текстів. У жодному інтерв'ю чи літературно-критичній статті ми не знаходимо поняття «галицької» чи «житомирської» школи, якщо не брати до уваги цитат і посилань на виступи інших критиків. Творці «станіславського феномену» не приймали визначення «західники». Натомість провадили дискусії довкола розуміння постмодернізму, канону і традиції, а також намагалися пояснити мотиви, якими вони керувалися, укладаючи «Малу енциклопедію».

Мистці прихильно ставилися до визначення «станіславський феномен», намагаючись пояснити, в чому це явище полягало. За рік після видання МУЕАЛ Андрухович — напевно, внаслідок перетворення літературної дискусії на ідеологічну — запропонував нове бачення тієї проблематики. Під час конференції, присвяченої постмодернізмові, письменник виступив з доповіддю «Час і місце, або Моя остання територія», яка викликала напрочуд гострі реакції опонентів, а потім і читачів.

Однак наприкінці 1990-х років, роком пізніше після видання «Малої енциклопедії», становище змінилося. Андрухович вже сам називав себе «західником», хоч і далі зберігав дистанцію щодо цього визначення[74]. Єшкілєв зосереджувався радше на реакції, яку викликало галицьке літературне середовище серед традиціоналістів; він також підкреслював, що незалежно від прийнятої стратегії, повернення традиціоналізму полягає «в оживленні містичних, сакральних джерел духу», а це, своєю чергою, збігається зі сподіваннями Єшкілєва[75].

Розгляньмо ті проблеми по черзі. Найліпшим джерелом є інтерв'ю з Андруховичем і Єшкілєвим, публіковані під час їхньої роботи над «Малою енциклопедією» і невдовзі після її виходу та публікації перших критичних рецензій, а також зіставлювані з тими інтерв'ю програмні

---

[74] «Я затятий «західник», звинувачений навіть в агентурних зв'язках... Дехто цілком серйозно говорить про мене, що я виконую якийсь "американський план" в Україні» ([J. Andruchowycz], *Dyżurny skandalista. Rozmawiała Agnieszka Kwiecień*, «Rzeczpospolita» 11.02.1999).

[75] «Переконливість галичанської літературної алхімії здатна, як тепер стає очевидним, регулярно викликати до життя ідеологічний привид європофобії, що об'єднує час від часу своєю фантомною установкою когорту не найгірших київських і поліських літераторів, які вважають себе традиціоналістами. Щоправда, столичні гуманітарні стратеги, полюбляючи розмірковувати про відродження традиціоналізму, часто забувають, що нове прочитання (і, відповідно, новий ренесанс неоязичницьких концептів) корінитьсяне в хуторянській фестивальності, а в оживленні містичних, сакральних джерел духу». (В. Єшкілєв, *Література як гуманітарна стратегія: умови гри*, «Дзеркало тижня» 15–21.09.2001).

гасла МУЕАЛ[76] та передмови до неї обох авторів. Вельми важливим у контексті аналізованої дискусії став есей «Час і місце, або Моя остання територія», написаний за кілька місяців після видання «Малої енциклопедії» і появи перших, дуже неприхильних рецензій на неї.

Мета

В інтерв'ю, даному ще під час роботи над МУЕАЛ, Юрій Андрухович визначив мету того видання як інтелектуальну провокацію і, водночас, вироблення інших критеріїв оцінювання літературних творів та нової культурної орієнтації[77].

Натомість Єшкілєв у розмові з Галиною Петросаняк, уміщеній на шпальтах популярної газети, мету окреслив чіткіше: «[...] настав час встановити ієрархію, розділити літературу на дискурсивні сфери»[78]. Він повторив викладену у вступі до «Малої енциклопедії» тезу про існування трьох дискурсів у сучасній українській літературі:

---

[76] Йдеться про такі гасла: дискурси в сучасній українській літературі (ПМ-дискурс, ТР-дискурс, НМ-дискурс); постмодернізм, хуторянство; селянський синдром; кіч.

[77] Ось уривок з того інтерв'ю Юрія Андруховича: «[...] йдеться про те, аби наші рідні критики і титуловані "знавці літератури", погортавши цю енциклопедію, знеможено відклали її набік зі словами "нічево нє панімаю". Там буде, зокрема, багато містифікації, а також тієї вибухової речовини, що призводить до літературних скандалів.

Запитання інтерв'юерки: Твої романи правлять за зразки літературного скандалу. Це можна розуміти так, що Ти намагаєшся поширити свій вплив на літературний процес?

Ю. А.: Бо я вважаю, що в ньому замало подій. Він нудний, тягучий і якийсь розріджений. Хотілося б набагато більшої напруги — інтелектуальної чи бодай етичної. Це мусить прийти з роками, але само не прийде, доводиться провокувати. У нас надто бояться збочень, можливо, саме тому маємо суцільне збочення. Таку собі "перверзію", на жаль, суспільно внормовану і навіть канонізовану. Українська література в більшості виявів залишається "радянською", от що мене дістає...» ([J. Andruchowycz], *Wirtualna perwersja. Z Jurijem Andruchowyczem rozmawia Ola Hnatiuk*, «Dekada Literacka» 1998, nr 10, s. 6).

[78] [В. Єшкілєв], *Суб'єктивні деміурги. Розмова Галини Петросаняк з Володимиром Єшкілєвим*, «День» 1998, ч. 190.

тестаментарно-рустикального, неомодерного та постмодерністського. У розмові письменник виклав кілька оцінних суджень, у яких той «теоретичний» поділ показано в трохи іншому світлі. Перший тип дискурсу Єшкілєв пов'язав з колоніяльною практикою та комуністичною ідеологією: він заперечив будь-яку естетичну вартість його художніх втілень. Хоч письменник не пов'язував expressis verbis «класиків соцреалізму» з молодшими творцями традиціоналістської орієнтації, але саме так сприйняли його слова.

Постмодернізм

І критики, і сам автор, Єшкілєв, визнали передмову за своєрідний літературний маніфест, який ознаменував кінець або принаймні вичерпаність постмодернізму й початок нової епохи, провісником якої, на думку автора, є «повернення деміургів». Даючи дефініцію постмодернізмові, Єшкілєв цитує не лише теоретиків постмодернізму, а й мислителів, дуже далеких від того напряму, таких як Юліус Евола й Ортега-і-Ґасет. Проте Еволину «поганську імперію волі», про яку говорив Єшкілєв, важко визнати одним з елементів постмодернізму. Те саме стосується до поняття «живої літератури», виведеного з «живої культури» Ортеґи-і-Ґасета.

І текст, і програмні гасла інспіровано ніцшеанством. Візія великого повернення, яку подає Єшкілєв, а також концепція деміурга — великого творця, Абсолютної Одиниці — беруть свої витоки у філософії Ніцше. Однак Єшкілєв вдається до вельми незвичного поєднання — ніцшеанства з філософією в дусі Бєрдяєва. Для Єшкілєва деміург є Боголюдиною, *богочєловечєство* (боголюдськість) — це мета, до котрої має прагнути все людство[79].

Автор наголошує на всьому новому й сильному у творчості, яке перебуває в опозиції до старого, слабкого та хворого. Постмодернізм для Єшкілєва є глухим кутом,

[79] «Якщо перехід від людини до Боголюдини не відбудеться, якщо Знак Христа не означає передвістя обожнення, то недовгий ланцюг логічних висновків приведе нас до визнання випадковости й безсенсовости людства» (В. Єшкілєв, Книга и бескнижие, «Новая Юность» 1998, № 33).

мистецтвом, що його вектор спрямовано в минуле: там бракує орієнтації на майбутнє. Автор викладає візію циклічного часу в опозиції до теперішнього історично-лінеарного існування, а змальоване у нього майбутнє (Велике Повернення Деміургів) — так само як праминуле (передеміургійна практика) — дають підстави віднести його до течії неопоганства. Ствердивши, що формалізовані елітарні види літературної діяльности призводять до посилення читацької втоми, Єшкілєв доходить висновку, що вони позбавлені й майбутнього. Український письменник повторює за Віктором Шкловським, що єдиною можливістю «прориву» в майбутнє є канонізація низьких жанрів. Таким жанром Єшкілєв вважає фентезі, а батьком деміургійної творчости — Дж. Р. Р. Толкіна. Треба завважити, що Ніцше і Толкіна охоче обирають своїми літературно-філософськими патронами сучасні прибічники «нових правих».

І, звісно ж, Єшкілєв провіщає прихід «нової тотальности» в опозиції до плюралістичного постмодернізму. Він також заперечує твердження про антитоталітарну природу постмодернізму, вважаючи, що «тотальність гри це теж тоталітаризм». Оту тезу підхопила критик та історик літератури Ніла Зборовська, а за нею почали застосовувати Сергій Квіт та інші. Зокрема, у своїй книжці «Феміністичні роздуми» Зборовська, екстраполюючи слова Єшкілєва на попередню літературну практику бубабістів, приписує тому, що в середині 1990-х років в Україні почали називати карнавалізацією літератури, тоталітарні тенденції та уподібнення до дискурсу влади:

> Стилістика канонізації карнавальної літератури нагадує тоталітарну мову влади.
> [...] Тому мене не здивувала, по суті, репрезентована «Плеромою» (1998. № 3) т о т а л і т а р н а к о н ц е п ц і я [виділ. авторки, Н. З.] літератури, що пропонує «соратник» Ю. Андруховича В. Єшкілєв, — як вихід із стану постмодернізму. Чи можна цю гру у «неототалітаризм» як апогей «івано-франківського феномена» сприймати лише як гру, я не знаю. Але ця нова «західноукраїнська» концепція літератури, яка повторює деякі

очевидні «східноукраїнські» тоталітарні мотиви, є для мене симптоматичною[80].

Авторка «Феміністичних роздумів» доходить висновку, що у своїх «тоталітарних» схильностях «західноукраїнська» концепція літератури не вельми відрізняється від «східноукраїнської», що більше — навіть копіює її. Зборовська проводить паралелі між теорією Єшкілєва та концепцією Медведя, яких поєднує неґативне ставлення до постмодернізму. Легкість, з якою критик вживає визначення «тоталітаризм», «тоталітарна мова влади», приписуючи їх явищам, що перебувають поза поняттєвими полями тих дефініцій, дає підстави припустити, що і цим разом ми маємо до діла з використанням слів у повному відриві від їхніх значень. Приблизно так само авторка поводиться з визначеннями «східноукраїнська» і «західноукраїнська» літератури, які в неї мали б вказувати на реальний поділ (якщо не територіяльний, то програмний[81]), а потім заперечує різницю між ними. Такі операції могли б видатися незрозумілими, якби не те, що метою Зборовської є доведення — з погляду феміністичного дискурсу — рівнозначности (в розумінні однаково низької вартости і, водночас, міри заідеологізованости) обох концепцій. Поза всякими сумнівами, Єшкілєв творить міт Абсолютної Одиниці, проголошує авторитаризм у взаєминах автора з читачем. Однак письменникова концепція стосується до єдности внутрішньої (*плерома*), а не зовнішньої. Отже, це відносний плюралізм. Це нагадує розрізнення між тоталітарною і органічною державою, важливе для концепції Юліуса Еволи.

---

[80] Н. Зборовська, *Найновіша українська літературна ситуація: від посттоталітаризму до нових тоталітарних концепцій*, [у кн.:] Н. Зборовська, М. Ільницька, *Феміністичні роздуми. На карнавалі мертвих поцілунків*, Літопис, Центр гуманітарних досліджень Львівського національного університету ім. І. Франка, Львів 1999, с. 32–33.

[81] В раніше аналізованих у цій книжці текстах поняття східноукраїнської та західноукраїнської літератури не з'являлися жодного разу. Зборовська використала ті визначення вперше, переносячи готові терміни, які стосуються до міжвоєнного періоду, на сучасну літературу.

Єшкілєв відкидає іронію як принцип, що керує постмодерністським дискурсом, вважаючи її за ознаку дистанції щодо минущих речей, а замість неї пропонує віру. Він прагне ресакралізувати текст. Багато уваги письменник присвячує ідеальному читачеві та його взаєминам з автором, які в епоху деміургів мають нагадувати стосунки вчителя (з великої літери) й адепта (свою книжку, видану разом з Олегом Гуцуляком 1995 року, Єшкілєв назвав «Адепт»). Замість постмодерністських засобів (цитування, фрагментарність, антропологічний мінімалізм) автор пропонує повноту («плеромічність») деміургійного максималістського зусилля Боголюдини. Це вміщує одного з авторів «Повернення деміургів» у межах гностичної традиції та спадщини російських мислителів — Владіміра Соловйова і Вячєслава Іванова.

Отже, Єшкілєв поєднує дві протилежні тенденції — індивідуалізації (Абсолютна Одиниця, Деміург), у якій він явно спирається на Ніцше, і деіндивідуалізації, що є наслідком Великого Синтезу (*плерома*, натомість російська думка частіше вживає поняття *соборности*), ідеї, почерпнутої зі східної традиції. Втім, оте поєднання не зовсім нове — це вже зробили раніше російські модерністи на чолі з Вячєславом Івановим.

В іншому місці, торкаючись коментарів і рецензій, присвячених «Малій енциклопедії», Єшкілєв ще інакше зображує проблему «ґрунтівства», протиставленого постмодернізмові:

> Широковживані досьогодні терміни «ґрунтівство» та «постмодернізм» з багатьох причин видаються такими, що не відповідають змісту вітчизняних явищ, до яких їх приліплюють в якості ярличка-на-всяк-випадок. Не співпадають явища, про які піде мова далі, також з використаними мною раніше в МУЕАЛ поняттями ТР- та ПМ-дискурсів, що вужчі за сферою означення, ніж символи *ризоми* та *кореня*[82].

[82] В. Єшкілєв, *Діти різних конвенцій*, «Критика» 2000, ч. 5, с. 24. Текст написано в листопаді 1999 року, опубліковано на інтернет-сторінці: *www.liter.net*.

Поняття ризоми Єшкілєв запозичив в Дельоза та Ґватарі. Воно означає радикальну опозицію до статичної, лінеарної та завершеної структури кореня. Поняття, що його запровадив Єшкілєв, — як мені видається — не додає нічого нового до описаного раніше конфлікту між ТР- і ПМ-дискурсами[83]. Натомість додає символізму реальности: *ризому* він тут порівнює з грибницею, що заповнює собою простір у неорганізований, нічим не обмежений спосіб. Своєю чергою, запевняє автор, коріння має не так асоціюватися з замкненою та одновекторною структурою, як відсилати читача до поняття літератури коріння, самобутньої та самодостатньої культури. У тому контексті важливим є використання поняття *хіліязму*, синоніму *міленаризму* — віри у прихід нової епохи. «Хіліястичне» (міленаристське) передчуття і нездатність дистанціюватися від так званої реальности Єшкілєв приписує тим письменникам, котрі зостаються в межах ТР-дискурсу і котрих він цим разом називає «нацреалістами»[84]. Водночас міленаризм тих письменників автор пов'язує з їхньою тенденцією до відкидання власної культури як неавтентичної (автонеґативізм) і тяжінням до первісного, справжнього й автентичного (контракультурація). Ота вказівка на поєднання міленаризму, контракультурації та автонеґативізму в нативістичних письменників видається винятково важливою, оскільки дає змогу розпізнати революційно-консервативне коріння тієї позиції. Втім, позиція самого автора в тому контексті виявляється не вповні, хоч, безперечно, він відкидає ту форму нативізму, котру визначив як ТР-дискурс. Єшкілєв неґативно ставиться й до постмодер-

[83] ТР-дискурс — це скорочення від поняття тестаментарно-рустикальний дискурс в українській літературі, що його запропонував Єшкілєв. Підґрунтя того дискурсу, на думку письменника, сформувала народницька ідеологія під сильним впливом романтизму. Функціональність дискурсу в період, коли українська мова та культура перебували у важкому становищі, зумовила його існування понад сто років. Автор також вказав на певну схожість між дискурсом соцреалізму і ТР-дискурсом (*ТР-дискурс*, [у кн.:] *Повернення деміургів...*, *цит. вид.*, с. 108). ПМ-дискурс — постмодерністський дискурс (*там само*, с. 91–92).

[84] В. Єшкілєв, *Діти різних конвенцій*, *цит. публ.*

ністського дискурсу, пропонуючи натомість Великий Синтез, який може відбутися завдяки Поверненню Деміургів.

Андрухович у своїй передмові до МУЕАЛ полемізує з концепцією Єшкілєва, дистанціюючись від нього вже самою назвою — «Повернення літератури?». В першому реченні автор стверджує, що концепція Єшкілєва, а надто її ідеологічний вимір, великою мірою перекреслює те, що він сам мав на меті як редактор антології текстів. Андрухович починає полеміку з пародії всіх можливих звинувачень постмодернізму. Однак далі змінює тон і переходить до аналізу модернізму й постмодернізму як конвенції, щоб спробувати остаточно відкинути найчисленніші закиди постмодерністам (в тому й закиди Єшкілєва), вважаючи їх за обґрунтовані чи необґрунтовані такою самою мірою, що й закиди щодо інших епох і текстів. Частину тих заходів автор повторив кількома місяцями пізніше в есеї «Час і місце, або Моя остання територія».

У розмові з Людмилою Тарнашинською[85] Андрухович навмисне розмиває поняття постмодернізму, жартома висуваючи припущення, що, мовляв, сучасні українські літератори — навіть самі про це не знаючи — є постмодерністами, позаяк живуть у цю епоху. (Схожі думки він висловив у передмові до «Малої енциклопедії»). Письменник намагався відмежуватися від однозначної характеристики себе як постмодерніста, стверджуючи, що його зарахували до тієї категорії не так через його творчість, як на підставі штучно підігнаної дефініції постмодернізму. Різкий протест Андруховича спричинило посилання його інтерв'юерки на думку Євгена Барана про згубні наслідки трактування творчости як гри.

Спротив Андруховича викликало також твердження українських критиків постмодернізму (разом з Єшкілєвим) про його (постмодернізму) «руйнівний» та «хворобливий» характер. Письменник поставив кілька риторичних питань, зокрема про те, чи можна роль Бродського, Борхеса, Павича, Еко, Маркеса, Кундери, Рушді вважати руйнівною

[85] [Ю. Андрухович], *Можливо, я дочекаюся завтра?*, «Літературна Україна» 29.10.1998, с. 6.

і яке мистецтво, крім соцреалістичного, можна вважати здоровим[86]. Індивідуалізмові деміурга, що його пропагував Єшкілєв, Андрухович протиставив звичайний індивідуалізм, твердженням про вичерпання постмодернізму, його «творчу імпотенцію» — власну добірку текстів, котрі він вважає актуальними для сучасної літератури.

Канон

Обидва автори «Малої енциклопедії» ставили собі за мету презентувати конкурентні тексти щодо канону сучасної української літератури, до того ж та презентація мала характер виклику, кинутого не лише середовищу письменників, а й літературній публіці:

> Мені йшлося про створення вельми різноманітного і водночас цілісного образу «інакшої літератури» — гостро відмінної від літератури «української радянської», тієї, котра й до сьогодні безальтернативно домінує в усіх інших, допущених Міністерством освіти хрестоматіях[87].

Так писав напередодні видання МУЕАЛ Андрухович. За три місяці Єшкілєв в інтерв'ю, яке він дав уже після виходу книжки, охарактеризував проблему канону сучасної літератури набагато гостріше:

> Справжній скандал полягає в тому, що у шкільній хрестоматії українська література другої половини XX століття на 90% представлена графоманією[88].

Коли критика запитали про мету видання «Малої енциклопедії», він передусім згадав встановлення нової ієрархії та поділ літератури на дискурсивні сфери, відтак — ознайомлення з літературою, якої немає в інших антологіях, але яка істотно впливає на сучасників. Така різниця акцентів видається прикметною. Дискурсивна частина МУЕАЛ була обтяжена ідеологічним завданням —

---

[86] Ю. Андрухович, *Повернення літератури?*, [у кн.:] *Повернення деміургів...*, *цит. вид.*, с. 18.

[87] Ю. Андрухович, *Життя – це спроба книги*, «День» 1998, ч. 141.

[88] [В. Єшкілєв], *Суб'єктивні деміурги...*, *цит. публ.*

ієрархізації та селекції, і це помітно вплинуло на вигляд та сприйняття хрестоматійної частини. Навіть наочні ілюстрації виконують — окрім пізнавальної функції — функцію переконування. За приклад править рисунок дерева дискурсів. На верхівці того дерева, що залишилася порожня, має бути нова, деміургійна література. Найвище місце — крону дерева — займає дискурс модернізму. ТР-дискурс (традиційний, тестаментарно-рустикальний дискурс) становить бічне відгалуження, спрямоване донизу (приречене на занепад). У межах того дискурсу опинилися література, що не звільнилася з-під впливу народницької ідеології, а також соцреалістична література та творчість шістдесятників. Характерно, що в жодному з гасел, дотичних до ТР-дискурсу (хуторянство, «провінційний синдром», пов'язаний з обов'язковою селянською тематикою), не знайшлося місця для прізвищ письменників, що їх Даниленко зарахував до «житомирської школи». Поняттям ТР-дискурсу охоплено тільки творчість тих літераторів, котрі перебували під впливом народництва та соцреалізму. На підставі наведених прізвищ письменників другої половини XX століття (Андрій Малишко, Олесь Гончар, Євген Гуцало, Юрій Мушкетик) можна зробити висновок, що полемічне вістря було спрямоване на Спілку письменників України та літературний істеблішмент. Єшкілєв намагався не пов'язувати з тими середовищами Євгена Пашковського, В'ячеслава Медведя, Володимира Даниленка чи Сергія Квіта — виняток він зробив лише для свого станіславського колеґи Євгена Барана[89].

У збірці не знайшлося місця для жодного автора покоління шістдесятників — ані з-поміж «офіційних» письменників, ані з-посеред дисидентів (Стус, Калинець), ані з-поміж письменників, котрі не були присутні в офіційному літературному житті (Шевчук, Костенко, Голобородько, Во-

[89] У словниковій статті, присвяченій тому критикові, Єшкілєв написав: «Автор [...] великої кількості статтей, присвячених літературі ТР-, НМ-дискурсів. Вважає для себе межово ціннісним образ "критика-пропагандиста", що, властиво, належить переліку цінностей ТР-дискурсу». (*Повернення деміургів...*, *цит. вид.*, с. 31).

робйов), не кажучи вже про чільних представників еміґрантської літератури. Отже, «покоління» це антологія митців, народжених після 1950 року. Звісно, книжка була заразом і викликом, і додатком до канону, що його рекомендувало Міністерство освіти. Творці антології мали інакші погляди на літературу й інші сподівання щодо неї: у збірці не вміщено жодного тексту, роль якого можна було б визначити як «служіння народові». Народжені після 1950 року письменники не потрапили до шкільних та університетських програм. Канон літератури – так, як його формує Міністерство освіти – закінчується поколінням шістдесятників.

Авторам «Малої енциклопедії» не раз закидали не тільки суб'єктивізм, а й «тусівковий» характер видання[90]. Однак, якщо порівняти набір імен у МУЕАЛ і поетичній антології, яку підготував Ігор Римарук вісьмома роками раніше[91], то виявиться, що попри менший обсяг додатку у формі антології, в «Малій енциклопедії» вибір є повнішим (презентовано творчість 52 письменників; словникових гасел у виданні, звісно, набагато більше). Певна річ, до антології увійшли твори авторів, що належали до кола «станіславського феномену», однак вони становлять менше ніж 15% її обсягу. Варто завважити, що стільки ж місця у виданні займають тексти тих авторів, котрих Даниленко й Баран зарахували до «житомирської школи» (В'ячеслав Медвідь, Євген Пашковський, Олесь Ульяненко). Спосіб класифікації, хоч і має певні вади, з огляду на брак цілісности, є яскравою протилежністю бінарних опозицій, що домінують у критичному дискурсі (зокрема і в програмних текстах Єшкілєва).

На вміщеному в МУЕАЛ рисунку дерева дискурсів (проєкт Єшкілєва) ієрархії нібито немає. Важко бо стверджува-

[90] Закиди такого штибу з'явилися не тільки в рецензіях авторів, про яких йшлося в першій частині розділу, а й у текстах, уміщених на шпальтах «Критики» чи часопису «Сучасність», зокрема Світлани Матвієнко, Ростислава Мельникова та Оксани Пахльовської, а згодом також Богдана Бойчука, чільного поета Нью-Йоркської групи, який гостро розкритикував і концепцію «Енциклопедії», і вибір текстів.

[91] *Вісімдесятники..., цит. вид.*

ти, що, наприклад, мітам надають перевагу перед архетипами, надреалізмові — перед неокласичним дискурсом, а попарту — перед модерністським дискурсом. Проте з дискурсивного та ілюстративного матеріялу недвозначно випливає, що Єшкілєв таки встановив певну ієрархію. Зокрема, серед явищ, позбавлених не лише майбутнього, а й теперішнього, опинився так званий ТР-дискурс. Отож до антології не потрапили чимало письменників, без яких досі було неможливо собі уявити канон української літератури. Здебільшого ті письменники пов'язані з СПУ, тож це викликало ворожі реакції тих часописів, котрі видає ця організація, зокрема «Літературної України».

Подібність «Малої енциклопедії» до антології «Вечеря на дванадцять персон» полягає в тому, що в обох публіковані літературні тексти функціонують відірвано від теоретичного дискурсу, що їм передує. І там, і там той дискурс ідеологізований, але різною мірою і в різних стилях. Концепція «деміургізації» — всупереч асоціяції з прозою Бруно Шульца — походить з культу творчости Толкіна.

Традиція в пошуках Органічности та Універсальности

Єшкілєв, хоч і порушив проблему канону сучасної української літератури, у своїй передмові питання традиції все ж окремо не розглядає, а це, зважаючи на непрямі зв'язки письменника з концепцією Юліуса Еволи та посилання на Рене Женона[92], видається радше незвичним. Натомість тут з'являються міркування, що стосуються до Книги та її бажаного відповідника — «внутрішньої» енциклопедії. Порівнюючи російську і українську культурну свідомість, одну Єшкілєв визначає як Брак Книги («Бескнижие»), а іншу — як пошук колективного Герменевта нації, який прагне знайти свою втрачену Істинну Книгу, що існувала

[92] Крім згаданих зв'язків, варто звернути увагу на те, що Єшкілєв поділяє погляди творців інтеґрального традиціоналізму щодо закінчення теперішнього, лінеарно-історичного існування (В. Єшкілєв, *Повернення деміургів*, [у кн.:] *Повернення деміургів..., цит. вид.*, с. 8).

в давніх, дохристиянських часах. На противагу росіянам, нації, спрямованій у майбутнє, українців письменник вважає нацією, котра шукає втрачені знаки та символи в дохристиянському минулому[93] задля майбутньої універсальности й органічности, і тут вона може використати «корпус національних казок як розгорнення у художній формі міфологічної енциклопедії нації»[94].

«Внутрішня енциклопедія», яка, на думку Єшкілєва, в майбутньому має посісти місце і літератури, і наукової енциклопедії, хоч і вільна від спокуси універсалізму й об'єктивізму, все ж є знаряддям, за допомогою якого деміург може поширити світ символічних вартостей на соціокультурний простір середовища, країни, людства. Її зв'язок з традицією видається не зовсім зрозумілим, однак прагнення до творення Книги — «внутрішньої енциклопедії» — Єшкілєв визнав за реставрацію «одного з найглибинніших прагнень людської волі — воління бути богом свого персонального світу»[95]. Так само розуміння мистецтва як акту творення, мистця — як Творця — приводить нас безпосередньо до романтичної традиції, зокрема до Новаліса. Отже, Єшкілєв зостається в межах містичної традиції німецького романтизму. Водночас може видатися, що це філософія Сходу займає найважливіше місце у писаннях Єшкілєва[96]. Як вже згадано, концепції того автора залишаються під безпосереднім впливом філософії Ніцше, тож і тут — у зачаруванні індійською філософією — він залежить від свого вчителя. Однак символізм та окультизм у Єшкілєва, крім захоплення філософією Ніцше, очевидно, мають і інше підґрунтя. Єшкілєв, як завважили автори ре-

[93] «На відміну від України, Росія шукає Не Знайдену Книгу, національну систему Знаків, якої ще не було. В цьому есхатологічність російського буттєвого духу. Він звернений у майбутнє і, за браком "комплексу вини", має надсадний "комплекс очікування"» (В. Єшкілєв, *Книга и бескнижие, цит. публ.*).

[94] *Повернення деміургів..., цит. вид.*, с. 48.

[95] В. Єшкілєв, *Повернення деміургів*, [у кн.:] *Повернення деміургів..., цит. вид.*, с. 9.

[96] Див., наприклад, есей Єшкілєва «Лицар попри жерця. Типологія трьох феноменів» («Плерома» 1996, ч.1–2).

цензії, вміщеної у «Критиці», перебуває під впливом гностицизму, за Вебером, тієї «своєрідної інтелектуальної релігії»[97]. Символ для Єшкілєва перетворюється на засіб пізнання, а абсолютне «я» — деміург — стає творцем-креатором і принципом сотворення, керує силами, що змінюють реальність світу. У цьому я вбачаю ще одну подібність до думок Юліуса Еволи.

Принципове значення для Єшкілєва має концепція «нового». «Нове» письменник вважає неодмінним елементом творчости, а все мистецтво XIX–XIX століть — таким, що виявилося неспроможним до творення «якісно нового», а здатним творити лише наступні з черги імітації «нового»[98]. Як стверджує автор, «якісно нове» народжується з нового дискурсу або з нових авторських світів, тобто в ситуації деміургії[99]. Поєднання постулату новизни з концепцією абсолютного «я» (деміурга) сильно нагадує магічний ідеалізм Юліуса Еволи[100]. Єшкілєв не випадково виявляє неабияке зацікавлення магічним реалізмом, а надто творчістю Борхеса. В тому контексті факт, що Єшкілєв не присвячує окремої уваги традиції, набуває особливого значення: це дає змогу припустити, що історія, на його думку, має інволюційний, а не еволюційний характер. Тож тут маємо до діла не з Традицією, а з занепадом Традиції, принаймні в історії західного світу. Така позиція мала б вказувати на безпосередній зв'язок з культурою та думкою західних правих.

В іншому, вже згаданому, тексті, «Книга и бескнижие» («Книга і безкнижжя»), Єшкілєв констатує, що традиція може бути наріжним каменем нації, але вона також здатна перетворитися на «баласт, що обмежує свободу маневру в критичних моментах існування»[101]. З тією думкою можна б і погодитися. Проте в тому-таки реченні автор

---

[97] С. Матвієнко, Р. Семків, *Тіні забутих фреймів, цит. публ.*, с. 10.

[98] *Повернення деміургів..., цит. вид.*, с. 7.

[99] *Там само*, с. 82.

[100] Див.: Z. Mikołejko, *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 104–108.

[101] В. Ешкилев, *Книга и бескнижие, цит. публ.*

виокремлює справжню традицію і традицію в занепаді, до того ж одна, східна, японська, міститься в Істинній Книзі, натомість інша, західна, лютеранська, є своєрідним виродженням Книги і людства. Дивно, але ту тенденцію Єшкілєв вбачає у західній цивілізації, яку він називає раз картезіянською, раз цивілізацією розуму, заперечуючи її духовий первень[102]. Разом з її розвитком, вважає письменник, відбувається занепад Традиції. Однак ставлення Єшкілєва до традиції є амбівалентним. Відроджену традицію, що ґрунтується на найдавніших, найголовніших, на його думку, елементах, протиставлено картезіянській традиції, світові, що спирається на ratio. Тож виявляється, що так само як прихильники самобутности української культури, котрі критикують культуру Заходу, Єшкілєв відкидає ту традицію задля власної традиції. А ота власна традиція є продуктом уяви або, іншими словами, спробою реконструкції первісної та істинної традиції, завдяки зверненню до якої та деміургійному зусиллю абсолютного «я» відбудеться відродження *Плероми*. Отже, у ставленні до традиції Єшкілєва відрізняють від його опонентів переміщення акценту зі слова «нація» на слово «плерома» та апелювання до мітичних праісторичних часів, а не до тих чи тих епох відродження національного духу. Спільним для Єшкілєва та згадуваних раніше авторів є заперечення раціоналізму й того, що вважають його втіленням, — західної цивілізації. Як спільну рису треба також згадати характерне замовчування: усі автори уникають згадок про світоглядні джерела (щодо Єшкілєва і Квіта — це різні характерні для «нових правих» варіянти концепцій традиції, часто бачених крізь призму російської філософської думки).

[102] Єшкілєв використовує навіть визначення «книжно-фарисейська цивілізація», що викликає асоціяції з посланнями Івана Вишенського, релігійного полеміста зламу XVI і XVII століть, найбільшого традиціоналіста серед захисників православного Сходу, який використовував авторитет св. Павла для критики сучасного світу, позбавленого істинного духу християнства.

Країна бароко

Андрухович, так само як Єшкілєв, безпосередньо не порушує питання традиції — ані в передмові до «Малої енциклопедії», ані в статтях, які в той чи той спосіб пов'язані з її виходом. Проте уважний читач не має сумніву — ця проблема турбує письменника і, очевидно, є для нього важливою. У першій половині 1990-х років критики не раз підкреслювали, що молоде покоління письменників, а надто «Бу-Ба-Бу», нехтує українською традицією, руйнуючи старі вартості, і висловлювали занепокоєння таким ставленням до неї. Об'єктом критики були не тільки пародії Олександра Ірванця, зокрема «Любіть!»[103], а й вірші та проза Андруховича, передовсім «Рекреації» (1992). Сьогодні не викликає сумніву те, що письменникові йшлося про переоцінювання традиції та її «зняття з п'єдесталу», оживлення її найголовніших постатей, і це чудово демонструють його есеї, опубліковані протягом 1997–1998 років на шпальтах газети «День» і «Gazety Wyborczej» (1994–2002). Оте завдання актуалізації української спадщини невіддільне від засвоєння (оприявнення) західноєвропейської традиції[104]. Неабияке зацікавлення письменника викликав європейський модернізм з його сецесійним австрійським відгалуженням. Андрухович також спробував вписати у контекст європейського модернізму творчість українського міжвоєнного поета Богдана-Ігоря Антонича[105]. Натомість есеїст повністю оминав творчість українських письменників другої

---

[103] Сім років по тому, як вперше опубліковано той вірш Ірванця, який є пародією вірша Володимира Сосюри в дусі підручникового патріотизму, ще траплялися реакції, сповнені обурення, наприклад, стаття «Любіть Україну... Любіть Оклагому» відомого історика Ярослава Ісаєвича, що з'явилася на шпальтах часопису «Сучасність» (2000, ч. 6, с. 90–93).

[104] На шпальтах газети «День» Андрухович опублікував кількадесят текстів, присвячених європейській літературі та культурі, зокрема німецькомовній, а також культурі американській. Письменник не оминув увагою і важливих для себе російських письменників.

[105] Ю. Андрухович, *Богдан-Ігор Антонич і літературно-естетичні концепції модернізму. Автореф. дисертації канд. філол. наук*, Прикарпатський університет ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ 1996.

половини XIX століття (періоду так званого реалізму) та класиків соцреалізму, дистанціювався і від офіційної течії шістдесятництва. У версії Андруховича постмодернізм стає в пригоді саме для проби сил у традиції, в тому й знехтуваній. Слова автора «Перверзії» про постмодернізм, що скасовує «новизну» як найважливіший для культури критерій[106], багато говорять про його ставлення до традиції.

В інтерв'ю, опублікованому в часопису «Dekada Literacka» восени 1998 року — тоді ж таки, коли вийшла «Мала енциклопедія», — Андрухович сказав прямо про своє ставлення до української традиції:

> Якщо всю цю традицію звести до вусатого обличчя Шевченка у смушковій шапці або до його ж таки «національно-визвольної» лірики, то, звісно, нас [бубабістів. — *О. Г.*] можна вважати руйнівниками традиції. Якщо «справжня українська традиція» полягає в невольничих плачах, якщо вона передбачає лише калиново-солов'їну стерильність, анахронічну й фальшиву рустикальність, водянисту безбарвність, якщо вона насправді така, яку нам її представляють у шкільних і навіть в університетських, підручниках, то ми, поза сумнівом, є руйнівниками. Те, що я роблю в літературі протягом більше ніж десяти років, можна натомість визначити як пошук України, якоїсь а л ь т е р н а т и в н о ї України, якоїсь «к р а ї н и б а р о к о» або, скажімо, несамовитої, фантастичної України. Це можна водночас назвати пошуком Європи. Я належу до людей, для яких страшенно важливою є с п а д щ и н а, пейзаж, чуття форми. Я приписую ці речі Європі і мене не цікавить, чи насправді Європа є такою. Важливо те, що я її бачу такою і творю за допомогою слів української мови[107]

Ця велика цитата має особливе значення, оскільки тут Андрухович expressis verbis, а не через літературні твори, говорить про своє ставлення до літературної традиції. Він рішуче відкидає, з одного боку, спадщину етнографічного

---

[106] Ю. Андрухович, *Повернення літератури?*, [у кн.:] *Повернення деміургів...*, *цит. вид.*, с. 17.

[106] [J. Andruchowycz], *Wirtualna perwersja...*, *op. cit.*, s. 6.

реалізму разом з його соцреалістичними втіленнями, а з іншого — те, що Єшкілєв називає «нацреалізмом», тобто творчість на службі в «національно-визвольної ідеї»[108]. Водночас Андрухович в особливий спосіб поєднує свою українську культурну ідентичність з європейською. Варто звернути увагу на те, що серед згаданих вартостей винятково важливу роль для письменника відіграє спадщина (європейська більшою мірою, ніж українська), і саме в такій формі, у якій він прагне її бачити. Андрухович свідомо перетворює її на продукт власної уяви; його творчість спирається на інтимний зв'язок з традицією. Підкреслюючи індивідуальність досвіду і перспективи, своє художнє «я» він перетворює на центр. Безперечно, це природний шлях мистця, однак в Андруховича — так само як, наприклад, у Павича — він поєднується з концепцією регіоналізму, вельми важливою для його есеїв. Особливим простором, малою батьківщиною Андруховича є Галичина. Проте якщо у «Вступі до географії» (1993) — одному з найперших його есеїв — домінує пейзаж, що є приводом для міркувань у дусі «метафізичної географії», то в есеї «Час і місце, або Моя остання територія» бачимо спробу захистити вартості, які, на думку письменника, опинилися під загрозою.

Галичина

У січні 1999 року, під час конференції «Пост-модерн чи post-mortem?», організованої у формі дискусії між прихильниками постмодернізму і його противниками, Андрухович виступив у ролі захисника, прочитавши доповідь, названу мало не як «останнє слово» — «Час і місце, або Моя остання територія». То був квазізахист — не так постмодернізму, як власного світогляду, і водночас посилання на відому формулу, що мистця творять час і місце.

---

[108] В іншому інтерв'ю, опублікованому роком пізніше на шпальтах газети «Rzeczpospolita», письменник стверджував: «Мені залежить на зіткненні двох позицій, яких я не терплю в українському суспільному житті, — комуняк і націоналістів» ([J. Andruchowycz], *Dyżurny skandalista, op. cit.*).

Зазвичай становище прибічників самобутности та самодостатности асоціюється з синдромом обложеної фортеці, однак вказаний заголовок натякає на стан облоги, в якому опинився письменник з ліберальними поглядами. Прикметно, що Андрухович звернув увагу на ту проблему ще 1997 року, пишучи про альманах «Четвер», однак виклав її в іншій формулі, яка говорить не про облогу, а про самотність[109]. Письменник прагнув, щоб він сам і його читачі усвідомили реальну загрозу тоталітаризації життя.

У дискусії, як і годиться постмодерністові, письменник витримав певну дистанцію щодо свого завдання. Його доповідь була сповнена іронії — щодо власної особи, критиків і, врешті, самого поняття постмодернізму. Як свідчать реакції під час конференції і після публікації тексту виступу в кількох газетах, слухачі й читачі — принаймні ті, хто схопився за перо — не були готові іронічно сприйняти виступ Андруховича. Бо замість того щоб говорити про постмодернізм у його абстрактному розумінні, письменник ще раз вдався до інтелектуальної провокації,

[109] «Якщо хтось і справді хоче і погоджується якось впливати на це суспільство, щось у ньому змінювати "на краще", то, на мій погляд, він мусить бути свідомим того, що цей вплив повинен відбуватися на рівні інстинктів. Жоден наратив у ж е н е п р о б' є ц і є ї с т і н и. А тому він, цей «хтось» мусить так само усвідомлювати, що за будь-якого експериментування з інстинктами йому залишається раз і назавжди забути про ліберальні, демократичні й всілякі інші "європейські" виміри і свідомо навернутися до тоталітаризму в будь-якому його прояві — час покаже, в якому. Можливий, проте, й інший варіянт вибору. Той, котрий цілковито вкладається в парадигму "вежі зі слонової кістки". Як редактор часопису, останній наклад якого сягнув п'ятиста примірників у державі з п'ятдесятимільйонним населенням, я, здається, маю право уявити себе в цій вежі. Якимось таким останнім чи передостаннім, бо останнім буде Іздрик — жерцем культури, що хоче бути зрозумілим і потрібним лише для одиниць чи, скажімо, для Абсолюту, і йому "цілком фіолетова" ця аморфна, зла, роздратована маса, що йменується "суспільством", чи то пак, "народом", вся ця метушня з партіями, кланами, гаслами та хабарями. Він розмовлятиме недоступною мовою і формулюватиме недосяжні ідеї. Додам — непотрібною мовою непотрібні ідеї» (J. Andruchowycz, *O czwartkach stanisławowskich, przeł. O. Hnatiuk*, «Gazeta Wyborcza» 20–21.12.1997; український текст звірено з неопублікованим оригіналом [розрядка моя. — *О. Г.*]).

ототожнюючи Галичину з завзято критикованим постмодернізмом і штучністю, натомість Полісся — з квінтесенцією автентизму та українськости. Поза сумнівом, це була його безпосередня репліка в дискусії про поділ української прози на дві школи — «житомирсько-поліську» та «станіславсько-галицьку». Ідея автора полягала у доведенні до крайнощів закидів мистців і критиків із середовища, що його визначають як «житомирську школу». Отже, Андрухович спародіював реальні та можливі закиди «галицькій школі»:

> З перспективи Полісся Галичини не існує, точніше, вона є, але цей факт нічого не вартий. Галичина — це не-Україна, якийсь такий географічний доважок, польська галюцинація. Галичина вся наскрізь манекенна, лялькова, надута, в усьому і завжди прагне нав'язати Україні свою неукраїнську, настояну десь у таємних с і о н с ь к и х л а б о р а т о р і я х, волю[110] [розрядка моя. — *О. Г.*].

У цитованому фраґменті легко помітити безпосередні звернення до тексту Даниленка (хоч есей дискутує з концепцією, а не з її конкретними прихильниками). Андрухович не оминув нагоди спародіювати мову, а надто мову пропаґанди, що є вдячним матеріялом для такого заходу. Однак «Час і місце, або Моя остання територія» не є голосом у дискусії — це спроба не так її уневажнення, як впровадження до неї елементу іронії та дистанції (також стосовно до самого себе).

Серед пародійованих докорів, адресованих постмодерністам і Галичині, виявилася, зокрема, штучність Галичини як політичного утворення. Галичина видається авторові:

> Маньєристично-солодкавою ідеєю-фікс певних законспірованих стратегів, які свого часу задалися химерною

[110] Ю. Андрухович, *Час і місце, або Моя остання територія*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості. Спроби*, Лілея-НВ, Івано-Франківськ 1999, с. 118. Той есей у перекладі Ліди Стефанівської опубліковано польською мовою в збірці «Ostatnie terytorium. Eseje o Ukrainie» (przeł. L. Stefanowska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2002).

метою продовжити Європу ще трохи далі на Схід. Європи в них не вийшло, натомість утворився такий собі буфер, свого роду «санітарна зона»[111].

Іронічно апелюючи до австро-угорської спадщини, Андрухович поєднує її зі сучасними концепціями Центральної Європи, в тому з власною її візією (про це йдеться в наступному розділі). Закиди у штучності та в надмірній іронічності й іморалізмі походять з арсеналу критиків постмодернізму. В Україні надто часто вони стосуються саме до творчости Андруховича. Його прозу також вважають позбавленою епічности та розмаху.

Позірними закидами Андруховича Галичині — крім штучности, браку розмаху та невизначеного розуміння національної належности — стали також пристосуванство, відступництво та «перманентне уніятство». У такий спосіб Андрухович вказує на властиве сучасній українській культурній та історичній свідомості роздвоєння між апотеозом Галичини як колиски «українського національного відродження» (термін Грушевського) та обвинуваченням у несправжній українськості. З одного боку, про Галичину патріоти звикли говорити як про український П'ємонт, а з іншого — за межами Галичини її українських мешканців і, зокрема, еліту сприймають з великою часткою недовіри, вбачаючи у їхній «українськості» меншовартість або навіть розглядаючи «українськість» у категоріях чистости[112], де Україна — центральна та східна — є взірцем «чистої українськости», натомість Галичина з її розмаїттям залишається в тіні, оскільки цей взірець ex definitione був і є для неї недосяжним. Досить рідко прямо вказують на причину, з якої Галичина видається «фундаменталістам» не досить українською, — про її багатокультурність. А якщо й зачіпають поняття багатокультурности, то трактують його з такою самою недовірою, що й Галичину, вже саме його впрова-

[111] Ю. Андрухович, *Час і місце...*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 118.

[112] Я зумисне уникаю використання визначення «чистоти раси», позаяк ця ідеологія не здобула прихильників в Україні.

дження в дискурс сприймаючи як замах на інтеґральність української тожсамости або (в націоналістичних колах) підступність поляків, безпосередньо зацікавлених у підважуванні українськости Галичини.

Схожим є й ставлення до Ґреко-Католицької Церкви: з одного боку, визнають її величезну роль у збереженні української національної та культурної ідентичности й формуванні української інтеліґенції, натомість з іншого — унію трактують як акт зради національних інтересів. Така тенденція поширилася набагато більше, ніж попередня. Ота амбівалентність, яку помічають хіба що одиниці, стала буденним явищем: за приклад правлять шкільні та університетські підручники й список програмних літературних творів, де захисникам українського православ'я на межі XVI і XVII століть відводять привілейоване місце (до списку належать тільки їхні твори), приписуючи їм цілком сучасні мотиви діяльности (українські національні інтереси), натомість уніятів досі трактують як відступників[113].

Перераховуючи позірні переваги Полісся та вади Галичини, Андрухович використовує поняття коріння, запозичене з дискурсу традиціоналістів[114]. Поліссю письменник приписує нібито «арійську чистоту коренів», явно знущаючись і натякаючи на джерело цього поняття — «расову чистоту». Натомість Галичина начебто позбавлена коренів, і через це вона є беззахисна перед іншими[115]. Андрухович перетворює поняттєві конґломерати й усталені звороти з арсеналу нативістів і перелицьовує їх. Есеїст пародіює і заклики повернутися до дохристиянських джерел, і гасло нового середньовіччя, і космізм, і розуміння

[113] Див.: O. Hnatiuk, *Metamorfozy polemistów unijnych*, «Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze», t. 4–5, Warszawa 1997, s. 164–168.

[114] Про символ коріння вже йшлося у вміщеному в цьому розділі аналізі тексту Шевчука. Натомість Андрухович використовує це поняття як полемічний засіб.

[115] «Власне кажучи, це безкореневий простір, зручний для всілякого мандрівного племені — звідси вірмени, цигани, караїми, хасиди» (Ю. Андрухович, *Час і місце...*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 118).

сучасности як втілення Апокаліпсису, і різні версії месіянства, і нове втілення «почьвєннічєства»:

> Адже Полісся, ця космічна поганська колиска, басейн Прип'яті та Десни з його арійською чистотою коренів і древлянською нескаламученістю джерел, з його визначальними генетично-культурними кодами, з найархаїчнішим фольклором, епосом, діалектами, озерами, торфовищами, ґотичними соснами, з пастками на тварин і людей, з підраненими вовками, Полісся – це національний субстрат, це чорнобильський вибір України, це сама справжність, це сокирна автентика і щирість, каральний похід месії Онопрієнка уздовж залізничних колій та шосейних шляхів. Полісся – це повільність і понурість, це доведений майже до повної зупинки час, це повзуча комуністична вічність, що зусібіч обклала ненависний сторозтлінний Київ, це сама глибинна чорна українськість[116].

На окрему увагу заслуговує визначення «чорнобильський вибір України», що є зміненим офіційним гаслом перших років незалежности – «европейський вибір України». Та іронія огорнена смутком; здається, це розпачливий заклик звільнитися від ілюзій, переоцінити те, з чого має складатися українська культурна тожсамість. Проте, як видно з реакції читачів, це голос волаючого в пустелі.

---

[116] Ю. Андрухович, *Час і місце...*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 118. Месія Онопрієнко – це алюзія на автентичні події; Андрухович здійснив багатозначне перетворення візії, викладеної у письменників, що їх зараховують до «житомирської школи», а саме апокаліптичної візії Пашковського, згідно з якою роль спасителя відіграє літературний герой, мешканець Полісся. Візію взято з реальности, до того ж найпотворнішої, яку собі можна уявити. Онопрієнко був серійним убивцею, протягом 1993–1998 роки він убив близько 50 осіб. Злочинець пересувався рідним Поліссям і Галичиною. Убивав, послуговуючись здебільшого вогнепальною зброєю, мешканців сіл, іноді цілі родини. За п'ять років його схопили. Під час слідства злочинець не симулював психічних відхилень, стверджуючи натомість, що прийшов з пекла, аби покарати винних (звідси «месія»). Онопрієнка засудили до найвищої міри покарання, яку замінили на довічне ув'язнення з огляду на запровадження мораторію на смертну кару.

Йдучи за логікою своїх критиків, Андрухович переніс конфлікт з площини літературних проблем (постмодернізм та українська література) у площину географічних регіонів, і це стало причиною непорозумінь. «Галичина — не-Україна» — цю цитату, вирвану з контексту, перетворювали на закид або аргумент у дискусії, залежно від інтенцій мовця. На захист «зневаженої» Галичини стали читачі, переважно старші особи[117]. А серед молодих читачів знайшлися й такі, що перетворили доповідь Андруховича на головне гасло галицького сепаратизму, вважаючи її своїм маніфестом[118]. Ще інші цікавилися, звідки ж то в галичанина Андруховича взялося бачення з позицій поліщука і з якої, власне, точки Полісся видно Галичину[119]. Вже тоді, під час конференції, було видно, що бракує самого розуміння художнього задуму, який полягав, ще раз підкреслюю, в іронії та пародії. Виявилося, що чимала частина присутньої на конференції інтелектуальної еліти, разом з молодим поколінням, не була готова долучитися до тієї дискусії. Або — це мені здається більше ймовірним і таким, що випливає з логіки подій — якраз через зміни в дискурсі та орієнтації, які відбулися у другій половині 1990-х років, той текст, що був виявом

[117] Серед численних листів від читачів, що їх публікували редакції газет, виявився текст у формі листа з того світу від Івана Франка («Галичина» 1999, ч. 24, с. 5). Тон цього листа радше не дозволяє його наводити, проте більшість дописів до редакції звучали однаково: «Не думай, Юрку, що така погана на цьому й на тому світі Галичина. Принаймні треба Тобі прожити ще 39 років, аби збагнути, що святою є та земля, яка не продукує зла, не нав'язує нікому своїх ідей та моделей, не хоче чужого. Чи така аж погана Галичина? Чи вона агресивна? Ну, є в ній кілька агресивних молодих віршомазів, але вони поволі зіп'ються і не змінять Галичини». Повчальний тон, відразу до зрадника властиві майже кожному виступові (зокрема, інший виступ має заголовок «Не треба нам таких оборонців»). Сарказм, іронія і гумор залишилися поза межами сприйняття читачів есею «Час і місце, або Моя остання територія».

[118] Див. останню частину наступного розділу, присвячену явищу галицького сепаратизму.

[119] Йдеться про виступ Ярослава Дашкевича (видатний медієвіст і водночас ідеолог націоналізму, трактований серед його молодих адептів як патріярх) у дискусії під час конференції «Пост-модерн чи post-mortem» 4–5 січня 1999 року.

протесту проти повернення до традиціоналістської концепції української культурної тожсамости, сприйнято так неадекватно. Поза сумнівом, на відміну від двох попередніх сесій конференції — історичної та філософської — у літературній частині науковий дискурс, завдяки двом співдоповідачам, Андруховичу й Неборакові, перетворився на літературну полеміку двох давніх друзів. У тому контексті іронію та витонченість «Часу і місця» не конче мали сприйняти адекватно: горизонт сподівань учасників конференції міг бути іншим, а виголошений текст — йому не відповідати.

Якщо вказаний текст порівняти з давнішими Андруховичевими творами, передусім з есеєм «Місто-корабель», у якому строкатість і розмаїття культур перетворено на вартість саму по собі, то стане очевидно, що і в цьому тексті принципову роль відіграє іронія. Цього не помітили — з тих чи тих причин — критики письменника, які протягом кількох тижнів наввипередки плодили звинувачення, що нагадували старі кампанії ненависти. Ведучий циклу програм з патріотично-дидактичною назвою «Якби ви вчились так, як треба» на українському радіо, Анатолій Погрібний, закликав Андруховича схаменутися. За два місяці після оприлюднення «Часу і місця, або Моєї останньої території» автор відчув, що мусить дати автокоментар у формі зовсім не літературного жанру — у вигляді «пояснювальної записки», якій надано номер один[120]. І назва того тексту, що асоціюється зі слідчою процедурою, і слова «якщо хтось вважає, що сьогоднішній Україні інакомислення не потрібне, чи то й шкідливе, хай привітає себе зі стовідсотковою готовністю повернутись у світле більшовицьке завтра»[121] свідчать про глибокий відчай автора та про його переконаність у реальній загрозі повернення до тоталітаризму. Розчарований літературною авдиторією, письменник пояснював також свій задум:

> це — полеміка передусім із самим собою. А з іншого боку — пародія на моїх сталих опонентів, скажімо так, «антиєвропейської» та «антигалицької» орієнтації[122]

[120] Ю. Андрухович, *Пояснювальна записка № 1*, «День» 10.03.1999, ч. 43.
[121] *Там само.*
[122] *Там само.*

Але чи справді той текст був полемікою зі самим собою? Чи радше він став послідовним розвитком попередніх концепцій, у котрих неабияку роль відведено Галичині? Іншими словами, звідки тут таке величезне значення Галичини?

Регіоналізм

> Я живу в споконвіку підозрюваній і зневажуваній частині світу. Ця частина світу називається Галичиною. Можливо, тому мені не залишається нічого іншого, як визнати себе постмодерністом. [...] З перспективи Полісся Галичина не просто жалюгідна, — вона постмодерністська[123].

Здається, важко знайти виразніший маніфест спротиву дискурсові, аналогічному до імперського, а саме дискурсові централістичному. Я запроваджую таке поняття задля розрізнення двох типів дискурсу — одного, ідеологічно пов'язаного з імперією, і іншого, який обслуговує державу, що, не будучи імперією, бореться зі своєю спадщиною по імперії — централізмом. Спільним для обох дискурсів є прагнення до домінування та маргіналізації провінції або периферії (в імперії — колонії). Обидва ставлять перед собою завдання перетворювати культурну тожсамість, спираючись на вартості, що їх визначив центр. Однак іншими своїми рисами централістичний дискурс не нагадує імперського. Великою мірою він приймає риси, котрі імперія приписує провінції як такі, що відображають її ідентичність[124].

Андрухович відмежовується від обох дискурсів. Послідовно (хоч і в різних, іноді двозначних формах) прослав-

---

[123] Ю. Андрухович, *Час і місце...*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 117–118, 119.

[124] Микола Рябчук назвав це явище «креолізацією свідомости» (М. Рябчук, *«Креолізація» малоросійства: ідеологічний аспект*, [у кн.:] М. Рябчук, *Від Малоросії до України...*, *цит. вид.*, с. 152–172). Незалежно від того, яким вважати це визначення — адекватним чи невідповідним, опис деформації власної ідентичности, який подав публіцист, повністю відображає головну проблему, тобто прийняття категорій імперського дискурсу і застосування їх як власних, а це призводить до автодеґрадації.

ляючи провінцію, він уніфікації протиставляє універсалізм. Один зі своїх міні-есеїв, присвячений українському виданню прози Шульца, письменник назвав, за дрогобицьким майстром, «Похвалою закамарків», ще раз підкреслюючи: коли прийняти відмінну, художню перспективу, — маргінальне стає центральним.

Другий Андруховичів роман, «Московіяда» (1993), був спробою звести порахунки з імперською спадщиною і заразом з її дискурсом. Перший роман, «Рекреації» (1992), відображав переломовий період, у якому над антиімперським дискурсом нависала тінь імперії. Своєю чергою, есеїстика була спробою творення нової української культурної тожсамости — центральноевропейської. Отже, Галичина як законна спадкоємиця австро-угорської спадщини, має становити логічну вісь тієї конструкції. Звісно, Галичина Андруховича є конструктом творчої уяви, а не живою реальністю, і це продемонструвала дискусія довкола аналізованого тексту.

* * *

Отже, виявляється, що «станіславський феномен» і Галичина були не маркетинґовим заходом групи письменників, здійсненим задля обстоювання інтересів певного середовища («тусівки»), а — у виконанні Андруховича — методом такого перетворення й осучаснення української культурної ідентичности, завдяки яким у ній знайшлося б місце для розмаїття, різних перспектив та досвіду, тобто для того, що в суспільному житті називається плюралізмом. Захищаючи свою позицію, свою версію української тожсамости, «позшиваної з клаптів»[125] — в опозиції до візії, опертої на непримиренному протистоянні та вилученні, — письменник захищає такі засадничі для европейської ідентичности вартості, як плюралізм та індивідуалізм. Запропонована у творах письменника модернізація культурної тожсамости видається надзвичайно привабливою.

[125] «[...] в мене немає іншого виходу, як тільки боронити цей шматок, цей клапоть, ці клапті, що розлазяться навсібіч» (Ю. Андрухович, *Час і місце...* [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 119).

Розділ IV

В Центральній Європі, або Захід, викрадений ще раз

Центральна Європа в дебатах

Накреслений на мапі трикутник між Львовом, Трієстом і Ґданськом охоплює простір Центральної Европи. Для одних вона є струхнявілим мітом, для інших – материком і досі живих ідей, які завше втримували ці міста кілька сантиметрів над землею.

Павел Гюле

Дискусії про те, як розуміти Європу, та про європейську ідентичність неабияк пожвавішали протягом останньої чверті століття. У дебатах беруть участь і практики, і теоретики – політики й політологи, історики, антропологи, соціологи й мистці, письменники, мислителі. На зміст дискусій у Центральній Європі відчутно вплинули події 1989–1991 років, політично актуалізуючи європейські прагнення країн регіону, а це, своєю чергою, поновило дебати про європейськість у країнах Західної Європи. Водночас точаться дискусії про місце європейської культури чи європейської цивілізації у світі, причому від початку 1970-х років виявляється дедалі критичніше ставлення до тієї ролі, яку та цивілізація відіграла в інших регіонах світу. Критику европоцентризму містять передовсім постколоніяльні студії, однак щораз частіше вона проникає в дискусії, присвячені культурній та етнічній політиці західноевропейських держав.

В Україні питання Європи вже вкотре постає як питання ідентичности. Ототожнення себе з Європою, її культурною та політичною спадщиною на зламі 1980-х і 1990-х років почало означати не лише політичний, а й геополітичний вибір. І, як було сказано раніше, в той період переважало переконання в европейськості української культури, в европейській ідентичності України; це, так само як у Польщі, ототожнення з цілою европейською культурою або — якщо учасники дебатів зачіпають політичні реалії — з Европою як символом демократії та добробуту. Мало хто апелює до поняття Центральної Европи чи, з іншого боку, малої батьківщини, хоч ці звернення є важливі, бо істотно впливають на перебіг дебатів. Останніми роками, коли дискусії на тему европейської орієнтації поступилися місцем дискусіям довкола питання про самобутність української культури та пошук питомих українських зразків тожсамости, говорити про центральноевропейську ідентичність, про належність до певного особливого регіону в Европі, в якому панувало культурне розмаїття, що саме собою потребувало відкритости до Іншого, означало кинути виклик прибічникам культурної однорідности — нативістам найрізноманітніших ґатунків. У наступній частині розділу я хотіла б відповісти на питання, як саме інтелектуали творять поняття української центральноевропейської ідентичности, до яких вартостей та зразків вони апелюють, а також чим відрізняються їхні пропозиції від думок, висловлених ще в 1980-х роках під час дискусії про Центральну Европу. У цій частині тексту я також викладу суть центральноевропейських дебатів 1980-х років. Перебіг такого обговорення в Польщі я свідомо оминатиму, оскільки він досить добре відомий завдяки численним публікаціям[1]. Втім, варто нагадати про дві про-

[1] Тут згадаю лише кілька праць: B. Toruńczyk, *O królach i duchach. Z opowieści wschodnioeuropejskich*, «Zeszyty Literackie» 1987, nr 20; J. Olejniczak, *W Europie Środkowej. Uwagi na marginesie współczesnej dyskusji*, [w:] *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz–Stempowski–Wittlin–Miłosz*, Oficyna Literacka, Kraków 1992; A. Fiut, *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

блеми. По-перше, поляки, що брали участь у тій дискусії, здебільшого наголошували на своїй причетності власне до Європи, а не до Центральної Європи[2]; історик та опозиційний політик Броніслав Ґеремек пояснив це так:

> Мрія про єдність Європи та наше природне місце поміж вартостями Європи і західного християнства була однією з засадничих ідей — чи одним з підставових мітів — демократичної опозиції в Польщі[3].

По-друге, попри близькі контакти з польським інтелектуальним середовищем, українські есеїсти радше уникали звернень до польського контексту, позаяк у такому разі мусили б стати на певну позицію щодо концепції Речі Посполитої Двох Народів як правзірця сучасної Центральної Європи[4], а це — з огляду на причини, про які йдеться далі — було б невигідно, бо суперечило б їхній концепції Центральної Європи. У своїх міркуваннях я оминаю також південнослов'янську есеїстику, наприклад, есеї Данила Кіша чи Дубравки Угрешич, які мали дуже невеликий вплив на українські рефлексії над центральноєвропейською ідентичністю.

---

[2] Найдокладніше дослідження европейської проблематики в повоєнній польській есеїстиці опублікував Анджей Станіслав Ковальчик: A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977 (Vincenz–Stempowski–Miłosz)*, [b. w.], Warszawa 1990.

[3] B. Geremek, *Środkowowschodni Europejczyk. Profesor Jerzy Kłoczowski pierwszym laureatem Nagrody Rzeczpospolitej im. Jerzego Giedroycia*, «Rzeczpospolita» 10.11.2001 (додаток «Plus-Minus»). Див. також міркування Тимоті Ґартона Еша (T. Garton Ash, *Czy Europa Środkowa istnieje?*, [w:] T. Garton Ash, *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, przeł. A. Husarska, Polonia Book Fund, London 1990, s. 174–175), Александра Фіута (A. Fiut, *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem*, *op. cit.*) та ін.

[4] Див. характерну зауважу Єжи Клочовського: «Для мене Центрально-Східна Европа — то п е р е д о в с і м давня Річ Посполита. [...] Тут виникло щось відмінне і [...] аж ніяк непритаманне Заходові, якась окрема цивілізація европейських окраїн» ([J. A. Kłoczowski], *O unii lubelskiej i Unii Europejskiej, rozmowa Pawła Wrońskiego z Jerzym Kłoczowskim*, «Gazeta Wyborcza», «Magazyn» 1998, nr 22, s. 8 [розрядка моя. — *О. Г.*]).

* * *

Політологи вважають поняття «Центральна Европа» за політичний термін з чітко визначеними функціями: послуговуватися ним означає окреслювати певний простір між іншими геополітичними одиницями[5]. В уміщених у вступі заувагах я вже згадувала про місце тієї концепції в суперечках між Сходом і Заходом, Европою і Азією. Тут доречно нагадати кілька проблем, пов'язаних з різним наповненням поняття «Центральна Европа» залежно від того, хто й коли його вживає[6]. В оцінюванні політичної й культурної значущости змагаються між собою різні візії Центральної Европи. Почнімо від найстарішої — концепції европейської рівноваги, яку сформулював Клеменс Метерніх, канцлер Австрії. За тією концепцією, з-поміж п'яти наймогутніших европейських держав — Англії, Франції, Австрії, Прусії та Росії — саме Австрія посідала

[5] I. B. Neumann, *Central Europe 1950–2000*, «Slavica Lundensia» 1999, No. 19 (спеціяльне число: *Through a Glass Darkly. Cultural Representation in the Dialogue Between Central, Eastern and Western Europe*, F. Björling (ed.), Lund University, Lund 1999, p. 15). Див. також висловлювання Данила Кіша: «[...] ми перебуваємо між двома культурними надпотугами й шукаємо місця для себе» (*The Lisbon Conference*, «Cross Currents. A Yearbook of Central European Culture» 1990, No. 9, p. 122).

[6] Історію самого терміну та центральноевропейських дебатів у загальних рисах викладено в праці: *In Search of Central Europe*, G. Schöpflin and N. Wood (eds.), Polity Press, London 1989. З-поміж пізніших публікацій варто згадати такі: L. Johnson, *Central Europe: Enemies, Neighbours, Friends*, Oxford University Press, New York 1996; P. Laszlo, *Central Europe and Its Reading Into the Past*, «European Review of History», Spring 1999, vol. 6; P. Bugge, *Central Europe, «European Review of History»* Spring 1999, vol. 6; *The Identity of Central Europe*, G. Gorzelak and B. Jałowiecki (eds.), Warsaw University, Warsaw 1997 (зокрема статті Б. Поше [B. Poche] «L'identite de l'Europe Centrale» та Т. Зарицького [T. Zarycki] «Attitudes Towards West and East as the Main Element of the Central European Identity»); T. Shinohara, *Central European Discourses From Historical Perspective*, [in:] *The Emerging New Regional Order in Central and Eastern Europe*, T. Hayashi (ed.), Hokkaido University, Sapporo 1996, pp. 29–46; А. Миллер, *Об истории концепции «Центральная Европа»*, [в кн.:] *Центральная Европа как исторический регион*, А. Миллер (ред.), Институт славяноведения и балканистики РАН, Институт «Открытое общество», Москва 1996, с. 4–25.

центральне місце. Для чеського історика Франтішека Палацького Австрія справді становила випробуваний елемент рівноваги в Центральній Європі. Пізніше, після занепаду імперії Габсбургів, підґрунтям нових концепцій Центральної Європи стало якраз спільне минуле країн, що входили до складу цієї імперії. І хоч ані чехи, ані угорці не вважали своїх країн за спадкоємиць Австро-Угорщини, все-таки вони визнавали її полікультурну спадщину за своє справжнє багатство.

У Німеччині дефініція «Центральна Європа» («Mitteleurora» — «Мітельойропа») з'явилася в середині XIX століття; вперше цей термін ужив Фридрих Ліст. Форми геополітичної програми для Німеччини тому поняттю надав Фридрих Науман 1915 року, за чинности німецько-австрійського військового союзу. За німецьким мислителем, по війні Мітельойропа мала стати політичною неминучістю. Німеччина та території, що простягалися далі на схід — аж до Росії, на думку Наумана, становитимуть економічну та військову єдність. Центральне місце Німеччини в Мітельойропі було б запорукою політичної стабільности й протидії відцентровим рухам «малих народів» реґіону, неабияк відчутним напередодні Першої світової війни. Науман, вважаючи політику понімечення тих народів за хибну, водночас думав, що «молоді народи» буде втягнуто в орбіту Мітельойропи завдяки економічній могутності Німеччини та привабливості її культури. За історичне обґрунтування концепції Наумана правила тривала традиція Священної Римської Імперії. Втім, згодом та концепція виявилася скомпрометованою, позаяк націонал-соціалісти у міжвоєнні роки використали її у своїй програмі, а під час Другої світової війни — в гітлерівській пропаґанді. Проте варто пам'ятати, що 1915 року ота концепція не була в Німеччині ані єдиною, ані найвпливовішою, а поза Німеччиною її сприймали як вияв панґерманізму та «Drang nach Osten»[7].

[7] Тоні Джадт стверджував, що по війні Науманова концепція виявилася зовсім іншою, ніж задумував її автор: «Супроти національної гордости, територіяльних претензій і слабкости новопосталих держав Mitteleurora була в кращому разі анахронічною утопією, а в гіршому —

Наприкінці 1980-х років Тимоті Ґартон Еш, намагаючись відповісти на запитання, де сьогодні лежить Центральна Європа, нагадав головну суперечність, пов'язану з уживанням цього терміну після Другої світової війни:

> Починаючи від 1945 року протягом трьох десятиліть ніхто про неї [Мітельойропу. — *О. Г.*] не говорив у теперішньому часі. Вона зазнала долі Ніневії і Тиру. У німецькомовних країнах термін «Mitteleurora» зник, як тоді здавалося, разом з Ґітлером, і одинокою згадкою про нього був моторошний напис «Mitrora» на вагонах-ресторанах Deutsche Reichsbahn. Навіть в Австрії, як завважив колишній канцлер цієї держави Фред Зиновац, ще донедавна не годилося вживати саме слово «Mitteleurora»[8].

Того-таки 1915 року, коли Науманова книжка вийшла друком у Берліні, Томаш Масарик прочитав лекцію на славістичному факультеті (School of Slavonic Studies) Лондонського університету, в якій наголосив на відмінностях між східною і західною частинами Європи. Він сформулював також концепцію нової Європи, яка охоплює терени «малих народів» (між Німеччиною і Росією). Та концепція мала б виразно протиставлятися німецькому пануванню в регіоні[9]. Початок модернізаційних і демократизаційних процесів в Європі Масарик визнав за вияв природного прагнення людини та народів до самореалізації; він також стверджував, що тільки вільні й незалежні народи можуть

прикриттям для відновлення військової та економічної гегемонії Німеччини» (T. Judt, *The Rediscovery of Central Europe, Eastern Europe*, [in:] *Central Europe... Europe*, S. R. Graubard (ed.), Westview Press, Boulder–San Francisco–Oxford 1991, p. 25).

[8] T. Garton Ash, *Czy Europa Środkowa istnieje?*, przeł. J. Anders, [w:] T. Garton Ash, *Pomimo i wbrew...*, *op. cit.*, s. 168. Першодрук: «Zeszyty Literackie» 1987, nr 17.

[9] Масариковій спадщині присвячено багато праць, зокрема: R. Szporluk, *The Political Thought of Thomas G. Masaryk*, East European Monographs, Distributed by Columbia University Press, New York 1981. Останнім часом можна спостерігати відродження цікавости до цієї архиважливої постаті. Див., наприклад: O. Krejčí, *Geopolitika středoevropského prostoru: horizonty zahraniční politiky České republiky a Slovenské republiky*, Ekopress, Praha 2000.

бути рівноправними партнерами в наднаціональних структурах, які забезпечують порядок та стабільність в Європі. Значення тієї концепції та її вплив на чеських письменників Кундеру й Гавела, які ініціювали центральноєвропейські дебати в 1970-х роках, годі переоцінити.

Центральна Європа вивітрилася з публічних дебатів після Другої світової війни, оскільки її територія опинилася у сфері політичного домінування Радянського Союзу. В Західній Європі та США країни, що лежали між Німеччиною і Росією, годилося вважати в кращому разі за комуністичні, хоч і відмінні від СРСР, а в гіршому — за висловом Тоні Джадта, лише за «карту в дипломатичній грі з Радянським Союзом»[10]. З огляду на події в Польщі (створення «Солідарности» та впровадження воєнного стану) масмедії присвячували багато уваги проблемам країн Центральної Европи, проте на Заході її почали трактувати як окрему категорію, що може бути предметом інтелектуальних дебатів, щойно в 1980-х роках. Так сталося передовсім завдяки творам Мілана Кундери, які набули величезного розголосу. На хвилі зацікавлення не-радянськими країнами соціялістичного блоку з'явилися газети й часописи, присвячені саме проблемам Центральної Европи (французька «Alternative», американські «Cross Currents» та «East European Reporter»), і такі періодичні видання, котрі присвячували їй досить багато уваги (паризькі «L'Autre Europe», «La Lettre Internationale», польські «Zeszyty Literackie», що виходили в Парижі). Поряд із совєтологічними політично-аналітичними дослідженнями, які накинули Заходові спосіб обговорення проблем країн соціялістичного блоку, почали виходити друком і матеріяли, присвячені культурній ситуації в цих країнах, а також літературні тексти. Помітне місце серед таких публікацій посідала есеїстика Чеслава Мілоша, Дьордя Конрада, Данила Кіша, Вацлава Гавела, Адама Міхніка й Томаса Венцлови. Есей Кундери «Викрадений Захід, або Трагедія Центральної Європи» став каталізатором широкої дискусії серед західних інтелектуалів. У тих дебатах взяли участь та-

[10] T. Judt, *Pomimo i wbrew...*, *op. cit.*, p. 26.

кож російські письменники, зазвичай висловлюючи неприхильне ставлення до концепції Центральної Європи. Іосіф Бродський, заперечуючи концепцію Центральної Європи як витвору, що має мало спільного з політичною реальністю чи художньою літературою, послідовно вживав визначення «Східна Європа», додаючи в'їдливий коментар: «[...] яку інколи називають Західною Азією»[11].

Під час лісабонської міжнародної конференції 1988 року[12] на одній з панелей точилася дискусія, зокрема, про концепцію Центральної Європи, і за вихідний пункт для дискутантів правив есей Кундери. Саме тоді сталася небуденна подія: коли Дьордь Конрад прямо порушив проблему моральної відповідальности російських письменників за імперську політику їхньої країни[13], російські літератори з Радянського Союзу та еміграції утворили спільний фронт. Коментуючи виступи російських письменників, спровоковані промовою Конрада, Данило Кіш завважив, що в їхніх словах «відчуваєш присутність радянської армії в Центральній Європі»[14]. Іосіф Бродський, так само як це зробили раніше радянські літератори, розкритикував поняття Центральної Європи, стверджуючи, що в Радянському Союзі говорять не про центральноевропейську літературу, а про літератури окремих держав; не йдеться також про літератури окремих радянських республік, оскільки вони не є самостійними політичними одиницями (sic!). Такі міркування привели письменника до висновку, що центральноевропейська література не існує. Бродський стверджував, що звинувачування росіян в імперіялізмі чи колоніялізмі є помил-

---

[11] J. Brodski, *Dlaczego Kundera myli się co do Dostojewskiego*, przeł. A. Zagajewski, [w:] J. Brodski, *Śpiew wahadła. Eseje*, Zeszyty Literackie, Paris 1989, s. 105. Першодрук: «Zeszyty Literackie» 1985, nr 11.

[12] Конференція, яку організувала Фундація «Вітленд» (Wheatland Foundation), Лісабон, травень 1988 року.

[13] *The Lisbon Conference*, *op. cit.*, pp. 107–108.

[14] *Ibidem*, p. 115. Про імперський характер дискурсу російських письменників, які виступили на конференції, говорили також Салман Рушді, Сьюзен Зонтаґ і Дерек Волкот. Чеслав Мілош узагальнив проблему, стверджуючи, що російський імперіялізм — це табу, за непорушністю якого в російській літературі стежать надто вже пильно (*ibidem*, p. 121).

кою[15]. Виступаючи проти Кундерового вилучення Росії з Європи, російський нобеліят наголосив на сумірності провини Сходу й Заходу у творенні комуністичної системи[16]. Слова Бродського видаються не так наслідком полемічного запалу, як виявом досить поширеної інтелектуальної позиції, що полягає у звинуваченні Заходу як співвідповідального за комунізм. Сьогодні такі погляди висловлюють не тільки російські інтелектуали, не охочі до порахунків з минулим, а й українські, до того ж останнім часом — дедалі частіше.

Варто нагадати, що есей «Викрадений Захід, або Трагедія Центральної Європи», який надрукували найвпливовіші часописи у Франції та Сполучених Штатах[17] і який часто вважають за початок центральноєвропейських дебатів, не був ані першим, ані найважливішим. Проте незаперечним є факт, що саме той текст започаткував дискусію про Центральну Європу за межами «східного блоку», в ширшому колі, ніж ґроно письменників та інтелектуалів, котрі еміґрували зі Східної Європи. Однак головні ідеї, закладені у вказаному тексті, Кундера висловив ще в переддень Празької весни, а невдовзі після вторгнення військ Варшавського блоку до Чехо-Словаччини в серпні 1968 року він опублікував есей з назвою «Чеська доля». У тому творі письменник визнав, що вірить у велику місію «малих народів», які пошуками ідентичности й боротьбою за виживання чинять опір наступові уніфікації. На думку Кундери, світ став би кращим і не таким похмурим, якби голоси ґватемальців, естонців, в'єтнамців чи данців мали таку саму вагу, що й американські, китайські чи російські[18]. Той текст спричинив дискусію серед чеських і словацьких

[15] *The Lisbon Conference*, *op. cit.*, p. 110.

[16] «Політична система, яка відсунула набік пана Кундеру, є тією самою мірою продуктом західного раціоналізму, що й витвором східного емоційного радикалізму» (цит. за: T. Garton Ash, *Czy Europa Środkowa istnieje?*, [w:] T. Garton Ash, *Pomimo i wbrew...*, *op. cit.*, s. 173).

[17] M. Kundera, *Un occident kidnappé, ou la tragédie de l'Europe centrale*, «Le Débat» 27.11.1983, pp. 2–24; Idem, *The Tragedy of Central Europe*, «The New York Review of Books» 26.04.1984. Польський переклад: «Zeszyty Literackie» 1984, nr 5, s. 14–31.

[18] M. Kundera, *Český úděl*, «Listy» 19.12.1968.

інтелектуалів[19]. Вацлав Гавел, полемізуючи з Кундерою, писав про небезпеку, що постає через плекання ілюзій щодо історичної ролі, яку має відігравати народ. На думку Гавела, віра в особливе призначення насправді послаблює спротив; він закликав своїх співвітчизників відважно чинити опір дійсності й не поринати в месіянську ілюзію. В дискусії зіткнулися дві візії тожсамости — базована на мітах і оперта на тверезій оцінці реального стану речей; це видається знаменним з перспективи майбутнього: пізніші есеї Кундери підготували ґрунт для зміни поглядів Заходу на Центральну Європу, а про роль Вацлава Гавела як лідера «оксамитової революції» в Чехо-Словаччині й згодом як президента Чехії, зайве й нагадувати.

За кілька років перед публікацією «Викраденого Заходу» в післямові до англійського перекладу «Книги сміху й забуття», передрукованій у «The New York Review of Books», Кундера говорив зовсім іншим тоном, ніж у сповненому іронії романі:

> Я не знаю, яке майбутнє має мій народ. Росіяни, певна річ, зроблять усе можливе, щоб поступово розчинити його у своїй цивілізації. Ніхто не знає, чи їм це вдасться. Але така ймовірність існує[20].

Боротьба за збереження ідентичности — це «боротьба пам'яті проти забуття», тимчасом як затирання пам'яті народу є першим кроком до його знищення. Кундера дуже

---

[19] Позиції дискутантів описав Анджей Яґодзінський у статті «Мілан Кундера в полеміці» (A. Jagodziński, *Milan Kundera w polemikach*, [w:] *Kundera. Materiały z sympozjum zorganizowanego w Katowicach w dn. 25–26 kwietnia 1986 r.*, J. Illg (red.), Polonia Book Fund, London 1988, s. 21–29). Мілан Шимечка, соціолог і філософ з Братислави, полемізуючи з Кундерою в тексті «Інша цивілізація?», поставив під сумнів головну тезу Кундери про цивілізаційну відмінність між Росією і Чехією: «Росія є частиною Європи чи іншою цивілізацією? Я знаю напам'ять безліч аргументів з обох сторін, але саме тому, що живу на кордоні між Сходом і Заходом, я добровільно вдаюся до аргументів, які не вилучають Росії з Європи і не поглиблюють прірви» (*Kundera. Materiały z sympozjum...*, *op. cit.*, s. 25–26).

[20] P. Roth, *Afterword: A Talk With the Author*, «The New York Review of Books» 30.11.1980.

переконливо довів, що культурна тожсамість Центральної Європи відрізняється від накинутої їй силою тожсамости політичної, і це становить смертельну небезпеку не лише для його рідної культури, а й для всієї європейської культури як скарбниці національних культур. Долю свого народу, долю інших народів регіону, ідентичність яких опинилася під загрозою, письменник пов'язав з європейською спільнотою[21]. Кундера нагадав про долю литовців, «замкнених у резервації», про долю сорока п'яти мільйонів українців, які «зникли, а світ того навіть не зауважив»[22], і дійшов висновку, що не тільки той чи той народ, а й уся Європа є «крихкою і смертною». Отже, Центральну Європу об'єднують спільність долі й побоювання втратити національну та культурну тожсамість. На думку чеського письменника, після того, як Центральну Європу було викреслено з мапи світу, зник центр ваги західноєвропейської культури; це поставило під загрозу не лише рівновагу, а й самі підвалини європейської культури. «Якщо нема Центральної Європи, то нема й Європи», — вторував Кундері Дьордь Конрад[23]. Ті самі тези, які доповнено звинуваченнями, висунутими Росії, містить також «Викрадений Захід». Те, що в раніших творах Кундери було лише назване, у новому есеї виявилося якнайчіткіше:

> [...] на східному кордоні цивілізації – більше ніж деінде – на Росію дивляться не просто як на ще одну європейську державу, але як на окрему цивілізацію, як на *іншу* цивілізацію[24].

---

[21] Тут доречно пригадати слова Масарика, який стверджував: або чеська проблема стане світовою, або взагалі не буде проблемою.

[22] Роман Шпорлюк, аналізуючи тексти Кундери й зіставляючи їх з Масариковою концепцією нової Європи, завважив, що Кундера залучає до Центральної Європи також народи західних республік Радянського Союзу (*Defining «Central Europe»*, «Cross Currents. Yearbook of Central European Culture» 1982, No. 1, p. 34).

[23] G. Konrád, *Is the Dream of Central Europe Still Alive?*, «Cross Currents. Yearbook of Central European Culture» 1986, No. 3, p. 114.

[24] М. Кундера, *Трагедія Центральної Європи*, «І» 1995, ч. 1, с. 29 (передрук з канадського журналу «Діялог» без подання прізвища перекладача і номеру часопису).

Протиставлення Сходу і Заходу як двох окремих цивілізацій, коли одній приписують лише негативні риси, а іншій, навпаки, — позитивні, не є чимсь новим. Як я вже писала, дискурс, що триває принаймні від часів Просвітництва, посів панівне місце в міжвоєнний період; не зник він і по війні, хоч переважав у дискусіях тільки серед антикомуністичних кіл. Так само міфологізацію центральноєвропейського минулого, до якої вдався Кундера, щоб протистояти теперішньому й відшукати надію на майбутнє, можна розуміти як вже відомий метод, що його по Другій світовій війні сприймали з великою недовірою. Чому ж тоді есей чеського еміґранта на Заході зустріли наче одкровення? Чому всупереч голосам критиків[25] — не лише росіян, а й чеських письменників, які нагадували про те, що підвалини європейської ідентичности захиталися не так через Радянський Союз, як через гітлерівську Німеччину, — есей Кундери здобув таку величезну популярність? Чому за умов, коли в західних інтелектуальних колах панувало переконання, що будь-яка згадка про загрозу від Радянського Союзу є виявом інтелектуальної обмеженості антикомуністів, твори Кундери читали з таким зацікавленням?

Можна спробувати вкласти відповідь у просту формулу: так сталося завдяки талантові Кундери[26]. Можна також стверджувати, що есей «Викрадений Захід» визнали за акт проголошення незалежности Центральної Європи, який — зокрема в Чехо-Словаччині, Польщі й Угорщині — сприйняли з ентузіязмом і до якого в Західній Європі та

[25] Під час лісабонської конференції Сьюзен Зонтаґ зазначила, що Кундера «створив щось на кшталт поп-версії Центральної Европи». Згадану концепцію, за своєю суттю антирадянську, як зазначала дослідниця, «винайдено для Заходу, для споживання західним інтелектуалам» (*The Lisbon Conference, op. cit.*, p. 119).

[26] Одна з учасниць дискусії щодо Кундерового поняття Центральної Европи підкреслювала, що вплив його есею був таким сильним завдяки фабуляризації дискурсу й використанню в оповіді схеми любовного трикутника «Центральна Европа — Західна Европа — Радянський Союз» (*Kundera. Materiały z sympozjum..., op. cit.*, s. 36–37).

Сполучених Штатах виявили доброзичливе зацікавлення. Обидві відповіді — і та, що вбачає причину в художніх вартостях тексту, і та, в котрій йдеться про політичний вимір явища — будуть, безперечно, правильними, але тільки почасти. Здається, мав рацію відомий американський видавець та есеїст Норман Подгорец, коли у відкритому листі до Кундери писав, що найважливішою річчю, яку особисто йому — і американським читачам загалом — допомогли усвідомити тексти Кундери, був культурний вимір конфлікту:

> [...] війна, що її оголосив комунізм західній культурі, є війною тотальною. Вона може провадити до повної культурної анігіляції держав Центральної Европи через Радянський Союз, [...] тобто до ампутації живої частини західної цивілізації[27].

Тексти Кундери вписувалися в наявну парадигму поділу на Захід і Схід, тож послання письменника ставали легко прочитуваними, зокрема для антикомуністів. Проте Кундера знайшов вдячних читачів і серед лівих інтелектуалів на Заході, передусім тому, що, як писав Оле Вевер, «вони могли стати в ту саму позу героя [роль опозиції. — *О. Г.*], що й їхні колеги зі Сходу»[28]. Мілан Кундера протиставив зрівнялівці розмаїття, яке він, за прикладом свого великого земляка Томаша Масарика, підніс до рангу засадничої вартости европейської культури. Та ідея чудово перегукувалася з ідеєю громадянського суспільства, дуже популярною в 1980-х роках.

---

[27] Норман Подгорец писав про внутрішній спротив, який в нього викликали твори дисидентів зі Східної Европи. «Скільки ж книжок про страшне життя під комунізмом я мушу прочитати?» — запитував есеїст сам себе. Згаданий відкритий лист надруковано невдовзі після публікації перекладу «Книги сміху й забуття» у нью-йоркському видавництві та «Викраденого Заходу» в «New York Rewiev of Books» — 1984 року, в жовтневому числі «Commentary». (N. Podhoretz, *An Open Letter to Milan Kundera*, [in:] *Critical Essays on Milan Kundera*, G. K. Hall, New York 1999, pp. 106–115).

[28] O. Waever, *Europe Since 1945: Crisis to Renewal*, [in:] *The History of the Idea of Europe*, Routledge, London–New York 1995, p. 178.

У такому самому дусі, що й Кундера, висловлювалися й інші письменники та інтелектуали. 1987 року в Кастель-Ґандольфо під час дискусії з назвою «Європа і що з цього випливає», присвяченої проблемам європейської тожсамости, Лєшек Колаковський, полемізуючи з Карлом Фридрихом фон Вайцзекером, зазначив:

> Ми живемо в Європі, центральну частину якої — цілу Центральну Європу — силою вирвано з її історичної тяглости, і це, як усі ми знаємо, спричинило хронічну хворобу континенту. І він хворітиме доти, доки зберігатиметься така ситуація. [...] Ми маємо до діла не тільки з двома різними світовими наддержавами, ми маємо до діла з зіткненням культур. А Європа аж ніяк не є єдністю, що стоїть між цими світовими наддержавами: за суттю своєї культури вона радше стоїть на боці однієї зі сторін у конфлікті[29].

Петер Естергазі зауважив позірну амбівалентність того явища, по суті, також вказуючи на примусове засвоєння чужих за духом зразків: «[...] наша культура є західною, але наше життя — східним»[30].

Впровадження поняття Центральної Європи інтелектуально розбудило середовища повоєнних інтелектуалів в еміґрації, а в самих країнах соціялістичного табору — опозиціонерів та дисидентів. Це поняття складало конкуренцію вже сформованим уявленням та самій ідеї поділу на Східну і Західну Європу, а отже, подавало привабливу пропозицію по-іншому трактувати культурну та політичну ситуацію, в якій опинилися країни реґіону. Спільною рисою стало заперечення зв'язків зі Сходом. У дискусію про Центральну Європу вписали не так політичну програму (за твердженнями її прибічників і опонентів), як позитивну програму з виразним політичним підтекстом — творення своєрідної «республіки духу».

---

[29] *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, K. Michalski (red.), Res Publica, Warszawa 1990, s. 46.

[30] *The Lisbon Conference, op. cit.*, p. 77.

Безперечно, учасники дебатів усвідомлювали, що Центральна Європа, про котру так переконливо говорив Кундера, є радше витвором уяви чи культурною програмою з політичним підтекстом, ніж реальністю. Зокрема, один з польських учасників обговорення зазначив:

> Коли Кундера накинув нам, нашій уяві утопію і програму Центральної Європи, ця утопія в певному розумінні почала існувати як щось, що впливає на наше мислення та наші дії. Незважаючи на утопічність і наївність цієї програми, незважаючи на її невиразність і, можливо, хибність.

Дьордь Конрад, невтомний поборник ідеї Центральної Європи, прямо стверджував, що ту Європу марно шукати на політичній мапі:

> Вона лежить десь на східних окраїнах Заходу та західних окраїнах Сходу. Точніше кажучи, вона животіє лише як ностальгія та утопія[31].

Протягом 1980-х років центральноєвропейський дискурс вдалося впровадити до дебатів про культурну ідентичність Заходу. Що більше, центральноєвропейське питання, правдоподібно, стало каталізатором нової дискусії про європейську тожсамість: на це вказують часті звернення тодішніх дискутантів до прикладу центральноєвропейських інтелектуалів з їхньою особливою пов'язаністю з європейською спадщиною як частиною національної культури. І хоч, як писав Данило Кіш, Центральна Європа «щораз більше нагадує отого "алькського дракона" з "Острова пінґвінів" Анатоля Франса», бо «ніхто з тих, хто твердить, що його бачив, не спромігся описати, як він виглядає»[32], — проте вона знову стала, принаймні до певної міри, частиною європейської свідомости. В кожній з культур — чеській, польській, угорській, словенській і хорват-

[31] E. Busek, E. Brix, *Projekt Mitteleuropa*, Überreuter, Wien 1986, S. 24–25. Цит. за: J. Woźniakowski, *Ani tu Zachód ani Wschód*, [w:] *Europa i co z tego wynika...*, *op. cit.*, s. 177.

[32] D. Kiš, *Wariacje na tematy środkowoeuropejskie*, [w:] D. Kiš, *Homo poeticus, mimo wszystko. Eseje*, przeł. O. Cirlić-Starzyńska, *Świat Literacki*, Izabelin 1998, s. 119.

ській — цей дискурс успішно протиставляв себе уніфікаційним тенденціям, совєтизації культури, себто перетворенню національної культури на різновид спільної соціялістичної культури, а отже, й спільної ідентичности. Центральноевропейський дискурс пропонував заманливу ідею національної тожсамости, вписаної в европейський контекст і водночас виразно дистанційованої від Радянського Союзу. Щоправда, дистанція зберігалася й щодо Німеччини: ще надто давалася взнаки «Mitteleurora». Так само сучасна Австрія опинилася поза центральноевропейським дискурсом, хоч дехто й намагається плекати ілюзію, нібито Відень досі є важливим містом у регіоні — і в економічному, і в культурному розумінні. Місце Австрії в центральноевропейських дебатах посіла мітологізована Австро-Угорщина, роль якої скидається на ту, котру в Польщі відіграє багатоетнічна, толерантна Річ Посполита Двох Народів. Александер Фіут назвав таке явище «ретроспективною утопією»[33].

Народам, що живуть між Німеччиною і Росією, історики та політологи зазвичай приписують особливу піддатливість націоналізмові. Як розглядали ту проблему популяризатори ідеї Центральної Европи? Висловлене устами практично всіх учасників центральноевропейських дебатів схвалення багатоманітности, єдности в розмаїтті, культурного плюралізму було засадничим елементом програми, протиставленим совєтизації, яку трактували, зокрема, і як культурну зрівнялівку. За афористичним висловом Іштвана Рева, Центральна Европа була домом для всіх тих, хто не почувався вдома в соціялістичному світі[34].

Дьордь Конрад писав, що «бути центральноевропейцем означає тримати наш націоналізм, наш національний еґотизм під контролем», а Центральна Европа — це «культурна контргіпотеза меншости, тимчасом як більшість у багатьох країнах далі мислить національними категоріями»[35].

---

[33] A. Fiut, *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem*, *op. cit.*, s. 9.

[34] I. Rev, *The Postmortem Victory of Communism*, «Deadalus» Summer 1994, p. 166.

Чи вдалося такій візії Центральної Європи вистояти в добу змін, що відбулися в 1990-х роках? Чи має слушність сучасний прибічник цієї ідеї Кшиштоф Чижевський, коли твердить, що «"осінь народів" 1989 року парадоксально закінчилася фіаско ідеї Центральної Європи і тієї інтелектуальної формації, яка її обстоювала»[36]? Чи справді, як стверджував уже згадуваний краківський полоніст[37], смертельного удару тій ідеї завдала війна в Югославії? Чи дійсно, за словами Драґо Янчара, «ті, хто ще вчора марив Центральною Європою, маючи при тому на думці віденські оперетки, сьогодні з глибини душі волають: "Купіть нас, використайте нас, тільки не залишайте поза Європою!"»[38]? На ці запитання важко відповісти однозначно. Бо, з одного боку, і справді посилилися дискурс домінування, пов'язаний зі зміцненням національної ідентичности, та переконання в доконечній потребі культурної гомогенізації, яке супроводжувало цей процес. Такий дискурс посів важливе місце, зокрема, у тих національних культурах, котрі в попередній період перебували під особливим зовнішнім тиском (наприклад, словацька, хорватська, українська). З іншого боку, замилування західними культурними зразками, принаймні в перші роки після переломового 1989-го, обернулося зачаруванням постмодернізмом і, водночас, схваленням розмаїття як вартости самої по собі. Хоч дискусія щодо користи й шкоди від прищеплювання постмодернізму в культурі нашого реґіону збурює не менше емоцій, ніж у XIX столітті суперечки між прибічниками «корінної» культури й поборниками «космополітизму», все ж залишається безсумнівним, що ті, хто не встояв перед спокусою прикладати ці взірці до рідної культури, створили дуже привабливу культурну пропозицію.

---

[35] G. Konrád, *Is the Dream of Central Europe Still Alive?*, *op. cit.*, p. 112.

[36] K. Czyżewski, *Europa Środkowo-Wschodnia w roku 1994, czyli jak być sobą*, «Krasnogruda» 1994, nr 2–3, s. 12.

[37] A. Fiut, *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem*, *op. cit.*, s. 26.

[38] D. Jančar, *Sprzedana Europa*, «Gazeta Wyborcza» 11.10.2001.

Галичина в Центральній Європі

Без Центральної Європи всі наші великі міста є кінцевими станціями, прикордонними, а можливо, навіть прифронтовими містами.

Дъордъ Конрад

Де сьогодні лежить Центральна Європа? Чи входять до цього простору країни на схід від Польщі, Чехії, Словаччини, Угорщини? Британський історик та есеїст Тимоті Ґартон Еш, який протягом двадцяти років досліджує проблему Центральної Європи, чітко визначив її східну межу. Східна Європа починається, як писав дослідник у своїй «Історії сьогодення», за словацьким кордоном, на кордоні українському:

> Одразу зазнаєте шоку. Пристойні асфальтові дороги змінюються вибоїнами й каменюками. Таке враження, що українська прикордонна застава опинилася в руках кремезних голомозих чоловіків у чорних черевиках, чорних джинсах, чорних светрах і чорних зимових шкірянках — уніформі посткомуністичних мафіозі. [...] Майже чую сичання крізь паморозь та сіру імлу: «корупція»[39].

Для Тимоті Ґартона Еша не має істотного значення, що в Україні, принаймні в її західній частині, західне християнство співіснує зі східним, а отже, навіть згідно з концепцією консервативного Семюела Ґантинґтона, Україна мала б міститися в перехідній смузі, на пограниччі. Належність України до Східної, а не Центральної Європи визначають недорозвиненість демократичних відносин у суспільстві та низький рівень життя. Питання ідентичности чи культурної орієнтації відходять на задній план[40]. Та-

[39] T. Garton Ash, *Gdzie jest teraz Europa Środkowa?*, [w:] T. Garton Ash, *Historia na gorąco*, przeł. J. Piątkowska, Znak, Kraków 2000, s. 431. (T. Garton Ash, *History of the Present. Essays, Sketches and Despatches From Europe in the 1990s*, Allen Lane, Penguin, London 1999).

[40] В есеї «Хай живе Рутенія!» Тимоті Ґартон Еш розповідає про зустріч із закарпатськими суспільними діячами, які виступають за відокремлення від України й зближення з Заходом. Оте прагнення контрастує з

кий погляд видається загальним; на думку багатьох західноєвропейських політиків, не кажучи вже про американських, Україна, так само як решта колишніх республік Радянського Союзу, залишається частиною евразійського простору.

В тому-таки есеї Тимоті Ґартон Еш, міркуючи над тим, де нині лежить Центральна Європа, яку він ототожнює з демократичними цінностями, виголошує знаменні слова:

> В 90-х роках стало мало не правилом: що більше етнічно мішаною є посткомуністична країна, то вищою є ймовірність того, що вона піде націоналістично-авторитарним, а не ліберально-демократичним шляхом. Країни, які досягли найпомітніших успіхів, — це країни етнічно найоднорідніші: Польща, Чехія, Угорщина і... Словенія[41].

На думку автора, в тому є іронія долі, позаяк «відновлення ідеї Центральної Європи в 1980-х роках означало уславлення передвоєнного етнічного та культурного різнобарв'я»[42]. Отже, апеляції до минулого, в якому однією з головних переваг була культурна розмаїтість, трактована як протилежність уніфікації, що її накинула комуністична влада, мали ностальгійний характер. Етнічна однорідність — одна з цілей двох тоталітарних режимів. (Зокрема, внаслідок Голокосту з Центральної Європи «зникли» євреї, а внаслідок депортацій — німці). Пояснення Тимоті Ґартона Еша, що та однорідність полегшувала здійснення демократичних перетворень у 1990-х роках, надто спрощує проблему, хоч декому може видатися привабливим. Причини, через які устроєва трансформація в одних посткомуністичних країнах відбувалася з більшим, а в інших – з меншим успіхом, є набагато складнішими. Твердження,

---

довколишньою бідністю, засиллям мафії та поголовною корупцією. Образ, що його змалював Тимоті Ґартон Еш, відповідає тому, який тиражують мас-медії. Автор недооцінює европейських амбіцій Закарпаття, а аналогічних амбіцій України, зокрема Західної, взагалі не помічає. (T. Garton Ash, *Long Live Ruthenia!*, [in:] T. Garton Ash, *History of the Present...*, *op. cit.*, pp. 296–298).

[41] T. Garton Ash, *Historia na gorąco...*, *op. cit.*, s. 428.

[42] *Ibidem.*

що етнічно гомогенні країни стабільніші, а отже, швидше переходять до демократії незалежно від того, про що саме йдеться — про регіон Центральної та Східної Європи чи про більші території, — видається не лише хибним, а й небезпечним. Бо передбачає, що демократію будують, спираючись на н а ц і ю, а не на суспільство.

Авторові «Історії сьогодення» немовби забракло відчуття історичної перспективи. Якщо погодитися, що «те, куди ми прямуємо, залежить від того, звідки ми вийшли», то виявиться, що успіх демократичних реформ у Центральній і Східній Європі великою мірою став вислідом попереднього досвіду демократії, зокрема досвіду міжвоєнного двадцятиліття. Іншим чинником, що сприяв трансформації, була урбанізація регіону. Глибина модернізаційних процесів та історичний досвід набагато сильніше впливають на якість суспільного життя, ніж етнічна однорідність, яка сама по собі ані не перешкоджає, ані не сприяє демократичним перетворенням. Ота обставина пояснює той факт, що Естонія — країна, в якій національні меншини (передовсім росіяни) становлять понад 40% населення, — спромоглася на успішну трансформацію, натомість Болгарія, де меншини не перевищують 15% населення, успіху не досягла. Аналогічно можна пояснити й українські проблеми з устроєвою трансформацією.

Нині, принаймні серед політиків, панує думка, що Центральна Європа є там, де є демократія. Тому такі країни, як Румунія, Україна чи Білорусь, здебільшого виявилися вилученими з того простору. Проте буває, що і балтійські країни, і Україна, і Білорусь виринають у контексті центральноєвропейських дискусій. Часто таке розширення центральноєвропейської спільноти має на меті «відсунути Схід ще далі на схід». Тут йдеться про один з елементів мітологізації простору. Такі країни називають «буферними». І лише зрідка тій концепції віддають належну увагу — здебільшого в Польщі, де її пов'язують з переформульованою яґелонською ідеєю Речі Посполитої Багатьох Народів. Україна, попри мізерне зацікавлення громадської думки та мас-медій цією проблематикою, також бере участь у деяких центральноєвропейських ініціяти-

вах. Від середини 1990-х років в Україні точиться дискусія довкола центральноєвропейських питань, зокрема щодо належности до того регіону України чи бодай Галичини. Учасники диспуту присвячують чимало уваги питанням української культурної тожсамости, жваво обговорюють питання самобутности і заразом закорінення української культури в Центральній Європі; вряди-годи висловлюють також міркування щодо її привабливости для європейців.

Українські дискусії про Центральну Европу без... українців

Першим в Україні центральноєвропейську проблематику порушив львівський елітарний часопис «Ї», який виходить поза цензурою від кінця 1980-х років. У першому числі, виданому після кількалітньої перерви, редакція[43] пообіцяла, що постійно виявлятиме зацікавленість найважливішими питаннями, пов'язаними зі змінами на мапі української ідентичности. (Йдеться про спроби вписати українську тожсамість в европейську, міркування на тему так званої поствізантійської спадщини, про єврейську проблематику в українському та центральноєвропейському контекстах). Редакція, крім того, висловила намір вивчати явища відродження ісламу (на пострадянському просторі) та панславізму. В першому числі опубліковано кілька текстів західних авторів на тему европейської дискусії про ідентичність, передрук відомого есею Мілана Кундери з заголовком «Трагедія Центральної Европи», а також оповідання пов'язаних з Галичиною письменників — Бруно Шульца та Йозефа Рота. В такий спосіб редакція — щоправда, не безпосередньо — порушила питання належности України, а зокрема Галичини, до Цент-

[43] Редакційні статті опубліковано непідписаними. Очевидно, матеріали вийшли з-під пера головного редактора часопису «Ї» Тараса Возняка, філософа та культуролога, однієї з центральних постатей в інтелектуальному житті Львова й одночасно начальника відділу зовнішніх зв'язків Львівської міської ради (згодом він перебував на аналогічній посаді у Львівській обласній раді). Щойно пізніше з'явилися відповідальні редактори (куратори), які готували до друку окремі спеціяльні випуски.

ральної Европи, розглядаючи цю проблему в контексті австро-угорської спадщини.

Видавалося, що почнеться широка дискусія інтелектуалів щодо місця України в Европі, завдань, які стоять перед Україною, а також змін в українській тожсамості. Наступне число часопису було присвячене спадщині Візантії, але про її вплив на українську сучасність у ньому практично не згадували (якщо не брати до уваги учнівських спроб Максима Розумного і статті ідеолога українського консерватизму, історика мистецтва Володимира Залозецького-Саса, вперше опублікованої в міжвоєнний період). Щойно за два роки, 1997-го, часопис повернувся до центральноевропейської тематики. Проте українські автори знову не взяли участи в дискусії, поступаючись місцем австрійцям, полякам і чехам. Єдиним текстом, який вписував Україну в центральноевропейський простір, було інтерв'ю з Отто фон Габсбурґом[44]. Редакція висловила свою позицію щодо концепції Центральної Европи та стосунку до неї України лише в передмові. Ту ідею названо «ілюзорною», хоч і корисною для України. Прикметно, що з-поміж багатьох варіянтів концепції Центральної Европи автори передмови вибрали «поставстро-угорський», вважаючи, що на просторах колишньої імперії Габсбурґів досі тривають пошуки самовизначення. Національний еґоїзм та короткозорий націоналізм Вишеградської групи автори оцінювали як вияви незрілости. Водночас у приєднанні України до Центральної Европи редакція вбачала потенційну небезпеку, оскільки Україна могла б перетворитися на своєрідний сателіт, на «евразійського кентавра»[45]. Найважливішим завданням, на думку редакції, є побудова тривкої структури в «Середній Европі, де ми живемо, а не в чужих геополітичних просторах та пас'янсах, якщо не хочемо повторення все тієї ж старої історії з "розподілами сфер впливу", що вже не раз проходили по наших долях»[46]. У цитованому -

[44] О. фон Габсбурґ, *Україна також належить до Середньої Европи*, «І» 1997, ч. 9, с. 38–43.

[45] *[Редакційна стаття]*, «І» 1997, ч. 9, с. 2.

[46] *Там само.*

твердженні виразно проступає недовіра до світових наддержав; і хоч тут не згадано ані Росії, ані Сполучених Штатів, проте тон висловлювання наводить саме на таку інтерпретацію. В опублікованих у тому-таки числі літературних творах та есеях відчувається тяжіння до поставстрійського простору. Єдиний текст, що позірно стосується до українського прочитання міту Галичини — «Амнезія і гіпертрофія міту Галичини», — виявляється звичайним пастишем, автор якого, Іван Лучук (виступає під псевдонімом Іван Головерса), висміює український варіянт міту Галичини[47].

Отже, ані редакція часопису «Ї», ані самі українські автори в той час не започаткували широкої дискусії щодо місця Галичини чи України в просторі Центральної Європи. Така позиція виглядала дивною для видання, яке задекларувало своє зацікавлення центральноевропейською проблематикою. Всі спроби обмежилися навіть не деклараціями, а висловлюванням серйозних сумнівів у доконечності вписування України чи Галичини в цей простір. Належить зазначити, що головним контекстом центральноевропейської ідеї, викладеної на шпальтах «Ї», була австро-угорська спадщина. Іншої можливости вписати Галичину в контекст Центральної Європи, можливости, що виразно окреслилася в польському варіянті центральноевропейських дебатів і полягала в успадкуванні традиції багатонаціональної Речі Посполитої як важливого елементу европейської ідентичности, редакція взагалі не згадувала. Небажання прийняти саме таке тлумачення центральноевропейськости — як можна припускати, зважаючи на те, з якою обережністю редакція порушувала питання спільного українсько-польського минулого, — мало серйозні підстави: це вимагало б кардинальної переоцінки

[47] За кілька років, коли дедалі популярнішим ставав проєкт галицької автономії в складі федеративної України чи навіть проєкт відокремлення Галичини, редакція «Ї» організувала цикл зустрічей, присвячених цій проблематиці, а наприкінці 2001 року видала спеціяльне число. Якщо в надзвичайно серйозних дискусіях довкола питання про галицьку окремішність і виринала европейська проблематика, то лише як остаточний аргумент на користь відокремлення (докладніше про це див. в останній частині розділу).

ставлення галицьких українців до спадщини Речі Посполитої, а, як відомо, галичани ставляться до неї без надмірного замилування. Втім, варто також пам'ятати про роль радянської пропаґанди.

Починаючи від 2001 року видання присвячувало дуже багато уваги проблемі галицької окремішности. Під час дискусії довкола цього питання, що точилася передовсім у колах, близьких до часопису «Ї» та газети «Post-Поступ», була сформульована політична програма галицької автономії (існує також радикальніша версія цієї програми — галицький сепаратизм[48]). 1997 року вийшло число «Ї», в якому редакція востаннє звернулася до центральноевропейської проблематики. Автори публікацій у кільканадцяти наступних числах не раз порушували головні проблеми української тожсамости, переважно в контексті европейських проблем (згадаймо бодай число, присвячене ідеї нової Европи, а також дискусію «Україна і Европа»[49]). Однак до обговорення центральноевропейської проблематики не доходило, якщо не брати до уваги одного семінару (організованого 1999 року завдяки особам, що творять середовище «Ї»), де головним доповідачем був... француз[50]. Чи не тому, що після короткочасного замилування тією ідеєю в Чехії, Польщі, Угорщині, а також в Україні її (ідею) визнали за застарілу та не зовсім відповідну европейським амбіціям країн реґіону, «недоевропейську» й навіть загумінкову? А може, навпаки, через те, що після того, як країни Вишеградської групи відмовилися від концепції єдности

[48] Опору програми становили доконечна потреба унезалежнитися від України та близькість Галичини до Европи. Здається, лідери того руху не усвідомлювали, що такий шлях веде до автаркії.

[49] У матеріялах дискусії «Україна і Европа» (Круглий стіл «Україна та Європа: єдність у розмаїтті», Ї, Львів 1998) вміщено три тексти українських авторів; два з них («За огорожею Метерніхового саду» Миколи Рябчука та «Світ, Европа і ми» Олександра Гриценка) надруковано в часопису «Ї» (1998, ч. 13).

[50] П'єр Аснер з Інституту політичних наук у Парижі під час семінару, що його організував часопис «Ї», 5 червня 1999 року виголосив доповідь «Центрально-Східна Европа по закінченні "холодної війни"». Текст виступу можна знайти на сторінці: *www.ji-magazine.lviv.ua* (семінари).

регіону й почали поодинці заходитися щодо якнайшвидшого вступу до Європейського Союзу, центральноєвропейська ідея лише ненадовго відродилася в Україні, Литві й Білорусі? Спробуймо відповісти на це запитання.

Прославлення периферії

Восени 1996 року у Львові відбулася кількаденна міжнародна конференція, матеріяли якої невеликим накладом опубліковано роком пізніше, себто майже одночасно зі згаданим спеціяльним номером «Ї». На відміну від часопису, учасники конференції висловили різні погляди на проблему Центральної Європи та европейської ідентичности України. В тій зустрічі, окрім культурних діячів, що репрезентували неурядові організації (здебільшого австрійські), взяли участь представники інтелектуальної та літературної еліти, зокрема: ініціяторка та організаторка заходу Марія Зубрицька; голова фундації «Pogranicze» і редактор часопису «Krasnogruda» Кшиштоф Чижевський; публіцисти й есеїсти Юрій Андрухович, Микола Рябчук, Олександр Гриценко; російський письменник, уродженець Галичини Ігорь Клєх та білоруський письменник, редактор часопису «Фрагмэнты» Ігар Бабков (Ігар Бабкоў). Здавалося б, таке коло людей, де атмосфера дуже нагадувала зустрічі 1980-х років, було просто створене для нової центральноєвропейської дискусії. Справді, та дискусія мала неабияке значення, хоч це ніяк не відбилося на накладі книжки, а її суспільний розголос був мізерний. І все-таки конференція стала своєрідним каталізатором: практично всі українські учасники дебатів протягом наступних років обговорювали центральноєвропейську ідею, віддаючи окрему увагу взаємозв'язкові української та европейської тожсамости.

Найориґінальнішим елементом тієї дискусії стала спроба вписати ідею Центральної Европи в постмодерну візію світу, в якій особливу роль відіграє периферія. На відміну від Кундери, дискутанти не намагалися довести — навіть на поняттєвому рівні, — що Центральна Европа є центром европейської цивілізації. Прикметно також, що

учасники обговорення не вживали терміну «Центральна Європа», як того вимагає норма, котру встановили двадцятьма роками раніше учасники центральноєвропейських дебатів. Натомість вони послуговувалися формулюванням «Центрально-Східна Європа» — своєрідним поняттєвим гібридом. Що більше, дискутанти наголошували на периферійному положенні Центрально-Східної Європи, на її провінційному статусі та його перевагах. Ігар Бабков навіть ужив поширене в дискурсі перед 1989 роком поняття «Інша Європа», наповнюючи його, проте, новим змістом. За Бабковим, Центральна Європа — це ідея, що полягає не у звичайному додаванні (ще одна Європа) чи механічній європеїзації (акультурації), а в актуалізації Іншого[51]. На думку білоруського письменника, Центральна Європа — «це друга, інша Європа, яка залишилася в тіні західноєвропейської модерності, Європа, яка не присутня в загальноєвропейському культурному наративі. Європа втрачених можливостей, забутих спадщин, неактуалізованих послань»[52]. Проєкт Бабкова мав на меті відродження відмінностей — усіх водночас і на рівних правах — усього того, що на тих теренах було придушеним, відкиненим, колонізованим, непоміченим і протягом століть позбавленим голосу. Літератор поставив перед власною (а водночас і українською) культурою завдання хоч би на мить «відчути себе свідомістю світу»[53]. В міркуваннях Бабкова, так само як у текстах багатьох сучасних письменників, з'явилося поняття палімпсесту — простору «нової середньоєвропейської модерности»[54].

---

[51] І. Бабков, *Центральна Європа – нова модерність*, [у кн.:] *Нова Україна і нова Європа: час зближення. Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3–6 листопада 1996 р.*, М. Зубрицька (ред.), Львівський державний університет ім. І. Франка, Центр гуманітарних досліджень, Львів 1997, с. 26–29.

[52] *Там само*, с. 26.

[53] *Там само*, с. 29.

[54] Див. також публікацію на шпальтах видання Конґресу Українських Націоналістів, доповнену коментарем Богдана Хархаша. Перекладач, який є членом редакційної колеґії часопису, вважав за потрібне зазначити: редакція не погоджується з головною ідеєю тексту, тобто твердженням

Білоруський письменник констатував, що голосу України та Білорусі не чути або майже не чути в європейській культурній поліфонії, і це змусило Бабкова засумніватися в такому розумінні Європи, де немає місця для культур тих країн. Центральна Європа, на думку літератора, є похідною європейської модерности. Оте «буття поміж» призводить до розщеплення на нескінченну кількість частинок. І Бабков поставив риторичне запитання: «Коли Західна Європа більше не має [...] монополії на ідею центру, чи може Середня Європа апелювати до Західної Європи і надалі визначати себе як периферію?». Це запитання було головним і в українських розважаннях про Центральну Європу, зокрема в текстах Юрія Андруховича[55]. Важливість багатьох культурних центрів визнав у своєму виступі й Кшиштоф Чижевський, який саме на такій концепції вибудовує діяльність фундації «Pogranicze». Варто наголосити: застережень деяких інтелектуалів — учасників дискусії з приводу того, що брак центру загрожує хаосом, зазвичай не сприймали серйозно[56].

Бабкова, що підґрунтям для існування нації є міт, який витворила національна інтеліґенція. Редакція зважилася опублікувати той текст як противагу стереотипному уявленню про білоруську культуру, буцімто позбавлену національних та інтелектуальних амбіцій. Не надто тактовні зауваги перекладача, які становлять 20% публікації, відображають позицію пронаціоналістичних інтелектуалів, неприязно налаштованих щодо центральноевропейської ідеї (І. Бабков, *Середня Європа – нова модерність*, «Українські проблеми» 1999, ч. 1–2, с. 162–167).

[55] З-поміж українських критиків на це звернула увагу лише Тамара Гундорова. Аналізуючи роман Андруховича «Перверзія», літературознавець стверджувала: «[...] модерний європоцентризм як культурний імперіалізм чи егоцентризм перевертається і бачиться цілком з іншої перспективи, а саме — маргінальної й локальної Європи» (Т. Гундорова, *Ностальгія та реванш. Український постмодернізм у лабіринтах національної ідентичності*, «Кур'єр Кривбасу» 2001, ч. 144, с. 168).

[56] Чимало таких висловлювань можна було почути з уст українських інтелектуалів. У Польщі проти «прославлення периферії» виступив Александер Фіут, описуючи перебіг розгорнутої в 1990-х роках дискусії щодо визначення місця Центральної Європи (A. Fiut, *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem*, *op. cit.*, s. 29–31).

Інші учасники конференції, на відміну від Бабкова, який охоче звертався до постмодерних понять, висловлювали більшою мірою традиційні погляди на українську центральноєвропейську ідентичність, пов'язуючи її передовсім з австро-угорським минулим Галичини. Німецький славіст Алоїс Вольдан[57] нагадав, що центральноєвропейська ідея гармонійного співіснування різних народів походить з часів Австро-Угорської імперії, а її розпад поклав край тій гармонії. В польській та австрійській літературах така зміна виявилася в апелюванні до міту про руйнацію космічного ладу та занурення в хаос. Галичина, на думку Вольдана, так само як ідея Мітельойропи, є запізнілою утопією[58]. Це твердження нагадує визначення Центральної Европи як «ретроспективної утопії», що його запропонував Александер Фіут, а також раніші дискусії, які зводилися до запитання: «Центральна Европа — утопія чи реальність?». Таке розуміння концепції Центральної Европи, проте, видається анахронічним, оскільки означає занурення в минуле й становить інтерес хіба що для істориків культури, позбавляючи ідею впливовости.

Учасники конференції сформулювали постулати, що стосувалися і до форм культурної тожсамости, і до ролі інтелектуалів у її творенні. Ті постулати здебільшого не були ані новими, ані оригінальними — йшлося ж бо про збереження культурної окремішности, орієнтацію на власні культурні зразки та опір асиміляційним процесам[59], — а

[57] А. Вольдан, *Поняття «Галичина» і «Центральна Європа» та їхнє значення для європейської ідентичності*, [у кн.:] *Нова Україна...*, *цит. вид.*, с. 132–139.

[58] *Там само*, с. 136.

[59] Серед тих рекомендацій подибуємо, зокрема, й твердження, що Центрально-Східна Европа має прагнути не взаємопроникнення та цілковитої адаптації західних стандартів і культурних моделей, а селективної адаптації та акультурації. Найважливішим у цьому процесі визнали позитивне використання регіоналізму, збереження рівноваги між глобалізмом і регіоналізмом. Роль інтелектуалів і гуманітаріїв мала полягати в пошуку мостів порозуміння, у закоріненні в національній культурі та чутті пов'язаности з европейською спадщиною (М. Зубрицька, *Дискурс європейськості та його темпорально-просторові виміри в Центрально-Східній Європі*, [у кн.:] *Нова Україна...*, *цит. вид.*, с. 14–19).

проте, їх уперше виразно артикулювали. Кілька дискутантів, серед них і медієвіст Ярослав Дашкевич та філософ Роман Кісь, висловили переконання, що українцям ще рано думати про долучення до європейської культури чи про входження до Європи: це стане можливим і бажаним щойно тоді, коли нація стане собою, впорається з проблемою «внутрішньої маргіналізації» — етнічної і культурної, історичної і цивілізаційної; зміцнить свою ідентичність; буде більше українською, вневненою у собі, у власній самостійності та самодостатності[60]. Бідкання з приводу «внутрішньої маргіналізації» мали б наштовхувати реципієнтів на думку, що українці й далі перебувають під чужим пануванням, становлячи маргінес у «своїй — не своїй» державі. Щоб знайти своє місце в Європі, українці передусім мусять посісти гідне становище у власній державі. Тому прагненню динамічних контактів, вважали згадані інтелектуали, має передувати процес самоствердження — інакше існує загроза втрати чи розмивання національної тожсамости. Переконання, що українцям належить спершу усвідомити власну інакшість, окремішність, а вже потім заходити в контакт з іншими, виникає з того, що тут були сплутані причини і наслідки. Бо усвідомлення окремішности можливе саме завдяки контактам з іншими культурами, а не через їх припинення чи уникання. Таку позицію — по суті, не надто далеку від автаркії — визначав страх перед загрозою втратити власну ідентичність під впливом чужих зразків. У тій позиції виявлялася ледь прихована ворожість до чужого. Очевидно, згадані побоювання виникають з несвідомого переконання в меншовартості української культури, її слабкій притягальній силі, а це видається непослідовністю, якщо йдеться про тих, хто симпатизує націоналізмові.

[60] *Нова Україна...*, *цит. вид.*, с. 207.

Центральна Европа versus Росія

Під час згаданої конференції не раз звучали висловлювання, які повністю вписуються в чорно-білу схему, де цивілізаційні розбіжності охарактеризовано як абсолютні протилежності. Центральна Европа, котру протиставляли Сходу, трактованому як метафізичне зло, відігравала в тих поділах лише другорядну роль; досить часто це супроводжували твердження про особливу оборонну місію, яку має виконувати, а то й «споконвічно» виконувала Україна щодо Европи, захищаючи її перед Сходом, Росією чи «евразійством». За приклад правлять виступи двох львівських філософів — Романа Кіся та Ігоря Захари. У тих виступах відлунювала середньовічна концепція твердині, antemurale christianitatis. У Польщі XIX століття ота концепція, як писав Януш Тазбір[61], набула антиросійського звучання. Саме в такій антиросійській формі ідею перейняли Захара й Кісь.

Можна сказати, те, що було в Кундери відчутним, але не головним і що завзято критикували його противники — трактування Росії як уособлення східної цивілізації, ворожої Европі, — у виступі Захари (з інтелектуального погляду цілком непорівнянному з текстом Кундери) набрало гіпертрофованих форм. Схід, на думку того історика філософії, є квінтесенцією деспотизму, тоталітаризму, тероризму, фундаменталізму й нетолерантности, стисло кажучи, — антицивілізацією, своєрідним уособленням зла[62]. Безумовно, ототожнення Росії зі злом — ідея не нова. Відокремлення Центральної Европи від східноевропейського простору й раніше означало (принаймні таким був підтекст) спробу відмежуватися від «антицивілізації». Належить пам'ятати, що ці намагання знаходили дуже сприятливий ґрунт у буденній свідомості. Від кінця XVIII століття аж до Другої світової війни такий образ Росії був

[61] J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Interpress, Warszawa 1997, s. 112.

[62] І. Захара, *Українська інтелектуальна традиція і сучасна Європа*, [у кн.:] *Нова Україна...*, *цит. вид.*, с. 123–131.

на Заході доволі поширеним[63]. Опоненти концепції Кундери твердили, що по суті, він є виразником своєрідного центральноєвропейського месіянізму, а ідея Центральної Європи в такій формі становить небезпеку... для власної культури та ідентичности[64]. Попри те, багато учасників дебатів наголошували на винятковості цього простору, на його особливих рисах, передовсім — волелюбності й засадничих для суспільного та національного життя регіону принципах толерантности й культурного розмаїття, яке вважали за підставову вартість. Що більше, були й такі твердження: будь-які непомильні ідеології суперечать духові Центральної Європи[65]; певна річ, це також свідчить про переконання у власній винятковості та месіянізм щодо інших суспільств, котре має так само мало спільного з дійсністю, як і не менше поширене протилежне твердження, що Центральна Європа є простором з тавром націоналізму різних ґатунків та комуністичної ідеології.

Здається, українським дискусіям про Европу й досі притаманне недостатнє усвідомлення того, що розмови про европейську тожсамість України не потрібно вписувати в дискурс, який вилучає з Европи інших (Росію, іноді разом з Білоруссю). Натомість належить відображати відмінності чи розмаїття різних шляхів просування до Европи. Як писав багато років тому Жан Марі Доменак у книжці «Европа: виклик культурі», европейська ідентичність має бути покликанням, а не чимсь наперед визначеним. 1988 року Тадеуш Мазовєцький під час напів-

[63] Див., зокрема: L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 1994; P. Bugge, *Asia and the Idea of Europe – Europe and Its Others*, [in:] *Asian Values and Vietnam's Development in Comparative Perspective*, Hanoi 2000; M. Bassin, *Russia Between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space*, «Slavic Review» 1991, vol. 50, No. 1, pp. 1–17.

[64] Пор., наприклад, позицію Вацлава Гавела в 1970-х роках, про яку згадано у першій частині розділу.

[65] P. Kampits, *Europa Środkowa: utopia czy rzeczywistość*, [w:] *Konwersatorium «Polska w Europie». Kościół pod wezwaniem Świętej Trójcy, cykl «Europa Środkowa»*, zesz. 2, «Między Wschodem i Zachodem», A. Hajnicz (red.), [b. w.], Warszawa 1988, s. 65.

леґальної дискусії про місце Польщі в Центральній Європі[66] завважив, що поляки надто мляво домагаються своєї присутности в европейській культурі як цілості й водночас не здужають позбутися антиросійського патосу. Перед аналогічною проблемою постала й частина української інтелектуальної еліти. Деякі з вже викладених поглядів видалися б більшості інтелектуалів надто радикальними. А проте переконання в особливій ролі України та свідоме чи підсвідоме протиставлення Европи Росії й досі є поширеною інтелектуальною позицією. Саме таку позицію розкритикував Ігорь Клєх — російський письменник, що походить з Галичини і раніше був пов'язаний з середовищем тоді ще самвидавного часопису «Ї». Літератор порушив дуже непопулярну у Львові тему, намагаючись переконати дискутантів, що входження України до Европи стане можливим щойно після поліпшення культурних і політичних стосунків з Росією. (Щоправда, підтекст висловлювання був такий: український шлях до Европи проходить через Росію — завдяки її буцімто культурній вищості[67]). Позицію українців Клєх сприймав не лише як вияв більшою чи меншою мірою усвідомлюваної неприязні, а й як небажання прийняти найважливіший виклик:

> Україна дуже хоче до Європи, але насправді вона «зациклена» на неврегульованих та навіть невідрефлектованих відносинах з Росією, яка так легко її цього разу «відпустила» [...]. Не вдасться повернутися обличчям до Європи, залишивши за плечима, ніби сфінкса, невирішене питання Росії[68].

Якої ж теми не порушено в описуваній дискусії (так само як у дискусіях та публікаціях на шпальтах «Ї»)? Здається, найважливішої: безперечно, в дебатах бракувало

---

[66] *Konwersatorium...*, *op. cit.*, s. 23.

[67] Пор. інші тексти автора, у яких він висловлює цю думку прямим текстом (expressis verbis), зокрема: «Галичина в темряві» («Поступ» 1–7.02.2001; першодрук: «Rzeczpospolita» 20.01.2001, додаток «Plus-Minus»), «Западная Галичина. Итоги 90-х» (*www.polit.ru*).

[68] І. Клєх, *Дещо про український досвід з перспективи перебування у відсутності*, [у кн.:] *Нова Україна...*, *цит. вид.*, с. 168.

рефлексій над тим, що саме творить центральноєвропейську специфіку, за цих обставин — передовсім українську та галицьку. Суголосні з центральноєвропейськими дебатами міркування Марії Зубрицької, яка підкреслила, що спільноту визначає насамперед нестабільність існування людини з Центрально-Східної Європи, можна вважати за гідний виняток. В українському контексті та думка виявилася якщо не оригінальною, то принаймні дуже актуальною, хоч була лише слабким відлунням однієї з найважливіших тем дебатів. Однак про виняткову роль Галичини та Центральної Європи говорили здебільшого закордонні учасники конференції — австрійці та поляки. Ця роль мала б полягати в тому, що регіони відкривають минуле задля майбутнього, допомагаючи усвідомити значення культурного закорінення й окреслити перспективи в європейському майбутньому.

Єдиним українським учасником конференції, котрий зосередив увагу на питанні про те, що́ саме визначає Галичину як центральноєвропейський простір, був Юрій Андрухович. На львівському форумі письменник презентував свій чи не найвідоміший есей «Місто-корабель». Той текст, написаний двома роками раніше, належить до циклу есеїв, які автор присвятив галицькій культурній специфіці і які заслуговують на окрему розмову.

Єдність чи розмаїття?

В есеїстиці Юрія Андруховича першої половини 1990-х років сформульовано пропозицію вписати Галичину в простір Центральної Європи як спадщини імперії Габсбургів. Андрухович — один з небагатьох сучасних українських письменників, котрі, хоч і воліють уникати безпосередніх звернень до центральноєвропейської есеїстики, проте, безумовно, мають добре уявлення про перебіг тієї дискусії і цінують її вище, ніж розмірковування про абстрактну модель багатокультурности, не пов'язану ані з історичною пам'яттю, ані з конкретними культурними передумовами. Викладена в есеїста візія української культури та історичної пам'яті сформувалася саме в руслі цент-

ральноєвропейських дебатів. Концепція письменника передбачала відновлення пам'яті, передовсім про період, який передував 1918 рокові, і трактувала розмаїття як вартість саму по собі. В контексті центральноєвропейських дебатів такий підхід — не новина. Натомість цілком новим і несподіваним виявилося долучення України на засадах рівноправности до уявного простору Центральної Европи. Поглянувши на мапи, видані перед Першою світовою війною, — як це охоче робить Андрухович, зрештою, цілком достосовуючись до певного способу та стилю мовлення про Центральну Европу, — можна побачити, що Східна Галичина зі Львовом та Західна з Краковом належать до одного й того самого простору і що на мапах цісарсько-королівських залізничних сполучень Закопане, так само як Будапешт, віддаляють від Львова тільки вісім годин їзди (теперішні прихильники подорожей широколійною залізницею про це можуть лише мріяти). Ота мапа знадобилася для обґрунтування належности Галичини до Центральної Европи: на ній не видно ніяких сполучень зі столицею та губернськими містами північно-східного сусіда.

Андрухович зважився на крок, що його не сподівалися навіть ті, котрі у своїх висловлюваннях про Центральну Европу завжди наголошували, що її кордони є умовними й залежать від того, хто вживає це поняття і яку політичну мету ставить перед собою. Письменник здійснив спробу розширити кордони Центральної Европи й відсунути Схід ще далі на схід, мітологізуючи його мешканців, тобто сприймаючи їх так, наче вони не є частиною повсякдення його батьківщини. Намагаючись відмежуватися від Сходу — як це чинили його блискучі попередники, — Андрухович створив новий, дуже важливий для побудови нової української ідентичности міт, що рішуче розривав старий ланцюг історичної пам'яті. Звернення до міту Австро-Угорщини — це код, зрозумілий у Европі, зокрема в німецькомовному культурному світі; а есеїст прагнув бути почутим у цьому просторі. Сьогодні письменникові докоряють навіть у тому, що він не надто переймався тим, чи зрозуміють той код його співвітчизники. А проте перші

роки незалежности, ейфорія від свободи, підживлювані ілюзії щодо повернення в Європу вселяли надію, що саме такі звернення будуть зрозумілими й привабливими для українців, втомлених совдепією та спраглих Європи — Європи як синоніму свободи.

Юрій Андрухович вписав свою візію в сьогодення української держави — вже незалежної, але ще не спроможної впоратися зі спадщиною комунізму. Підмурівок ідеї письменника становить пропозиція модернізувати українську національну тожсамість, замінити найпоширеніший серед україномовних громадян етноцентризм складною формою ідентичности і заразом протиставити її панівному в Україні чуттю належности до пострадянського простору. Парадоксальність такої концепції полягає в тому, що вона поєднує повернення до традиції (це напрочуд яскраво виявилося в есеїстиці Забужко початку 1990-х років) з постмодерною грою. На додаток йдеться про відновлення тієї традиції, яку протягом кількох останніх десятиліть радянська влада відтісняла на марґінес, цілеспрямовано й досить успішно вилучаючи з української історичної пам'яті все дотичне до іншої, не-російської історії. В основі концепції Андруховича лежить саме наголошування на відмінності історичного та культурного досвіду, що пов'язував Галичину з Европою. Безперечно, пропозиція письменника дуже відрізняється від типових міркувань на теми української тожсамости, висловлених протягом останніх п'ятнадцяти років. Звернення до історії, спільної з іншими народами (поляками, євреями, угорцями, австрійцями), нагадування про давню багатонаціональну мозаїку Австро-Угорщини чи Речі Посполитої й українську частку в ній досі наштовхуються на неприйняття і серед тих, хто обстоює єдність української та російської традицій, і серед прибічників «чистоти» чи самодостатности української традиції та культури. Нативісти вважають такий підхід надто небезпечним, а кожне звернення до історії, яке відображає її складність і наявність у ній інших традицій, розглядають крізь призму сучасних проблем або як дії на користь ревізіонізму — польського в Галичині, угорського на Закарпатті чи ру-

мунського на Буковині. Ось характерний приклад: звичайну констатацію того факту, що українська культура у Львові міжвоєнного періоду не була панівною, досі сприймають як спробу маргіналізації цієї культури. Роздуми над минулим постійно «приміряють» до сучасности.

Частина учасників національного руху на зламі 1980-х і 1990-х років (а після здобуття незалежности — прихильників уніфікації української ідентичности) не схвалили ідеї відновлення культурного розмаїття чи бодай звернень до закладених у ньому вартостей. Відродження історичної пам'яті, започаткованe 1991 року, пов'язували з пробудженням почуття власної національної гідности; саме тому центральне місце в побудові (відбудові) тожсамости відводили національній спадщині та мартирології. Інші культури та національности, вкраплені в українську сучасність та минувшину, залишалися на марґінесі суспільної свідомости. Однак треба пам'ятати, що питання рівноправности національних меншин посіло важливе місце в програмному документі Народного Руху України — найчисельнішої опозиційної організації, до складу якої входили провідні письменники й інтелектуали. Попри те, використання понять «багатокультурність» чи «розмаїття традицій» дехто в патріотично налаштованих колах вважав за реальну загрозу для української ідентичности або й замах на її цілісність, а в націоналістичних середовищах це навіть трактували як співпрацю з ворогом і розмивання української тожсамости. Задля справедливости належить додати, що до риторики, опертої на західних концепціях мультикультуралізму, напрочуд охоче вдавалися прибічники збереження в Україні панівної ролі російської культури: вони заявляли, що культурна політика української держави в царині освіти та мови має на меті гомогенізацію суспільної ідентичности, тимчасом як принципи демократії та плюралізму вимагають зважати на потреби всіх суспільних груп, а надто найчисельнішої з них — російськомовної. Натомість відомо, що й донині в деяких регіонах більшість освітніх установ є російськомовними, по всій Україні вступні іспити у вищі навчальні заклади можна складати російською, а

про видавничий ринок, на якому домінує російська книжка, годі й говорити.

Переходячи від характеристики ставлення до минулого до трактування проблем, ближчих сьогоденню[69], треба зауважити, що в колах, тісно пов'язаних зі становленням незалежности, відмінну культурну тожсамість етнічних меншин сприймали неоднозначно. З одного боку, оту інакшість трактували як можливість протистояти совєцькості і, водночас, як серйозний іспит для української демократії, а з іншого — як потенційну загрозу, передусім — з огляду на привілейоване становище, в якому перебувала російська культура щодо української в попередній період. Наявність двадцятивідсоткової російської меншини стала розмінною монетою в російсько-українських стосунках. Конче було потрібно протидіяти реальному тискові російської влади, що вимагала ґарантій статус-кво для росіян в Україні, позаяк у такий спосіб вдалося б утвердити панування російської культури. Український «контрдискурс» почав не так витісняти імперський дискурс, як здобувати перевагу над його рудиментами. Крім національних вартостей, робили наголос також на вартостях европейських; проте аргументом про европейськість української культури послуговувалися здебільшого як знаряддям, котре вважали за дієвий засіб проти совєтизації та русифікації. Можливо, саме тому в дискурсі не знайшлося місця для визнання самодостатньої вартости культур, відмінних від власної.

Тож на велику увагу заслуговують есеї та міркування Юрія Андруховича, зокрема ті, в яких він найчіткіше окреслює іншу концепцію українськости, сповнену іронічного ставлення до нативістської візії.

---

[69] Варто пам'ятати, що на зламі 1980-х і 1990-х років в Україні під впливом демократичних змін помітно активізувалися національні меншини. Водночас не припинялася масова еміґрація українських євреїв, які побоювалися переслідувань чи навіть погромів. Такі настрої вдавалося майстерно підігрівати чутками про наближення небезпеки. І хоч тоді не зафіксовано жодного інциденту, ніщо не змогло зупинити той процес.

Повернення до Європи чи втеча зі Сходу?

За рік після здобуття незалежности в Україні у квазієнциклопедичному числі часопису «Четвер» бубабіст дав таке визначення своєї батьківщини:

> УКРАЇНА — найбільша в Європі за площею об'єктивна даність, яка саме з цієї причини фатально не може в Європі поміститися. Необхідною передумовою для «повернення в Європу» є абсолютна незалежність України від сусідства гігантської Росії. Бути з Росією для України згубно — це духовна і фізіологічна смерть, у чому можна було переконатися протягом трьох з половиною століть. Бути з Європою, можливо, — те саме, але в цьому ще варто переконатися[70].

Згодом автор цієї дотепної дефініції прокоментував свої слова:

> Нам здавалося, що ми, сміючись, прощаємося з власним минулим. Але минуле минулим так і не стало. Після шести років іншого на позір буття Україна й далі ніяк не може поміститися в Європі. Моя легковажна дефініція залишається актуальною — кажу про це з гордістю як її автор і з гіркотою як громадянин[71].

Андрухович зазначає, що й досі не зроблено остаточного вибору між статусом колонії і незалежної держави, між Європою і Росією, Сходом і Заходом. Таке протиставлення двох культурних просторів, двох цивілізацій безпосередньо пов'язане з пошуком української ідентичности. Письменник пропонує вписати Україну в Центральну Європу, тобто засвідчити цивілізаційну належність до Заходу й водночас зберегти зв'язки з власною традицією, яку не можна ототожнювати зі Сходом. Андрухович вважає, що українці потребують міту Центральної Європи. «Нас викреслено зі свідомости західних суспільств, — сказав письменник у десятий рік творення українського варіянта

---

[70] Ю. Андрухович, *Україна [гасло]*, «Четвер» 1992, ч. 3.

[71] J. Andruchowycz, *O czwartkach stanisławowskich*, przeł. O. Hnatiuk, «Gazeta Wyborcza» 20–21.12.1997, s. 21.

отого міту. — Наше місце — в союзі з Росією та Білоруссю. Мені особисто це дуже не подобається. Міт Центральної Європи ставить наш народ на зовсім інші позиції»[72].

В есеїстиці Андруховича першої половини 1990-х років, яку зібрано в опублікованому у Польщі томику «Erzherz-perz» (1996), відчутне величезне замилування цивілізаційною і культурною вищістю Західної Європи та прагнення вписати в цей простір українську культуру. Пізніші есеї (більшість з них видано 2002 року польською мовою в збірнику «Ostatnie terytorium») засвідчують розчарування і заразом переконання в неповторності власної культури, її безсумнівній самодостатній вартості. Головним матеріялом для згаданих текстів стали міт та історія. Фікція тут існує поряд з історичними фактами, насмішкуваті теревені — з щонайсерйознішими пасажами, вигадка — з правдою. Тут панує іронія, і лише зрідка звучать поважні, але аж ніяк не патетичні інтонації. Автор витримує дистанцію щодо історії, хай навіть найтрагічнішої. Як писала Данута Сосновська, есеїст, мабуть, свідомо розмиває межу між правдою і оманою, фактами і літературною фікцією, історією і мітом. Така довільна манера є цілком припустима за браком «свого часу розстріляних історіографів»[73].

В найранішому з-поміж есеїв — у «Вступі до географії» (1992) — поставлено дві проблеми: відношення української тожсамости до европейської та стосунки між творцем і суспільством. Назва есею викликає асоціяції з давніми трактатами, а епіграф, узятий з історії про доктора Фавста з XVI століття, відсилає читача до метафізичної географії і вписує есей у контекст німецької культури[74].

---

[72] Виступ Ю. Андруховича в дискусії «Уявна Европа» (*Europa wyobraźni. Dyskusja*, «Słowo Polskie» 23.05.2002, s. 6).

[73] D. Sosnowska, *Szukanie Europy*, «Ex Libris» lipiec 1996, s. 8.

[74] «Острів Кавказ, який лежить поміж Індією та Скіфією, є найвищим островом світу з гірськими вершинами. Звідтіля доктор Фауст розглядав різні землі і далі морські. Там росте стільки перцевих дерев, як у нас ялівцю» (Ю. Андрухович, *Вступ до географії*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості. Спроби*, Лілея-НВ, Івано-Франківськ 1999, с. 32).

Андрухович тісно пов'язує історію та географію, що більше — цілком співзвучно з Йоганом Ґердером узалежнює першу від другої. Саме Ґердер стверджував, що «географія є підмурівком історії, а історія — це рухома географія», і той, «хто вивчає одну науку без іншої, не розуміє жодної з них»[75]. Андрухович з насолодою вишукує ті елементи краєвиду, котрі вплинули на нинішню форму європейської культури й цивілізації. Роздуми письменника нагадують деякі есеї Збіґнєва Ґерберта зі збірки «Варвар у саду», в яких йдеться про залежність середземноморської культури від клімату та ландшафту. Певну паралель можна провести й з есеїстикою Єжи Стемповського, зокрема його книжкою «Листи з бернської землі». Проте автор «Вступу до географії», зачарований іншим культурним простором, намагається принаймні в уяві пов'язати рідну культуру з німецькомовним світом. Звідси й вілла в «баварсько-карпатському стилі», і звернення до перекладів Рільке, і численні краєзнавчі деталі, яким перо Андруховича надає символічного значення.

А проте змальована в есеї Европа виглядає трохи дивною, нереальною, оповідачеві доступна лише її тінь чи віддзеркалення; за словами автора, він дивиться «багатосерійний сон про Европу». З таким здебільшого уявним образом великої європейської культури в її німецькому варіянті контрастує понура дійсність країни, що переживає устроєву трансформацію, перетворюється з совєтської республіки на незалежну державу. Вся та гидота, бруд і, що найгірше, брак чуття форми — на тлі країни з упорядкованим життям, де головними чеснотами є лад, охайність і величезна увага до найменших деталей, — свідчать не на користь вітчизни прибульця. В спостереженні за цими безвідмовними механізмами як ознаками цивілізованости, у споглядянні добробуту та спокою оповідача охоплює бажання заволодіти ними; він — принаймні в очах своїх господарів — є сучасним варваром, у якого багатство, пейзажі, гармонія і — last but not least — історія викли-

[75] Цит. за: A. Piskozub, *Między historiozofią a geozofią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1994, s. 12.

кають підсвідому заздрість. Зрештою, таку саму тугу за «трохи іншими поворотами історичного сюжету», яка супроводжує роздуми про баварську архітектуру, могли б не гірше виливати і чеські, і польські есеїсти. Позиція оповідача нагадує відомий центральноєвропейський анекдот про газетне оголошення: «Поміняю багату традицію та історію на інше географічне положення».

Втім, на контрастах побудовано весь текст. Гори та ліси, цей типовий елемент ландшафту між Баварією і українськими Карпатами, що править за природний бар'єр для змальованих в есеї чужинців — тобто, як пише автор, кочовиків, — протиставлено степовій рівнині:

> Стара Європа була суцільним лісом, вмістилищем святинь і кошмарів. Безперечно, це її врятувало. Кочівники Великого Степу могли й справді жахнутися цього океану[76].

Цей образ наводить на роздуми про наново відкритий завдяки німецьким романтикам Тевтобурзький ліс, у якому ґерманські племена перемогли римлян, зупинивши їхній переможний похід на північ. Однак Андрухович трохи інакше розподіляє ролі: римлян замінено кочовиками, в яких автор вбачає не так печенігів чи пізніших татар, як набагато сучасніших, хоч і мітологізованих, совітів[77]. У своїй інтерпретації географічної обумовленості есеїст наближається до Євгена Маланюка, який кочовиками називав росіян, а географії відводив ледь не роль фату-

---

[76] Ю. Андрухович, *Вступ до географії*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 36.

[77] Есеїст змальовує чужинців як мітичних велетнів, але осучаснених нинішньою атрибутикою: «[...] прибульці з далеких рівнин, де живуть одноокі велетні з вісьмома пальцями, де горілку п'ють, наче воду, і навіть замість води, де їдять сире м'ясо, а танцюючих ведмедів показують у церквах...» (Ю. Андрухович, *Ерц-герц-перц*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 10). Під «мітологізованістю» я маю на думці те, що автор творить образ росіян, спираючись на стереотипи. Безперечно, письменник бере прототипи з буденної свідомости, але іноді виникає відчуття, що саме тут він не зовсім дотримує міри.

му[78]. Очевидно, Андрухович саме за Маланюком[79] (хоч авторство ідеї, безперечно, належить Шпенґлерові) пов'язує долі народів з ландшафтом, говорячи про неминучий аісторизм степових кочовиків. За Андруховичем, величезний степовий простір — це гола рівнина, Велике Ніщо, котре навіює думку про марність будь-яких зусиль. Різноманіття передгір'їв есеїст протиставляє рівнині, зелені долини й пагорби — пустирям, де вітри розвіюють людські останки. Зелень — символ життя — контрастує з сірістю попелу, символом небуття. З тієї сірости виринає безликий натовп істот, позбавлених усього людського, тому здатних на будь-які звірства. Задля посилення ефекту до образу руїни письменник додає й картину принесення кривавих жертв «незрозумілим богам». Поза всякими сумнівами, історія монголо-татарських наїздів — своєрідний loci communes української літератури — породжує цілком сучасну візію завоювань і тоталітаризму, який, як часто вважають, має азійське походження.

В центральноевропейському ландшафті Андрухович зауважує щось таке, що схиляє його до містицизму. Письменник з неприхованим захопленням говорить про європейську культуру й цивілізацію в різних її втіленнях, передусім літературних та архітектурних; у цьому він вбачає вияв творчої індивідуальности як породження свободи та поваги до людських прав. Андрухович пише про перемогу творця-архітектора, який досконало наслідує природу з притаманним їй розмаїттям і довершеністю форм, про перемогу індивідуальности над минущістю існування і про

---

[78] «Степова Еллада» Євгена Маланюка, хоч і видається близькою до популярної в польській романтичній літературі візії України як втраченого раю, все-таки дуже від неї відрізняється, натомість більше спільних рис має інший образ, також запозичений в польських романтиків: «цей рай є пеклом» (див., наприклад, «Срібний сон Саломеї» Юліуша Словацького).

[79] В інтерв'ю, яке походить приблизно з того самого часу, що й есей, Андрухович прямо апелює до естетики Маланюка та його історіософських концепцій (*Світ пізнає національну літературу за прозою. Розмова Володимира Даниленка з Юрієм Андруховичем*, «Авжеж» 1992, ч. 4, с. 36).

народження засадничої вартости — людської особистости, вільної, єдиної і неповторної. Творець-художник явиться як постать, дуже близька до Творця (до цього мотиву ми ще повернемося). Варто звернути увагу, що великого значення письменник надає Вертикалі, яку протиставляє поземній осі, горизонталі. Ота Вертикаль виринає у тексті двічі: вперше — коли йдеться про Творця, цим разом поіменованого Небесним Глядачем, і вдруге — в описі краєвидів, що постають перед очима з веж, дзвіниць і пагорбів[80]. Горизонталь тут символізує profanum, а Вертикаль — sacrum, єдність Бога і людини, божественний лад світу та виняткове місце людини в ньому. Символіку високого і низького варто інтерпретувати також за концепцією Бахтіна; автор, орієнтуючись на Бахтінове протиставлення офіційної і неофіційної культур і водночас зберігаючи вірність засадам власної творчости (критики називають її «карнавалізацією дійсности»), впроваджує додатковий карнавальний мотив. Переповнений запозиченими з інших творів масками, опис мюнхенського карнавалу (вдруге він вирине в найважливішому Андруховичевому романі «Перверзія») завершується трохи несподіваними роздумами над політичною культурою у власній країні:

> Чи не тому так багато несосвітенних дурниць натворено в нашій історії, що ми для власних дурнів і товстунів не відвели хоча б однієї карнавальної площі, помістивши їх натомість у зали для пленарних засідань? [...] Адже карнавал — це ще й нейтралізація дурощів через їх звеличення. А ми, на жаль, нейтралізували щось протилежне[81].

Могло б видатися, що це зауваження має суто блазенську природу. Втім, годі читати Андруховича без поняття сміхової культури, тож очевидним є Бахтінів сенс наведеного висловлювання. Саме вплив низової, неофіційної культури, втіленої у формі карнавалу, дає змогу демонтувати decorum офіційної, високої культури, ого-

[80] Ю. Андрухович, *Вступ до географії*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 37.

[81] *Там само*, с. 47.

люючи її і виявляючи її справжню суть. Якщо ж того впливу бракує, то не лише розростається decorum, а й сама офіційна культура виявляє свою репресивну природу.

В аналізованому тексті письменник як творча особистість посідає окреме місце. Суспільна роль письменника важить небагато (хоч есеїст і говорить про неї, розмірковуючи над виродженням творчости, достосованої до суспільного запиту). Оминаючи вияви нарцисизму, належить зосередитися на тому, що мистця тут вкомпоновано у систему вартостей, у центрі якої перебуває людина як особистість. Тож в есеїста бачимо подвійне підтвердження індивідуалізму як головної риси, що вирізняє европейську культуру, — і в концепції мистця як посередника між Вищою Істотою і людьми, і в креативності як творчій позиції, тобто у відображенні дійсности за логікою власної уяви.

Есей Андруховича — це феєрія різних сюжетів та мотивів, парад персонажів, освідчення европейській культурі й спроба зануритися в неї. «Вступ до географії» є й вступом до справжньої, великої історії, до виходу «неісторичного» народу на сцену історії завдяки новопосталій державі; письменник порівнює це з «переходом через Альпи», з перетином «лімесу»:

> Адже справа в тому, що ми по-своєму щасливі. І в цьому нам слід віддати належне — ми щасливі тим, що нічого про світ не знаємо. Ми ще тільки готуємося здійснити свій перехід через Альпи.
> І якщо протистояння систем направду скінчилося, а міф про Європу не є черговою штучкою наших коханих ідеологів...
> Але не забігаймо вперед. Географію слід починати з азів. Для нас вона ще не починалась[82].

Отже, географія (якщо її розглядати під поглядом належности до певної цивілізації), виявляється, може змінюватися під впливом історичних подій. Землі, що опинилися поза межами певної цивілізації, можуть увійти в її

[82] Ю. Андрухович, *Вступ до географії*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 50.

лоно, і кордон між буттям і небуттям, Заходом і Сходом зміститься. Хоч як парадоксально, Андрухович послуговується класичним топосом, згідно з яким світ поділяється на цивілізований і варварський вздовж лінії Північ–Південь, а не Схід–Захід.

Безперечно, есей «Вступ до географії», написаний 1992 року, невдовзі після проголошення незалежности в Україні, висловлює великі сподівання, що їх пов'язували з настанням свободи, свободи, символом якої була Европа. Звідси ідеалізований образ Европи — неперевершеного зразка, Европи, де шанують право, де панують лад і добробут, де головною вартістю, як вважає Андрухович, є закорінення та індивідуалізм. Там можна відшукати все те, чого, на думку автора, бракує його рідній культурі. Звідси й замилування, яке веде до однобокости, а відтак — до мітологізації. Оте переплетення ідеалізації та мітологізації поєднано з творенням образу чужого, прибульця, що намагається накинути батьківщині письменника своє чужинецьке право. Прагнучи радикально відмежуватися від Росії, Андрухович стає виразником поширеного погляду на східного сусіда як представника «антицивілізації», котру треба розуміти як тоталітаризм, деспотизм, знеособлення. Проте образ, що його змальовує есеїст, не вкладається в традиційну схему, оперту на протиставленні «Европа–Росія», «Захід–Схід». Справді, з ранніх есеїв Андруховича виринає аж надто типовий образ Сходу — дикого, кровожерного й варварського, цілком протилежного Заходові. Ту модель, однак, автор ускладнює, коли поряд з віссю «Схід–Захід» з'являється вісь «Північ– Південь». Андрухович запроваджує додаткові координати: осі вертикальну та горизонтальну. Особливе місце в такому мітологізованому образі посідає мала батьківщина письменника; іноді він називає її «Івано-Франківськ–Станіславів», іноді — попри нехіть до назви, котру накинули загарбники, — «Прикарпаття». Здавалося б, для своєї рідної землі автор пошкодував райдужних барв, які так часто накладав, пишучи про Баварію та Північну Італію[83]. Чому? Власне, єдиною реальністю в просторі між

[83] «Відсутність форми — це озвіріння. Це вічна сірість буття, від якої тікають у зашморг. Пейзажі за вікном вагона вдало доповнюють

мітичним Сходом і не менше мітологізованим Заходом є саме мала батьківщина письменника — сіра, нецікава; вона вижила хіба що завдяки решткам історичної спадщини, що дають змогу хоч якось обґрунтувати претензії на європейськість. Змальовуючи бридкий пейзаж своєї країни і зіставляючи його з ідеалізованим образом Європи, Андрухович намагається переконати читача, що європейськість української культури є не що інше як ілюзія. Проте контраст із витонченою красою Європи мав би стимулювати українські амбіції. Щойно в текстах, написаних пізніше, письменник заповзявся виконати надскладне завдання — сприяти творенню власного зразка тожсамости, великою мірою опертого на специфічному ставленні до минулого — «не так, як було чи є, а так, як могло би бути»; це й започаткувало винайдення української центральноєвропейської традиції.

Новий міт

Есеї середини 1990-х років не лише пропонують нові ідеї, а й творять найпривабливіший образ Галичини в українській літературі XX століття. Ота дивна територія між Сходом і Заходом — зачарований погляд якої, проте, спрямований у бік Заходу — стає простором Центральної Європи, що її невіддільною частиною є українська Галичина. Провінційна, периферійна, але саме тому й багата! (Її окраїнність визначає її багатство, а не лише віддаленість від великих світу цього; хоч, звісно, ту тезу відразу ж можна піддати під сумнів, списавши все на типовий для провінції комплекс бідного родича). Земля, що надає індивідуальний вимір постатям, подіям, процесам, але обмежує їхній розмах. Галичина, на думку автора, має повне право належати саме до цього регіону — Центральної Європи.

У такий спосіб Андрухович прагне вилучити свою малу батьківщину з постсовєтського простору, піддаючи під сумнів

сморід, хамство і переповнення у вагоні. Цеховий інтер'єр цілком співзвучний загальному виробничому ідіотизмові. Тотальне нищення природи зраджує наше невміння дати собі раду з ландшафтом і обертається нищенням самих себе» (Ю. Андрухович, *Вступ до географії*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 40).

донедавна єдино правильну інтерпретацію історії і водночас оновлюючи дискурс ідентичности. За найдієвіший засіб у таких намаганнях править реставрація пам'яті. Проте дарма сподіватися від письменника, що той з ретельністю археолога шар за шаром відкриватиме поклади пам'яті багатонаціональної культури Галичини. Бо оте відновлювання пам'яті виявляється радше у творенні нового образу, аніж у розчищанні старої картини. Така реставрація дуже точно вписується в стратегію «винайдення традиції». Літературним втіленням того процесу, напрочуд бурхливого на початку 1990-х років, став перший роман Андруховича «Рекреації». Щоб пояснити, що я маю на думці, дозволю собі відступ, доповнений прикладом. Згаданий твір, опублікований на початку 1992 року на шпальтах першого виданого в Україні числа часопису «Сучасність», віддзеркалював перетворення української тожсамости, що відбувалися на початку 1990-х років. Окрему увагу прозаїк присвятив тогочасним спробам «відродження традиції», зображаючи їх у ґротескній формі: елементи совєтськости, змішаної з традиційним патріотизмом, поєднано з мітом козацтва; і це чудово ілюструє фраґмент запрошення до участи у Святі Воскресаючого Духу:

> Древній і вічний, як сама наша багатостраждальна історія, Чортопіль гостинно запрошує веселитися. Дух повинен воскреснути!
> Істинна суть нашого дійства — перемога над Смертю. Це добре розуміли ще наші предки — славні козаки-запорожці, спудеї, духовенство й міщанство, коли щороку в кінці травня [...] проводили свої рекреації — народні карнавальні дійства зі співами, танцями, читанням віршів і театральними виставами. Розкріпачені душі торжествували своє оновлення [...].
> 27–28 травня в Чортополі відбудуться вперше за двісті років повернуті народові р е к р е а ц і ї під загальною назвою «Свято Воскресаючого Духу». Це свято стане першим кроком у відродженні давніх і прекрасних т р а д и ц і й нашого народу [розрядка моя. — *О. Г.*]. Запрошуємо всіх у Чортопіль![84]

[84] Ю. Андрухович, *Рекреації*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Рекреації. Романи*, Час, Київ 1997, с. 48.

На прикладі наведеного фраґмента чітко видно (хоч і наче в кривому дзеркалі), яких реінтерпретацій зазнавали пам'ять і традиція. Письменник імітує пишномовний і патетичний тон, властивий різноманітним акціям, що їх влаштовували діячі національного відродження. Навіть поверхово обізнаний з історією української культури читач усвідомлює, що рекреації не мали нічого спільного ані з народною, ані з міською культурою, ані, тим паче, з козацтвом — це був просто вільний від занять період, коли студенти семінарій та академій могли відпочивати. Натомість ювеналії (звичай, поширений серед спудеїв) справді формою нагадували описану в романі імпрезу, а її карнавальна атрибутика — й поготів. Саме карнавальна поетика дала письменникові змогу змішати різні стилі, а відтак і традиції; пов'язати те, що насправді існує цілком окремо, — українську мартирологію та комуністичну ідейність. У «Рекреаціях» автор показав, як сучасне прагнення відродити зневажені традиції обертається їх перетворенням — *ре-креацією*.

Austria felix — ще раз

В есеях, написаних кількома роками пізніше за «Рекреації» (найважливіші з них — «Місто-корабель», «Ерц-герц-перц» та «Carpathologia cosmophilica»), письменник сам поставив собі завдання створити, чи то пак, пере-творити (re-creatio), галицький варіянт центральноевропейської традиції. Інакшість галицької історії, про яку забороняли згадувати аж до кінця 1980-х років, створила підґрунтя для іншої версії тожсамости — української, галицької та европейської водночас. Така ідентичність могла конкурувати не лише з ідентичністю радянською чи пострадянською, а й з українською, вибудуваною на історичному досвіді кількасотлітнього перебування в складі Російської імперії, а згодом Радянського Союзу. Про відображену в повісті Андруховича відмінність історичної перспективи Галичини та викликані цим внутрішньоукраїнські конфлікти й дискусії ще буде сказано окремо. Одним з елементів такої реставрованої пам'яті передовсім є чуття пов'язаности з іншими

частинами Европи — Центральною та Західною. До того ж есеїст зберігає вірність своїй початковій версії зі «Вступу до географії», дбайливо визбируючи всі можливі сліди зв'язків Галичини з німецькомовною культурою — починаючи від побутової культури й закінчуючи елітарною літературою. За стилем мислення Андрухович близький до чеських есеїстів. Австро-угорський родовід стає перепусткою до тієї справжньої, не-східної Европи. Річ Посполита не змогла б відіграти такої ролі, позаяк через своє давнє й не дуже давнє минуле має надто багато нашарувань «східности». Характерно, що тут український автор послуговується призмою Заходу, крізь яку Річ Посполита Двох Народів виглядає країною майже орієнтальною (про це свідчать хоч би полотна й ґравюри з XVII століття, на яких турецьких послів дуже часто зображали в одязі польської шляхти). Зрештою, і в не такому далекому минулому, в міжвоєнний період, Дмитро Донцов докоряв полякам за те, що вони піддаються східним впливам[85]. Та й навіть у 1980-х роках український еміґрант, згадуючи міжвоєнний період, називав столицю Другої Речі Посполитої «евразійським Парижем»[86].

Андрухович воліє апелювати до австро-угорського минулого — своєрідної золотої доби Галичини. Прикметно, що з Андруховичем перегукується і Богуміл Грабал:

> [...] пригадую, що сказав мені один кочегар з університетською освітою: Східна Европа починається не за Річковою брамою, а щойно там, де закінчуються старі австрійські вокзали в стилі ампір, десь там у Галичині, куди ще сягнув грецький тимпан[87].

Проте український письменник не виявляє властивої чехам амбівалентности в їхніх стосунках з колишньою ім-

[85] Д. Донцов, *Чи Захід?*, «Вістник» 1934, ч. 5. Див. також: Д. Донцов, *Роман Дмовський – неофіт евразійства*, «Літературно-Науковий Вістник» 1931, ч. 9.

[86] І. К-ий, *В евразійському Парижі. Колишня студентська Варшава*, «Сучасність» 1982, ч. 4–5.

[87] B. Hrabal, *Zbyt głośna samotność*, przeł. P. Heartman [P. Godlewski], Krąg, Warszawa 1982, s. 15.

перією і не ставить їй на карб, що українці чи «любі русини» відігравали в ній третьорядну роль. Навпаки, Андрухович вважає, що саме завдяки Австро-Угорщині

> [...] у безмежному мовно-національному різноманітті світу збережено український складник. Це сталося, можливо, й попри її волю, однак нас уже не було б сьогодні, якби не вона[88].

Цісар Франц Йосиф, на думку Андруховича, «заслуговував би на Нобелівську премію ноосфери[89], якби така премія присуджувалась посмертно і взагалі присуджувалась»[90]. Тож нічого дивного, що в очах письменника австро-угорська історія Галичини заслуговує на більше ніж обожнювання – вона є мітом. Мітологізація минулого, хоч якою принадною вона видається читачеві, усе ж не дає змоги зважити всі «за» і «проти», а також залучити і н ш и х позитивних героїв (я маю на думці Річ Посполиту).

В есеї «Ерц-герц-перц» автор вказує на наявність численних ґерманізмів у галицькому варіянті української мови, тимчасом як на думку загалу, та й за твердженнями мовознавців, його вирізняють передовсім полонізми. Багато уваги Андрухович присвячує міській архітектурі, приписуючи Австрії особливі заслуги в цій царині, а це твердження

---

[88] Ю. Андрухович, *Ерц-герц-перц*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 7.

[89] Поняття ноосфери, що його спрощено можна витлумачити як свідоме самотворення людства в тісному зв'язку зі змінами біосфери, за Теяром де Шарденом у російську культуру початку XX століття впровадив Володимир Вернадський. Як писав Адам Поморський (A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Open, Warszawa 1996, s. 46–50), до згаданої концепції зверталися Велімір Хлєбніков, Лєв Ґумільов і Андрєй Платонов. Вдруге те поняття було дуже популярним на зламі 1980-х і 1990-х років. Андрухович, хоч він зазвичай і уникає звернень до російської культури, усе ж уживає поняття ноосфери в тому значенні, якого йому надала українська публіцистика кінця 1980-х років, себто тісного зв'язку екології та духового життя нації (див. розділ II).

[90] Ю. Андрухович, *Ерц-герц-перц*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 7.

(незалежно від справжнього стану речей) не може не викликати в польських читачів внутрішнього спротиву: настільки близьким воно є до вельми поширеної серед сучасних галичан тенденції ігнорувати польський внесок у духову й матеріяльну культуру Галичини. Звичайно, можна перекласти вину на опонентів і запевняти, що це саме вони недооцінювали й далі недооцінюють український внесок. Можна також — як це робить Андрухович у згаданому есеї — твердити, що устами поляків навіть на підсвідомому рівні промовляє ображена історична пам'ять[91]. Втім, письменник нагадує істину, очевидну по українському боці кордону: час не зупинився. По війні життя у вже радянських містах Галичини, скажімо, у Львові, не завмерло; в тих містах народилися і виросли нові покоління, які відчувають особливу магію цього міста, і своєю есеїстикою Андрухович доводить, що воно має для нього колосальну вартість. Життя не покинуло Львова разом з колишніми мешканцями. Попри майже цілковиту зміну населення — бо з міста, всупереч поширеній думці, були змушені виїхати не лише поляки, а й чимало свідомих українців, які мешкали тут перед війною та у воєнні роки, — життя у Львові триває. Триває, проте, й боротьба різних варіянтів історичної пам'яті — і не лише польської та української. Цілком зрозуміло, що ми, пишучи або провадячи розмову про Львів, зосереджуємо увагу на польській та українській пам'яті. Однак задля зручности чи спрощення аналізу не потрібно нехтувати пам'яттю єврейською, вірменською чи німецькою, хоч вони й відчутно ускладнюють той образ, який нині, мабуть, переважає не лише в мас-медіях, а й в інтелектуальних дискусіях. Анд-

[91] У п'ятому розділі есею «Ерц-герц-перц» Андрухович розповідає історійку, що сталася з перекладом його вірша «Забуття» з циклу «Липневі начерки подорожнього». Молодий польський поет, що походив з родини львівських поляків, під час перекладу вдався до характерної заміни індивідуального, що більше — інтимного, досвіду колективним (див.: Ю. Андрухович, *Ерц-герц-перц*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 12–13). Очевидно, перекладач зробив це несвідомо, відчитавши вірш у єдино можливий для нього спосіб — крізь призму пам'яті людей, позбавлених малої вітчизни, крізь призму польської літератури, де повоєнний Львів став містом, яке вже не існує.

рухович намагається відобразити різні традиції, показуючи їхнє розмаїття і вбачаючи в них самобутню вартість. Окрім вписаної в австрійський контекст української, жодна з тих традицій, зокрема польська, тут не посідає якогось привілейованого місця.

Тож належить запитати: чи есеїст — формуючи візію Галичини як певної моделі (центрально)європейськости, потрактованої як єдність у різноманітності, — був готовий визнати, що минуле цієї землі є спільним багатством, зокрема досить довго непримиренних етнічних груп — поляків та українців, а не лише набутком сповнених ностальгії спадкоємців небіжчиці Австрії? Чи навпаки, творячи український варіянт центральноевропейського міту, Андрухович радше прагнув подати історію тих земель у зручній для ідеалізації формі? Ані перше, ані друге не було б чимсь новим чи несподіваним у центральноевропейській есеїстиці — досить згадати дискусії довкола славетного тексту Кундери.

Парадоксальність Андруховичевої візії Центральної Европи полягає в тому, що він розглядає Галичину передусім через австрійську призму, в контексті німецькомовного світу. Тим часом з-поміж країн Центральної та Західної Европи тільки в Польщі про Україну чи українську частину Галичини мислять як про частину Центральної Европи. Тому книжка «Моя Европа», співавтором якої є Анджей Стасюк, могла постати й вийти друком саме в Польщі.

Сучасний львівський історик Ярослав Грицак в одній зі своїх статей звернув увагу на те, що львівська влада охоче звертається до міту австрійського Львова, до тих часів розквіту, коли Львів був метрополією, оповитою духом сецесії, наповненою кав'ярнями у віденському стилі. У міжвоєнний період також згадували з ностальгією «золоту добу» міста, яке вважали за культурну столицю. Грицак безжально розвіяв ті ілюзії:

> Чарівність Львова полягала у відсталості й провінційності Галичини. Для перших австрійських чиновників, що прибували в цей край, він був напів-Азією, австрійським Сибіром. Виїхавши за сотні миль від Відня чи Пра-

ги, австрійська бюрократія хотіла скомпенсувати своє «заслання» дрібними радощами життя, як-от закладання широких бульварів, де вони могли гуляти в неділю зі своїми родинами. Театр, кав'ярні та віденська мода належать до того ж самого роду експорту, який робив Львів «Віднем Сходу».
З усіх міст колишньої Речі Посполитої Львів був наймодернішим, а можливо, і єдиним направду модерним містом — якщо за критерій модерности взяти ту суму цивілізаційних благ, котрими міг скористатися пересічний міщанин[92].

Наведена цитата певною мірою пояснює, чому Андрухович з таким задоволенням змальовує образ Австро-Угорщини. Цісарсько-королівське минуле, безперечно, дає змогу провадити розмову про належність до Центральної Європи, а також про модерність. Андрухович саме так і пише:

[...] трохи запізніле на загальноєвропейському тлі культивування австро-дунайського чи «міжвоєнного» мітів [...] дає змогу час від часу вголос повторити про *згвалтовану тут Європу*[93].

Період, до якого письменник звертається найохочіше, — це злам XIX і XX століть, fin de siècle, час небувалого розквіту культури того регіону та появи найвидатніших творчих постатей модернізму; це важливе доповнення до слів Грицака, позаяк есеїст демонстративно відхрещується від будь-яких виявів традиціоналізму в культурі, а рустикальність просто висміює. Натомість усьому, що асоціюється з новочасною культурою, — від модерністського мистецтва до кабріолетів і залізниці — письменник надає позитивних конотацій:

Подумати тільки — були й такі часи, коли моє місто належало до єдиного державного утворення не з Тамбовом і

[92] Я. Грицак, *Страсті по Львову*, «Критика» 2002, ч. 7–8, с. 2; Я. Грицак, *Страсті за націоналізмом. Історичні есеї*, Критика, Київ 2004, с. 231–232.
[93] J. Andruchowycz, *Ty i tylko ty*, [w:] J. Andruchowycz, *Ostatnie terytorium. Eseje o Ukrainie*, przeł. O. Hnatiuk, K. Kotyńska, L. Stefanowska, Czarne, Wołowiec 2002, s. 19.

> Ташкентом, а з Венецією та Віенною! Тоскана й Ломбардія перебували в межах, єдиних із Галичиною та Трансильванією. На початку століття я не потребував би візи для того, щоби зустрітися з Рільке або, скажімо, Ґуставом Клімтом, а для того, щоби зійти з потяга у Кракові, Празі, Зальцбурзі чи Трієсті, потрібен був би тільки квиток на означений потяг. Усіх, хто в цьому сумнівається, запрошую дивитися на вже згадувану мною мапу цісарсько-королівських залізничних сполучень[94].

Очевидно, автор не випадково присвячує таку велику увагу елементам модерної цивілізації: усі вони закорінені в західноєвропейській культурі. Та позиція нагадує позицію героя «Перверзії». У вступі до роману оповідач, коментуючи маршрут подорожі головного героя, зазначає:

> Але — що впадає у вічі — жодного кроку на Схід! Це — наче виконання якоїсь величезної місії, що про її глибинний сенс відомо лише десь т а м, на недосяжних і холодних стратегічних вершинах[95].

Парадоксально, що всі звернення до модерности пов'язані з ідеалізованим минулим (старі мапи відіграють символічну, можна сказати, геополітичну роль). Ностальгія за модерністю — так можна було б сформулювати цей парадокс. Тут маємо до діла з явищем, характерним для розважань про Центральну Европу, тобто з утопією, спрямованою в минуле. Проте в Андруховича виникає специфічний, на позір суперечливий, зв'язок минулого та новочасного, який є виявом туги за перерваним або й не реалізованим проєктом української модерности і заразом — виявом культу модернізму. Це вже щось цілком інше, ніж проєкт повернення до модерности Радянської України 1920-х років з її особливою ідентичністю, що була конґломератом українськости та російськости, поєднаних з европейськістю. З-поміж інтелектуалів нового по-

[94] Ю. Андрухович, *Ерц-герц-перц*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 8.
[95] Ю. Андрухович, *Перверзія*, Класика, Львів 2000, с. 15.

коління, як пригадуємо, з найбільшим пієтетом до того періоду ставилася Оксана Забужко, саме в ньому шукаючи таку потрібну на зламі 1980-х і 1990-х років модель європейськости й водночас модерности. Андрухович, так само як Забужко, відшукує позитивні зразки в минулому своєї країни, однак «легітимізує» їх по-іншому. Якщо письменниця апелювала до тих українських явищ і постатей, які, на її думку, символізували доконечно потрібні для повноцінної участи у творенні культури модерність та ерудицію, то автор «Ерц-герц-перц» аналогічні вияви знаходив в європейській культурі зламу століть, до якої тогочасна українська інтеліґенція завдяки належности до імперії Габсбургів мала відкритий доступ. І хоч насправді Галичина була однією з найвідсталіших провінцій, хоч українську культуру надійно захищав від модерности бар'єр, що його звели найшановаиіші в українському суспільстві мистці (досить згадати антимодерністичні баталії), — усетаки це не применшує привабливости Андруховичевої візії. Так само й читачам Кундери не перешкоджало усвідомлення того, що його образ чеської культури як квінтесенції центральноевропейськости був дуже далекий від дійсности. Радше навпаки — це усвідомлення якраз заохочувало до читання та роздумів, бо в есеї як жанрі важливішими є ефектність викладу й незвичність думки, ніж аналіз описуваної дійсности.

Звісно, у візії европейської модерности і водночас вірности традиції, втіленням якої для Андруховича була Австро-Угорщина, знайшлося місце для етнічної мозаїки, для різних культур і традицій. Однак тут нема візії культурного розмаїття Речі Посполитої, візії, такої любої серцю польських есеїстів, котрі писали про Центральну Европу. Чи тільки тому, що Річ Посполита ніяк не асоціюється з тією модерністю, що так захоплює Андруховича? Чи, можливо, радше тому, що в українському баченні, на відміну від польського, ці візії було б складно узгодити між собою? За панівну роль у центральноевропейському міті (і центральноевропейській дійсності) в різні часи змагалися Австро-Угорщина, Річ Посполита і Німеччина, тож автор, певна річ, мусив вибрати одну з конкурентних візій.

Варто звернути увагу на істотну рису бачення Центральної Європи в польській есеїстиці. Там пам'ять про Річ Посполиту Обох Народів та пам'ять про Австро-Угорщину не конфліктують між собою; вони радше доповнюють і збагачують одна одну – це різні складники однієї спадщини. А якщо й чимсь відрізняються, то лише інтонацією – ностальгійною, коли йдеться про небіжчицю Австрію, і реалістичною чи апологетичною щодо Речі Посполитої. Чи саме з цієї причини український есеїст стоїть ближче до угорських і чеських письменників, ніж до польських? Чи, можливо, на його вибір, поряд з принадністю мистецької візії, вплинуло й те, що пам'ять про Річ Посполиту для українців означає дещо інше, ніж для поляків? Не вдаючись до глибшого аналізу, тут лише зазначимо, що те питання є предметом жвавих дискусій серед українських інтелектуалів, і чимале їх ґроно переконане, що влада в міжвоєнній Східній Галичині – Західній Україні – мала репресивний чи навіть окупаційний характер. Мабуть, саме пам'ять про Другу Річ Посполиту зводить нанівець потенційно плідний міт Речі Посполитої Багатьох Народів.

Львів – Lemberg – Lwów

На думку Богуміли Бердиховської, Андруховича спонукає надмірно підкреслювати багатокультурність Галичини саме брак відкритости до проблеми присутности польської культури в давній Галичині. У виступі під час дискусії «Ґданськ–Львів: досвід пограниччя»[96] Бердиховська дорікнула есеїстові в тому, що той нехтує польською присутністю у Львові, навмисне будуючи літературну матерію так, щоб оминати невигідну тему, яка не вписується в українську модель минулого:

> Виявляється, в середині 90-х років український письменник молодшого покоління, коли він пише про Львів, може нібито наголошувати на поліетнічному та полікультурному характері цього міста (інколи доходя-

[96] Дискусія відбулася в Ґданську 23 червня 2000 року; в ній брали участь українські та польські письменники, публіцисти й історики.

чи до абсурду) і водночас цілком не брати до уваги його польського минулого[97].

Це серйозний закид: Бердиховська визнає намагання Андруховича відобразити різнобарвне обличчя Львова, однак заразом докоряє йому за те, що в отій мозаїці забракло місця для польськости. Дослідниця порівнює есеїстику Андруховича з поширеними на зламі 1980-х і 1990-х років польськими міркуваннями про німецьке минуле таких міст, як Ґданськ, Вроцлав чи Щецин, і доходить висновку, що «українці ще не пройшли того шляху». Рядки з вірша Збіґнєва Ґерберта Бердиховська інтерпретує як заклик до роздумів над минулим Львова:

Це місто –
Нема того міста
Пішло під землю
Ще світиться
Як порохно в лісі
Порожнє місце
Та повітря над ним і досі дрижить відлунням
Тамтих голосів

Ту цитату наведено як аргумент, що посилює експресію. У вірші лунає заклик пам'ятати про тих, хто відійшов, незалежно від їхньої національности. Дослідниця спиралася на авторитет видатного сучасного поета, щоб підтвердити слушність свого висновку: багатонаціональний Львів відійшов у минуле, а молоде покоління українських інтелектуалів не квапиться визнати право на існування «польської» історії міста, побоюючись, що українська тожсамість цього міста – і колишня, і сучасна – втратить належне їй місце. Зазначимо, що в цитованому вірші Ґерберта йдеться не про Львів, а про зруйновану після повстання 1944 року Варшаву. Отже, інтерпретація Бердиховської не відповідає закладеному в авторський текст сенсові. Цитата почала функціонувати поза головним контек-

[97] B. Berdychowska, *Głos w dyskusji «Danzig–Lwów/ Gdańsk–Lwiw»*, «Przegląd Polityczny» 2000, nr 46–47, s. 44.

стом. Незалежно від того, свідомо чи несвідомо публіцистка вдалася до такого кроку, варто звернути увагу на те, як відбувається «націоналізація аргументів».

Саме такий контекст цитати спонукає до прочитання слів Бердиховської крізь призму того, проти чого, власне, й бунтує Андрухович, — безповоротного відходу Львова як міста й культурного пласту в минуле, утвореної на його місці пустки, підсвідомих негативних емоцій («порохно в лісі»)[98]. Для українського автора культура Львова не закінчується серединою XX століття — навпаки, з погляду його покоління вона якраз тоді починається. Безумовно, *той* Львів відійшов у минуле, а сьогоднішнє місто, попри позірну багатоетнічність, є містом, у якому домінує одна культура[99]. За літературне свідчення править книжка Віктора Неборака «Повернення в Леополіс». Тут нема й натяку на ту багатокультурність, про яку так захоплено пише Андрухович, занурюючись у минуле. В есеї «Місто-корабель», на якому зосередила увагу Бердиховська, етнічну мозаїку відображено в поетиці карнавалу, а отже, в ньому не може бути серйозних міркувань про місце і взаємозв'язки польської та української культур у Львові. Звичайно, це можна сприйняти і як своєрідний викрут, втечу від складної проблеми польськости Львова, котра наче автоматично ставила б під сумнів його українськість. Уважний читач Андруховича знає, що несерйозність, травестування світу, феєричні карнавальні персонажі є неодмінною рисою його письма. Перелицювання світу у творах прозаїка часто стає лише іншим способом говорити про важливі речі. Бо

---

[98] Пор. коментар львівського публіциста, перекладача й культурного діяча Андрія Павлишина: «[...] я відчуваю біль поета, коли він пише про побоювання пана Когіто, що не хоче повернутися до міста, бо не застане там нікого, лише терни й попелище. І все-таки це мені видається певною мірою перебільшенням, таким самим, як позиція Станіслава Лема, який ніколи не хотів повернутися до Львова. Я певен, що він відшукав би у Львові дух давнього міста і метафізику міста, яке навертало у львівськість людей різних національностей» (A. Pawłyszyn, *Głos w dyskusji «Danzig–Lwów/ Gdańsk–Lwiw»*, «Przegląd Polityczny» 2000, nr 46–47, s. 47).

[99] Пор. міркування Ярослава Грицака (Я. Грицак, *Страсті по Львову*, *цит. публ.*).

ж есеїст безпосередньо не має виявляти свою позицію, натомість має уникати догматизму та категоричности суджень, а також, водночас, — буквалізму та патосу.

Pointa «Міста-корабля» заперечує ранішу тезу Андруховича про неподільність культури. По суті, в «Місті-кораблі» письменник заперечує власну тезу про неподільність культури (висловлену роком раніше в есеї «Ерц-герц-перц»), коли стверджує: «[...] тільки доброю милістю Того, Хто Роздає Ґеографію, часом вдається щось із чимсь поєднати». Тож багатокультурність є серйозним викликом, завданням, з яким нелегко впоратися; це не співіснування, а в кращому разі відрубне існування, якщо не погано приховувана ворожість. Андрухович розвіює міт про гармонійне нашарування культур, вважаючи його за небезпечну ілюзію. Наведений в есеї приклад — побудова неоґотичного костелу Св. Ельжбєти, який мав заступати вигляд із залізничного вокзалу на зведену двома століттями раніше домінанту міста, греко-католицьку катедру Св. Юра, — засвідчує, що навіть архітектурні споруди брали участь у суперництві культур. Відтак Андрухович переходить до роздумів про боротьбу за Львів 1918 року. Це, звичайно, еліпсис, що дає змогу зосередитися на досі найважливішій для двох народів проблемі, на актуальність якої вказують неперервні суперечки довкола Цвинтаря Орлят. У цьому фраґменті письменник не шкодує ані поляків, ані українців. Українців есеїст звинувачує в тому, що вони — як вихідці з сіл — не освоїли цього міста, а отже, не лише не стали в ньому господарями, але й не відчули з ним глибокого зв'язку. Натомість провина поляків у тому, що ті — як переможці — не спромоглися визнати переможених співгромадянами міста, вдаючись до репресій і на всі лади намагаючись витіснити українців на марґінес. Можна лише шкодувати, що цей есей не мав якогось продовження. Львів залишився захопленням Андруховича (про це свідчить хоч би добре відомий в Україні есей «Мала інтимна урбаністика»), але до проблеми складної ідентичности цього міста письменник більше не повертався. Це видається дивним, якщо пригадати проблематику есеїстики літератора середини 1990-х років — укра-

їнську тожсамість, закорінену в Центральну Європу. Причину я вбачала б у тому, що Андруховича дедалі більше цікавлять внутрішні українські проблеми, зокрема регіональні відмінності в ідентичності. Відбувається щось на кшталт заміни оптики — центральноєвропейської, де Галичина є тим особливим, власним місцем, на галицьку, де Центральна Європа править лише за тло. Парадоксально, але така зміна оптики дає авторові змогу говорити про місце польської культури в житті Галичини.

Нове місто — старе місто

Пишучи про минуле Галичини й Буковини, Андрухович чи не в кожному тексті нагадує, що настав час порозумітися з минулим. Есеїст вважає, що найкращий спосіб порозуміння — взяти на себе відповідальність за міста, успадковані від «найтолерантнішої з-поміж імперій» (завважимо, що завдяки цьому міста стануть справжньою спадщиною). На думку письменника, йдеться, звичайно, не тільки про турботу влади про зовнішній вигляд міста, але також — і передовсім — про чуйність до історії, до слідів інших культур, одне слово, до міста як палімпсесту. Тож не випадково, пишучи про рідне місто, Андрухович згадує написи, вони раз з'являються, раз зникають, як у фільмі Феліні «Рим» (і цей контекст також не випадковий):

> З-під кори новіших штукатурних шарів проступили інші літери, інша графіка й інші слова, наприклад, красиве й, либонь, нікому вже не потрібне слово «tарісегja». Ні, не «та піццерія», а саме «tарісегja» — щось настільки ж латинське, наскільки середньовічне. [...] вже наступного дня всі ті письмена знову тимчасово, до нових косметичних змін, зникли під найсвіжішим шаром — шаром чого? Як називаються шари на палімпсестах?[100]

Створюючи довкола пам'яті про передвоєнну Польщу ауру ностальгії, автор спирається на загальновизнану в польській літературі конвенцію. (Треба пам'ятати, що зазначе-

[100] J. Andruchowycz, *Tu i tylko tu*, [w:] J. Andruchowycz, *Ostatnie terytorium...*, *op.cit.*, s. 14.

ний есей написано саме для польського, а не українського, читача: українською його й досі не опубліковано).

Одним з улюблених мистецьких засобів Андруховича є зіставлення Івано-Франківська і Станіслава, міста зовнішнього і внутрішнього, звичайного і магічного, совєтського (чи то пак постсовєтського) і досовєтського, а також старого міста. Ті два міста пов'язані вже нерозривно, вони творять своєрідний гібрид (Станіславо-Франківськ, як його назвав автор). Одне, внутрішнє місто є об'єктом ідеалізації і навіть обожнювання (так само як Львів), а інше, зовнішнє — місцем, де ідеал зіштовхується з дійсністю. У Станіславі владарюють сецесія, пам'ять та історія. Елітарність того міста годі не зауважити. Пишучи про «станіславський феномен», Андрухович наголошує на винятковості свого рідного міста, яке нібито внаслідок збігу обставин (насправді ми розуміємо, що автор свідомо не згадує про свою причетність до нього) перетворилося на неформальний центр української культури. Натомість Івано-Франківськ постає як витвір совєтськости і як відображення загальноукраїнської ситуації. Якщо все це уявити схематично — внутрішнє місто як центр кола і реальне місто як його обвід, — неважко помітити, що й такий образ має мітологічне підґрунтя. Втім, у своєму аналізі я обмежилася б заувагою, що тут напрошується аналогія з уявленням про цивілізацію (як центр, середину світу) і barbarium (як те, що оточує цивілізований світ).

Кінець ілюзій?

Здається, від середини 1990-х років Андрухович поступово прощається з ілюзіями, цими постійними супутниками центральноевропейської ідеї. В есеї «Carpathologia cosmophilica», датованому 1996 роком, автор з характерною надсадою й схильністю до парадоксів писав:

> Музика — чи не єдина реальність у примарній структурі Центральної Європи. Музика надає сенсу розмовам про єдність і унікальність. Вона перебуває поза всіма хронічними конфліктами і стереотипами. Її сюжети мандрівні, а персонажі універсальні.

> [...] Усе інше — взаємні претензії, атаки, загарбання, асиміляції. [...]Спорудити на цій підставі якусь новітню спільноту (крім мафіозної), мабуть, настільки ж нелегко, наскільки нелегко знову переписати історію, єдиним імпозантним відтинком якої може не цілком виправдано здаватись утопія Дунайської монархії. Найпрагматичніші з політиків уже зорієнтувалися в дійсному стані речей[101].

Безперечно, пишучи про музику як мистецтво, що лишається поза етнічними конфліктами, есеїст окрім музики Карпат мав на думці ще й традиційну балканську, яка саме в той час, у середині 1990-х років, здобувала дедалі більшу популярність, зокрема завдяки фільмові «Underground» і музиці Ґорана Бреґовича. На жаль, життя несподівано внесло сюди корективу. Вбивство популярного співака й композитора Ігоря Білозора[102] спричинило — передусім у Західній Україні — неабияке загострення у взаєминах українців і росіян, а ухвала про заборону транслювати російську естрадну музику у львівських ресторанах і громадському транспорті, хоч її й скасували за кілька тижнів, усе-таки довела, що музика також може розділяти.

Наведений уривок промовисто свідчить про те, яку мету ставив перед собою Андрухович, актуалізуючи ідею Центральної Європи. Проте письменникова візія новочасної національної спільноти, опертої на іншій, не-радянській історичній пам'яті, так само як візія існування понаднаціональної регіональної спільноти, виявилася великою мірою утопічною, а отже, нежиттєздатною. На перешкоді стала саме історична пам'ять, така важлива на теренах Центральної Європи, але відмінна в різних народів регіону. Як потенційне або й реальне джерело конфліктів пам'ять зводить нанівець усі спроби об'єднати ті національні спільноти в спільноту понаднаціональну. І досі

---

[101] Ю. Андрухович, *Carpathologia cosmophilica: Спроба фіктивного краєзнавства*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Дезорієнтація на місцевості...*, *цит. вид.*, с. 23–24.

[102] Білозора побили насмерть чоловіки (мешканці Львова), які під час ресторанного застілля хотіли слухати російську музику, а не його пісні.

надто актуальний конфлікт на Балканах якщо не унеможливив, то принаймні істотно ускладнив постання центральноєвропейської спільноти. В есеї «Carpathologia cosmophilica» Андрухович прямо не висловлює тієї думки. Однак вміщеній у «Місті-кораблі» цитаті з Іво Андрича про багатокультурність Сараєва автор надає драматичного забарвлення: саме на контекст конфлікту вказують і дата написання тексту, і різноманітні алюзії. Втрату ентузіязму щодо ідеї Центральної Европи не лише серед політичних еліт, що виводили своє коріння з колишніх опозиційних кіл, а й загалом у політично активних середовищах Польщі, тогочасної Чехо-Словаччини й Угорщини, як видається, спричинило не так усвідомлення неможливости будувати новочасну спільноту на підвалинах історичної пам'яті, як прагматичне бажання якнайшвидше приєднатися до західноєвропейського співтовариства. Творення іншої, окремої спільноти — навіть тільки на рівні ідеї — ускладнювало б той процес, тому в Чехії, Польщі та Угорщині центральноєвропейську ідею швидко й майже одноголосно визнали за застарілу; усвідомити це найкраще допомагає доля Вишеградської групи, яка так і залишилася символічною формацією, а її члени, всупереч початковим планам, так і не спромоглися на ширшу співпрацю.

В есеях Андруховича 2000–2003 років прощання з ілюзіями набирає драматичних, щоб не сказати викривальних, форм. Київ у «Малій інтимній урбаністиці» перетворюється на молоха, населеного мотлохом. Европейську цивілізаційну місію щодо східних сусідів, котра виявлялася, зокрема, в діяльності Ордену хрестоносців, Андрухович зображує в досить несподіваному світлі (а надто якщо зважити на його замилування німецькою культурою), покладаючись передусім на емоції, хоч, як завжди, з величезною часткою іронії[103]. Після грайливого вступу, в якому йдеться про доконечну потребу забезпечити собі вихід до моря як джерела багатства, автор

[103] Ю. Андрухович, *Мальборк і хрестоносці*, «Критика» 2001, ч. 11.

вміщує монолог лицаря-хрестоносця, виголошений як іронічне самозвинувачення:

> Слід було навертати в істинну віру тутешніх дикунів, тобто спалювати їхні завошивлені поселення разом з немитими ідолами, а тоді цілими племенами заганяти їх по горла у поросле очеретом льодовикові озера і тримати годинами у воді на відстані наїжачених списів, щоб вони, курва, порозумнішали. Слід було гідно нести свій цивілізаційно-дезінфекційний хрест, себто меч, двигнити на собі важенні обладунки та зброю, тягнути сипучими пісками пересувний орган і вівтар на колесах, тижнями не спати в походах, викопувати рови й висипати дамби, постити, молитися, годувати комарів своєю досконалою кров'ю і зосереджено медитувати — однак усе було марно, і несила було привчити цих загальмованих бевзів ані до латини, ні навіть до медицини та гігієни[104].

У «Справжній історії однієї Европи» це прощання з ілюзіями — воно видається прощанням зі століттям і тисячоліттям, що минає — хоч і закінчується феєрверком полум'я з охопленого вогнем потяга «Literatur-Express 2000», який в'їжджає до Берліна, везучи труну останнього сюрреаліста, і вдаваним гепі-ендом, не тільки не вселяє оптимізму, але й взагалі не віщує нічого доброго.

Історична пам'ять

Мабуть, Андрухович переоцінює ту роль, яку відіграє пам'ять у формуванні сучасности. Якщо погодитися з Умберто Еко, за яким Европа є найживучішим мітом, спроєктованим у минуле, така позиція не дивуватиме. Український есеїст не виглядає самотнім у своєму замилуванні минулим — він радше прямує второваним шляхом. Під час недавньої дискусії «Пам'ять та історія» французький історик П'єр Нора, міркуючи про сучасне загальне зацікавлення історією, завважив:

> Увесь світ переживає настання епохи пам'яті. [...] Можна сказати, що останнім часом по світі прокотилася якась

[104] Ю. Андрухович, *Мальборк і хрестоносці, цит. публ.*

глибинна хвиля пам'яті, що дуже тісно пов'язує вірність справжньому або уявному минулому [розрядка моя. — *О. Г.*] з почуттям належности, колективну свідомість із самосвідомістю особи, пам'ять з ідентичністю[105].

Український письменник не залишається осторонь цього процесу, зберігаючи вірність традиції центральноєвропейської есеїстики, про яку Чеслав Мілош близько двадцяти років тому писав так: «[...] найприкметнішою рисою центральноєвропейської літератури є свідомість історії — і давньої, і теперішньої»[106]. Пам'ять, як фундамент індивідуальної та колективної тожсамости, є настільки важливою для Андруховича, що він вдається до ризикованих (оскільки вони межують з банальністю) тверджень на кшталт: «Формула людського це пам'ять плюс надія» (есей «Центрально-східна ревізія»)[107]. Автор не без іронії творить збірний образ дискусій між «східними» і «західними» інтелектуалами, присвячених теперішньому та майбутньому Европи. Згідно з поширеними уявленнями, західним інтелектуалам буцім-то властиві нехтування історичним мисленням і переконання, що в Центральній Европі відведення історії особливої ролі, до якого спонукає бажання пояснити невдачі, неухильно призводить до конфліктів. Отже, такі жадані стабільність і добробут суспільствам цього регіону має принести звільнення від диктатури історії. До східних інтелектуалів автор «Центрально-східної ревізії» ставиться доброзичливіше, однак у його ґротесково-узагальненому описі дискусії видніються обриси всюдисущого стереотипу. Есеїст майстерно показує, як диспут переростає в конфлікт світоглядів, а це протистояння, своєю чергою, оживлює законсервовані стереотипи й вивільнює приборкані почуття взаємної неприязні. Спершу сторони послугову-

[105] P. Nora, *Czas pamięci*, «Res Publica Nova» 2001, nr 7.

[106] C. Miłosz, *Central European Attitudes*, «Cross Currents. Yearbook of Cenral European Culture» 1986, No. 3, p. 101.

[107] Ю. Андрухович, *Центрально-східна ревізія*, [у кн.:] А. Стасюк, Ю. Андрухович, *Моя Європа. Два есеї про найдивнішу частину світу*, Класика, Львів 2001, с. 125.

ються заяложеними формулюваннями («візантійська свідомість», «протестантська етика», «постколоніяльний синдром», «постмодерна вичерпаність») і спираються на поширені уявлення, наприклад, про східноєвропейську ментальність як загрозу демократії. У кінцевій фазі описуваної дискусії з одного, «західного», боку лунають звинувачення в ксенофобії, натомість з протилежного, «східного» — у споживацькій свідомості, у космополітизмі, врешті, в гедонізмі, себто у всьому, що становить протилежність приписуваній Сходові духовості й вірності традиціям. Дискусія завершується позірним примиренням, але читач вже збагнув, що насправді не можливо не тільки узгодити позиції сторін, а й просто порозумітися і виявляти взаємну повагу. Автор зберігає іронічну дистанцію щодо обох сторін, але не щодо предмета суперечки. До історії та пам'яті есеїст ставиться з дедалі більшою серйозністю. Аналіз «Центрально-східної ревізії» доводить, що український письменник поділяє думку Йозефа Кроутвора: «Історія для центральноєвропейця — це передусім маса гіркого досвіду». Зрештою, Андрухович є автором афоризму, гідного пера Мілоша:

> Перебування між росіянами й німцями — історичне призначення Центральної Європи. Центральноєвропейський страх історично коливається між двома тривогами: німці йдуть, росіяни йдуть[108].

Але повернімося до причин саркастично описаного конфлікту «між Сходом і Заходом». До протистояння призвела суперечка довкола історичної пам'яті — з одного боку, її ваги, а з іншого — небезпек, які вона створює. Раніше, 1994 року, під час варшавської дискусії «Питання про єдність, питання про єдиність»[109] два українці

---

[108] Ю. Андрухович, *Центрально-східна ревізія*, [у кн.:] А. Стасюк, Ю. Андрухович, *Моя Європа...*, *цит. публ.*, с. 100–101.

[109] Літературний форум «Питання про єдність, питання про єдиність» за участю письменників та інтелектуалів з Польщі, Словаччини, Угорщини, України та Чехії відбувся 11–14 травня 1994 року у Варшаві (організатори — Фундація популяризації світової літератури та видавництво «Świat Literacki»).

обмінялися характерними репліками (обидва, між іншим, були палкими прихильниками європейської ідентичности України). Полеміку спровокував Юрій Андрухович своїм виступом на користь центральноєвропейської тожсамости, опертої на історичній пам'яті і чутті спільности долі, яку великою мірою зумовила загроза зі Сходу. Другий український учасник конференції, Олександр Гриценко, закликав не переоцінювати роль історичної пам'яті, на якій не можливо вибудувати стійку спільноту. Здавалося б, Андрухович, пишучи про хронічні конфлікти Центральної Європи в есеї «Carpathologia cosmophilica» (1996), визнав слушність свого давнього опонента щодо небезпеки, яку приховує в собі ображена історична пам'ять. Однак письменникові есеї кінця 1990-х років свідчать про щораз глибше занурення в проблематику, пов'язану з історичною ідентичністю та пам'яттю[110]. В одному з есеїв рідна історія, маловідома й замовчувана, стає навіть замінником Европи, західного світу[111]. Мала батьківщина стає замінником Европи великою мірою через те, що Андрухович, оповідаючи історію своєї землі, залишається відкритим до спадщини багатьох культур.

1999 року в інтерв'ю для газети «Tygodnik Powszechny» есеїст зазначив:

> Коли я думаю про Україну, про Велику Україну, не про Галичину, у мене перед очима постає безконечний і пустельний степ, за яким простягається Азія. Степовий вітер перекочує бур'яни та перекотиполе. Ми, українці, — як оте

[110] Під час дискусії, що відбулася в травні 2002 року, Андрухович говорив про диктатуру минулого, але водночас застерігав перед втечею від історії та пам'яті. На думку письменника, минуле «іноді буває диктатором, аґресивним, брутальним, під машкарою родинної пам'яті воно втручається в теперішнє, у людські долі». «Це амбівалентність — з іншого боку, небезпечною є людина без родової пам'яті, без минулого, без відчуття зв'язків з пращурами» (*Europa wyobraźni*, *op. cit.*, s. 6).

[111] Ю. Андрухович, *Центрально-східна ревізія*, [у кн.:] А. Стасюк, Ю. Андрухович, *Моя Європа...*, *цит. вид.*, с. 78–79.

> перекотиполе, в нас нема міцного коріння, декому його вирвали, от нас і жбурляє туди-сюди[112].

Нехай нас не вводять в оману слова — це не візія польських романтиків, це лише приваблива форма для польського читача. По суті, йдеться про протиставлення Галичини решті України: Галичина тут постає як оаза, де збереглася не тільки національна свідомість, а й свідомість власного коріння. На думку автора, сáме закорінення є засадничою вартістю. Решта України (близько 80%) — це добре відоме, зокрема з творів польських романтиків, безкрайнє пустище, метафора, якою послуговувалися ідеологи в різних географічних широтах для обґрунтування «цивілізаційної місії». Есеїст, більшою чи меншою мірою свідомо, використовує той образ, щоб викласти власне бачення. Для Андруховича той величезний простір — це передпокій. Проте не Європи, лишень Азії. Цей образ дуже нагадує візію, відому нам зі «Вступу до географії», з тією лише різницею, що тоді, сімома роками раніше, Схід зображено зовнішнім ворогом, натомість тут ворог уже не стоїть біля брами — він проник досередини, перекроюючи українську свідомість на свій копил.

Втім, повернімося до предмета дискусії між Гриценком і Андруховичем — ролі історичної пам'яті у формуванні ідентичности та спільноти. Гриценко, що походить з Центральної України, за прикладом Андруховича апелюючи до родинної історії, намагався довести, що приватні історії лише на перший погляд видаються різними:

> У мене є також старі книжки з ілюстраціями, перекладеними цигарковим папером, є смішні речі, як-от срібні портсигари та бронзові свічники; і все це колись створили діди й прадіди тих одноких і восьмируких страхіть, які їдять сире м'ясо, п'ють горілку замість води і які 1939 року зруйнували місто Станіславів, перетворивши його на місто Івано-Франківськ[113].

---

[112] [J. Andruchowycz], *Kim jest ten smarkacz? Z Jurijem Andruchowyczem rozmawiają Sonia Szczepańska i Jan Strzałka*, «Tygodnik Powszechny» 21.03.1999, s. 8.

[113] З виступу під час конференції у травні 1994 року.

За Гриценком, відмінності між ним і галичанином Андруховичем не мають впливати на чуття належности до однієї спільноти, а надмірне наголошування на них містить потенційну загрозу — і в індивідуальному, і в суспільному вимірі. Мітологізація минулого, до якої вдається Андрухович, спирається на суспільний стереотип щодо совітів, однак, замість того щоб у такий спосіб об'єднати спільноту, може, хоч як це виглядає парадоксально, спричинитися до її розпаду.

Так само як російські учасники згадуваного форуму в Лісабоні, Гриценко стверджував, що ностальгія за імперією Габсбургів нічим не відрізняється від ностальгії за імперією Романових (а сьогодні дехто охоче додав би: «і за совєтською імперією»). На думку дослідника, ідеалізація австро-угорського минулого веде до мітологізації; і такі приклади він знаходить в есеї «Ерц-герц-перц», зокрема в тих епізодах, де йдеться про радянських окупантів. Тут Гриценко (можливо, несвідомо) вказав на головний внутрішній конфлікт українського суспільства, пов'язаний з відмінностями в колективній пам'яті. Це конфлікт між тими, хто в Радянському Союзі вбачає не визволителя, а аґресора, і тими українцями, які ототожнюють себе з радянським минулим. Ставлення представників другої групи (а їх виразна більшість) до радянської влади — це окрема тема, натомість нас більше цікавить спільність досвіду та пам'ять про «визволення», яке принесло об'єднання українських земель[114]. Не менш важливим також є те, що мешканці Західної України вважали прибульців за російських варварів. Хоч люди й усвідомлювали, що військова та цивільна окупаційна влада складалася не лише з росіян, а й зі східних українців, усе ж сформувалося стереотипне уявлення: за масові вбивства та репресії мають відповідати саме росіяни (чи «совіти»), а не система, частину якої становили й українці. Звертаючись до колек-

[114] Саме ця обставина, на мою думку, ще донедавна спонукала теперішню львівську міську владу відзначати свято міста («Золотий вересень»), приурочене до дня «визволення» Західної України 1939 року. Тим часом самі «визволені» до тієї дати, зрозуміло, ставляться дуже неоднозначно.

тивної пам'яті галичан, Андрухович використовує цей стереотип і перетворює його на міт, потрібний для плекання окремої тожсамости, але заразом відсуває на другий план почуття співвідповідальности. Так само вчинив і Мілан Кундера у «Викраденому Заході»: обидва автори вторгнення радянської армії трактують як кінець певного світу, риску, яку підвели варвари, і водночас вважають, що чехи чи українці не брали в цьому ніякої участи.

Barbaria interna

Андрухович, на відміну від Кундери, деякі риси варварів переносить на частину власного суспільства. В пізніших есеях («Мала інтимна урбаністика», «Мальборк і хрестоносці», а надто — «Місце зустрічі Germaschka») таку роль автор відводить люмпенам, суспільному маргінесові, мотлоху тощо, дедалі послідовніше наділяючи їх російськими атрибутами. Спершу ці нові варвари перебували за «лімесом», що відмежовував українську цивілізацію від найбільше русифікованих територій на сході («Комплекс національної географії»[115]), згодом вони захопили столицю («Мала інтимна урбаністика»), щоб урешті досягти любої серцю письменника Галичини («Мальборк і хрестоносці»). Письменник зводить вежу зі слонової кістки, але вже не тільки для себе, як це було в есеї «Станіславські четверги», чи своїх друзів, але й для всієї спільноти з чуттям української, а отже, і европейської ідентичности. Цей образ чимраз більше нагадує візію обложеної фортеці.

У «Малій інтимній урбаністиці» есеїст, описуючи свої мандрівки до Києва, ізоляцію, в якій перебувають тамтешні українські письменники, а також постійне відчуття загрози, котре їх переслідує, уживає вислови «мініатюрна фортеця», «острівці в океані», «криївки». Коло людей, котрих прозаїк ототожнює з українськістю, — це «малесенька щопта» (запозичене з поезії Василя Стуса визначення

[115] Першодрук: J. Andruchowycz, *Kompleks geografii narodowej. Próba dezinformacji*, «Gazeta Wyborcza» 27–28.11.1999.

нечисленних захисників українськости, національної гідности):

> Для мене Київ — це о с т р і в ц і в океані, *малесенька щопта* людей, які тут живуть, р о з к и д а н і по редакціях, студіях, помешканнях, кав'ярнях — ті, що вже упродовж років або й десятиліть непомітно для інших протистоять київській механістичності й залишаються живими людьми. Між ними шалені відстані, подолати які здатен лише метрополітен. Фактично мої маршрути — це рух від однієї к р и ї в к и до іншої, отже, Київ — це насправді з десяток мініатюрних ф о р т е ц ь. Вихід н а з о в н і залишається вкрай небажаним і фатально небезпечним. Він допускається тільки задля поповнення запасів алкоголю. Навколо блукають монстри з перекривленими пиками і щось неясне варнякають своєю напівмовою[116] [розрядка моя. — *О. Г.*].

Попри зауваження щодо алкоголю, які надають сказаному відтінок іронічности, в цьому уривку викликає тривогу зневажливе ставлення до тих, хто не належить до визначених мовою та культурою жменьки обраних. Оті монстри та їхня дивна, незрозуміла мова — це, безумовно, конвенційно визначений образ варвара. Проте Андруховичів опис стосується до цілком сучасної проблеми — всюдисущости суржику, цієї суміші української та російської мов, а також його носіїв, які, мовляв, не заслуговують на те, щоб називатися співгромадянами, не кажучи вже про належність до однієї нації. Це «мотлох», «хаотична збиранина чужих і непотрібних одне одному людей», «недобрий океан», «люд, інколи помилково званий народом». Я закидаю есеїстові не брак патріотизму, радше навпаки — його надмір. Андрухович тут стає в позу письменника-пророка, чия місія — шмагати свій народ словом, а мета — привести його до Землі Обітованої, тобто до справжньої, європейської України, держави високої культури, де російською мовою чи суржиком послуговується лише суспільний маргінес. У такий спосіб есеїст апелює до того

[116] Ю. Андрухович, *Мала інтимна урбаністика*, «Критика» 2000, ч. 1–2, с. 10.

річища української традиції, яке ще не так давно він демонстративно відкидав.

Проблему мови варто розглянути детальніше. Вже в «Рекреаціях» прозаїк започаткував переворот у літературній мові — він першим спромігся настільки повно відтворити лексичну та мовностилістичну поліфонію сучасної української мови. Завдяки творам письменника мова художньої літератури позбулася фальшивого звучання. Йдеться не так про «ненормативну лексику» (вульґаризми), що найбільше обурювала деяких діяспорних читачів, як про відтворення розмаїття стилів, вживання живої мови, яка часто не узгоджувалася з правописними нормами, а також використання російської та суржику. Роль Андруховича у впровадженні розмовної мови в українську художню літературу інколи порівнюють з роллю Івана Котляревського. Проте в есеях 2000–2003 років можна помітити поляризацію. Андрухович дедалі охочіше виділяє представників суспільного маргінесу за ознакою мови: злодії, певна річ, говорять російською, недалекий і недолугий міліціонер — суржиком, який для автора є синонімом примітивности («Мальборк і хрестоносці»). Можна було б сказати: але ж такою є реальність, злочинний світ в Україні справді говорить російською, а суржиком послуговуються мало освічені прошарки суспільства, до котрих, мабуть, у цілому світі належать нижчі поліцейські чини. Тим часом російською говорять скрізь, за винятком Галичини, та й там близько 30% населення в побуті використовують російську. Тож йдеться не тільки про злочинний світ, а й про велику частину суспільства, яка не вписується в Андруховичеву концепцію української тожсамости. В одному з цих есеїв — «Місце зустрічі Germaschka»[117] — письменник наділяє такими мовними особливостями осіб, що масово виїжджають з України на підкорення Заходу. Вони творять субкультуру, відповідну до їхніх невисоких запитів: найнижчий суспільний статус, низькі життєві стандарти їм цілком підходять. Автор пише також про російську мову — рису, яка вирізняє цей анклав

[117] Ю. Андрухович, *Місце зустрічі Germaschka*, «Критика» 2002, ч. 5.

з-поміж безлічі іміґрантів, що за будь-яку ціну намагаються опанувати мову другої батьківщини.

Важко не помітити: письменник підпадає під дедалі сильніший вплив стереотипів, що більше, іноді він сам підтримує їх своїми переконливими візіями. «Варварів», «чужих» автор протиставляє «своїм», яких вирізняє насамперед те, що вони спілкуються українською і належать до еліти. Звернімо увагу: «чужі» не є зовнішніми ворогами, як мітологізовані Москва чи Росія, — вони є частиною того самого суспільства. Цей образ дуже нагадує «малоросів» Євгена Маланюка чи «креолів», сучасну метафору, яку Сергій Грабовський з ентузіязмом перейняв від Миколи Рябчука. В рецензії на книжку есеїв «Дезорієнтація на місцевості» Грабовський зазначив:

> В описах «совка» Андрухович раптово стає суголосний такому незручному для ліберального українського інтелектуального середовища авторові, як д-р Дм. Донцов, і на те нема ради. Можливо, справді чорне є чорним, біле — білим, а червоне — червоним?[118]

Автор, хоч і філософ за освітою, — не надто проникливий читач, однак в одному він має рацію: у своєму літературному аналізі суспільних явищ Андрухович щораз далі відходить від ліберального світогляду.

У текстах, написаних протягом 2000–2002 років, Андрухович наголошує на цивілізаційній відмінності України від Заходу. Проблема Кордону, який відмежовує Україну від решти світу, від Польщі, від «власне Европи», загострюється чимраз більше від есею до есею. Хоч у жодному з есеїв не вжито слова «стіна», все ж немає сумнівів: йдеться про бар'єр, який постає між Україною і Европою. У «Вступі до географії» з гумором описано обережність німецьких господарів щодо Прибульця зі Сходу; в «Забавах з вогнем і мечем»[119] гумор зник, натомість з'явився тривожний сигнал: сповнену погорди поведінку польських

[118] С. Грабовський, *На ґрунті. Нова книга Юрія Андруховича «Дезорієнтація на місцевості»*, «Політика і культура» 2000, ч. 8 (43), с. 42.
[119] Ю. Андрухович, *Забави з вогнем і мечем*, «Критика» 1999, ч. 9.

прикордонників автор порівнює зі ставленням поляків до українців у романі «Вогнем і мечем» Генрика Сенкевича. В есеї «Місце зустрічі Germaschka» розігрується своєрідна драма: вівчарки німецьких прикордонних служб *дещо* нагадують літнім подорожанам-українцям. А сам письменник ставить риторичне питання:

> [...] що за необхідність така у сяйливого Європейського Союзу, розростаючись усе далі на схід, в і д м е ж о в у в а т и с я [розрядка моя. — О. Г.] від цих запущено-бляклих територій *новою залізною завісою*? Невже йдеться вкотре про відокремлення світла від темряви?[120].

Ця іронічна алюзія до Книги Буття мала б наводити читача на думку про узурпацію. У такий спосіб автор вказує на безпідставність поділу, майже відверто натякаючи на... сегрегацію. У тому-таки есеї Андрухович описує вияви зверхности щодо українців — і в Західній, і в Центральній Європі. Есей починається твердженням, на перший погляд, близьким до міркувань Тимоті Ґартона Еша, який заявляв, що перетин кордону в Ужгороді дав йому змогу нарешті точно визначити, де закінчується Центральна Европа. Насправді ж письменник вдається тут до певного заходу, який полягає в поєднанні опису дійсности з містифікацією, і так виявляє схильність до ірраціонального бачення Сходу — цим разом України[121]. Тож знову спадає

---

[120] Ю. Андрухович, *Місце зустрічі Germaschka*, *цит. публ.*, с. 33.

[121] «Але з іншого боку, той самий внутрішній мандрівник аж волає з мене своїми спостереженнями щодо існування Межі. Ця Межа проходить західним державним кордоном України, що з точністю до міліметра повторює колишній державний кордон СРСР, і таким чином ділить буття на Европу та Щось Інше. Так от: упродовж останнього десятка років я набув чималого досвіду перетинання цієї Межі в обидвох напрямках — туди й назад. Я користуюся при цьому традиційними саме для цих обширів наземними видами транспорту і колись напишу цілу книгу про всі мої випадки з митними та прикордонними службами. Але зараз не про них. Зараз — про цілком дивний феномен, що її, Межу, супроводжує. Отже, незважаючи на цілковиту однаковість погодно-кліматичних умов по обидва боки від неї, я, перетинаючи її у зворотному напрямі із заходу на схід, щоразу

на думку послання Кундери: трагедія цієї частини Центральної Європи полягає ще й у тому, що вона опинилася по інший бік кордону Європейського Союзу.

Замислюючись над причинами неприязні Європи та її намагань відгородитися від України, Андрухович, втім, не звинувачує нікого, крім своїх співвітчизників та дикого капіталізму. І все-таки есеїстові важко приховати глибоке розчарування. Виправдовуючи своє колишнє захоплення Європою (Німеччиною), автор пише про право кожної людини на ілюзію. Андрухович хоче вірити у витвір власної уяви — українську Центральну Європу, однак живити цю візію йому вдається дедалі важче. І не лише тому, що в українському суспільстві поступово зростає неприязнь до Європи — і до справжньої, і до літературної (за приклад, певна річ, не поодинокий, править рецензія на українське видання «Моєї Європи», яка має назву «Їхня Європа»[122]). Причини треба вбачати також у серйозних політичних змінах, зокрема в суворій імміграційній політиці держав Європейського Союзу. Проте найважливішою причиною видається еволюція поглядів самого письменника. Можна сказати, що Центральна Європа Андруховича стає дедалі менше центральною і щораз більше українською, позаяк з неї зникають ті елементи, котрі ви-

---

спостерігаю одне й те ж: раптове псування погоди, якийсь циклонічний обвал, різке тьмянішання краєвиду, розверзання небес дощем чи снігом, у найкращому разі затягування перспективи мрякою та сірістю. Так наче хтось щоразу влаштовує навмисне для мене та моїх принагідних супутників велетенське атмосферне дійство під назвою "Батьківщина вітає вас!". Або з порога розпочинає іспит з любові до неї: чи витримаю й цього разу?» (Ю. Андрухович, *Місце зустрічі Germaschka, цит. публ.*, с. 33).

[122] О. Криштопа, *Їхня Європа, або Дезорієнтація в часі*, «Книжник-ревю» 2002, ч. 3, с. 4. Рецензент, відкидаючи візію Андруховича, зазначає: «Моя Європа — у восьмиметровій квадратурі кухні з брудним потріскаким вікном, у маленькому, глухому й сліпому містечку, моя Європа — на перетині 2-го і 3-го тисячоліть, в зрусифікованій і здебілілій Україні, де майже ніхто не читає ні Андруховича, ні Стасюка [...]. Моя Європа — гидка, але іншої я не бачив. Тому я не можу шукати порятунку в химерах минулого та спадковості. Моя Європа — зараз, і вовіки віків... Мені нікуди від неї сховатися».

значають центральноєвропейськість: зачарування культурною мозаїкою, занурення в багатонаціональну історію, багатошаровість ідентичности. Ті риси поволі поступаються місцем культурній одноманітності. Починає панувати страх втратити культурну й національну тожсамість, яку Мілан Кундера вважав за підґрунтя центральноєвропейської спільноти.

Літературні засоби Андруховича спрямовані на демітологізацію однієї частини традиції та мітологізацію іншої. Вписана в Центральну Европу українська традиція, що її так талановито винайшов Андрухович у 1990-х роках, виявилася вельми привабливою й за межами України. В Польщі та традиція здобула численних прибічників: про це свідчать наклади видань, реакція читачів та рецензентів на творчість Андруховича. Так сталося великою мірою завдяки універсальності месиджу. Трактування маргінального як центрального, невизначености — як способу бачення, врешті, концепція розмаїття — як єдности ідентичности, що творить спільноту, — не лише належать до модного серед інтелектуалів арсеналу, а й мають художньо переконливу форму. В пам'яті читачів закарбувалися і дивакувата, маргінальна, а заразом символічна постать запізнілого романтика Юрія Федьковича де Гординського з есею «Carpathologia cosmophilica», і львівський гульвіса Самійло Немирич («Самійло з Немирова, прекрасний розбишака»), і Львів як антипод Венеції, який влітку чекає на пришестя Того, Хто замінив би вино на воду («Місто-корабель»), і Станіслав як магічне місто («Тут і тільки тут»), і «мармолядова пожежа», що на її тлі проступає фігура ерцгерцоґа Фердинанда («Ерц-герц-перц»). Виразніші візії сьогодні важко знайти не тільки в есеїстиці, а й в усій українській літературі. Тим часом саме ті візії й творять український візерунок центральноєвропейської традиції, становлять елемент нової тожсамости.

Польська критика зазвичай зараховує такі явища до категорії «літератури малих батьківщин», які відіграють особливу роль у подоланні стереотипів і ксенофобії. Саме багатокультурність, яку вважають за підмурівок концепції Центральної Европи, допомагає не піддатися спо-

кусі націоналізму. По суті, можна сказати, що в сучасній Польщі творчість Андруховича досягає цієї мети. В контексті українських дискусій про ідентичність візія саме цього письменника видається наймодернішою і водночас глибоко закоріненою в традицію, проте й вона не позбавлена вад: її перевага, себто *галицька* центральноєвропейська традиція, парадоксальним способом становить заразом її найбільшу слабкість. Про кривотлумачення сенсу «галицької» есеїстики Андруховича вже йшлося в попередньому розділі, натомість наприкінці цього розділу я хотіла б вказати джерела натхнення галицьких сепаратистів. Найсерйознішою вадою проєкту українського письменника видається те, що мешканців Східної України будь-які звернення до минулого Галичини залишають байдужими. Вже згадуваний Олександр Гриценко дуже скептично поставився до центральноєвропейського проєкту, опертого на тузі за австро-угорським минулим. Дослідник стверджував, що цей проєкт не спрацьовує ніде, крім Галичини, і намагався демітологізувати ностальгію львівських та станіславських інтелектуалів (виразно покликаючись лише на Андруховича): «Бідною провінцією Європи тодішній Лемберг таки був, але українським він був не більше, аніж, скажімо, нинішнє Торонто»[123]. Якщо не зважати на надмірну категоричність висловлювання Гриценка та історично некоректне порівняння з Торонто, все-таки можна погодитися: справді, для українців, не пов'язаних з Галичиною, ця візія навряд чи є привабливою, оскільки вона не має нічого спільного ані з їхньою пам'яттю, ані з їхньою малою батьківщиною. Зрештою, важко припустити, щоб Андрухович плекав ілюзії, скажімо, про те, що центральноєвропейську ідентичність приймуть мешканці Донецька. І все ж у порівняно недавно опублікованому тексті прозаїк дає волю фантазії: «Пам'ятник Францові Йосифові в Донецьку! Багато б я віддав, щоб дожити до того часу!»[124]. Втім, у цьому

[123] О. Гриценко, *Доба євроремонту*, «Критика» 2001, ч. 1–2, с. 15.

[124] J. Andruchowycz, *Ukraińska złota jesień w trzynastu odsłonach*, przeł. O. Hnatiuk, «Gazeta Wyborcza» 9.11.2002.

жартівливому зауваженні можна побачити тінь певної візії — поширення центральноєвропейської тожсамости по всій Україні.

* * *

На закінчення варто згадати про інші форми, яких набирає центральноєвропейський міт в українських дискусіях. Для декого той міт став своєрідним антидотом від глобалістичних тенденцій в Європі, від матеріялізму, що його трактували як загрозу українській ідентичності. Тарас Прохасько, сучасний прозаїк з Івано-Франківська, в дискусії про Європу доволі скептично оцінив європейську перспективу України, а в Центральній Європі вбачав останню територію, не підпорядковану всесильному та всюдисущому споживацтву[125]. Для Прохаська справжню цінність становить Європа окраїн, її специфіка, яку він прагне захистити від інтеґрації чи ґлобалізації.

Кількома роками раніше Наталка Білоцерківець у відгуку на есей Мілана Кундери[126] запропонувала окремий шлях України до Європи: Україна мала б посісти окреме місце в європейському просторі, не долучаючись до інших культур та держав. Авторка поставила риторичне запитання: «Чи не час вітчизняним культурам, замість соромитися своєї кульгавости, спробувати полетіти не в чиїйсь "зграї", а окремо?»[127]. Право на власну ідентичність, на культивування інакшости, на якому наголошує письменниця, не надто відрізняється від того, чого сподіваються від европейської спільноти інші народи. Проте, як зауважила Богуміла Бердиховська, «така пропозиція видається наслідком ілюзії, ніби для України можливий якийсь третій шлях поміж Росією та Европою»[128]. Втім, потрібно пам'ятати,

---

[125] «Та мітична Центральна Европа, про яку ми говоримо, є антидотом від тотального матеріялізму. Це остання територія, де він ще не відіграє вирішальної ролі» (з виступу Тараса Прохаська, див.: *Europa wyobraźni...*, *op. cit.*, s. 7).

[126] Н. Білоцерківець, *Кривенька качечка, або Ще раз про трагедію Центрально-Східної Європи*, «Критика» 1998, ч. 2, с. 4–6.

[127] *Там само*, с. 5.

[128] Б. Бердиховська, *Три ілюстрації до українських шуканъ*, «Критика» 1998, ч. 10, с. 24.

що ця своєрідна амбівалентність — бажання належати до європейської культури й заразом повсякчасне маніфестування своєї окремішности, неповторности, незвичайности своєї історії — властива всім без винятку центральноєвропейським народам, починаючи від поляків та чехів і закінчуючи словенцями та румунами.

Концепція Центральної Европи та похідне від неї переконання у відмінності Галичини від решти України створила підґрунтя для концепції галицької автономії. А та здобула популярність серед частини львівських інтелектуалів, які, вбачаючи у впливах з Центральної та Східної України загрозу їхній тожсамоєті, проголосили гасла автономії чи навіть — за екстремальних позицій — відокремлення Галичини[129]. Як переконував Володимир Павлів, спираючись на опитування громадської думки, 11% дорослого населення Галичини виступають за автономію, а ще 29% — за цілковиту політичну незалежність їхньої малої батьківщини[130]. Найрадикальніші поборники незалежности Галичини, як-от відомий художник і мистецтвознавець Володимир Костирко, здійснили ґрунтовну ревізію історії стосунків між українцями з-за Збруча та галичанами. Можна було б сказати, що «український П'ємонт», тобто Львів, хоче бути сам. Однак для Костирка навіть саме визначення Львова як «українського П'ємонту» у своїй основі є неадекватне:

> Погана історія породжує погану політику. Це тільки люди, що, подібно струсям, тримають голову нижче від решти кінцівок, можуть вважати Галичину П'ємонтом Ук-

[129] Уявлення про все розмаїття позицій галицьких автономістів дають публікації в часопису «Ї» (2001, ч. 23, зокрема: «Український федералізм: політичні аспекти. Семінар журналу "Ї" 9 листопада 2001 р.», «Західна Україна повинна домогтися статусу автономної республіки в складі України» Костя Бондаренка; «Чухраїнство», «Ukrajinśke doktrynerstvo i Halyčyna», «Nacional'ni symvoly Halyčyny» Володимира Костирка, «Чи можливий проект westukraina.eu?» Олега Хавича) та жвава дискусія на шпальтах львівської газети «Поступ», що розгорнулася після публікації статті Олега Хавича «Проект westukraina.eu», присвяченої річниці виникнення ЗУНР («Поступ» 1–7.11.2001).

[130] W. Pawliw, *Autonomia dla Galicji?*, «Polityka» 15.06.2002.

раїни. Очевидно, що П'ємонтом України є Дніпропетровськ, а Сицилією України є Донецьк. Це вони створили цю країну, і це вони створюватимуть націю[131].

Мистець звинувачує Грушевського в тому, що той накинув власну «недоукраїнськість» і «недосуверенність» усій Галичині[132], а також стверджує, що галицькі українофільство та москвофільство становили противагу польськости й були тактичним маневром у стосунках з поляками. Такі міркування ведуть автора до парадоксального й водночас цинічного висновку (якщо пригадати, за яких обставин зникли галицькі поляки): «Москвофільство та українофільство галичан було спричинене привидом полонізації. Привид цей зник разом із поляками, отже немає потреби ні в москвофільстві, ні в українофільстві»[133]. На думку Костирка, обов'язок зберегти ідентичність Галичини — території, на якій найдовше відчувалися західні впливи, — обов'язок вірности власній традиції[134] велить прагнути незалежности, інакше власну традицію (я назвала б її локальною, якби таке визначення не ставило мене на бік опонентів галицької автономії) знівелює традиція, принесена з-над берегів

---

[131] В. Костирко, *Чухраїнство*, «Поступ» 25–26.09.2001, ч. 146 (804).

[132] «...xaos našoji dijsnosty cilkom vidpovidaje modeli kultury, prydumanij ukrajinofil'śkymy doktryneramy. Ukrajinśku doktrynu kul'tury, tavro jakoji my nosymo, bulo importovano halyćkymy socialistamy z Rosiji razom z istoryčnym mitom. Holovnym doktrynerom i odnym iz najbilšyx avtorytetiv sered todišnix ukrajinofiliv buv profesor Myxajlo Hruševśkyj. Do stolyci korolivstva Halyčyny i Volodymyriji z velykym kńazivstvom Krakivśkym vin pryjixav 1894 roku, ale do 1914 zalyšavśa rosijśkym piddanym, bo buv pryxyl'hykom rosijśkoho federalizmu» (V. Kostyrko, *Ukrajinśke doktrynerstvo i Halyčyna*, «Ї» 2001, ч. 23 (цитую за сайтом: *www.ji-magazine.lviv.ua*).

[133] «Moskvofil'stvo ta ukrajinofil'stvo halyčan bulo spryčynene pryvydom polonizaciji. Pryvyd cej znyk razom iz pol'akamy, otže nemaje potreby ni v moskvofil'stvi, ni v ukrajinofil'stvi. Halyčyna należyt' do latyńskoji okcydental'noji cyvilizaciji vid časiv pryjńatt'a xrystyjanstva» (*там само*, с. 287).

[134] «My majemo pravo na vśu spadščynu okcydental'noji kultury v Halyčyni, i my je tez vidpovidal'nymy za jiji zberezenńa, jak za orhaničnyj element našoji kultury, ta za jiji rozvytok, jak osnovu našoji cyvilizaciji. Osnovu skladnoji i prozoroji systemy, jak jedynomožlyvoho šl'axu za pravylamy xrystyjańskoho personalizmu, šl'axu do dobrobutu osoby i suspil'stva. Šl'axu do povernenńa Halyčyny u hrono evropejśkyx krajin» (*там само*, с. 288).

Дніпра. Відчуття відмінности власної культури й традиції, переконання в розбіжності інтересів Галичини й України часто спонукають поборника галицької автономії до вельми категоричних висловлювань і щодо народу, і щодо деяких історичних постатей, наприклад, Грушевського чи Петлюри, котрих Костирко називає зрадниками. Мистець вважав голодомор, під час якого траплялися випадки канібалізму, за невитравний слід, що й досі таврує східноукраїнську ментальність. Костирко дійшов висновку, що галичани не мають належати до однієї спільноти з... нащадками канібалів. Здавалося б, що навіть до споконвічних супротивників галицьких українців — поляків — автор відчував меншу неприязнь, аніж до своїх співгромадян. Проте глибший аналіз текстів Володимира Костирка показує, що насправді автор звинуватив український центр у зраді національних ідеалів, маючи на думці не тільки русифікацію та постійне зростання економічної й політичної залежности від Росії, а й спільні дії Києва та Варшави проти Галичини і в минулому, і сьогодні[135]. Отже, глибинна причина галицького сепаратизму — не «зрада» центру і сходу чи їхня «недоукраїнськість», а їхнє мислення в категоріях держави та відмова від мислення в категоріях етнічних. В цьому сенсі проєкт відокремлення Галичини є виступом на захист саме етнічних вартостей як таких, що мали б бути підставовими в цій державі. Задля справедливости треба додати, що деякі учасники галицьких дебатів заперечували концепцію автономії

[135] Костирко нагадав про «зраду» Петлюри й навів два сучасні приклади — конфлікти в Перемишлі й у Львові: «Згадаймо про скандал в Перемишлі: чи хтось у Києві вступився за найстарше наше єпископство? Боронити наші символи в Перемишлі означало б для Києва визнати той факт, що галицьке християнство є більш як на сто років старше та інше, і що князеві Володимирові з його гаремом більше пасувало б мусульманство. Згадаймо теж і Личаківський "цвинтар Орлят": чий, як не польський, бік лобіював Київ? Але ж ішлося про гідність наших воїнів, котрі загинули в тій війні, й тут компромісів бути не може» (В. Костирко, *Чухраїнство, цит. публ.*). Не вдаючись до коментарів, обмежуся коротким поясненням: говорячи про галицьке християнство як давніше за київське, Костирко мав на думці леґенду про хрещення за часів Кирила й Методія.

саме на користь етнічної візії української держави — згадаймо бодай висловлювання Романа Мацюка[136]. Львівський історик Ярослав Грицак скептично оцінив і саму ідею, і дискусію довкола неї, стверджуючи, що здійснення цієї квазіполітичної програми довело б просту істину: галицькі проблеми з ідентичністю нічим не відрізняються від загальноукраїнських. Історик також звернув увагу на те, що останні соціологічні дослідження не засвідчили засадничих політичних та культурних розбіжностей між Галичиною і Центральною та Східною Україною[137].

Концепцію Костирка — либонь, найрадикальнішу з-поміж усіх проєктів галицької автономії — втілено в текстах, що містять політичну програму, а також у мистецьких творах: згадаймо бодай виставку його малярства та каталог (Львів, 2002), у якому вміщено ідеологічний коментар до художньої ідеї автора. Сутність тієї концепції полягає у навмисному підкреслюванні межі між власною і чужою ідентичністю, між місцевими і прибульцями (такими чужинцями на перший погляд видаються лише прибульці зі Східної України). Насправді йдеться про розмежування галицької етнічної тожсамости і будь-яких інших тожсамостей[138]. Попри належність Костирка до богеми, навряд чи можна, як колись писав Андрухович, «оцінювати це явище [...] як великою мірою "помаранчеве"», за аналогією до вроцлавської Помаранчевої альтернативи[139]. Якщо вже шукати аналогії, то згадану концепцію я назвала б виявом антимодернізаційної позиції, хоч це може видати-

---

[136] Р. Мацюк, *Галицький інтелектуальний сепаратизм* (червень 2002 року, *www.postup.brama.com*).

[137] Див., зокрема: Я. Грицак, *Нація поганих танцюристів*, «Поступ» 13.06.2002.

[138] Не дискутуючи з автором концепції (різні застереження опубліковано на шпальтах газети «Поступ», частину з них вміщено також у згадуваному числі часопису «І»), нагадаю лише, що немалу частину мешканців Львова становлять вихідці зі Східної України і їхні нащадки. Та й навіть галичани, що мешкають у Львові, здебільшого є прибульцями: вони походять з довколишніх сіл і містечок.

[139] J. Andruchowycz, *Próba dezinformacji*, [w:] J. Andruchowycz, *Ostatnie terytorium...*, *op. cit.*, s. 123 (першодрук: «Gazeta Wyborcza» 27–28.11.1999).

ся парадоксальним, бо Костирко належить до ґрона тих мистців, котрих вважають модерними. Не надто схвальне ставлення до модернізації, втілене в намаганні зберегти гомогенну ідентичність, не є винятковим явищем (докладніше я це розглядаю в наступному розділі).

Отже, виопуклення культурної окремішности, іншости Галичини, прагнення повернутися до Европи, плекання пам'яті про історичну відмінність — належність до інших, аніж решта України, державних організмів — обернулися не тільки новими культурними вартостями чи апологією багатокультурности, а й політичною програмою, що веде до повної автаркії. Здавалося б, пошук центральноевропейського варіянта української ідентичности не мав би відбуватися в такий самий спосіб, у який колись шукали національну ідентичність, себто поєднуючи її з націоналістичною ідеологією. А проте саме так і сталося. Як я вже писала в попередньому розділі, один з поборників автономії назвав есей Андруховича «Час і місце, або Моя остання територія» маніфестом галицького сепаратизму. Володимир Павлів у вже згадуваній статті про автономію Галичини також приписав Андруховичеві започаткування сепаратизму. І хоч ретельний аналіз вказаного есею не дає жодних підстав для такої інтерпретації[140] і вказує на її схематичність, усе ж залишається відкритим питання про те, яку роль ще відіграє звернення до галицької та водночас центральноевропейської тожсамости, спершу задумане як контрпропозиція щодо (пост)совєтської української ідентичности й заразом — як чинник, покликаний модернізувати етнічне розуміння ідентичности. Час покаже, якою виявиться ота тожсамість: відкритою тожсамістю, для котрої етнічні вартості не є вирішальними, а культурне й етнічне розмаїття становить самостійну вартість, чи, навпаки, закритою, зорієнтованою на гомогенізацію ідентичности через виштовхування зі спільноти інших. Парадоксально, що і за тих, і за тих обставин

[140] Юрій Андрухович і сам намагався іронічно дистанціюватися від цих спроб (див.: Ю. Андрухович, *Сепаратизм?*, «Дзеркало тижня» 24–31.08.2002).

можна говорити про вірність традиціям, але традиціям протилежним — толерантности і ксенофобії. Ті дві протилежні позиції — терпимости і нетерпимости, всупереч центральноевропейському мітові, існували й далі існують у цьому регіоні. Те, до яких саме вартостей апелюють інтелектуали в дискусіях про тожсамість, відчутно впливає на поширення тих чи тих поглядів і, як наслідок, на сам проєкт ідентичности.

Між іншим, в «Історії сьогодення» Тимоті Ґартон Еш висловив серйозні побоювання щодо дальшої долі центральноевропейської ідеї:

> Протягом двадцяти років я виступав за ідею Центральної Европи. Думаю, це була слушна справа, яка сприяла позитивним змінам у цьому регіоні Европи. Але мене жахає спосіб, у який сьогодні цю ідею поставлено на службу політиці релятивізму й вилучення Іншого. Хоч би чим була Центральна Европа і хоч би де вона містилася, вона не може мати з цим нічого спільного[141].

[141] T. Garton Ash, *Historia na gorąco*, *op. cit.*, s. 435.

Розділ V

Між Сходом і Заходом

У мене в грудях дві душі живуть,
Між себе вкрай не схожі – і ворожі.
*Й. В. Ґете, «Фауст»**

Формула «між Сходом і Заходом», що поширилася в дискурсі української ідентичности міжвоєнного періоду, знову стала популярною невдовзі після падіння комуністичного режиму. Цією формулою послуговувалися, щоб передати суть поняття европейського пограниччя, описати дискусії, пов'язані з самовизначенням, і врешті – щоб наголосити на стратегічному положенні визволених країн. Головною причиною популярности цієї формули було те, що вона піддавала під сумнів традиційний поділ на Західну і Східну Европу, який, за іронічним висловом Андруховича, відокремлював світло від темряви. Через оте розмежування виникало відчуття безпеки на заході і – залежно від прийняття чи заперечення такого стану речей – відчуття вищости або глибокого дискомфорту на сході.

Після 1945 року дискусії про країну (чи країни), що лежить між Сходом і Заходом, у нашому регіоні набули іншого значення, ніж перед війною. Через поширене на повоєнному Заході зачарування переможною ходою комунізму та центральноевропейські симпатії частини інтелектуалів ті дискусії стали спробою поєднати соціялістичні ідеї з західним лібералізмом, і найчіткіше це виявилося

* Переклад Максима Рильського (*прим. перекл.*).

в програмі Едварда Бенеша. Вацлав Черни, найвидатніший повоєнний чеський літературний критик, після поїздки до Франції писав:

> Щойно там я нарешті збагнув, чому західноєвропейські інтелектуали саме на нас покладають надії, а це збільшує нашу відповідальність. Бо ж для нас аж ніяк не є очевидним і самозрозумілим, що саме ми тепер перебуваємо в становищі привілейованого народу — як єдиний, окрім у страхітливий спосіб винищених поляків, народ з виразно західною культурою, який знову входить у сферу вирішального культурно-політичного впливу Росії. Проблему такого бажаного синтезу нам дано, навіть більше — визначено розв'язувати першими, а можливо, й правити в цьому за приклад для цілої Європи[1].

Проте невдовзі сталінізм і початок «холодної війни» поклали край тим надіям. Як писав Тимоті Ґартон Еш, Європу поділено на Західну, де «мають Європу», і Східну, де «вірять в Європу»[2].

У повоєнній польській думці вказана формула найвиразніше виявилася в концепціях Єжи Ґедройця, а після 1989 року з царини науки (праці та виступи, зокрема, Анджея Боровського, Тадеуша Хжановського, Александра Ґейштора, Єжи Клочовського, Яна Кєнєвича, Януша Тазбіра) проникла й у публічний дискурс.

Положення між Сходом і Заходом інтелектуали нашого реґіону визначали або як перевагу, або як ваду — вирішальним тут було їхнє ставлення до Заходу. Автори, для яких Захід правив за зразок, вважали «буття поміж» за симптом незрілости (цивілізаційної, економічної і навіть моральної) або вбачали в ньому особливе призначення. Натомість ліберальна інтеліґенція, зокрема ті інтелектуа-

---

[1] V. Černý, *Jest jednou: mezi Východem a Západem (K problematice socialistické kultury u nás)*, «Kritický měsíčník» 1945, r. 6, s. 141. Цит. за: J. Baluch, *Idea «środka» a tożsamość czeskiej kultury*, [w:] *Kundera. Materiały z sympozjum zorganizowanego w Katowicach w dniach 25–26 kwietnia 1986 r.*, Polonia Book Fund, London 1988, s. 15.

[2] T. Garton Ash, *Defining Europe. Conversation With History.* Текст опубліковано в інтернеті за адресою: *www.globetrotter.berkeley.edu/Elberg/GartonAsh.*

ли, котрі відхрещувалися від європоцентризму як вияву дискурсу домінування, вбачала в культурах пограниччя незвичайне багатство, що надавало тому регіонові культурної привабливости в очах Заходу (про Схід радше не йшлося).

Розмови про Україну як країну, розміщену між Сходом і Заходом, останніми роками набули неабиякої популярности[3]. На перший погляд така концепція видається близькою до українського проєкту Центральної Європи, позаяк він також виокремлює у культурному розумінні простір між Сходом і Заходом і особливе місце в ньому відводить Україні; насправді вона істотно від нього відрізняється. Хоч складна тожсамість і тут часто становить вартість саму по собі, усе ж формула «Україна між Сходом і Заходом» охоплює всю територію країни, а не лише Галичину.

За не менше істотну відмінність я вважаю той факт, що центральноєвропейська концепція має літературне походження, тимчасом як згадана формула постала внаслідок особливої напруги між історіософією і геополітикою. Розмови про Україну між Сходом і Заходом раз з більшим, раз із меншим ентузіязмом провадять гуманітарії та геополітичні стратеги. Історикам така дискусія дала змогу здійснити ґрунтовну ревізію української історії, тобто, з одного боку, відійти від етноцентричної візії, а з іншого — відмовитися від традиції російської чи радянської (української та російської) історіографії. Натомість письменники, хоч це й дивно, воліють говорити про належність (чи принаймні наближення) до європейської культури, а не про перебування у двох орбітах, на перетині шляхів, впливів, цивілізацій. Формулою «Україна між Сходом і Заходом» дуже охоче послуговуються політики — аби надати своїм висловлюванням подоби геостратегічних міркувань. І саме вони великою мірою спричинилися до знецінення цього поняття в інтелектуальному дискурсі.

[3] Про генезу та складну долю цієї ідеї писала Наталя Яковенко (Н. Яковенко, *«Україна між Сходом і Заходом»: проекція однієї ідеї*, [у кн.:] Н. Яковенко, *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.*, Критика, Київ 2002, с. 333–365).

* * *

Сьогодні можна говорити про зіткнення кількох інтелектуальних візій України між Сходом і Заходом. По-перше, це візія української культури як культури пограниччя між Сходом і Заходом; переплетені між собою різноманітні складники тієї культури становлять суть її ідентичности. Чутливість до цього розмаїття поєднується з особливим зацікавленням історією, зокрема періодами напрочуд жвавих контактів між Сходом і Заходом (XVI–XVII століття). По-друге, це візія української культури як поля, на якому «силою історичних обставин» — якщо вдатися до популярного пропаґандистсько-хрестоматійного кліше — змагалися між собою дві чужі, а то й ворожі цивілізації. Перша концепція відображає ідею мосту, який поєднує два береги, а друга походить від ідеї antemurale — своєрідного цивілізаційного рубікону, а отже, від протиставлення двох різних цивілізацій. Перша візія ґрунтується на переконанні, що українську культуру сформувало «буття поміж», накинувши їй роль медіятора, а друга — на впевненості у винятковій ролі України як (недооціненого) захисника європейських вартостей та у культурній вищості Заходу. Отій другій позиції властиве виразно неґативне ставлення до Сходу, що його найчастіше розуміють як Росію з її азійськістю та всіма стереотипними рисами (деспотизм, жорстокість, переважання примітивних інстинктів). Прибічники першої концепції підкреслюють наявність різних елементів у власній культурі і вважають це за перевагу, а поборники другої найчастіше вдаються до аргументу про «західність» української культури, який супроводжує риторика «повернення до Европи». Третя концепція певною мірою випливає з двох попередніх візій, хоч і не нагадує жодної з них: її представники наголошують на відмінностях між Східною і Західною Україною. Так само як у першій концепції, тут Україна є місцем зустрічі Заходу і Сходу, проте ця зустріч не зумовлює формування неповторних культурних вартостей — навпаки, відбувається розщеплення тожсамости, котре унеможливлює консолідацію суспільства. Четверта візія вписує національну культуру в західний контекст за допомогою різноманітних

мистецьких засобів або через інтелектуальний дискурс. Прихильники п'ятої візії, менше амбівалентної, ніж друга, з формули «між Сходом і Заходом» роблять висновок, що Україна перебуває в центрі Европи. Дискурс у межах цієї концепції є дуже неоднорідним, іноді міркування містять внутрішні суперечності (скажімо, учасник обговорення використовує певний поняттєвий інструментарій і водночас піддає його під сумнів або ж апелює до певних культурних вартостей і тут-таки їх знецінює). Виразникам усіх концепцій властиве відчуття чужости щодо европейської культури, яке виявляється з різною інтенсивністю. В межах першої концепції йдеться про відчуття інакшости, не виражене ціннісними категоріями, а в межах другої, третьої та четвертої — про трактування европейської культури або як зразка чи об'єкта культурних прагнень, або як міри власної недосконалости. Що ж до п'ятої концепції, то тут маємо здебільшого критичне ставлення до европейської культури — внаслідок відчування себе відкинутими від неї чи розчарування нею.

Той чи той різновид дискурсу визначає передусім позиція щодо власної культури — або переконання в доконечній потребі модернізації, або неприхильність до модернізаційних процесів чи навіть страх перед негативними виявами модернізації. Коли переважає неприхильність, формується певність щодо особливої історичної ролі України чи її культури, поєднана з переконанням, що ті зразки, котрі свідчать про унікальність, належить консервувати або відтворювати.

Гармонія чи хаос? Про складну ідентичність

Напередодні проголошення незалежности в Україні, на Першому міжнародному конґресі україністів Ігор Шевченко виголосив блискучу доповідь «Україна між Сходом і Заходом». Текст виступу двома роками пізніше опубліковано на шпальтах паризької «Культури»[4] і щойно за кілька

[4] I. Szewczenko, *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, tłum. A. Vincenz, «Kultura» 1992, nr 12. Англійською мовою есей опубліковано в «Harvard

років надруковано українською[5]. Автор доповіді, видатний американський візантолог, що походить з петлюрівської еміґрації, прагнув спровокувати дискусію, а згодом і глибшу рефлексію над українською ідентичністю та історичною пам'яттю. І справді, до наведених у виступі прикладів співіснування східних та західних елементів у культурі й історії України — Софійського собору, Могилянської колегії (Києво-Могилянської академії) — протягом наступного десятиліття зверталися не раз. У середині 1990-х років на заклик Ігоря Шевченка відгукнулася Наталя Яковенко: в підмурівок свого «Нарису історії України» вона поклала саме концепцію України між Сходом і Заходом, помітно змістивши акценти й порушивши проблему дослідження східних (азійських, степових) впливів[6]. Проте сама дискусія про Україну між Сходом і Заходом розгорнулася на сторінках «Критики» лише за вісім років після виступу Шевченка, «з нагоди» виходу його книжки — однойменного збірника есеїв.

Мабуть, не випадково есей Шевченка викликав зацікавлення насамперед польських читачів. Тези візантолога чудово вписувалися в програму часопису «Культура», який і видав першодрук; вони також перегукувалися з підходами медієвістів та істориків раннього Нового часу (Польща між Сходом і Заходом), а також із зацікавленнями науковців латинською та візантійською спадщиною[7]. Крім того,

---

Ukrainian Studies» (1992, vol. 16, pp. 174–183) з коментарем Владислава Серчика (*Ukraine Between East and West: Some Reflections on Professor Ševčenko's Essay*, «Harvard Ukrainian Studies» 1992, vol. 16, pp. 433–440).

[5] І. Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом. Нариси із історії культури до початку XVIII століття*, перекл. М. Габлевич, А. Ясіновський (ред. перекл.), Інститут Історії Церкви, Львів 2001, с. 1–12.

[6] Н. Яковенко, *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття*, Генеза, Київ 1997.

[7] Широкомаштабне вивчення античної традиції в літературі Польщі та країн Центрально-Східної Европи започаткував Осередок досліджень античної традиції Варшавського університету. В серії «Есеї та студії» вийшла друком книжка «Ukraina między Wschodem a Zachodem» (OBTA, Warszawa 1996), яка, крім згаданого есею, містить ще дві, можна сказати, програмні студії Ігоря Шевченка — «Багатоликий світ Петра Могили» та «Польща в українській історії».

зерно впало на вже підготований ґрунт, позаяк завдяки середовищу краківського часопису «Znak» ще 1984 року відбулася широка дискусія, присвячена історії та культурі України саме з погляду пограниччя Сходу і Заходу. Цензура вилучила всі матеріяли, підготовані для публікації в часопису, але вони потрапили в нелеґальний обіг. Леґально цим текстам — разом із записом розмови з Іваном Лисяком-Рудницьким та перекладом його есею «Україна між Сходом і Заходом»[8], написаного в середині 1960-х років, — судилося побачити світ щойно 1988 року в числі, присвяченому тисячоліттю хрещення Руси. Вагомим є й контекст тієї публікації, оскільки в попередньому числі часопису були вміщені матеріяли широкої дискусії довкола діялогу в Європі та її єдности, доповнені відповідями на анкету видання щодо проблем польськости. В обговоренні обох тем узяли участь багато блискучих авторів, зокрема Володимир Мокрий, який наполегливо підкреслював вартість багатокультурної традиції[9]. Зрештою, у Польщі ювілей хрещення Руси став доброю нагодою поміркувати над спільним польсько-українським минулим, над місцем спадщини Сходу й Заходу в культурі та історії України[10]. Тож голос Ігоря Шевченка був навдивовижу співзвучним з висловлюваннями польських інтелектуалів.

У своєму есеї Шевченко апелював до традиційного поняття Сходу, що його він розумів як Візантію та східне християнство (а не Росію чи Азію), і до поняття Заходу, яке, на думку автора, не потребує пояснень з огляду на тотожність уявлень про нього в географічному та культурному розумінні. Візантолог доводив, що протягом тривалого часу Захід істотно впливав на українську культуру, і зазначав: «Цей "Захід" виступав передовсім у польському кунтуші

[8] *Bogactwo kultury pogranicza. Dyskusja o kulturze ukraińskiej*, «Znak» 1988, nr 4 (395), s. 3–28; I. Łysiak-Rudnycki, *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, «Znak» 1988, nr 4 (395), s. 34–53.

[9] W. Mokry, *Bogactwo wielokulturowej tradycji*, «Znak» 1988, nr 3 (394), s. 84–89.

[10] Тут не можливо згадати всі публікації, присвячені тисячоліттю хрещення. Обмежуся лише переліком імен найвидатніших україністів — Стефана Козака, Михайла Лесіва та Володимира Мокрого; варто назвати й ім'я русиста Ришарда Лужного.

[...], і в переломну добу XVI–XVII ст. його головну культурну місію здійснив знову ж польський варіянт католицької контрреформації»[11]. З одного боку, західні впливи загрожували ідентичності, з іншого — давали змогу ефективніше боротися за її збереження, як про це свідчить історія Могилянської колегії (згодом — Києво-Могилянської академії), яку заснував митрополит Петро Могила за зразком єзуїтських шкіл. Автор наголошував, що і Захід, і Схід впливали на Україну не безпосередньо, але через Річ Посполиту та Болгарію, а починаючи від другої половини XVII століття — через Московське царство (згодом — Російську імперію), іноді навіть через Захід («орієнталізація через Захід»). Ігор Шевченко, на відміну від В'ячеслава Липинського, не розмірковував над особливим історичним покликанням українців; він не згадував і про українську місію гармонійного поєднання Сходу і Заходу, як це колись чинив за прикладом Липинського Іван Лисяк-Рудницький[12]. Натомість візантолог відкрито заохочував своїх українських читачів безпосередньо контактувати з Заходом, бо тільки завдяки таким контактам, на його думку, українська культура стане привабливою для самих українців та їхніх сусідів.

Важко позбутися відчуття, що Ігор Шевченко несвідомо повторював стратегію Богдана Лепкого, сенатора останньої каденції Сейму Другої Речі Посполитої, який виголосив програмну доповідь[13] на засіданні тієї палати пар-

---

[11] І. Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом*, [у кн.:] І. Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом...*, *цит. вид.*, с. 3.

[12] У наш час далі з'являються публікації, автори яких стверджують, що географічне положення покладає на Україну особливу культурну місію. Див., наприклад: *Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, W. Mokry (red.), Szwajpolt Fiol, Kraków 2000.

[13] Б. Лепкий, *Україна між Сходом і Заходом*, «Новий час» 21.03.1939. Треба пам'ятати, що українські представники в Сеймі протестували проти намагань влади Другої Речі Посполитої асимілювати українців. Цю позицію відображає промова Лепкого: «Часами трактують нас як людський матеріял, котрий можна вільно формувати [...]. Біль і роздражнення зростають рівномірно з тим, як ми набуваємо щораз більшого переконання не лише в наших плюсах і мінусах, але й у провинах і заслугах наших предків перед культурою і цивілізацією» (*там само*).

ламенту 1939 року. Видатний письменник, професор Ягелонського університету, намагався вписати Україну як цілість (не поділену на радянську і польську частини) у простір між Сходом і Заходом, водночас підкреслюючи її окрему тожсамість[14]. На думку Лепкого, культура й історія України є синтезом первнів двох цивілізацій — римської та візантійської[15]. Згадані доповіді виголошено напередодні великих змін. Самі промовці свідомо надавали актуальности своїм роздумам про історію формування української ідентичности, сподіваючись на уважного слухача. В поверненні до европейської культурної тожсамости обидва також вбачали історичний шанс для України.

Наступного року після виступу Шевченка на Першому конґресі україністів вийшов друком майже однойменний текст медієвіста Ярослава Дашкевича, фактично єдиного під ту пору українського орієнталіста[16]. Дивно, що в тій публікації немає посилань на два найвідоміші тексти з майже такою самою назвою, себто на статті Ігоря Шевченка та Івана Лисяка-Рудницького. Мабуть, не випадково матеріял Дашкевича вміщено поруч зі статтями двох згаданих авторів[17]. Медієвіст уникав прямої полеміки з Шевченком,

---

[14] Лепкий ще перед Першою світовою війною, в часи діяльности Слов'янського клубу, познайомився з Феліксом Конечним, який у 1930-х роках опублікував свої історіософські праці. Ідеї Конечного, дуже популярні в консервативних колах, безумовно, цікавили й Лепкого, хоч він і не погоджувався з засадничими тезами польського консерватора, насамперед — з неможливістю гармонійно поєднати цивілізації Сходу і Заходу.

[15] «Басейни Дніпра і Дністра були ареною, на якій зіткнулися дві цивілізаційні течії — Візантія й Рим, — прагнучи до гармонійного синтезу. [...] Доказом цього є найдавніші київські архітектурні пам'ятки, як-от Софійський собор чи недавно відкриті фундаменти катедри князя Ярослава Осмомисла в Крилосі [село за 2 кілометри від Галича. — *О. Г.*]» (Б. Лепкий, *Україна між Сходом і Заходом*, *цит. публ.*).

[16] Я. Дашкевич, *Україна на межі між Сходом і Заходом*, «Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові», т. CCXXII, Праці історико-філософської секції, Львів 1991, с. 28–44.

[17] І. Шевченко, *Релігійні місії очима Візантії*, «Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові», т. CCXXII, Праці історико-філософської секції, Львів 1991, с. 11–27; І. Лисяк-Рудницький, *Напрями української політичної думки*, «Записки...», *цит. вид.*, с. 45–70.

хоч і критикував його тези, наприклад, ототожнення Сходу з Візантією та концепцію «орієнталізації через Захід». Підпали під критику й деякі тези Михайла Грушевського та його учня Остапа Терлецького, однак тут автор дав посилання на їхні праці. Дашкевич виступав не тільки проти категоричности поділу на Схід і Захід (знову непряме посилання — цим разом, мабуть, на Арнольда Тойнбі). Історик також заперечував традиційну, запозичену ззовні географічну візію, як-от ототожнення Візантії зі Сходом попри те, що вона лежала на південь від Руси (тут Дашкевич закидав Шевченкові, що той переймає чужі поняття, чужий кут зору). Головне завдання української історіографії медієвіст вбачав у вивченні контактів не лише з Європою (заходом), Росією (північчю) та Візантією (півднем), а й зі Сходом (кочовими племенами, турками, татарами). Варто зазначити, що, по суті, отой Схід з погляду України також був не сходом, а півднем (хіба що за відправний пункт вважати Львів, а не Україну як таку). Наприкінці статті Дашкевич дійшов висновку, що нема підстав говорити про чітку межу між цивілізаціями в Україні (теза Лисяка-Рудницького з есею «Україна між Сходом і Заходом», а також поняття «Frontier Man», яке він запозичив з американських досліджень): надто інтенсивними були контакти та взаємні впливи, а «границі не лише роз'єднували, але й об'єднували народи — в усякому разі, так бувало в минулому»[18]. Здається, крім суто наукових прагнень та бажання відродити зацікавлення орієнталістикою, до написання статті автора спонукала й певна політична ідея; про це свідчить нехіть дослідника до вживання «чужих категорій», під впливом якої він врешті-решт заперечив поділ, що спирається на протиставлення «Рим–Візантія», і змістив центр ваги на азійський Схід. Дашкевич наголошував на важливості турецьких і татарських, а також середньоазійських впливів на українську культуру і наприкінці статті нагадав, що вплив Сходу на Захід був набагато сильнішим, ніж вплив Заходу на Схід. Головна мета медієвіста — показати, що Великий Кордон між європейською і неєвропейською цивіліза-

[18] Я. Дашкевич, *Україна на межі між Сходом і Заходом*, *цит. публ.*, с. 44.

цією просто не існував. Отже, українська культура з її численними неєвропейськими первнями, так само як західніші культури, мали б належати до одного цивілізаційного простору. Втім, та ідея не нова і, на перший погляд, не суперечить тезам Ігоря Шевченка (так само як суті висловлювань Лисяка-Рудницького, який стверджував, що покликання України — у грандіозному синтезі Сходу і Заходу). Той своєрідний діялог Дашкевича з попередниками полягав радше в зміщенні акцентів та зміні ідеологічного навантаження, ніж у формулюванні нової тези. Однак треба зауважити, що оте перенесення центру ваги обертається істотними наслідками: в такому разі Україна опиняється в центрі; окрім того, відсувається на другий план римська та візантійська спадщина, яку доти вважали підставовим критерієм поділу на Захід і Схід; на це expressis verbis вказав Роман Кісь, визнаючи, що «Україна на грані двох світів» — це варіянт месіянізму, що «є наскрізь ущербним, оскільки той, хто лише перебуває на грані двох світів, — той не має власного потужного світу»[19].

Інший львівський інтелектуал, головний редактор часопису «Ї» Тарас Возняк у своїх міркуваннях над проблемою української та европейської ідентичности наголошував на европейському розмаїтті і шукав його аналог в Україні, апелюючи саме до концепції України як країни на межі Півночі і Півдня, Сходу і Заходу. На думку філософа, Україна належить водночас і до католицько-протестантського Заходу, і до візантійсько-православного Сходу, і до мусульманського Півдня, тому є своєрідною моделлю сучасної Европи[20]. Так само як Дашкевич, Возняк не дав жодних посилань на есей Ігоря Шевченка. Проте опосередковано полемізував і з Дашкевичем, і з Шевченком, натомість з Кшиштофом Помяном дискутував відкрито[21].

[19] Р. Кісь, *Фінал Третього Риму. Російська месіянська ідея на зламі тисячоліть*, Інститут народознавства НАНУ, Львів 1998, с. 741.

[20] T. Wozniak, *O problemie samoidentyfikacji Ukrainy i Europy*, przeł. M. Szyszko-Graban, «Krasnogruda» 2000, nr 10, s. 69–70, 74.

[21] *Ibidem*, s. 71. Тарас Возняк, покликаючись на виступ Кшиштофа Помяна під час конференції у Кастель-Ґандольфо 1987 року, стверджував: кордон

Втім, із засновків, аналогічних Дашкевичевим, Возняк зробив інші висновки: багатокультурність і неоднорідність української тожсамости, на його думку, віддзеркалюють типову для Европи ситуацію, і питання «хто ми?» мають ставити собі рівною мірою і українці, і громадяни об'єднаної Европи.

Як я вже згадувала раніше, дискусія довкола есею Шевченка згодом ожила на сторінках «Критики». Нагода трапилася неабияка — саме побачила світ збірка праць Шевченка «Україна між Сходом і Заходом», до якої увійшли дванадцять есеїв, присвячених історії і культурі України та її контактам зі сусідами до XVIII століття (деякі з них опубліковано вперше)[22]. За сім років, що минули від часу здобуття незалежности, істотно змінився контекст дискусії. По-перше, з'явився форум (себто часопис «Критика»), на якому автори з різних країн і регіонів могли вільно дискутувати. По-друге, завдяки відкритості на Захід українські інтелектуали отримали доступ до раніше не відомих їм праць, а це вплинуло на якість інтелектуальної дискусії (я маю на думці, зокрема, величезне зацікавлення гуманітаріїв постколоніяльними студіями[23]). Крім того, в середині 1990-х років з'явилися праці, які спонукали повернутися до роздумів над суттю формули «між Сходом і Заходом», хоч під ту пору повсюдне зловживання в Україні тією формулою вже спричинило її знецінення.

Учасники дискусії (а всі вони — історики) належать до інтелектуальної формації, яка відхрещується від етноцент-

---

між східним і західним християнством не накладався на західний кордон України, а ділив її навпіл. Автор також нагадав тезу Ігоря Шевченка про те, що у XII столітті саме Константинополь, а не Рим, був центром европейської цивілізації.

[22] I. Ševčenko, *Ukraine Between East and West. Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton–Toronto 1996.

[23] І аналітики суспільного життя, і літературні критики почали завзято переймати дослідницьку методологію, вироблену під час постколоніяльних студій (дехто, щоправда, обмежився лише риторикою). Також вийшли друком переклади західних авторів, наприклад, «Орієнталізм» Едварда Саїда (Видавництво Соломії Павличко «Основи», Київ 2001).

ризму і відмежовується від постулатів радянської історіографії. Текст Олексія Толочка спровокував найжвавішу на шпальтах «Критики» дискусію (якщо не брати до уваги полеміки довкола «креольської» концепції Рябчука). Окрім самих зацікавлених (себто Ігоря Шевченка та Наталі Яковенко), в обговоренні взяв участь і київський орієнталіст Олександр Галенко. Дослідник переконував: лише належний розвиток української орієнталістики дасть підстави зі спокійним сумлінням вживати формулу «між Сходом і Заходом», котру тепер використовують переважно з політичних міркувань («[...] як би ото відділити Схід від Заходу так, щоб самим опинитися на Заході», — в'їдливо зауважив Галенко[24]). Натомість Ярослав Грицак, звертаючись до тих самих праць, над якими розважав Толочко, визнавав, що Східна Європа є інтелектуальною конструкцією[25], але водночас делікатно застерігав: поділ на Схід і Захід відображає історичну та культурну реальність[26].

Відомий медієвіст Олексій Толочко свою статтю, присвячену книжці Ігоря Шевченка, потрактував як привід до рефлексії над сучасним значенням формули «між Сходом і Заходом» в історичних студіях, стверджуючи, що ота формула не спирається на «солідний науковий фундамент»[27], а випливає з вигаданої «культурної географії» (я б радше назвала її «метафізичною географією»). У використанні категорій «Схід» і «Захід», які мають виразно захід-

[24] О. Галенко, *Українці між карасями та піраньями*, «Критика» 1998, ч. 11, с. 28.

[25] Я. Грицак, *Східна Європа як інтелектуальна конструкція*, «Критика» 1998, ч. 11, с. 17–21.

[26] «Чи є випадковим, що країни, які найдалі пішли у своїх перетвореннях — Чехія, Польща, Словенія, Угорщина — належать до католицького "західного" світу? І навпаки, країни-аутсайдери, такі як Україна, Росія, Білорусь, Молдова, Румунія, Болгарія, Сербія — суспільства традиційно православні? Чи не є це становище відбитком старого протиставлення між східною і західною християнськими цивілізаціями — і коли так, то чи не означає це, що поширений у національних дискурсах двоподіл на Схід і Захід не є надуманим — просто крах Берлінської стіни й розпад Радянського Союзу видозмінив лінію поділу?» (*там само*, с. 21).

[27] О. Толочко, *The Good, the Bad and the Ugly*, «Критика» 1998, ч. 7–8, с. 26.

не походження, історик вбачав спробу спроєктувати власну культурну орієнтацію в глибоке минуле. Автор поставив під сумнів також трактування українського «буття поміж» як чогось виняткового, як особливого українського історичного шляху, принагідно критикуючи концепцію історії України, що вийшла з-під пера Наталі Яковенко[28]. Толочко стверджував, що «саме відчуття ненормальности України в европейському ландшафті концепція її пограничності й покликана була подолати», однак не змогла виконати свого завдання з тієї простої причини, що приховувала в собі «не цілковиту впевненість у своїй приналежності до Европи й одночасне намагання в якийсь спосіб подолати "прокляте питання" власної азіятськости»[29]. Покликаючись на блискуче дослідження Ларі Вулфа, в уживанні категорій «Схід» і «Захід» Толочко вбачав вияв «европоцентризму» з властивою йому прихованою схильністю до поділу на «цивілізований Захід» і «варварський Схід», які були, відповідно, синонімами «доброго» і «поганого», «прогресивного» і «відсталого» (тут варто було б застосувати соціологічні категорії «свій» і «чужий»). Тим часом Східна Европа не є антиподом Західної — вона, мовляв, лежить десь між цивілізацією і варварством. Толочко стверджував:

> [...] культурний образ і канон опису Східної Европи як одвічної зони контрастів і недорозвиненості між Сходом і Заходом лишається в головних своїх рисах практично незмінним від XVIII ст. Це справедливо не тільки щодо кореспондентів західних медій, які ще до свого призначення знають, що вони побачать там, але й щодо наукового істеблішменту[30].

Очевидно, історик, намагаючись здійснити переоцінку історіографічних концепцій (зокрема формули «між Сходом і Заходом» та концепції «національної історії»), в полемічному запалі не лише знехтував існуванням

[28] О. Толочко, *The Good, the Bad and the Ugly*, *цит. публ.*, с. 26.

[29] *Там само.*

[30] *Там само*, с. 29.

в українській історії та сучасності реального Сходу (візантійського, степового, російського) та реального Заходу (польського, австро-угорського, німецького), але також зігнорував той вплив на свідомість суб'єктів історії, а отже, й на саму дійсність, котрий вони мали й досі мають. Попри те, заслуга Толочка, безперечно, полягає в тому, що він ознайомив читачів з найновішими течіями в історіографії і звернув увагу на необ'єктивність категорій «Схід» і «Захід», які зазвичай — незалежно від намірів мовця — містять певний емоційний заряд і закріплюють стереотипи. З нашого погляду найважливішим усе-таки видається таке: дослідник піддав сумніву переконання в тому, що трактування історії України за моделлю «між Сходом і Заходом» дасть змогу уникнути пасток етноцентризму. Дальші міркування продемонструють, що суть месиджу автора та якість інтелектуального дискурсу визначає не саме́ використання модної формули, а зміст, який вкладають інтелектуали в поняття Сходу і Заходу, та емоційне наповнення цих категорій.

На краю цивілізації

У своєму тексті «The Good, the Bad and the Ugly» Олексій Толочко, трактуючи поняття Сходу і Заходу, не випадково дистанціювався від оцінних суджень, властивих і буденній свідомості, і дебатам інтелектуалів. Бо ж саме той вид дискурсу домінував в Україні у перші роки незалежности. Вадим Скуратівський 1992 року писав:

> [...] Здається, впродовж цього століття ще ніколи так часто в Україні не вживався топонім «Європа». І відповідно прикметник — «європейський». Ці слова буквально заполонили українські шпальти, ефір, екран, сам слух і словник нашого сучасника. Сьогодні вони — ніби лексичні сигнали української патріотичної ортодоксії[31].

Европейську риторику супроводжувала прихована погорда, а то й ворожість до східного сусіда, і не раз звучали

[31] В. Скуратівський, *Україна – via Європа*, «Сучасність» 1992, ч. 6, с. 144.

аргументи на користь цивілізаційної вищости[32]. Ідентичність конструювали, інтенсивно послуговуючись так званим іншуванням (othering): «іншим», належним до цілком відмінної цивілізації, ставав культурно найближчий сусід.

З швидким «поверненням до Европи» були пов'язані великі надії, тож учасники дебатів усіма способами намагалися довести, що Україна, на відміну від Росії, є частиною Европи, а її природна функція — бути мостом між Сходом і Заходом. Однак йшлося не про те, що призначення України полягає в постачанні Росії західних зразків (хоч автори, певна річ, часто наводили приклади з XVII та початку XVIII століття[33]), а радше про те, щоб довести, що Україна має всі підстави увійти до европейської спільноти як повноправний член — і в політичному, і в культурному розумінні. Інтелектуали та суспільні діячі наввипередки аргументували правоможність таких претензій України. За приклад править дуже характерне висловлювання Леся Танюка, видатного театрального режисера, культурного діяча, голови товариства «Меморіял». Напередодні референдуму 1991 року під час однієї з міжнародних зустрічей Танюк запевняв:

> Українці завжди більше тяжіли до Европи, ніж до Азії. Але багато з них лише недавно дізналися, що вони мають на це підстави. Відкрився доступ до однієї історичної пам'ятки з часів Франца-Йосифа. Ця кам'яна стела стоїть в українських Карпатах, на шляху до Рахова, поруч з леґендарними вершинами Ґоверла та Піп-Іван, що їх оспівано в українських казках. На камені викарбува-

---

[32] Див., наприклад, працю Василя Ткаченка й Олександра Реєнта «Україна: на межі цивілізацій. Історико-політологічні розвідки» (Інститут історії України, Київ 1993).

[33] Українським впливам на російське релігійне й культурне життя присвячено багато книжок різних жанрів та різного рівня — від памфлетів та квазілітературних творів (як-от перевидана майже за 25 років «Неопалима купина») до наукових праць. Див. також характерне зауваження Оксани Пахльовської про випускників Київської академії: вони «їхали до Московії з метою колонізувати культурно, цивілізувати "дику Північ"» (О. Пахльовська, *Україна: шлях до Європи... через Константинополь*, «Сучасність» 1994, ч. 1, с. 66).

но латиною: «...Вічне місце, у найретельніший спосіб вирахуване за приладами... Тут — центр Европи». [...] Дозвольте запевнити вас у тому, що український міст між Заходом і Сходом буде міцний[34].

Така суміш не надто переконливих географічних аргументів[35], патосу й апелювання до центральноевропейської історичної пам'яті, поєднана з переконанням, що на схід від нас простягається Азія, є типова для описуваної позиції. Тут відбувається своєрідне привласнення самого поняття «центр Европи». Між іншим, мабуть, кожний народ, що прагне довести свою належність до Европи, десь на своїй території має географічну точку, яку вважає за центр Европи: у Литві твердять, що центр Европи лежить на відстані приблизно 30 кілометрів од Вільнюса, у Словаччині він міститься на вершині пагорба Крагуле (самозрозуміло, в центральній Словаччині); в Польщі одні вважають, що центр Европи треба шукати поблизу Лодзі, інші — що в Суховолі, а мешканці польської Галичини запевняють, що той центр — у Кракові. Цю тенденцію можна пояснити потребою компенсувати відчуття власної периферійности.

Центральність (у розумінні центру історичних, а отже, і трагічних подій) жодного з перелічених місць не вдасться довести переконливіше, ніж це зроблено у відомому в різних місцевих варіянтах центральноевропейському анекдоті про зустріч прибульця з дідусем у Закарпатті, який розповідає, що він народився в Австро-Угорщині, ходив до школи в Чехо-Словаччині, під час війни служив в угорському війську, за це сидів у радянській в'язниці, а тепер живе в Україні.

---

[34] Танюк виступив 27 листопада 1991 року на XII Міжнародній конференції з европейської політики та стратегії в Мюнхені («Голос України» 27.11.1993). Цит. за: Л. Танюк, *Монологи. Театр. Культура*, Фоліо, Харків 1994, с. 276.

[35] «Оспівування в казках» гір Говерла та Піп-Іван мало, за задумом автора, переконати слухачів, що ті вершини глибоко вкарбувалися в суспільну свідомість (отже, немає сумніву не лише щодо українськости цих земель — суто Ґердерів аргумент, — а й щодо того, що вони перебувають у центрі уваги).

«Центр Європи» мав би стати також центром ваги, до якого тяжіли б різноманітні явища. Лесь Танюк ще перед 24 серпня 1991 року переконував: досить Україні здобути незалежність, як сила привабливости її культури зросте настільки, що втягне у свою орбіту творців інших народностей[36]. Отже, центром є Україна, а найвищою вартістю – її незалежність. Водночас політична свобода має чудодійні властивості: завдяки їй українська культура може досягти небувалого розвитку і набути привабливости не тільки для етнічних українців. Варто звернути увагу на те, що в цитованому фраґменті Танюк ужив вислів «міцний міст». Отже, по суті, йдеться радше про... фортифікацію – бастіон, мур чи твердиню, одне слово, про щось, що забезпечує надійний заслін, а не зручне сполучення. Послуговуючись формулою «між Сходом і Заходом», Лесь Танюк надавав їй іншого значення, ніж Ігор Шевченко та його попередники, – в його розумінні Україна лежить на краю европейської цивілізації. Тож маємо до діла зі своєрідним розвитком ідеї antemurale christianitatis. Наведений приклад показує, як формула, що попервах означала поєднання, переплетення Сходу й Заходу, внаслідок її істотного перетворення почала вказувати на особливе призначення України; а це призводить до повторної етнізації проблеми української тожсамости.

Дволикий Янус

Колишня київська кореспондентка часопису «The Economist» Анне Рид у книжці «Пограниччя. Подорож історією України» написала:

> Поляки, угорці, чехи, балтійські народи – всі вони свідомі того, що повертаються до Европи. Українці не певні щодо власної належности, що більше, вони не знають, до чого хотіли б належати[37].

---

[36] Л. Танюк, *Подайте милостиню їй*, [у кн.:] Л. Танюк, *Монологи...*, *цит. вид.*, с. 178.

[37] A. Reid, *Borderland. A Journey Through the History of Ukraine*, Weidenfeld & Nicolson, London 1997. Цит. за вид. 2-м: Westview Press, Boulder, Colorado 1999, p. 221.

Авторка змалювала Україну як пограниччя, місце битв, країну, що лежить десь на межі «між Польщею і Росією», країну, якої не визнавали ані поляки, ані росіяни; навіть більше — самі українці часто вважали, що вони є росіянами чи поляками. В книжці Анне Апельбаум, порівняно недавно опублікованій польською мовою, такий самий діягноз поставлено всім «східним кресам», або, за іншою термінологією, західній частині колишнього Радянського Союзу. Такий погляд на сучасний стан української ідентичности надто часто трапляється в публікаціях західних авторів на теми культурної та політичної ситуації в регіоні Центрально-Східної Европи. Переважає думка, що Україна, котра не є цілісною, має, наче Янус, два обличчя, одне з яких звернене на Схід, а друге — на Захід. Цей погляд поширився на зламі 1980-х і 1990-х років минулого століття — передовсім завдяки політологам. Пророкований тоді швидкий розпад України не відбувся, однак це ніяк не зменшило популярности згаданого твердження серед аналітиків — експертів з питань Східної Европи. Цей факт свідчить про тривкість мисленнєвих кліше. Багато дослідників і досі наголошують, що Україну поділено навпіл, і невидна демаркаційна лінія пролягає вздовж передвоєнного польсько-радянського кордону. Вважають, що в Західній Україні[58] домінує позиція прозахідна, проевропейська, прореформаторська й водночас найбільш патріотична (на думку внутрішніх аналітиків) або націоналістична (на думку зовнішніх аналітиків — і закордонних, і східноукраїнських); натомість у Східній Україні переважає позиція проросійська: найвиразнішою тут є нехіть до економічних реформ і найсильнішими сепаратистські тенденції (по суті, йдеться про тугу за Радянським Союзом або про бажання інтеґруватися з Росією).

[58] Втім, цього визначення краще уникати, позаяк дослідники зазвичай аналізують відмінності між Галичиною і регіонами, найбільше віддаленими на схід та південь (Харківською, Луганською, Одеською областями, Автономною Республікою Крим). Натомість поняття «Західна Україна» охоплює не лише Галичину, а й Волинь, частину Поділля, Буковину та Закарпаття, де ці відмінності — а надто якщо йдеться про Центральну Україну — є набагато менші.

Наведу лише один приклад схематичного аналізу української (гео)політичної дійсности. Це невелика публікація з промовистим заголовком «Europe: Ukraine's Two Minds» («Европа: амбівалентність України»)[39]. Тезу аналітика зведено до такого твердження:

> Коли потрібно вибирати між Сходом і Заходом, між Росією і НАТО, між православ'ям і західними Церквами, між Сербією і Косовом, з'являються два Леоніди Кучми. Іншими словами, український президент розірваний, як і сама Україна протягом багатьох століть своєї історії[40].

До цієї статті варто придивитися уважніше, оскільки в ній виявляється загальна проблема. Річ у тому, що дотепні й нібито влучні формулювання автора (авторки) не збігаються з наведеними цитатами та даними. Себто там, де автор (авторка) дає слово фактам, даним, цитатам з українських джерел, ті говорять про дещо інше, ніж сам автор (авторка), чи принаймні в інакшому тоні. Здавалося б, цифри годі інтерпретувати хибно, але, виявляється, це можливо — якщо інтерпретації передує підсвідоме використання штампів. Наводячи результати соціологічного опитування щодо втручання НАТО (Nota bene: взяті з українських джерел[41]), автор (авторка) відповідно до стандартних уявлень про Україну доходить висновку, що її західна частина налаштована більшою мірою прозахідно, ніж східна[42]. Натомість дані, на які спирався автор (авторка),

---

[39] *Europe: Ukraine's Two Minds*, «The Economist» 5.06.1999, p. 48 (автора тексту не вказано).

[40] *Ibidem.*

[41] Анонімний дописувач (дописувачка) покликався на опубліковані в газеті «День» результати соціологічних досліджень, за якими 39% респондентів вважають, що найбільшою загрозою для миру і спокою є Сполучені Штати, і тільки 15% таку небезпеку вбачають у Росії. Водночас 89% опитаних виступають проти бомбардування Сербії. В Західній Україні 48% респондентів за найбільшу загрозу для миру визнають США і 29% — Росію.

[42] «Реальну підтримку Заходу висловлюють лише мешканці Західної України, які зазвичай з більшою ворожістю, ніж проросійський Схід, ставляться до Росії» (*Europe: Ukraine's Two Minds*, *op. cit.*, p. 48).

виразно суперечать цьому твердженню, оскільки на заході України респондентів, котрі визнали США за головну загрозу для миру, було майже на 10% більше, ніж пересічно в Україні. Майже на 15% більше респондентів, ніж пересічно (відповідно 15% у цілій Україні й 29% у її західних регіонах), головну небезпеку вбачали в Росії. Такі дані мали б свідчити радше не про симпатії до Заходу, а про сильне відчуття загрози ззовні, автаркійні тенденції та своєрідний «комплекс оборонців обложеної фортеці».

Всі три згадані публікації об'єднує образ України як краю, позначеного амбівалентністю. Оті внутрішні суперечності, контрасти — чи не найпоширеніші топоси в дискурсі про Східну Європу, і це накладається на символічний поділ простору на Захід і Схід. Тут виявляється прагнення домінувати, хоч, либонь, і не таке виразне, як в інших текстах, де прямо вказано на «цивілізаційну нижчість».

Українські інтелектуали, попри їхнє дистанціювання від таких висловлювань західних журналістів і аналітиків[43], багато й охоче говорять про внутрішню амбівалентність України. Під суспільно-політичним кутом зору це питання найповніше розкрив у другій половині 1990-х років Микола Рябчук[44]. Ту саму тезу подибуємо й у трьох порівняно недавно виданих книжках цього автора, де зібрано його публіцистику й політологічну аналітику, — «Від Малоросії до України», «Дилеми українського Фауста» та «Дві України»[45]. Аналіз згаданих видань виходить за межі цієї

[43] Ярослав Грицак, Микола Рябчук і Френк Сисин не раз, передовсім на шпальтах «Критики», дискутували з прихильниками тих концепцій, виступаючи насамперед проти схематизму й механістичности в аналізуванні української політичної та культурної реальности (див., зокрема: М. Рябчук, *(Де)міфологізація націоналізму*, «Критика» 1998, ч. 5, с. 10–16; Я. Грицак, *Східна Європа як інтелектуальна конструкція*, *цит. публ.*, с. 17–21; Ф. Сисин, *Переважна меншість*, «Критика» 1998, ч. 5, с. 4–9; Його ж, *(Не)сподівані українці*, «Критика» 2002, ч. 5, с. 17–21).

[44] Див.: М. Рябчук, *Буття «поміж»: парадокси суспільної амбівалентності*, [у кн.:] М. Рябчук, *Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення*, Критика, Київ 2000, с. 279–288.

[45] М. Рябчук, *Від Малоросії до України...*, *цит. вид.*; Його ж, *Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави»*, Критика,

праці, оскільки ті дослідження належать до царини політології. Однак, зважаючи на неабиякий резонанс, який Рябчукові книжки викликали в українських інтелектуальних колах, трохи далі я проаналізую дискусію, що точилася після появи тих видань на зламі 1999 і 2000 років. Другу хвилю дебатів щодо внутрішньої амбівалентности спровокував 2002 року есей Рябчука «Дві України»[46]. У першій фазі дискусій полеміст зосередилися на найсуперечливішій концепції Рябчука – концепції «креольського націоналізму», та й на самому понятті «креоли»; у другій – на сумнівності тези про поділ України на Східну і Західну.

Обидві книжки українського політолога охоплюють проблематику, пов'язану з формуванням сучасної української нації. Автор не обмежився сучасністю, а спрямував свій погляд також у минуле – у XIX століття, куди сягає коріння сучасних колізій; саме там автор шукав джерела укра̂їнської амбівалентности. Проте найбільше дискусій спричинили не широкі історичні узагальнення, а якраз концепції, що стосуються до політичних та культурних питань сучасности. Головна теза Рябчука – запізнення українського націєтворчого процесу, яке породило феномен співіснування двох націй (есеїст запропонував розрізняти «етнос» і «націю»). На думку автора «Від Малоросії до України», за звичайних умов дві нації перебувають на різних етапах творення новочасної нації. У першій, домодерній фазі, за Рябчуком, переважає локальна тожсамість, характерна для середньовіччя, а в другій фазі, у модерну епоху, формується новочасна національна свідомість, яка зводить нанівець усі спроби асиміляції. Вважаючи, що про існування модерної нації можна говорити лише щодо західної частини України, Рябчук підкреслював марґінальність української культури і навіть вдавався до порівнянь з ґетто та діяспорою. Натомість на

Київ 2000; Його ж, *Дві України: реальні межі, віртуальні війни*, Критика, Київ 2003.

[46] М. Рябчук, *Дві України*, «Критика» 2001, ч. 10. Початкову версію цього есею опубліковано в газеті «Tygodnik Powszechny» (M. Riabczuk, *Dwa światy i Wielki Brat*, «Tygodnik Powszechny» 2001, nr 35).

сході України, зазначав автор, не відбулося істотне перетворення середньовічнього типу ідентичности на новочасний. Такий тип тожсамости Рябчук назвав «малоросійським», додавши, що саме східноукраїнська частина суспільства зазнає найбільшого впливу «креольської» ідеології, яка конкурує з українською та російською національними ідеями, що традиційно змагалися за першість. Люди з домодерною ідентичністю є тими, за кого змагаються між собою і проросійські, і проукраїнські угруповання. Саме ця частина населення зазвичай не має власної позиції або виявляє амбівалентність у своєму політичному виборі[47]. Подібну думку висловив і Ендрю Вілсон, автор «Українського націоналізму 90-х років»:

> У 20-х роках Донцов і Хвильовий гостро засуджували нездатність багатьох українців вивільнитися з російського культурного простору і прийняти «психологічну Европу». Цю тему з ентузіязмом підхоплено в 90-х роках, але для багатьох українців малоросійськість залишилася природною ідентичністю[48].

«Креоли» — поняття, запозичене з інструментарію постколоніяльних студій, передовсім — від Бенедикта Андерсона. Рябчук так називав керівну верхівку («партію влади»), яка хоч і не ототожнювала себе з Росією, але й не ідентифікувала себе з Україною «україномовних»[49]. Подеколи автор у тому самому значенні вживав і термін «русофони»[50].

---

[47] Рябчук покликається на слова Андруховича, який писав, маючи на думці Україну: «[...] більш як половина народу, згідно з усіма соціологічними і всілякими іншими опитуваннями, ніколи *з відповіддю не визначається*. Причому з будь-якою відповіддю на будь-яке запитання. Схвалюєте чи засуджуєте? Любите чи не любите? Хочете чи не хочете? Живете чи виживаєте? Є ви чи вас немає? З відповіддю не визначилися» (Ю. Андрухович, *Виступ на врученні літературної нагороди Антоновичів*, «Критика» 2001, ч. 6, с. 4).

[48] A. Wilson, *Ukrainian Nationalism in the 1990s: A Minority Faith*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1997, p. 198.

[49] М. Рябчук, *Від Малоросії до України...*, *цит. вид.*, с. 7.

[50] *Там само*, с. 292.

В Україні конкурують між собою різні типи ідентичности, однак протиставлення «україномовних» і «русофонів»[51], так само як поділ колективної тожсамости в Україні на «домодерну» і «модерну» видається спрощенням. Втім, справжня буря здійнялася не так через дихотомічну концепцію, як через Рябчукові визначення «малороси», «креоли», «русофони».

«Критика» надала свої шпальти численним полемістам, які виступили з критикою Рябчукових тез. Це були найжвавіші на сторінках цього часопису дебати після дискусій довкола концепції України між Сходом і Заходом. Критичні відгуки з'явилися також в інших виданнях, зокрема в «Українському гуманітарному огляді». Найчастіше авторові закидали те, що він керується (підсвідомою) неприязню до росіян, а також взагалі до людей з російською культурною ідентичністю. Однак твердження про приписуване Рябчукові переконання в тому, що він «пробує довести, що всі російськомовні українці є "креолами" — такими собі покручами від міжнаціонального інцесту між старшою і молодшою сестрою, Росією і Україною» , мабуть, є надмірним згущуванням барв[52]. Треба додати, що до такої інтерпретації спонукає й обкладинка книжки з репродукцією картини Володимира Костирка «Перемога любови над часом», що зображує поцілунок двох жінок, які тримають державні герби України й Росії. Наведену думку поділяє Гриценко:

> Із книжки Рябчука ми довідуємося, що в русофонів, окрім схильності до домінування та неприязні до всього українського, є ще й своя ідеологія, яку автор називає то «малоросійською», то «креольською», а то й зовсім просто й елеґантно — «ідеологією кучмізму»[53].

Політолог Володимир Кулик, своєю чергою, вважав, що Рябчук «відрізнив усіх своїх неприятелів за мовно-

[51] Ці терміни сформульовано за зразком прийнятого в Канаді визначення «франкофони»; у Рябчука вони не мають негативних конотацій.
[52] Я. Грицак, *Дилеми українського націотворення, або Ще раз про старе вино у нових міхах*, «Український гуманітарний огляд», Київ 2000, ч. 4, с. 12.
[53] О. Гриценко, *Парадокси запізнілого міфотворення*, «Критика» 2000, ч. 9, с. 15.

культурною ознакою»[54], і докоряв авторові «Від Малоросії до України» не тільки за творення нового міту, а й за надміру використовуваний «othering». Закиди колеґ Рябчука видаються доволі серйозними, оскільки його вважають за прибічника лібералізму, та й сам він не раз виступав на захист ліберальних вартостей. Полемісти зосереджувалися на пейоративному значенні термінів, які вживає публіцист, і стверджували, що формула «креоли» є виявом нетолерантности тією самою мірою, що й «яничари» чи «малороси»[55]. Рябчук і справді послуговується визначеннями «Малоросія», «малороси», «малоросійський», але робить це вже не один рік: досить згадати першу з його публікацій, вже обговорюваних у цій книжці, — «Українська література і малоросійський "імідж"»[56]. З-поміж тогочасних полемістів ніхто не дорікав Рябчукові, що визначення «малоросійський» має неґативний відтінок, тимчасом як російські дописувачі, своєю чергою, активно звинувачували його в русофобії. Проте треба пам'ятати, що в українській мові це визначення не є нейтральним, і саме тому воно — у поєднанні з іншими емоційно забарвленими визначеннями — викликало протест. Про малоросійську ментальність писали автори, пов'язані з творцем інтеґрального націоналізму Дмитром Донцовим, зокрема Євген Маланюк, який охоче вживав цей термін лише в неґативному сенсі, поборюючи за його допомогою ідейних суперників і навіть застосовуючи це поняття поза українським контекстом. За Маланюком, не лише скульптор-авангардист Олександр Архипенко (через його незаанґажованість у національні справи), а й Бернард Шоу перетворюються на «ментальних малоросів»[57]. Важко при-

[54] В. Кулик, *Щирі українці та їхній «othering»*, «Критика» 2000, ч. 12, с. 29.
[55] *Там само*, с. 30.
[56] М. Рябчук, *Украинская литература и малороссийский «имидж»*, «Дружба народов» 1988, № 5, с. 250–254.
[57] «Національний гермафродитизм малоросійства в мистецтві, зі зрозумілих причин, хапався в наших часах формули l'art pour l'art» (Є. Маланюк, *Творчість і національність (До проблеми малоросизму в мистецтві)*, [у кн.:] Є. Маланюк, *Книга спостережень. Проза*, т. 2, Гомін України, Торонто 1966, с. 30. Вперше цей текст опубліковано у «Вістнику»

пустити, щоб Рябчук уживав це визначення, не усвідомлюючи його історичних конотацій, але варто також пам'ятати, що найчастіше воно з'являється у контексті розмови про явище автостереотипу (себто уявлення українців про самих себе). Таке можна спостерігати і в есеї з 1988 року, і в найновіших текстах Рябчука. Тому, попри емоційне забарвлення цього слова, у Рябчука, на відміну від його попередників, воно не є образливим епітетом, а елементом, почерпнутим з дискурсу ідентичности, який відображає самовизначення колективної тожсамости.

Спротив полемістів викликало й слово «русофони». Проте паралельно Рябчук уживав і термін «україномовні». Здається цілком очевидним, що жодному з них він не надавав пейоративного значення. Як вже було згадано, поняття «креоли» (та «креольська ідеологія») автор запозичив, зокрема, з книжки Бенедикта Андерсона «Уявлені спільноти»[58], де воно не має пейоративного відтінку й означає народжених на американському континенті людей європейського походження, які мали спільну культурну ідентичність з тими, проти кого воювали, але відмінну від тих, з ким разом боролися за самовизначення. Український автор запозичив термін Андерсона, не зважившись на мовний узус, і з цього, очевидно, випливає більшість непорозумінь. У текстах Рябчука слова «креоли» та «креольський» найчастіше фігурують там, де автор говорить про сучасний апарат влади, послуговуючись поняттєвим апаратом постколоніяльних студій. Набагато рідше Рябчук так називав своїх співгромадян, позбавлених чіткої культурної ідентичности (і саме за це полемісти докоряли Рябчукові).

1935 року). Щодо Бернарда Шоу, то він, на думку Маланюка, є малоросом через своє ірландське походження та англомовність. Проте список претензій до цього письменника мав і політичний вимір (про це в одному зі своїх численних прес-коментарів у «Вістнику» писав Дмитро Донцов): Бернарда Шоу звинувачували в тому, що своїми виступами він підтримує радянську владу (письменник був одним з тих, хто, перебуваючи в Радянському Союзі під час Великого голоду, підтвердив офіційну версію: мовляв, голоду нема).

[58] Б. Андерсон, *Уявлені спільноти: міркування щодо походження й поширення націоналізму*, перекл. В. Морозов, Критика, Київ 2001.

Закид Ярослава Грицака видається набагато серйознішим, хоч і стосується, на перший погляд, до суто методологічної помилки Рябчука (Грицак визнав, що інструментарій постколоніяльних студій править лише за прикриття для парадигми, яка походить з XIX століття). Спираючись на дані соціологічних опитувань, історик стверджував, що після 1991 року в Україні жодний проєкт колективної тожсамости не може конкурувати з українським за популярністю[59], хоч і визнав, що на півдні він поступається місцем соціяльній («робітники», «пенсіонери») чи національній (російській) ідентичності. Грицак висловив припущення, що інші (а надто соціяльні) тожсамості відіграють не менш важливу роль у формуванні новочасної індивідуальної ідентичности людини[60]. Інтенсивність національної тожсамости в Україні є близькою до російської чи литовської і здебільшого слабшою, ніж в Європі, а також у її центрально-східному регіоні. Тому Грицак вважав, що засаднича теза Рябчука — запізнілість у формуванні української нації — не матиме підтвердження, якщо стан української ідентичности порівнювати не зі західноєвропейською моделлю, а зі сусідніми пострадянськими народами, зокрема з російським. Історик також запевняв, що в Україні вже відбувся процес модернізації, хоч і в його комуністичному варіянті[61]. Грицак відкидав і тезу про зародження внутрішньоукраїнських суперечностей вже в Нові часи: на його думку, українська амбівалентність сягає корінням ще в епоху Володимира Великого. З тими твердженнями важко не погодитися. Водночас аргументи Грицака мали б вказувати на те, що відмінності між Сходом і Заходом України не є настільки глибокими, як вважає Рябчук. Запевняючи, що наголошування на наявних відмінностях шкодить консолідації українського суспільства, історик піднесено завершив свою рецензію: «[...] від наших спільних зусиль залежатиме те, чи цей Схід і Захід залишаться по одній, а чи по різних сторонах

[59] Я. Грицак, *Дилеми українського націотворення*, *цит. публ.*, с. 15.
[60] *Там само*, с. 16.
[61] *Там само*, с. 18.

барикади»[62]. І все-таки Грицак не переконав свого опонента: це засвідчив дальший етап дискусії про дві України 2002 року.

У десяту річницю української незалежности на шпальтах газети «Tygodnik Powszechny» Микола Рябчук опублікував не надто «ювілейний» есей, у якому повторив свою тезу про українську внутрішню амбівалентність, метафорично віддзеркалену в протиставленні найвіддаленіших одне від одного міст:

> Метафора «двох Україн» дає загалом непогане уявлення про два полюси (географічні, ідеологічні, мовно-культурні), уособленням яких можна умовно вважати Львів і Донецьк. Один полюс є символом України української та европейської, проатлантичної, зорієнтованої на ЕС і НАТО [...]. Другий полюс символізує Україну совєтську і евразійську, націлену на «східнослов'янський союз», на розвиток шляхом лукашенківської Білорусі. Метафора добре з'ясовує суть вибору, який здійснює — і ніяк не потрапить здійснити — Україна, борсаючись ось уже десять років на фатальному цивілізаційному, культурному, геополітичному роздоріжжі[63].

Рябчук вказує на умовність поділу і в переносному (зазначивши, що дві України — це мета́фора), і в прямому розумінні, а також запевняє, що не варто проводити чітку межу між цими двома світами, позаяк і у Львові існує «російська» Україна, і на Сході можна відшукати сліди «української» України. Попри те, автор повторює заяложені твердження, спираючись на буденний досвід:

> Кожен, хто побував на заході і на сході краю — у Львові, скажімо, й Донецьку, — погодиться, мабуть, що це досить різні світи, різні цивілізації, починаючи від архітектури тих міст і кінчаючи способом мовлення й мислення місцевих жителів. [...] Суперечність між «дво-

---

[62] Я. Грицак, *Дилеми українського націотворення*, *цит. публ.*, с. 28.

[63] M. Riabczuk, *Dwa światy i Wielki Brat*, *op. cit.*, s. 10. Цит. за розширеною версією цього тексту, опублікованою в часопису «Критика» (М. Рябчук, *Дві України...*, *цит. вид.*, с. 10).

ма Українами» справді є гострою й у багатьох принципових моментах, як видається, неподоланною. Важко, справді, якось примирити совєтську й антисовєтську концепції української історії, чи, скажімо, ідею європейської інтеґрації з ідеєю приєднання до білорусько-російського [...] союзу[64].

Саме в надмірній метафоричності дорікнув Рябчукові Ярослав Грицак у статті «Двадцять дві України», наголосивши на умовності й схематичності запропонованого поділу. Другий закид авторові «Двох світів...» — це філологізація мислення, позаяк головним критерієм поділу він обрав російську мову[65]. Виступ Рябчука в дискусії щодо правопису, котра відбулася на сторінках «Критики» на початку 2002 року, здається, тільки підтвердив справедливість цього закиду. Насправді в есеї «Правопис із вусами» автор використав дискусію про доконечність чи, навпаки, непотрібність реформи правопису лише як привід, щоб повторити свою підставову тезу про боротьбу, яка точиться між двома Українами в усіх можливих сферах — від мови та правопису, візії минулого й майбутнього до політичного устрою й геополітичної орієнтації[66]. Рябчук доводив: внутрішньоукраїнський поділ на совєтську і антисовєтську, українську і «креольську» орієнтації є цілком реальний, що більше, він гальмує розвиток і зводить нанівець зусилля, спрямовані на реформування в економічній, соціяльній та політичній сферах.

Натомість на підставі досліджень громадської думки та аналізу результатів виборів 1998 і 2002 років Грицак дійшов висновку, що істотні відмінності в Україні існують, але їх не потрібно вважати за полярні, як це чинить Рябчук. Окрім того, розбіжності властиві й іншим країнам Центральної та Східної Европи (Польщі, Словаччині, Угорщині). Провину за брак внутрішньої консолідації України історик частково переклав на плечі всіх тих інтелектуалів, які акцентують на внутрішніх суперечностях в

[64] М. Рябчук, *Дві України...*, *цит. вид.*, с. 10
[65] Я. Грицак, *Двадцять дві України*, «Критика» 2002, ч. 4, с. 5.
[66] М. Рябчук, *Правопис із вусами*, «Критика» 2002, ч. 6, с. 16.

українському суспільстві, тим самим загострюючи їх[67]. Грицак нагадав і різноманітні прогнози — від горбачовського до одкровення російських журналістів 2002 року — щодо неминучого розпаду України на дві частини, а на завершення дав читачам таку пораду:

> [...] якщо на якому-небудь телеканалі чи в газеті побачите програму чи статтю про фатальний, неподоланний, принципово непримиренний і т. д. і т. ін. мовно-культурно-політичний «двоподіл України», то сміливо перемикайте канал або перегортайте сторінку — життя і так коротке, щоб марнувати його на старі й бородаті анекдоти[68].

Здається, авторові увірвався терпець, і він вирішив закінчити дискусію про внутрішню поляризацію України, визнаючи таку концепцію за нераціональну й стверджуючи, що посилання на цю схему лише поглиблює наявні поділи. Тим самим історик наче мимоволі визнав рацію Рябчукові. А проте Грицакові аргументи, що спираються на ретельні соціологічні дослідження, залишаються дуже переконливими.

Після президентських виборів, 1999 року «Gazeta Wyborcza» опублікувала есей Юрія Андруховича «Спроба дезінформації», в якому автор кинув виклик «комплексу "національної географії"», себто поділові України. Письменник зауважив те, що переочили Рябчукові критики, — об'єднавчі чинники в Україні, оперті на існуванні «монолітного державного організму, хоч як би ми його називали — союзною республікою, колонією чи державоподібним утворенням». Есеїст звернув увагу й на досить приземлену річ:

> Об'єднавчим є саме життя, його спосіб чи, точніше, способи й обставини виживання, а з ними й аберації в ментальності. І мешканці вкрай зрусифікованого Донбасу, і мешканці найбільше націоналістичної Галичини платять приблизно ті самі (й за те саме) хабарі представникам влади, п'ють горілку приблизно такої самої якості з

[67] Я. Грицак, *Двадцять дві України...*, *цит. публ.*, с. 6.

[68] *Там само*, с. 6.

приблизно такими самими наслідками цього пиття, слухають приблизно ту саму паскудну музику російського походження, перевозять базарний крам в однакових картатих торбах велетенських розмірів, з жовтня по квітень носять на головах однакові шапки з кролячого хутра, пояснюють собі буття за допомогою однакових стереотипів і — головне — однаково ревно вболівають за київське «Динамо» та футбольну збірну України[69].

В'їдлива іронія Андруховича не має затінювати його головну тезу: тим, що відіграє вирішальну роль в інтеґрації українського суспільства, є поширений на всій території постсовєтський стиль життя. Автор не раз висловлював протест проти совєтизації, тому важко припустити, щоб він визнав її за «чинник консолідації». Так само як Рябчук, за порятунок для «української України» Андрухович вважав (центрально)європейську ідентичність, і це символізує візія пам'ятника Францові Йосифу в Донецьку[70].

Внутрішня роздвоєність, про яку писали і Рябчук, і Андрухович (обоє розмістили полюси у Львові та Донецьку, позначивши перший полюс знаком «плюс», а другий — знаком «мінус»), безумовно, існує — якщо послуговуватися категорією культурної тожсамости. Але, як підкреслив Грицак, досить проаналізувати активність місцевих спільнот, число громадських організацій чи політичний вибір громадян, як цей поділ втрачає свій драматизм, бо і в Галичині, і на Донеччині можна бачити зародки громадянського суспільства. Грицак наполягає на тому, щоб культурна еліта застосовувала радше категорію політичної нації, ніж категорії етнічні або культурно-етнічні.

Учасники тієї дискусії стали наче заручниками поширеної і на Заході, і в Росії тези про фундаментальний поділ України та внутрішню амбівалентність суспільства,

[69] J. Andruchowycz, *Próba dezinformacji*, [w:] J. Andruchowycz, *Ostatnie terytorium. Eseje o Ukrainie*, Czarne, Wołowiec 2002. Першодрук: J. Andruchowycz, *Kompleks geografii narodowej. Próba dezinformacji*, «Gazeta Wyborcza» 27.11.1999, s. 18–20.

[70] J. Andruchowycz, *Ukraińska złota jesień w trzynastu odsłonach*, przeł. O. Hnatiuk, «Gazeta Wyborcza» 9.11.2002.

котре й досі перебуває на історичному роздоріжжі й ніяк не може усунути історичний поділ між Сходом і Заходом, між Slavia Latina і Slavia Orthodoxa, між двома цивілізаціями. Але якщо поглянути на ці поділи як на елемент інтелектуальної конструкції, то виявиться, що такий український фаталізм є типовим способом трактування проблеми, своєрідним кліше, яке легко тиражувати, тому що воно прижилося на макрорівні.

Повернення до Європи

На порозі незалежности інтеґрацію (чи то пак реінтеґрацію) з Європою українські інтелектуали визнавали за єдиний шлях для України, альтернативний залежності від Москви. Дехто навіть стверджував, що «ми є Заходом за правом народження»[71]. Це явище поширилося настільки, що критик та історик літератури Вадим Скуратівський на сторінках журналу «Сучасність» закликав своїх читачів не піддаватися впливові міту про «європейськість» України:

> Сьогодні Україна — ще не «Європа», а лише добра інтенція до неї, гарний намір, а не доконаний факт. Нам належить вимандрувати в Європу: як колись стародавній народ спромігся повернутися в гідний йому світовий простір, так і Україні треба шукати своїх шляхів для віднайдення світового контексту[72].

Тут впадає в око порівняння з мандрівкою до Землі Обітованої; це loci communes міркувань про європейськість України, хоч автори нечасто прямо висловлюють таку думку.

Автор есею «Україна — via Європа» закликав до серйозних роздумів над суттю власної ідентичности та її сто-

---

[71] За приклад можуть правити слова львівського поета Івана Лучука: «Наші стосунки зі Сходом існували й існують на рівні контактів, а з Заходом — на рівні причетності. Так, ми причетні до творення західної цивілізації. Ми невіддільні від Заходу, ми є Заходом за правом народження» (І. Лучук, *Ніби поезієзнавчі шкіци*, Відділення Інституту літератури ім. Т. Шевченка НАНУ, Львів 1996, с. 12).

[72] В. Скуратівський, *Україна – via Європа*, *цит. публ.*, с. 146.

сунками з іншими ідентичностями. Очевидно, те саме мала на думці й Оксана Пахльовська, публікуючи на шпальтах найбільше читаного на той час тижневика памфлет «Гей, Республіка Банана!». Проте свою пересторогу дослідниця сформулювала набагато гостріше: «Україна — знову — вкотре! — ризикує стати колонією. Незалежна, вільна, соборна... колонія. Цього разу — Заходу»[73]. Обоє авторів запевняли, що європейські прагнення будуть приречені на поразку, якщо їх не супроводжуватимуть перетворення в царині тожсамости та культури. Зокрема, як писав Скуратівський, йдеться також про етику праці, суспільну солідарність і повагу до індивідуалізму. Критик також вважав, що європейський фундамент хоч і вже є в Україні, все ж потребує «відбудови, відродження, соціального, морального і просто фізичного ремонту, модернізації»[74]. Щойно відповівши на цей виклик, себто зібравши «все, що у нас від нього залишилося [від європейського фундаменту. Прим. моя. — *О. Г.*]»[75], можна долучитися до спільноти європейської культури, і тільки це принесе справжні плоди.

Таке завдання заповзялася виконати частина інтелектуалів. Гуманітарії зосередилися на тих явищах української культури, які в Радянському Союзі не могли бути предметом досліджень з ідеологічних причин. До заборонених тем, зокрема, зараховували європейські контакти українських мистців. Протягом наступних років кількість публікацій, присвячених європейським зв'язкам української культури, постійно зростала. Найважливішими проблемами були український модернізм в європейському контексті (насамперед треба згадати праці дослідників молодшого покоління — Соломії Павличко й Тамари Гундорової), література та мистецтво 1920-х і 1930-х років («розстріляне відродження»). З'являлися й численні дослідження рецепції Ренесансу в Україні, а також студії про

[73] О. Пахльовська, *Гей, Республіка Банана!*, «Літературна Україна» 20.08.1992.

[74] В. Скуратівський, *Україна – via Європа*, *цит. публ.*, с. 145.

[75] *Там само*, с. 146.

її сприйняття в Західній Європі (досить згадати книжку Дмитра Наливайка «Очима Заходу»[76] та праці Оксани Пахльовської[77]).

Ці зусилля супроводжувало поглиблення рефлексій над европейською ідентичністю України. За приклад правлять розвідка Оксани Забужко «Філософія української ідеї та европейський контекст»[78] і великий есей Оксани Пахльовської «Україна: шлях до Европи через... Константинополь»[79]. Однак дефіцит праць на кшталт згаданих, тобто досліджень інтелектуальної історії XX століття, відчувається й досі. Щоправда, вийшло кілька чудових книжок, але їхні автори здебільшого зосереджувалися на матеріялі XIX століття[80].

Як вже було зазначено в розділі «Перед присмерком імперії», присвяченому рушійним змінам на зламі 1980-х і 1990-х років, обидві письменниці у своїх виступах на захист індивідуалізму відштовхувалися від цілковитого заперечення тоталітаризму. Протягом наступного десятиліт-

---

[76] Д. Наливайко, *Очима Заходу. Рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст.*, Основи, Київ 1998. За цю працю автора вшанували Шевченківською премією. Історія появи «Рецепції України...» віддзеркалює долю української компаративістики: праця, яку Наливайко написав ще наприкінці 1960-х років, мала вийти друком на початку 1970-х, але через зміну державної політики, зокрема посилення її жорсткості та утискання навіть найдрібніших виявів української незалежности, книжку викреслили з видавничих планів «Наукової думки».

[77] О. Пахльовська, *Українська література очима Заходу: форми та причини аберації*, [у кн.:] *ІІІ Міжнародний конгрес україністів. Літературознавство*, Київ 1996. Див. також написану кількома роками раніше монографію тієї-таки авторки «Українсько-італійські літературні зв'язки XV–XX ст.» (Наукова думка, Київ 1990).

[78] О. Забужко, *Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період*, Основи, Київ 1993.

[79] О. Пахльовська, *Україна: шлях до Європи... через Константинополь*, *цит. публ.*

[80] Насамперед варто згадати праці Григорія Грабовича «Поет як міфотворець» (Радянський письменник, Київ 1991; 2-ге вид.: Критика, Київ 1998); «До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка» (Основи, Київ 1997; 2-ге вид.: Критика, Київ 2003); «Шевченко, якого не знаємо (з проблематики символічної автобіографії та сучасної рецепції поета)» (Критика, Київ 2000).

тя і в есеїстиці, і в наукових працях Пахльовська і Забужко далі наголошували на цьому протиставленні, приписуючи Європі традиційну повагу до індивіда, а імперії (найчастіше «східній», російській, іноді візантійській разом з її символічною спадкоємицею) — тенденцію до підпорядкування людини потребам держави, дух колективізму й гальмування розвитку індивідуальної та національних ідентичностей. Після скасування цензури до цієї проблематики звернулися чимало авторів, однак здебільшого вони перетворили свої міркування на звинувачення, висунуті імперії та Росії (таку тенденцію виявляли й самі Пахльовська та Забужко[81]). Частина письменників та інтелектуалів ялозили тему колоніяльного статусу України та її культури, проєктуючи це поняття не лише в минуле, а й у сучасність. Антиколоніяльний патос переважав, зокрема, у висловлюваннях тих письменників, котрі протягом попередніх двадцяти років належали до еліти СПУ[82]. Отже, згадані автори, самозрозуміло, зосереджували увагу на Сході. Тим часом стратегія Пахльовської та Забужко була цілком відмінною, позаяк обидві сконцентрувалися на українській культурі в західному контексті.

Підсумовуючи десятиліття української незалежности, Оксана Пахльовська не пошкодувала критичних оцінок. Проте діягноз дослідниці, що повторює відомі формулювання, як-от «втрачені шанси», «необґрунтовані сподівання» та поглиблення взаємного відчуження (Европи і України), виглядає аж надто песимістичним. Так само як Андрухович, Пахльовська передовсім розквиталася з власними ілюзіями. Втім, політологічні міркування авторки, зважаючи на засновки цієї праці, нас цікавитимуть менше[83].

---

[81] Див., наприклад: О. Забужко, *Українство як філософська проблема на сучасному етапі*, «Слово і час» 1992, ч. 8, с. 29–35. Окрему увагу варто звернути на твердження авторки, що Україна належить до сфери европейської культури, а Росія — до сфери культури зовсім іншого типу (*там само*, с. 32).

[82] Ширше цю тему розкрито в наступному розділі.

[83] Пахльовська передбачає два сценарії розвитку ситуації в Україні — білорусизацію та европеїзацію. Першу стратегію, на думку дослідниці, вже втілюють, принаймні у сфері культурної політики держави, і за її

Оксана Забужко, на відміну від пов'язаної з італійськими університетами Пахльовської, розглядала українську проблематику не так в європейському контексті (що його Пахльовська досить часто звужувала до перспективи романіста), як в американському. Хоч Забужко мешкає в Києві, все ж на її становлення вплинув американський досвід. За найяскравіший приклад править роман «Польові дослідження з українського сексу»: йдеться не лише про сам текст, а й про резонанс у мас-медіях[84]. Збірка есеїстики Забужко 1990-х років «Хроніки від Фортінбраса» є, своєю чергою, і літописом бурхливих перемін, і спробою вписати Україну в контекст західної культури. Забужко стала одним з декількох українських авторів, які у своїх текстах послідовно послуговуються термінологією та методологією постколоніяльних студій. Водночас можна говорити про захоплення дослідниці феміністичною критикою. Поєднання зазначених інтелектуальних течій — постколоніялізму та фемінізму — протягом 1990-х років все ще було популярним, зокрема в американських університетах; певна річ, це зумовило і популярність по-

---

вияви авторка вважає неприпустиме звуження українського інформаційного простору, перетворення мас-медій на знаряддя маніпулювання суспільством, кризу видавничого ринку, слабкість літературної критики та брак зовнішньої культурної політики (йдеться про т. зв. культурну дипломатію). Другий сценарій — поки що не втілений — попри всі труднощі його реалізації, є єдиним способом порятунку (О. Пахльовська, *Україна і Європа в 2001-му: десятиріччя втрачених можливостей*, «Сучасність» 2001, ч. 7–8, с. 83–85).

[84] Вихід книжки відбувся в атмосфері скандалу, який вміло й, поза всякими сумнівами, свідомо підживлювала сама авторка, стимулюючи зацікавлення нею ЗМІ та потенційних читачів. У всіх інтерв'ю з Оксаною Забужко про «Польові дослідження...» йдеться як про перший український бестселер. Перевірити цю тезу не можливо за браком правдивих даних про загальний наклад і кількість проданих примірників. Про потребу українського бестселера говорили чи не всі критики; можна сказати, українська літературна громада в середині 1990-х років жила в чеканні на бестселер, який, наче за помахом чарівної палички, мав би змінити ситуацію на українському видавничому ринку завдяки істотному розширенню кола читачів, орієнтованих не лише на російську, а й на українську книжку.

слання Забужко, і його оригінальність – а надто на тлі старомодної української літературної критики, яка домінує й досі. У своїх есеях письменниця вельми ефективно використала понятєвий апарат, вписавшись у дискурс фемінізму та постколоніялізму. Саме тому месидж Забужко став зрозумілим і для не-українського читача. Не випадково майже половину есеїв, які увійшли до книжки «Хроніки від Фортінбраса», спершу прочитано чи опубліковано за межами України – на конференціях письменників та інтелектуалів, в американській і польській періодиці. Чимало давніших тем авторки (як-от модернізація української тожсамости, культура 1920-х років та українське «розстріляне відродження», врешті, історіософія Освальда Шпенґлера), хоч і відійшли на другий план, все одно залишилися актуальними. Тож, модернізуючи свій інструментарій, Забужко заповзялася виконати амбітне завдання – впровадити українську культурну проблематику в західний інтелектуальний дискурс. В одному з інтерв'ю письменниця зізналася, що на початку 1990-х років їхала на лекції до США з «романтичним відчуттям місії, що всім у Сполучених Штатах розповім про Україну»[85]. З погляду дебатів про ідентичність важливішим видається якраз те, в який спосіб ота зміна дискурсу переінакшила погляди самої Забужко.

Дискурс домінування

Як вже згадано, на зламі 1980-х і 1990-х років Оксана Забужко виступила зі звинуваченнями тоталітаризму, не обмежуючись осудом його вітчизняних виявів. Завдяки розширенню горизонту за межі України та колишнього СРСР виступи дослідниці набули універсального характеру, опинилися поза головним річищем дискурсу національного відродження. Після розпаду Радянського Союзу й здобуття незалежности України авторка далі зводила порахунки з тоталітаризмом, тавруючи його вияви у суспіль-

[85] [O. Zabużko], *Fortynbras na Ukrainie. Wywiad Leszka Wołosiuka z Oksaną Zabużko*, «Wysokie Obcasy» 20.10.2001, s. 11.

ному й культурному житті[86]; есеїстка вбачала їх в інформаційному суспільстві, стверджуючи, що в ньому, як і в тоталітарному, однину замінено множиною, тому застерігала перед небезпекою нового тоталітаризму[87]. Водночас Забужко писала про неможливість розквитатися з тоталітарним минулим, про цинізм, з яким новітня владна еліта перейняла риторику колишніх дисидентів, про ґротескні форми, котрих не могла не набрати люстрація, оскільки тоталітаризм — а надто в сталінському варіянті — вельми часто міняв місцями жертву і ката (точніше, кат часто ставав жертвою; така зміна ролей створювала простір для стереотипів, і це було характерним для процесу переоцінювання і сталінізму, і гітлерівської окупації). Розквитатися з минулим, на думку есеїстки, не можливо через змішування понять, брак чітких розмежувань, зневагу до принципу винятковости, неповторности людської індивідуальности. Це своєрідний посттоталітаризм. Свій діягноз Забужко ставила, послуговуючись відомою й упізнаваною формулою посттрагічного світу[88], себто світу, в якому трагедію вже не сприймають як трагедію, а Шекспіра інтерпретують з перспективи вóдночас молодіжної субкультури й злочинного світу (авторка писала про специфічну театральну виставу).

Для Оксани Забужко порахунки з імперією виявилися не менш важливими, як з тоталітаризмом. Есеїстка надавала своїм міркуванням багатовимірности, переходячи від індивідуального до колективного досвіду, від драматичного звинувачування системи до пристрасної сповіді. Найхарактернішим з погляду поставленого діягнозу та обраної дослідницької перспективи, що поєднує методи постколоніяльних студій та феміністичної критики, є текст

---

[86] За рудимент тоталітарного суспільства епохи сталінізму Забужко, зокрема, вважала колишні творчі спілки, передовсім Спілку письменників.

[87] О. Забужко, *Синдром Галілея: кілька завваг до психології митця соцреалізму*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика 90-х*, Факт, Київ 1999, с. 57.

[88] О. Забужко, *Про мистецтво в пост-трагічному світі, або Апологія жертвоприношення*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 27–31.

«Жінка-автор у колоніяльній культурі, або Знадоби до української ґендерної мітології», написаний 1996 року[89]. Це дослідження про жінку в колоніяльній культурі, яке міститься на пограниччі психоаналізу й постколоніялізму. Вжитий у підзаголовку архаїзм «знадоби» відсилає читача до праць українських етнографів зламу XIX і XX століть, зокрема Володимира Гнатюка[90]. Покликаючись на Мірослава Гроха[91], авторка стверджувала, що ті етнографічні дослідження підготували ґрунт для масового національно-визвольного руху. Проте як головний контекст перед очима читача постає гучний роман Забужко «Польові дослідження з українського сексу», який саме тоді побачив світ. Можна припустити, що авторка, переймаючи визначення столітньої давности, немовби втілюється в образ своїх попередників і цілком свідомо провадить розповідь у двох вимірах — сучасному та історичному. За задумом авторки, її творам належало відіграти таку саму роль, яку відіграли «будителі» національного духу — історики, етнографи, письменники — наприкінці XIX століття. Себто творчість Забужко мала б здійснити трансформацію суспільної свідомости в такий спосіб, щоб усунути з неї колоніяльні рудименти, до котрих авторка зараховувала, зокрема, соціяльне та культурне становище жінки.

Аналіз ситуації Забужко почала рефлексією над колишнім колоніяльним статусом української мови, покликаючись на Ролана Барта, який сформулював таку тезу: про колоніяльне ставлення до мови можна говорити тоді, коли існує непряме припущення, що вона є відхиленням від усталеної норми. Авторка стверджувала, що Бартове визначення можна вживати і щодо критики властивих ко-

---

[89] О. Забужко, *Жінка-автор у колоніальній культурі, або Знадоби до української ґендерної міфології*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 152–193.

[90] Йдеться передовсім про «Знадоби до галицько-руської демонології» та «Знадоби до української демонології», видані накладом Наукового товариства ім. Шевченка («Етнографічний збірник», т. 15 [Львів 1904] і т. 34 [Львів 1912]). Сьогодні українське слово «знадоби» є архаїзмом.

[91] О. Забужко, *Філософія української ідеї та європейський контекст...*, *цит. вид.*, с. 31–32.

лоніялізмові суспільних стосунків, і щодо патріярхального ставлення до жінки. На думку есеїстки, з російського та радянського погляду «сама українська тожсамість представлялася як відхилення від норми»[92]. Спираючись на класичну в постколоніяльних студіях дефініцію, Забужко виділила три риси, які характеризують ставлення колонізатора до колонізованого: потішна екзотика, потенційний дискомфорт і комізм. Наявність перелічених рис авторка вбачала в російській рецепції української культурної ідентичности, а також у рецепції жіночої творчости[93]. Що більше, есеїстка проілюструвала звиродніння радянського тоталітаризму упослідженням жінки в системі (цей перенасичений емоціями фраґмент виглядає найсабшим у тексті). Узагальнення, до якого вдалася Забужко, коли говорила про ототожнення України-вітчизни з жінкою-українкою, про статус символічної полонянки, «дівки-бранки», синдром покритки, спонукає до пошуку аналогій з історіософією Маланюка. Авторка дійшла висновку, що в українській культурі не було місця для жіночого голосу, а система вартостей антиколоніяльного руху прирікала жінку на упослідження та підпорядкований статус, водночас відводячи видатним письменницям роль символічної Орлеанської Діви. Далі есеїстка в манері феміністичної критики писала про властивий українським письменницям «страх перед жіночістю» та про вироблення стереотипу сприйняття жіночої поезії в Україні, насамкінець підсумувавши: «[...] українська культура *всередині себе*, в своїй ґендерній структурі, й далі залишається — колоніальною»[94].

Пам'ятаючи, що есей «Жінка-автор...» у своїй основі є автокоментарем до роману «Польові дослідження з українського сексу», а його мета — оборонити авторку перед висунутими їй звинуваченнями в «руйнуванні підвалин суспільної моралі», варто звернути увагу на те, що цей

---

[92] О. Забужко, *Жінка-автор у колоніальній культурі...*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 154.

[93] *Там само.*

[94] *Там само*, с. 193.

текст, який використовує інструментарій фемінізму та постколоніялізму, водночас сповнений патосу визвольної ідеології. Тому моє припущення щодо спорідненості есею з науково-популяризаторськими публікаціями діячів національного руху кінця XIX століття видається цілком обґрунтованим. А проте методологія та аргументація того тексту Забужко вписуються у мало відомий у Польщі (та й в Україні), зате популярний в західних університетах спосіб мислення про національний рух (дослідження проблематики ґендеру, як культурно дефінійованої статі, у її зв'язку з національними питаннями).

В есеї, що з'явився двома роками пізніше[95], авторка зосередилася на аналізі рудиментів імперського дискурсу — в рецепції української культури, а також у функціонуванні України в російській суспільній свідомості. Цим разом есеїстка обрала іншу стратегію — відштовхуватися від деталі, від поодинокого факту, аби врешті дійти до широкого узагальнення, продемонструвавши в такий спосіб вияви імперського дискурсу на індивідуальному рівні. Формально той есей є текстом «з нагоди» (його написано з приводу смерти Іосіфа Бродського), проте його тональність помітно відрізняється від традиційної для творів цього жанру. Назвавши Бродського, одного зі своїх улюблених авторів, «поетом імперії»[96], Оксана Забужко несвідомо повторила жест Івана Франка щодо Адама Міцкевича[97]. У світлі блискучого аналізу Грабовича цей вчинок можна потрактувати як пе-

[95] О. Забужко, *Прощання з імперією: кілька штрихів до одного портрета*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 270–313. Уперше цей текст опубліковано в альманасі «Дух і Літера» (1998, ч. 3–4).

[96] О. Забужко, *Прощання з імперією...*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 271, 313.

[97] Я маю на думці присвячену Міцкевичеві статтю Івана Франка «Поет зради» («Ein Dichter des Verrates», 1897), після появи якої польські часописи припинили співпрацю з українським письменником. Як зазначив Ґригорій Грабович, стаття є символічним прощанням Франка з власним баченням Міцкевича як взірця поета-пророка, архіважливого для української культури: автор категорично відкинув таку візію, запевняючи, що вона згубно впливає і на українців, і на поляків. У такий спосіб символічно розірвано й зв'язки між українською і польською

рерізання символічної пуповини. І хоч Бродський не відігравав для Забужко такої важливої ролі, як Міцкевич для Франка, проте письменниця не раз покликалася на його творчість, а сама його постать була символічною не лише для неї, але й для всього покоління тих, хто народився наприкінці 1950-х та на початку 1960-х років.

На перший погляд, міркування есеїстки стосуються до двох імперій — радянської та американської, але насправді зводяться до реакції на розпад Радянського Союзу та проголошення в Україні незалежности[98]. Тож є підстава припустити, що саме ставлення Бродського до незалежної України викликало в авторки таку реакцію. Про це також свідчить анекдот, який розповіла Забужко: на одній із зустрічей Бродський перед міжнародною публікою вдав, ніби не знає, де міститься Україна; тим часом авторка дала йому гідну відповідь, вказавши спершу на Мілоша, а потім на самого Бродського: «Все ще там само, між Польщею й Росією»[99].

Наділндивідуальний вимір з'являється тоді, коли авторка переходить до аналізу вірша-памфлету Бродського «На

культурами (Г. Грабович, *Вождівство і роздвоєння: тема «валленродизму» в творах Франка (до століття «Ein Dichter des Verrates» і «Похорону»)*, «Сучасність» 1997, ч. 11, с. 113–138).

[98] Пор., наприклад, початковий фрагмент: «Мимохідь зазначу, що по ній, другій [американській імперії. Прим. моя. — *О. Г.*], добряче вдарив ще й крах першої: вони незле були зжилися докупи, в тій хисткій рівновазі взаємного протистояння, — зірко вбачаючи кожна в другій своє alter ego та взаємодіючи за законом сполучених посудин. Кажу це як людина, якій поталанило зблизька споглядати викликану розпадом СРСР "велику американську паніку" 1992-го (точніше, "пост-першогрудневу", чи, якщо кому більше до вподоби, "пост-біловезьку"), коли, по недовгому — "не-може-бути!" — потрясінню (із супровідним зубовним скреготом так підступно "розжалуваних" історією професійних "совєтологів", котрі безпорадно силкувались були переконати себе й публіку в тимчасовості зайшлих перемін на мапі), — в пресі й на телевізії незабарно розгорнувся гарячковий пошук "іншого ворога" — задля підтримання американського духа конкуренції в дальшому несхибному нап'ятті, щоб не охляв і не розслабився» (О. Забужко, *Прощання з імперією...*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 273–274).

[99] *Там само*, с. 287.

незалежність України»[100]. Прочитаний на початку 1994 року в Queens College і опублікований у кількох газетах, той вірш викликав скандал і гнів українців. І не дивно: його зверхній тон та осквернення національних святинь не могли не обурювати українського читача. Кільканадцять сторінок, присвячених особистості Бродського та описові зустрічей поетки з ним, насправді є лише довгою прелюдією до розвінчання імперського дискурсу, вельми яскраво відображеного у тому вірші. Проте авторка на цьому не зупинилася — вона відшукала вияви імперського мислення і в американських есеях Бродського, зокрема в «Шумі припливу», присвяченому творчості Дерека Волкота. Той факт, що Бродський визнав категорію «регіональний поет» за ознаку другосортности, на думку Забужко, свідчить про його імперські погляди, тобто бачення світу, поділеного на «центр» і «провінції». Своєю чергою, така позиція (тут авторка покликається на Едварда Саїда, авторитет якого в царині постколоніяльних студій є незаперечний) — це «клінічна симптоматика імперського світосприйняття»[101]. Проте такий закид можна висловити й самій Оксані Забужко, авторці полемічного тексту «Метрополія і провінція»[102], де вона свідомо обстоює Київ як метрополію і не приховує відчуття власної вищости щодо провінції та

[100] Цього вірша Бродський прочитав 1993 року під час зустрічі у варшавському ПЕН-Клубі.

[101] О. Забужко, *Прощання з імперією...*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 292.

[102] О. Забужко, *Метрополія і провінція*, «Столичные новости» 14–20.03.2000. Текст є відповіддю на «Малу інтимну урбаністику» Юрія Андруховича, в якій письменник, прославляючи провінцію, пише про Київ з виразною неприязню: це місто, на його думку, деперсоналізує міжлюдські стосунки, крім того, воно неукраїнське, тому в жменьки українських інтеліґентів викликає дошкульне відчуття самоти тощо. Варто пригадати, що колись і сама Забужко писала про відчуття відчуженості: «я [...] всеньке свідоме життя отак рефлекторно озираюся на звук рідної мови не десь там, а власне в себе на батьківщині, бо одразу за порогом мого помешкання — вже на сходах! біля ліфта! — починається нескінченна мовна "полоса отчуждения", в якій спливає дві третини мого активного життєвого часу» (О. Забужко, *Мова і влада*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 101).

провінціялів; що більше, авторку переповнює своєрідна гордість. Ця проблема аж ніяк не маргінальна, і до неї я ще повернуся в наступній частині цього розділу.

Аналізуючи згаданий вірш Бродського, есеїстка послуговувалася інструментарієм феміністичної критики і — вже вкотре — вказала на тісний зв'язок між патріярхальним трактуванням жінки як речі та відносинами між метрополією і колонією. На думку Забужко, голос «ображеної любови», який звучить у тому вірші, свідчить про імперську свідомість. Бродський, вважає письменниця, не бажає або не може почути «голос іншого» — колонізованого «третього» світу чи «другої статі», голос, що домагається незалежности, бореться за свої права як суб'єкта, а не об'єкта. Той голос Забужко вважала за один з «найголовніших культурних смислів нашої епохи»[103]. Тож принципове значення має той факт, що Україна стає суб'єктом, що колишня «меншина» декларує свою культурну ідентичність. Цей голос водночас є голосом модерности — на відміну від імперського дискурсу, який, на думку авторки, належить до попередньої епохи і свідчить не лише про гідне осуду прагнення домінувати, а й про цивілізаційну відсталість.

В есеї «Мова і право» (1998), своєрідному постскриптумі до написаного вісьмома роками раніше тексту «Мова і влада»[104], сформульовано, на мою думку, найконтроверсійніші твердження про становище й сучасну роль української мови. Забужко пов'язує російську мову з мовою імперії та її тоталітарною практикою[105], натомість рідну

---

[103] О. Забужко, *Прощання з імперією...*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 293.

[104] Див. розділ «Перед присмерком імперії», присвячений трансформаціям напередодні здобуття незалежности.

[105] «Диктуючи нам норми мислення, мова водночас задає і правила поведінки: приміром, звертаючись до затримуваного по-російськи, ви навряд чи станете тут-таки пояснювати йому його право на адвоката (та й взагалі навряд чи щось станете пояснювати!) без ризику виглядати смішним, мов хлопчисько, що надивився голлівудських фільмів (хоч нічого смішного в самій процедурі нема, і вона є звичайною правовою нормою всіх демократій), — вас загальмує "внутрішня інерція" тої мови, що нею десятиліттями вимовлялося "Вы арестованы" уже наперед

вважає вільною від того важкого тягаря минулого, позаяк «вона не виробила власної тоталітарно-"блатної" традиції (навіть мат у ній на сьогодні — не "свій", а запозичений [...])»[106]. Це висловлювання есеїстки несподівано нагадало дискусію про мову першого роману Андруховича, що розгорнулася на сторінках часопису «Сучасність» 1992 року. Письменникові закидали не так засмічування мови вульґаризмами, як обливання брудом найчистішої та найцнотливішої з мов[107]. Автор «Рекреацій» ще довго мусив розтлумачувати, що з погляду «ненормативної лексики» українська мова нічим не відрізняється від інших мов. Аргумент Забужко про чистоту (в сенсі «цнотливости») української мови та брак «тоталітарно-кримінальної традиції» в ній мав би вказувати на переваги над російською. Звісно, не потрібно ставити авторці на карб любов до рідної мови, проте важко не зауважити, що вона приписує їй виняткові риси, протиставляючи її російській, наділеній негативними рисами. У фрагменті «Мови і права», з якого походить наведена цитата, Забужко покликається на особистий досвід спілкування з працівником СБУ, котрий розмовляє з нею російською, викликаючи асоціяції з ненависним КҐБ. Андрухович у «Московіяді» (1993) створив образ каґебіста Сашка, що у розмові з головним героєм послуговується щонайчистішою українською, не цураючись і цитат з літератури. Звичайно, йдеться не про те, котрий з персонажів — вигаданий у Андруховича чи реальний в Забужко — краще відображає дійсність. Відомо ж бо, що серед працівників КҐБ були й україномовні, й російськомовні (хоч виконували вони різні функції;

як вирок, як позбавлення, з цієї самої хвилини, будь-яких громадянських (і людських!) прав узагалі: зламати цю інерцію ой як нелегко, але тим уже хай сушать собі голову правоохоронці Росії...» (О. Забужко, *Мова і право*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 131).

[106] *Там само*, с. 130.

[107] Пор. листи до редакції журналу «Сучасність», наприклад: «[...] не нищіть, не калічте, не знущайтесь, не ганьбіть, не забруднюйте нашої чистої, шевченківсько-солов'їної, співучо-вкоханої рідної української мови» ([*Пошта редакції, лист В. Смереки, березень 1992*], «Сучасність» 1992, ч. 5, с. 111).

скажімо, україномовні здебільшого грали роль «доброго чекіста», у такий спосіб допомагаючи «розм'якшувати» допитуваного). Есеїстка стверджувала, що в мову колонізатора (тут він перебирає на себе роль Іншого) ex definitione вписане імперське минуле. Натомість мова, яка перебувала під гнітом, позбавлена такого минулого, що більше, вона допомагає звільнитися від його тиску[108]. Тут варто впровадити розрізнення між тоталітарним і імперським дискурсами. У тоталітарному дискурсі домінування і насильства йдеться про поневолення всього суспільства, а в імперському — лише його упослідженої (колонізованої) частини. Якщо ми говоримо про тоталітарний дискурс, то не важливо, якою мовою послуговується апарат насильства й пропаґанди, натомість в імперському дискурсі мова, що її вживає влада, має неабияке значення. Мова пропаґанди й поневолення — це не тільки російський, а й український досвід. А імперською мовою була і є російська. Однак авторка ототожнює тоталітарний і імперський дискурси, приписуючи російській мові обидві згадані ролі, а українську трактуючи як чинник визволення. Тим часом стратегія Андруховича полягала в розкритті невигідної правди: до поневолення нації частково спричинилися й самі українці.

Наприкінці есею Забужко звертається до читачів із закликом постійно дбати про мову, наголошуючи, що лише щоденні зусилля можуть якось змінити становище української мови, зробити її повноправною, широковживаною й авторитетною: мова «так само "розбудовується" нами щодня і щогодини — кожним словом, кожним звертанням. Кожною думкою»[109].

Есеїстка вжила слово «розбудовувати», яке найчастіше трапляється у словосполученні «розбудова держави» й походить з лексикону тогочасної влади. Водночас

[108] «[...] українська як мова права дає країні ще один шанс розпрощатися з нашим — хай яким липким та невідчепним — "совковим" минулим» (О. Забужко, *Мова і право*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 131).

[109] *Там само*, с. 131.

видається, що закликати до «розбудови» мови — це майже те саме, що наказувати кохати. Звідки ця внутрішня суперечність, до того ж у такому важливому місці — в останньому рядку есею? Поняття «розбудова» походить з дискурсу, який у 1960-х та 1970-х роках поширився в постколоніяльних країнах. Той дискурс означав комплекс заходів, що мають на меті зміцнити незалежність за допомогою різноманітних «афірмаційних дій» (affirmative actions), зокрема таких, які виняткове значення надають мові нової незалежної держави. Оксана Забужко не раз покликалася на різних авторів постколоніяльних досліджень, тож можна припустити, що поняття «розбудова» у згаданому есеї з'явилося не випадково і не проникло сюди з мови української політичної публіцистики, пов'язаної з провладним табором. Таке майже релігійне ставлення до рідної мови, поєднане з використанням «ідеологічно заанґажованого» слова й водночас із величезною критичністю щодо української керівної верхівки, може свідчити про те, що авторка таки приймає культурну політику держави з її декларуванням привілейованого становища української мови, закриваючи очі на суто формальний характер тієї практики.

Ітаки немає?

Одним з найкоротших і найпроникливіших есеїв Забужко є «Комплекс Ітаки», присвячений кризі ідентичности. Не шкодуючи своїх співвітчизників, авторка не лише поставила діягноз — як видається, дуже влучний, — а й запропонувала певний рецепт. Спираючись на міт про Одісея та поему «Одісея», авторка, видозмінюючи цей міт, у метафоричний спосіб описала ситуацію, в якій опинився український народ:

> Ітаки немає [...]. Ітака, пам'яттю про котру він, властиво, й вижив, — виявляється, існувала тільки в його уяві. З цього моменту починається правдива драма Одіссея: досі-бо, в які б халепи не потрапляв, він був — Одіссей, цар Ітаки. Не знайшовши Ітаки на сподіваному місці, він більше не знає, хто він.

> Психологи йменують цей стан кризою тожсамости. Але й психологи губляться в дефініціях, коли в ситуації Одіссея опиняється цілий народ[110].

Забужко переносить цю метафору у сферу постколоніяльних студій і стверджує, що підкорений народ нагадує вигнанця, а деколонізація полягає в поверненні додому. Повернення означає усталення власної суб'єктности, а отже, й взяття на себе відповідальности; це, своєю чергою, зумовлює доконечну потребу переоцінити свої позиції, передовсім — ставлення до спадщини.

В есеї не раз звучить топос мандрівки — блукань у пошуках культурної ідентичности, які, однак, не мають нічого спільного з мандрівкою до Землі Обітованої (до такої метафори вдався Вадим Скуратівський). Мета тієї мандрівки — таки досягти землі, відчути прив'язаність до місця, «тутешність»[111]. Важливим в есеїстиці Забужко є протиставлення кочівництва і осілости. Кочовий спосіб життя, номадизм, авторка приписує радянським людям, яких створила імперія, а осілість — «одній з найдавніших аграрних культур у Європі» (українській). В іншому есеї те протиставлення оперте на щонайглибиннішому фундаменті: кочівництво, вважає авторка, має чоловічий первень, а хліборобська культура — жіночий[112]. Так постали дві тріяди:

> чоловічий первень (янь) — номадизм (кочівництво) — імперія
> жіночий первень (інь) — хліборобська культура — колонія

Для авторки важливо протиставити ті первні, незважаючи на той факт, що в китайській культурі, з якої походить зіставлення «інь» і «янь», вони — хоч і є антиподами — все ж становлять єдину цілість (дао). Концепцію бінарного протиставлення номадизму і хліборобської культури викладено, зокрема, в історіософії Шпенґлера. Забужко — як вже було сказано в розділі, присвяченому трансформаціям

---

[110] О. Забужко, *Комплекс Ітаки*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 90.

[111] *Там само*, с. 96–97.

[112] О. Забужко, *Прощання з імперією*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 297.

напередодні здобуття незалежности, — захоплювалася філософією Шпенґлера, і стаття «Дві культури» постала великою мірою під його впливом. Зачарування німецьким філософом, властиве ровесникам Забужко й взагалі епосі перелому, не зникло й пізніше: авторка дотепер апелює до його праць, навіть у тих текстах, котрі адресовано пересічному читачеві[113]. Варто пам'ятати, що згадане протиставлення посіло центральне місце в передвоєнних концепціях Євгена Маланюка, а також позначилося на ранній есеїстиці Андруховича. Забужко додала до тих опозиційних пар по одній ланці, перетворивши їх на дві тріяди. Втім, ефектна форма не має маскувати суть концепції, себто дихотомічний поділ вже не на Схід і Захід, Свого і Чужого, а на «Ми» і «Вони». «Вони» — це представники імперії, підмурівком якої є *homo sovieticus* («Комплекс Ітаки»), а верхівкою — влада («Метрополія і провінція»). «Ми» — це люди, що визнають Україну за свою батьківщину[114]. Попри те, есеїстка вважає, що гомогенна тожсамість у країні, такою мірою поділеній силою історичних обставин, є не тільки неможливою, а й небажаною. В існуванні різних ідентичностей Забужко, очевидно, не вбачає загрози. Радше навпаки: деінде авторка запевняє, що саме засвоєння цілої, неподільної спадщини України, коли критерієм належности буде етнічне походження автора чи мова його творів, уможливить повноцінну участь у твореннi культури. І хоч есеїстка прямо не стверджує, що різні культури та тожсамості співіснуватимуть лише за умови їх фундаментальної переоцінки, для мене все ж очевидно, що саме цю думку вона закладає у свій твір. Щоправда, авторка є не безпристрасним хроністом, а учасником подій, як-от згаданий у назві книжки Фортинбрас. Концепція українсь-

[113] [O. Zabużko], *Fortynbras na Ukrainie, op. cit.*

[114] Тут набагато простіше було б сказати «громадяни України». Однак, на мою думку, варто розрізняти ці поняття — не задля того, щоб продемонструвати своєрідний волюнтаризм, а щоб наголосити на їх неспівмірності: як доводять опитування громадської думки, досі чимала частина українських громадян вважає за свою батьківщину не Україну, а Радянський Союз.

кої ідентичности, яку сформулювала Забужко, спирається на культурні надбання (тут авторка покликається на Томаша Масарика). Есеїстка наголошує, що лише «культура відкрита, включена в процес універсального, крізь час і простір, обміну вартостями»[115] може змінити становище української культури в суспільстві й допомогти їй перетворитися з культури невеликої та маргіналізованої меншости на культуру більшости. Щоб довести, що така трансформація можлива, Забужко пригадує часи, які віддавна називає епохою розквіту української культури, — 1920-ті роки, «розстріляне відродження».

Універсалізм сюжету про Одісея вписано в специфічно український контекст. Розважаючи над проблемою положення України між Сходом і Заходом, над впливами Орієнту та «норманською теорією» походження Руси, авторка згадує пісню про чайку-небогу, що звила гніздечко при битій дорозі (цю пісню, авторство якої приписують гетьманові Мазепі, у XX столітті сприймали як метафору долі України). Таке сплетення двох метафоричних сюжетів — про Одісея та Мазепу — окреслює стратегію авторки: вписати українську ідентичність в европейську.

Отже, метафоричне «повернення до Европи» — до універсалізму та модерної демократії — є водночас поверненням до Ітаки; проте спершу треба покласти край будь-яким виявам тоталітаризму та нетолерантности. На підставі сказаного можна припустити, що Україна, на думку авторки, набагато більше наблизилася до Европи, ніж Росія з її імперською спадщиною. Щоб досягти вказаної мети, належить сформувати нову тожсамість, відкриту, таку, що не відкидає Іншого. Попри певну внутрішню суперечливість висновків Забужко, її послання видається зрозумілим: повноправне долучення до европейської спільноти можливе за умови віднайдення власної ідентичности, а це потребує величезних зусиль, які авторка порівнює з Геракловими в очищенні Авгієвих стаєнь. Безумовно, це завдання есеїстка покладає на інтелектуалів, і починає від себе самої.

---

[115] О. Забужко, *Комплекс Ітаки*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 97.

Психологічна Америка

У розлогому есеї «"Психологічна Америка" й азіатський ренесанс, або Знову про Карфаген», опублікованому 1994 року в часописі «Сучасність» кількома місяцями пізніше, ніж есей «Україна: шлях до Европи через... Константинополь» Оксани Пахльовської, Оксана Забужко долучилася до розпочатої дискусії, запропонувавши інші розв'язки проблеми й інакше розставивши акценти. Вже сама назва статті, що викликає асоціяції з літературною дискусією та її найважливішим і найчастіше критикованим гаслом «психологічна Европа», переносить читачів у місце, куди, на думку авторки, після Другої світової війни перемістилася столиця світу, — до Нью-Йорка. Бо ж Европі бракує об'єднавчої ідеї, якою вона «може, й не володіла ніколи»[116], додає есеїстка, не вступаючи в дискусію з виразниками різних — аж надто відмінних — поглядів на европейську ідею та ідентичність. Забужко вважає, що свою культурну потугу Америка завдячує виявленню потенціялу, властивого багатокультурності. Прагнення асимілювати Іншого поступилося місцем шанобливому ставленню до іншости, схваленню розмаїття. Авторка не заперечує, що така зміна може покласти край пануванню (sic!) білої раси[117], і висловлює припущення, що світ перебуває на порозі афроазійського ренесансу. Цей ренесанс, висловлює надію есеїстка, асоціюватиметься з іменами американських лавреатів Нобелівської премії — Дерека Волкота чи Тоні Моррісон, а не, скажімо, Саддама Гусейна. Сьогодні авторка, мабуть, висловлювала б таку думку обережніше: вже в наступних текстах Забужко зачарування можливостями творчого розвитку в Сполучених Штатах поступається місцем вельми критичним рефлексіям над імперською природою американської політики. А проте письменниця й далі відкрито захоплюється роллю вихідців з Азії в американській культурі, зокрема в інтелектуальному житті американсь-

[116] О. Забужко, *«Психологічна Америка» й азіатський ренесанс, або Знову про Карфаген*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 215.
[117] *Там само*, с. 219.

ких університетів. Есей «Психологічна Америка...» можна було б назвати апологією Америки, своєрідним маніфестом культурної позиції, не позбавленої політичних акцентів. Прикметно, однак, що Забужко нічого не говорить про історичні та геополітичні чинники, які по війні зумовили вихід Сполучених Штатів на чільні позиції — і аж ніяк не лише у сфері культури.

І все-таки засадничою проблемою, порушеною в аналізованому есеї, є український провінціялізм. Для Забужко, так само як для Хвильового та його повоєнного ідейного послідовника Юрія Шереха (Шевельова), провінціялізм становить найповажнішу перешкоду на шляху долучення до европейської (чи радше світової) культури. Авторка виклала свій погляд на це явище, не шкодуючи гірких слів для своїх співвітчизників. Україна, вважає есеїстка, є «провінцією в квадраті», і це унаочнює ґрадація сучасної провінційности стосовно до Нью-Йорка: Париж–Варшава–Львів. А українці — це «білі негри псевдоЄвропи» (себто Росії)[118]. З-поміж рис, які визначають провінційність української культури, авторка виділяє середньовічну темпоральність, пасеїзм чи філологічну свідомість замість історичної та культурну некрофілію, яку вважає за найсерйознішу загрозу майбутньому національної культури[119]. Якщо не брати до уваги надмірну емоційність цього твердження, треба визнати, що декотрі характеристики, на підставі яких есеїстка поставила свій діягноз, виявилися напрочуд влучними. Пишучи про неготовість до інтеркультурного діялогу, Забужко вбачає її причини в нестачі любови до себе, а це виявляється в неповазі до себе, до власної культури й водночас у неприязні (щоб не сказати — ворожості) до Чужого/Іншого. До цього призводить колоніяльне становище, що спонукає до відмови від своєї ідентичности, самовідчуження[120]. Есей закликає подолати колоніяльну провінційність, стати гро-

[118] О. Забужко, *«Психологічна Америка»...*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 209–210.

[119] *Там само.* Див. також с. 235.

[120] *Там само*, с. 213.

мадянами світу — не задля міжнародного престижу, а задля повернення поваги до самих себе, без якої не можливий гармонійний розвиток ані окремої особистости, ані цілого народу. Цей психологічний підхід авторки, безумовно, має і слабкі сторони. Скажімо, поза увагою залишилися суспільні процеси, що їх не може охоплювати індивідуальна психологія. Відчувається також схильність до надмірних узагальнень і певна неувага до нюансів. На ті всі вади в гострій полеміці з Оксаною Забужко вказав Віктор Неборак, поет і есеїст з групи «Бу-Ба-Бу». Небораків текст, опублікований у «Сучасності», а згодом (у скороченій версії) в книжці есеїв з промовистою назвою «Повернення в Леополіс»[121], відображає традиційний погляд на місце української культури у світі. В тому не було б нічого дивного, якби не роль руйнівника традиції, яку Неборак відігравав у літературному житті на зламі 1980-х і 1990-х років. Індивідуальні приклади «непровінційних» мистців, про яких згадує Неборак, мали б доводити, що авторка «Психологічної Америки...» поставила хибний діягноз; цитати з Євангелія та посилання на безумовні авторитети, зокрема на оригінального філософа XVIII століття Григорія Сковороду, мали б показати, що авторка помиляється. Неборак обстоює концепцію самодостатности української культури, наводячи квазінаукові аргументи:

> Земля, як відомо, обертається, і цей доведений наукою факт позбавляє нас потреби вештатися по її поверхні, спалюючи бензин і забруднюючи повітря, у пошуках істини. Світло істини осяває кожну точку землі в процесі обертання планети. Тяжче з незафіксованими точками. Світла на них перепадає менше. Людина — в чомусь рослина, тільки без коріння. Уявіть собі зростання рослини, якщо її постійно пересаджувати. Осідлість — наш головний спадок, вельмишановна ОЗ. Незафіксованість, шарпанина — наша головна біда. Хіба про це не

[121] В. Неборак, *Послання до О. З. вкупі зі зверненнями до вельмишановного читача*, «Сучасність» 1995, ч. 2, с. 145–154; В. Неборак, *З послання до ОЗ*, [у кн.:] В. Неборак, *Повернення в Леополіс*, Класика, Львів 1998, с. 35–40. У «Сучасності» опубліковано ширшу версію тексту.

> свідчить історія України? І світова історія свідчить про те ж. Як можна збудувати державу, не зафіксувавшись, не вибудувавши ієрархії у всіх сферах — від сім'ї до стольного граду включно?[122]

І хоч у поетових словах вчувається гумор, усе ж читач не має сумніву: в суб'єктивному центрі світу, якщо його сприймати саме так, перебуває кожна окрема людина. Наведена цитата містить міні-цитати, що походять з найрізноманітніших джерел — від Святого письма до Освальда Шпенґлера, від Джордано Бруно до сучасних екологів. Метою цього цитування є закріплення за автором безперечного авторитету.

Цікаво, що і Неборак, і Забужко в один голос визнають осілість за конститутивну рису українців. Різниця між двома позиціями полягає не так у неґативному ставленні до номадизму, як у способі його визначення: для Забужко, як пригадуємо, сучасний кочівник — це *homo sovieticus*, тимчасом як її опонент кровожерне кочівництво пов'язує з Америкою[123]. Автор «Повернення в Леополіс» закидає есеїстці не лише надмірну любов до Америки, але й бажання «м'яко кажучи, відбуття з батьківщини»[124], а це вже нагадує звинувачення в зраді. Небораків погляд на Америку цілком вписується в постсовєтські стереотипи, сформовані на підставі штампів, що з'явилися внаслідок полеміки між слов'янофілами й окциденталістами в XIX столітті. За цими штампами, Схід (тут: Україна) є царством духу, а Захід (Америка) — країною матеріялізму. Численні спроби Неборака надати інтелектуальної привабливости цій примітивній опозиції[125] не завуальовують суті тексту,

---

[122] В. Неборак, *Послання до О. З...*, *цит. публ.*, с. 148.

[123] «Біла пляма п'ятсот літ тому поволі просякає кров'ю тубільців і прибульців, мертвою і живою, і для того, щоб цей цикл продовжувався, далі потребує постійного підживлення — свіжої емігрантської крови!» (*там само*, с. 148–149).

[124] *Там само*, с. 150.

[125] У текст полеміки вплетено опис культурної події, до якої був причетний автор і яка мала стати доказом «перемоги духу над матерією». Ця оповідь містить численні протиставлення на кшталт: «Б і д н і (в м а т е р і я л ь н о м у сенсі) українські науковці таємно плекали надію потра-

яка зводиться до такого твердження: «зроблю все, щоб світовий капітал не пхався в березівські справи»[126]. Впадає в око, що тут з'являється й антиглобалістський мотив. Автор навіть не намагається полемізувати з тезою Забужко про те, що матеріялістичне трактування дійсности, можливо, треба вважати за гріх навіть більшою мірою український, аніж американський, — про це він не прохопився ані словом[127]. Таке зневажливе ставлення до Чужого[128], проте, зумовлене не впливом задавнених стереотипів, а антимодернізаційною позицією. Заклик іти слідами Сковороди, котрий для Неборака є зразком християнина, здавалося б, вказує на християнське коріння цієї позиції. Проте, часто вживаючи слово «Вчитель», поет не звертається до вчення Христа, на якого мала б вказувати велика літера, — він говорить про «нашого Філософа», тобто Григорія Сковороду[129]. Позаяк постаті Сковороди Неборак відводить у своїх текстах особливе місце, можна припустити, що цей філософ став для автора «Літаючої голови» значущою фігурою (про це йдеться далі).

Задля посилення власного авторитету поет звертається також до євангельських притч. Ті, проте, мають цілком світський характер, оскільки відіграють роль доказу вищости свого над чужим[130]. Отож йдеться не лише — і, певна річ, не передовсім — про вірність християнській традиції. Письменник намагається актуалізувати дошевченківський образ поета — не пророка, а Вчителя

пити на очі б а г а т и м (у тому ж сенсі) західним науковцям-україністам з метою зав'язування міцніших вузликів на пам'ять, які б (поможи, Господи!) долучили їх до валютних фінансувань» (В. Неборак, *Послання до О. З...*, *цит. публ.*, с. 146 [розрядка моя. — *О. Г.*]).

[126] *Там само*, с. 149.

[127] О. Забужко, *«Психологічна Америка»...*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 217.

[128] «Нью-Йорк же більше "бере". [...] "Бере?" – Пожирає! Перетравлює і викидає послід у смердючі води Гудзону» (В. Неборак, *Послання до О. З...*, *цит. публ.*, с. 151).

[129] *Там само*, с. 150.

[130] Пор., зокрема, «останні будуть першими» (щодо українців) та «перші будуть останніми» (щодо американців).

Життя. У пошуках автентики Неборак доходить до рішучого відкидання модернізму. Спроби модернізації автор вважає за вияв абсурдних намагань наслідувати чужоземні зразки за повної зневаги до власних. Бо ж власні зразки, на думку письменника, мають дві підставові переваги: вони оригінальні та глибоко закорінені в традицію. Українці, стверджує поет, завдячують збереження своєї тожсамости саме тому, що Забужко вважає за їхню головну ваду, — провінціялізмові. А сама Забужко послідовно (не лише в зазначеному тексті) збереження української культури у XX столітті пов'язує зі спадщиною модернізму, зокрема модернізму 1920-х років, який радикально поривав з провінціялізмом і звертався до европейських зразків. Неборак, своєю чергою, відкидає модернізм у його сучасній іпостасі. Спільним для обох авторів є інтенсивний пошук української ідентичности, а відмінним — ставлення до модернізації та власної і чужої культури. Якщо для Забужко модернізація — найважливіша потреба, то для Неборака — загроза. Щоб переконати у шкідливості модернізації, Неборак висловлює ризиковане твердження, буцімто провінціялізм полягає у ненастанних спробах копіювати чужі зразки[131]. Забужко в західній (тут: американській) культурі знаходить зразки, гідні наслідування; Неборак натомість визнає їх не тільки за шкідливі для власної культури, а й нищівні для чужої, в тому числі й американської. Окрему увагу поет звертає на явище викорінення. Проте тут не йдеться про зіткнення, за термінологією Еви Новіцької[132], нативістичної позиції з віталістичною, оскільки обоє авторів демонструють автонеґативізм та переконання в доко-

[131] «Що таке "рогуль" і "жлоб"? — це індивід, який не встигає за часом, але натужно і комічно намагається встигнути. Носить речі, які десь уже вийшли з моди, і вважає, що це модно. Читає книжки, які вже всі перечитали і забули, і вважає себе супер-інтелектуалом. Рогуль — це майже модерніст, бо він прагне себе модернізувати. От тільки постійно не встигає. [...] Висновок: Нью-Йорк — місто всесвітніх рогулів» (В. Неборак, *Послання до О. З...*, *цит. публ.*, с. 148).

[132] Див. схему позицій щодо модернізації Еви Новіцької, викладену в розділі «Ідентичність».

нечності змін (щоправда, ці зміни мали б відбуватися в протилежних напрямках). Для Забужко референтом є західна культура (тут: американська); Неборак заявляє про обрання іншого референта, «не від світу цього». Звернення до божественного, а не земного ладу — це ще одна (після парафразів Євангелія) риса, що сиґналізує про міленаристські елементи авторового світогляду. Поет знов-таки намагається забезпечити собі безсумнівний авторитет. Неборак стверджує, що Забужко прагне накинути українській культурі чужоземні зразки, які не принесуть їй не лише нічого доброго, а й нічого нового:

> Про що хоче сповістити нам наша новоукраїнська Колумбіна? Про те, що ми — провінція, а Нью-Йорк — столиця світу? Нам відома і така шкала цінностей. Просто вона час від часу міняє напрямок — Москва, Нью-Йорк, Париж... Що далі? З усього цього я можу зробити лише той висновок, що напрямок шкали міняється. Що буде завтра? — Пекін? Токіо? Небесний Єрусалим?[133]

Автор зумисне надає гостроти своїм висловлюванням — аби якнайчіткіше окреслити свою позицію в полеміці; це виявляється у в'їдливій іронії першого речення, а також у зіставленні Москви, Парижа і Нью-Йорка (це може, але іж ніяк не мусить означати, що ті міста-символи є для автора однаково мало значущими). Привертає увагу й уживання займенника «ми» в тих місцях, де письменник висловлює власні погляди, і форми третьої особи щодо авторки «Психологічної Америки...» — це ще один риторичний засіб, що мав би зміцнити авторитет полеміста. З Віктором Небораком належить погодитися в одному: «[...] не порятує [...] нас ніхто, крім нас самих, — ні рідне демократичне чиновництво (держава), ні західна еліта»[134].

У цій полеміці, крім комічних ефектів — і навмисних, і мимовільних, можна побачити й віддзеркалення найсерйознішої в сучасних дискусіях суперечки щодо на-

[133] В. Неборак, *Послання до О. З...*, *цит. публ.*, с. 147.

[134] *Там само*, с. 147.

прямку змін в українській культурі. Йдеться про вибір між перетвореннями на підставі власних зразків, опертих на традиції, і модернізацією за західним зразком. Процитована тирада Неборака («Земля, як відомо, обертається...») відображає переконання, що українська культура є самодостатня і таки має підстави посідати центральне місце у світоглядній системі.

У центрі світу

Згідно з давнім українським повір'ям Індія – це не зовсім півострів і навіть не зовсім материк, це швидше Острів, який лежить десь в Океані. Острів Індія населений рахманами – досить нефортунними створіннями, котрі не мають календарів і не знають, як їм вираховувати Великдень. Тож, сидячи на березі Океану, медитують в очікуванні.

Юрій Андрухович,
«Carpathologia cosmophilica»

Острів, що лежить на спині черепахи чи кита, зусібіч оточений морями, — це дуже поширений космогонічний образ, згодом часто й у різний спосіб використовуваний. Для мене він став метафорою, що відображає рефлексію тих інтелектуалів, котрі культивують почуття унікальности та неповторности української культури, а концепцію ідентичности вибудовують на впевненості в існуванні дистанції між власною і чужою культурою й усілякими способами намагаються збільшити цю дистанцію. Науковці, що належали до номенклатури, пов'язаної з адміністрацією президента Кучми — як-от Василь Кремень та Василь Ткаченко, — шукали коріння цієї унікальности в сивій давнині й намагалися довести, що це має вирішальне значення для тієї сучасної України, яка покликана відігравати особливу роль в історії. Автори академічного підручника «Україна: шлях до себе» стверджували, що вже в часи Київської Руси відбулося своєрідне об'єднання Сходу і Заходу, але в Україні, на відміну від Росії, «політичний візанти-

нізм» не пустив коріння[135]. На словах наближаючись до Європи, насправді згадані дослідники намагалися збільшити дистанцію між Україною і Росією.

Іншу стратегію обрали письменники, які наголошували на українській унікальності; цікаво, що на світанку незалежности вони входили до ґрона прибічників «європеїзації» і охоче — expressis verbis або опосередковано (через літературну творчість) — зверталися до іноземних зразків. За приклад правлять Валерій Шевчук та Віктор Неборак (як представник молодшого покоління).

Позицію Валерія Шевчука я коротко охарактеризувала в розділі, присвяченому полеміці між прихильниками модернізації і нативістами. Тут хотілося б звернути увагу на ставлення того письменника до своєї та чужої культури[136]. В одному з інтерв'ю у середині 1990-х років Шевчук стверджував, що фундаментом для його творчости є «гумус» рідної культури, проте другий шар, на якому він вибудовує свою естетику, — це західноєвропейська, американська та японська літератури[137] (втім, він залишається письменником наскрізь оригінальним). Кілька років по тому

---

[135] В. Кремень, В. Ткаченко, *Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів*, Друк, Київ 1999, с. 35. Крім того, Ткаченко, як історик за освітою, є автором чи співавтором праць з претензією на історіософічність (принаймні в назві): «Україна і Росія: проблеми національного самовизначення (Історіософський аналіз поточного моменту)» (Інститут історії України НАНУ, Київ 1993), «Україна: історіософія самоорганізації» (Інститут історії України НАНУ, Київ 1994), «Україна: на межі цивілізацій. Історико-політологічні розвідки» (Інститут історії України НАНУ, Київ 1995).

[136] Погляди Шевчука на новітню історію та національні проблеми чудово ілюструє його інтерв'ю, надруковане як вступ до книги спогадів про епоху зламу 1950-х і 1960-х років (В. Шевчук, *На березі часу. Мій Київ. Входини. Автобіографічна оповідь-есе*, Темпора, Київ 2002, с. 3–15). Тут варто лише зазначити, що Шевчук, як і багато інших шістдесятників, є примордіялістом, себто вважає поняття нації настільки ж природним і засадничим, як і існування особистости.

[137] [В. Шевчук], *Бути митцем, а не його тінню*, [у кн.:] Л. Тарнашинська, *Закон піраміди*, Пульсари, Київ 2001, с. 92–93, 96 (інтерв'ю, записане 1995 року).

літератор, не відкидаючи тези про культурну орієнтованість України на Європу, закликав «керуватися власним, а не чужим розумом», вбачаючи в американській культурі негативний зразок[138]. Та позиція не була поодинокою: досить згадати твердження багатолітнього голови Спілки письменників України Юрія Мушкетика про те, що американська культура занепадає, оскільки вона не породила нових Фолкнерів чи Стейнбеків. Таке прикладання старих мірок до нових явищ видається типовим. Шевчук також вважав трактування української культури в європейському контексті за позбавлене сенсу, а літературознавчі дослідження, що послуговуються сучасними методологіями, — за безплідні[139]. Здійснюючи характерний — на безпечну відстань — екскурс у минуле (використання європейських взірців в епоху бароко виявилося напрочуд плідним для української культури), письменник дистанціювався від сьогочасних чужоземних зразків, натомість пропонував глибше пізнати власну традицію і покликався на Івана Вишенського — постать, яка в українській культурі є символом крайнього традиціоналізму. Шевчук перекладав полемічні твори й послання атонськогоченця сучасною українською мовою, тож чудово знав історико-релігійний та історико-літературний контексти. Проте письменник волів інтерпретувати ту постать традиційно, в дусі поезії Івана Франка (поема «Іван Вишенський»). Франкове трактування Вишенського як духового проводиря нації було анахронізмом вже у літературному творі початку XX століття, хоч у тому контексті цілком виправданим.

Шевчукова візія майбутнього елітарної української культури — це побудова «горньої республіки». Небесна республіка, яка починає свій родовід від філософії Григорія Сковороди, відображає світогляд, опертий на перекo-

[138] [В. Шевчук], *...Ідеологія та література – це пара взаємозаперечна. Розмова Володимира Цибулька з Валерієм Шевчуком*, «Політика і культура» 1999, ч. 6, с. 39.

[139] Інтерв'ю, яке записала Богдана Бабич під час семінару в Ірпені 15 травня 2000 року (опубліковане в Інтернеті за адресою: *inform.bos.ru/stati/2000/bogdana_6.htm*).

нанні, що відречення від світських справ дає змогу творити справжні, непроминальні вартості й пізнати відчуття вищости щодо всього минущого. Шевчук, знавець бароко і видавець перекладів Сковороди сучасною українською мовою, як мало хто інший усвідомлює оригінальність цього філософа й сенс понять, до яких той апелює. Однак говорити про філософію Сковороди як про життєдайний зразок — це все-таки дещо інше, ніж аналізувати його спадщину чи актуалізувати її в літературній творчості; це дуже виразна ознака традиціоналізму: мовляв, традиція має полягати в оприявненні спадщини у сучасній культурі. Саме так Шевчук трактує середньовічну й барокову культуру. Натомість новочасний світ, уособленням якого для письменника є американська культура, він вважає за вияв цивілізації регресивної та аномальної. Тому, на думку Шевчука, єдиним життєдайним зразком для рідної культури може бути лише її власна традиція, оригінальність і неповторність якої становить засадничу вартість. Якщо вдасться зберегти традицію, то українській ідентичності, запевняє письменник, ніщо не загрожує. Цей приклад якнайкраще свідчить про пастки, що їх приховує поширена наприкінці 1980-х років стратегія «повернення забутих імен». Протиставлення справжніх авторитетів фальшивим, якщо воно стає самоціллю, замість збагачувати культуру веде до її зубожіння. Раніші звернення Шевчука до європейської культури як зразка поступилися місцем зверненням до Традиції. Колишня опозиційна пара «Схід–Захід» трансформувалася в пару «власна традиція — антитрадиція (чужа)».

Шевчук вельми критично оцінював імперську спадщину, запевняючи, що будь-яка імперія, як штучне утворення, неминуче доходить до розпаду, позаяк природним правом і обов'язком кожного народу є створення власної держави. Природне право письменник ототожнював з божественним, у такий спосіб легітимуючи свій погляд на проблему[140]. Зросійщену частину українського суспільства Шевчук називав «сірим натовпом»; українські росіяни, на

[140] В. Шевчук, *На березі часу...*, *цит. вид.*, с. 4.

його думку, становлять потенційну загрозу українській культурі [141]. Дистанція, якої дотримував Шевчук щодо сучасної західної культури, збільшувалася в кілька разів, коли йшлося про Росію.

Трохи інакше виглядала трансформація світогляду письменника молодшого покоління — Віктора Неборака. Неборакова полеміка, про яку згадано в попередній частині розділу, є виявом традиціоналістського трактування культурної тожсамости, а не — попри її некоректність — симптомом неприязні до авторки «Психологічної Америки...», як здавалося літературним оглядачам. У середині 1990-х років письменник звів своєрідні порахунки з «молодістю», себто епохою «Бу-Ба-Бу», заявивши про це у своїх інтерв'ю та есеїстиці[142], а також у своїх наново відредагованих віршах, з яких він усунув нецензурні слова. Послуговуючись терміном, усталеним у сучасній українській критиці, це можна було б назвати «декарнавалізацією», проте тут адекватнішим видається термін «ретрадиціоналізація». Наприкінці 1990-х років колишній ґуру рок-гурту «Небо-рок» перетворився на послідовного захисника традиції; крім того, він став викладачем «львівської» україністики, відомої своїм традиціоналізмом. Тоді ж таки, в середині 1990-х, поет започаткував проєкт «Третє тисячоліття», в межах якого проводив культурні акції — зустрічі в Музеї етнографії та телепередачі за участю мистців, котрі маніфестували свою непричетність до офіційно визнаної культури.

У виступі на конференції «Пост-модерн чи post-mortem?»[143] Неборак оголосив про кінець епохи гри (і постмодернізму); у книжці «Введення у Бу-Ба-Бу», попри її назву, автор нічого не написав про літературну діяльність

[141] В. Шевчук, *На березі часу...*, *цит. вид.*, с. 7.

[142] Пор.: В. Неборак, *Повернення в Леополіс*, *цит. вид.* Див., зокрема, інтерв'ю від 24 серпня 1995 року з назвою «Відповіді Віктора Неборака на питання Мирослава Шкандрія». Варто звернути увагу й на інтерв'ю, яке взяла Лідія Стефанівська, — «Прощання з карнавалом в українській літературі?» («Світовид» 1995, ч. 2 (19), с. 73–82).

[143] В. Неборак, «Термін X і межі гри (варіяція на класичну тему з приводу постмодернізму)», доповідь на конференції «Пост-модерн чи post-mortem?» (Львів, 4–5 січня 1999 року).

цього найгучнішого на зламі 1980-х і 1990-х років угруповання, а «перечитавши» «Енеїду», дійшов висновку, що еклектична європейська культура загрожує українцеві втратою ідентичности, і єдине, що може його врятувати, — це жива віра[144]. Неборакову стратегію розкриває оперта на аж надто очевидному засновку — зіставленні з Вергілієвою «Енеїдою» — інтерпретаційна ревізія «Енеїди» Котляревського, твору, який історики літератури вважають за початок нової української літератури і який оживила у своїй літературній діяльності група «Бу-Ба-Бу»[145]. Та стратегія полягає у встановленні щонайтрадиційнішої ієрархії, в задекларованому поверненні до джерел, воротті додому, пошуку закорінення. На цю думку наводить вже сама назва першої збірки есеїв письменника — «Повернення в Леополіс» — далеке відлуння «Ad fontes» Зерова. Як вже було згадано в попередньому розділі, в тій книжці нема й тіні колишнього Львова — міста багатьох культур. Також немає й натяку на теперішню багатошаровість культури цього міста. Неборак фіксує сучасні події, описує незалежні мистецькі середовища Львова напередодні проголошення незалежности та в перші роки після її здобуття, не надто глибоко занурюючись у минуле. Поетові есеї — це спроба схопити теперішність з усією інтенсивністю її сприйняття. Тож винесене в заголовок «повернення» означає не так за-

[144] «Т. зв. (sic!) європейська традиція виглядає дещо сумнівною, бо вона занадто еклектична (суміш античної спадщини, місцевих звичаїв, адаптованого до них християнства і різних їхніх тлумачень і застосувань). Наївний українець, який намагається потрапити у її межі (часом і не підозрюючи, що вже в них перебуває), прилучитися до неї як до якоїсь чіткої і рятівної системи, насправді потрапляє у лабіринт парадоксів і цілком може втратити самого себе [...].
Діяльна християнська віра — єдине, чого не осміює християнин Котляревський [...]. Теперішній стан речей на Україні і в Європі — еклектичний, вартий осміювання; проекція ж у майбутнє — очищене від еклектики живе діяльне християнство, нова угода — Новий Завіт» (В. Неборак, *Перечитана «Енеїда. Спроба сенсового прочитання «Енеїди» Івана Котляревського на тлі зіставлення її з «Енеїдою» Вергілія*, ЛВЛІШ–«Астрон», Львів 2001, с. 259–260).

[145] Прикметно, що автор заповзявся до цієї справи, не знаючи латини й не апелюючи до інших тогочасних травестій «Енеїди».

корінення, як заселення, повернення до осілого способу життя. Книжка містить свідчення індивідуальної пам'яті (а та сягає не далі ніж до початку 1980-х років), хроніку лише неофіційного культурного життя, якому автор приписує риси елітарности. Саме тому перспектива є свідомо завуженою: у поле зору не потрапляють інші явища, зокрема не-українські; автор наче впроваджує читача в коло втаємничених. Утім, цей літературний засіб, що скорочує дистанцію між читачем та оповідачем історії[146], має вже суспільний вимір. Я маю на думці не так супутню цьому текстові соціяльну інтеракцію, що вводить його в ширший суспільний дискурс, як свідоме звуження кола читачів — не через герметичність тексту, а через його достосування до конкретної суспільної ситуації. Автор, покликаючись на персоналії, події та контексти, відомі й зрозумілі тільки в колі львівської богеми, програмує сприйняття своєї книжки. Послуговуючись категоріями рецептивної теорії, можна сказати, що вписаний у текст віртуальний читач (implied reader) та читач реальний тут є тотожними: твір цілком відповідає видноколові сподівань читача.

Той Львів, яким його описує Неборак, міститься в центрі світу. Звідусіль прибувають люди, щоб взяти участь у містерії цього Міста. А проте, не-львів'яни цікавлять автора лише тією мірою, якою вони готові прийняти його візію світу, тому в книжці вміщено інтерв'ю, котрі Неборак дає «нетутешнім»[147]; а в есеї, лише формально присвяченому Богданові Бойчуку з експериментальної Нью-Йоркської групи, йдеться про чужу мову авангарду, яка не передає духу Львова, а також про те, що навіть історія та нашарування інших культур здатні зруйнувати «справжнє Місто»[148]. В цьому останньому есеї найвиразніше виявля-

---

[146] Зближенню сприяє також безпосереднє звертання до читача й тост наприкінці передмови, який запрошує до спільної учти.

[147] [В. Неборак], *Відповіді Віктора Неборака на питання Мирослава Шкандрія*, [у кн.:] В. Неборак, *Повернення в Леополіс*, *цит. вид.*, с. 6–11; див. також «Відповіді на запитання Людмили Таран» (*там само*, с. 26–32).

[148] В. Неборак, *Про долю Львова, фестиваль «Контрасти» та деякі інші речі*, [у кн.:] В. Неборак, *Повернення в Леополіс*, *цит. вид.*, с. 66–67.

ється властива Неборакові тенденція до відкидання того, що перебуває назовні.

Микола Рябчук, літературний ґуру Неборака в 1980-х роках[149], за головну болячку української культури вважав її функціонування у вузькому колі, обмеженому «діяспорою». В есеях, опублікованих приблизно тоді, коли вийшла книжка Неборака, Рябчук писав і про «літературне ґетто»[150], і про «літературу обложеної фортеці»[151]. Головну причину такого стану речей Рябчук вбачав у суспільно-політичній ситуації («постколоніяльний синдром»), хоч до її виникнення в Україні, безперечно, доклали зусиль і українські літератори. Аналізуючи ситуацію, автор «Від Малоросії до України» зосередився на загальних явищах, а коли вдавався до конкретики, провадив розмову про середовище літераторів, пов'язаних зі Спілкою письменників України. І все ж видається, що згаданий синдром має більшою мірою загальний характер і дошкуляє не лише письменникам з СПУ. Небажання Неборака розглядати ці явища в ширшому контексті й виходити поза власне коло — вельми промовистий сиґнал.

Аналізуючи структуру поеми Котляревського, автор ніби мимохідь висловлює припущення, що «українськість» виявляється у максимальній поляризації протилежностей та у бракові «золотої середини». Про брак «середини» йдеться й у «Поверненні в Леополіс», якою, очевидно, мав би бути саме традиціоналізм. Автор усілякими способами дистанціюється від сучасности та заразом від новочасности: він описує хвороби сьогодення як вияв ґлобальної кризи, звинувачує модерність у занепаді традиції, дискредитує саме її поняття[152]. Нeбораковий опис новочасного сус-

[149] Одним з найцікавіших тестів цієї книжки є «(У пошуках ґуру) — (Рябчук)» (В. Неборак, *Повернення в Леополіс, цит. вид.*, с. 46–58).

[150] «Рапорт з літературного ґетто» — такий заголовок дала редакція «Критики» есеєві Рябчука «У пошуках "українського Маркеса". До підсумків літературного року» («Критика» 1998, ч. 1, с. 4–9).

[151] M. Riabczuk, *Literatura oblężonej twierdzy*, «Dekada Literacka» 31.10.1998, s. 1, 10–13.

[152] «І сунуть зграї цих м о д е р н и х д в о н о г и х [розрядка моя. — *О. Г.*] до Акрополя широкою дорогою, що як відомо веде до погибелі»

пільства, створеного за західними зразками й відповідно до західних уявлень про місце та роль індивіда, звучить як обвинувачення у формі пародії[153]. Однак інколи письменник вкладає у слово «новочасний» позитивний сенс. Як інтерпретатор «Енеїди» Неборак вбачає в Котляревському автора «все ще актуального проекту, який сміливо можна назвати "модерна українська нація"»[154]. Певна річ, есеїстове розуміння модерности не збігається з загальновизнаним, тому трохи дивною видається внутрішня суперечність: він визнає вірність традиції за підставову вартість і водночас схвально оцінює модерність. Але ота суперечність виявиться позірною, коли з'ясуємо, що під цим поняттям в автора криється не так... модерність, як культурно-політична окремішність нації.

Розглянувши рефлексії Неборака в контексті української консервативної думки, а саме у філософсько-релігійному аспекті, можна виявити особливості, які в іншому разі залишилися б непоміченими. У своїх міркуваннях український поет — свідомо чи несвідомо — наслідує В'ячеслава Липинського, хоч і ставить перед собою іншу мету. Неборакові, проте, бракує широти мислення його попередника. Активним і пасивним елементам суспільної конструкції Липинського відповідають Неборакові поняття динамічного і статичного, а класократії — повторна ієрархізація. Концепцію українського консерватора нагадує й погляд колишнього бубабіста на суспільну структуру, де найважливішим прошарком, що забезпечує історичну тяглість, є селянство:

> Як би не затуляли носа усілякі авангардисти і модерністи, основним суспільним прошарком в Україні, який

(В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу (хронопис кінця тисячоліття)*, Класика, Львів 2001, с. 43). Тут йдеться про людину, яка втрачає людську подобу й стає схожою на мавпу. Кільканадцятьма сторінками вище автор стверджує: «Сучасна людина, навіть усвідомивши свою провину, залишається сучасною, тобто тупою, обмеженою, егоцентричною, манірною, зациклено на собі і на своєму безглуздому існуванні, *безбожною* істотою» (*там само*, с. 27).

[153] В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу...*, *цит. вид.*, с. 22–23.

[154] В. Неборак, *Перечитана Енеїда...*, *цит. вид.*,с. 261.

все ще виконує своє призначення, відтворюється і постачає живу енергію в інші, традиційно слабкі прошарки і соціальні групи українського суспільства, є селянство, хлібороби [поняття «хлібороби» послідовно використовував у своїх працях Липинський. — *О. Г.*]. Упродовж усього модерного двадцятого століття цей шар українського суспільства підлягав усіляким нищенням, фізичним і моральним. Українське селянство примусово вивозили, тобто викорінювали, спокушували новими міськими професіями, які зараз чомусь у місті стають непотрібними, морили голодом, забираючи все до нитки, перекотили через його голови дві світові війни, оголошували носіями застарілих, мертвих цінностей, ігнорували його геніїв. [...] І все-таки са́ме селянство не піддається остаточній маргіналізації. Що буде з українським суспільством, якщо цей багатовіковий бастіон аріїв-хліборобів буде врешті подолано силами Хаосу? «І стане небо твоє, що над твоєю головою, міддю, а земля, що під тобою, залізом» (5 М 28.23)[155].

Звернімо увагу на прикінцевий фраґмент, у якому з'являються катастрофічні мотиви та згадка про пов'язаність українців-хліборобів з праіндоєвропейцями. Поза всякими сумнівами, ця конструкція випливає з віри автора у прадавність родоводу українського селянства — носія усіх вартостей. Водночас виразно проступає залежність Неборака від концепції Юрія Каниґіна[156]. Арійський бастіон, узятий

[155] В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу...*, *цит. вид.*, с. 163.

[156] Каниґін є автором численних дилетантських розвідок на історичну тематику, а також дуже популярної «повісті-есе» «Шлях аріїв» (протягом 1997–2001 років вийшло чотири видання). 2000 року «Шлях аріїв» отримав першу премію «Книжника-ревю» як «книжка року» (Славоєві Жижеку дісталася друга премія). Каниґін ототожнює праіндоєвропейське плем'я аріїв з українцями, стверджуючи, що арії були хліборобами, «орачами». Отже, Україна є батьківщиною індоєвропейських народів. Звернення до міту «білої раси» задля обґрунтування давнього родоводу власної нації — річ не нова, однак воно викликає прямі асоціації з нацистськими теоріями «білої раси». Публікації Каниґіна (та й інших авторів приблизно такого самого рівня) можна було б вважати за маргінальні, якби не їхні величезні наклади. Промовистим є ще й той факт, що сповнену захоплення передмову до однієї з книжок Каниґіна

в облогу силами Хаосу (з великої літери), дуже нагадує образ цивілізації, яку зусібіч оточили варвари, а стиль викладу — спародійовану в романі Андруховича мову поборників Духовної Республіки[157]. Тут варто запитати: чому Неборак пов'язує аріїв та хліборобів? Санскритське слово «агуа», від якого походить назва мови та племені, означає «шляхетний». Справді, хоч Липинський і відмежовувався від народників, усе ж у його структурі українського суспільства шляхетні лицарі поступилися місцем хліборобам («хліборобська аристократія»). Однак важко уявити, щоб сучасний автор послуговувався назвою «арійці» чи «арії», не беручи до уваги те, якого значення в нацистській Німеччині набуло поняття «арійська раса», що його ще в XIX столітті запровадив Жозеф Артюр де Ґобіно (він стверджував, що весь свій поступ людство завдячує представникам саме тієї раси, а «найчистішими» арійцями є германські народи). Неборак, зрештою, не поодинокий: останніми роками багато авторів пишуть про аріїв як пращурів українців, надаючи своїм текстам науковоподібності[158]. Переконання, що прадавність родоводу свідчить про особливу вартість нації й тим забезпечує їй щасливе майбутнє, є

написав не хто інший, як екс-президент Леонід Кравчук (цю інформацію почерпнуто з книжки Ендрю Вілсона «Українці: несподівана нація»: A. Wilson, *The Ukrainians: Unexpected Nation*, Yale University Press, New Haven 2000; український переклад: Е. Вілсон, *Українці: несподівана нація*, перекл. Н. Гончаренко і О. Гриценко, К. І. С., Київ 2004).

[157] У повісті «Рекреації» Андрухович ґротесково переінакшив програму патріотичного свята: «Дочекалися й ми тії днини, коли чорні сили зла і реакції, поборювані Світлим Козацьким Духом, затремтіли й жахнулися! Маємо вирішальну нагоду показати самим собі і всьому цивілізованому світові, яких славних Батьків ми діти й чия гаряча Кров струменіє нашими жилами» (Ю. Андрухович, *Рекреації*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Рекреації. Романи*, Час, Київ 1997, с. 48).

[158] Пор. численні публікації на тему аріїв, зокрема, вже згадуваний «Шлях аріїв», фрагменти сучасного квазілітописного фальсифікату «Велесова книга», присвячені українському патріярхові Орію; заклики навернутися у «ведичну віру» арійських пращурів; статті «Утвердження аріїв на Україні. Катакомбники — найдавніші українські воївники» (*www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/5331/slovjan6.html*), «Арійський стандарт» (І. Каганець, *Арійський стандарт*, «Перехід-IV» 2000, ч. 2).

досить поширеним у національних мітологіях, а надто в тих, котрі розвивалися під тиском інших національних мітологій. Проте «арійські» концепції не можливо обґрунтувати лише цим. У наведеній цитаті Неборак наближається до месіянізму — і на рівні риторики, і на рівні ідей. А щодо Липинського коли й можна говорити про месіянізм, то лише в тому сенсі, що він приписував Україні особливу роль, яку вона мала б відіграти щодо Західної Європи і Росії за умови, що в Україні відбудеться глибинна трансформація. Ірраціональні елементи, зокрема переконання в містичному характері пізнання й людських вчинків, у Липинського не домінують, на відміну від Неборака, котрий схиляється до них дедалі більше.

За визначальну рису української тожсамости Липинський вважав осілість; саме така риса, на його думку, відрізняє українську ідентичність, зокрема, від російської, на яку великою мірою вплинули кочівники. Пригадаймо, що Неборак, повчаючи Оксану Забужко (Nota bene: вона також наполягала на такому протиставленні), виголошує оду осілості, протиставляючи її кочівництву, але не російському, як це чинили його попередники, а... американському. Прикметно, що вістря своєї критики поет спрямував не на Схід, а на Захід. І його опонентка, Оксана Забужко, і бубабістський побратим Андрухович, і попередники (як-от Маланюк) розташовують кочовиків, від яких прагнуть усілякими способами відмежуватися, саме на Сході, натомість Неборак відчуває неприязнь і підозру до прибульців із Заходу[159]. Якщо для Липинського християнська культура в її традиційному розумінні була категорією, що стояла над варто-

[159] У «Поверненні в Леополіс» та «Введенні у Бу-Ба-Бу» такі пасажі є неподинокими: «Один мій випадковий *(sic!)* знайомий німець (а чорт спереду — безумовний німець, як писав наш з вами Гоголь), який уже не перший рік товчеться у Львові і нарешті почав засвоювати перші українські слова, сказав мені, що чудово себе чує на Україні. Дивна річ, відповів я йому, німці себе в Україні чують щоразу краще, а українці — щоразу гірше. Як тут не згадати "Фієсту"? [Йдеться про згадувану на початку цього запису кориду з роману Гемінгвея. — *О. Г.*]. А може, той німець і собі пише знаменитий у майбутньому роман про своє перебування у Львові, де львів'яни фігуруватимуть лише як обслуга,

стями, приписуваними національній окремішності[160], то для Неборака засадничою вартістю є саме окремішність та унікальність української культури. Особливу роль письменник відводить і українській мові як елементові, що конституює оту окремішність, а закорінення він відсуває на друге місце. Натомість Липинський вважав, що мова не є достатньою підставою, щоб говорити про національну окремішність (як приклад наводив Францію і Прованс), а підмурівком чуття окремішности є патріотизм як любов до рідної землі[161]. Неборак, можна сказати, обертає конструкцію Липинського навспак; його концепція культурної тожсамости, хоч і вбрана в сучасніші шати консерватизму, все ж виростає з культурного націоналізму XIX століття.

Неборак відкидає оперту на раціональних засновках концепцію модерности, стверджуючи, що вона є нічим іншим, як новою вірою сучасної людини, породженням ілюзії комфортности[162]. Письменник використовує аргументи критиків модерности (як-от криза цивілізації, звиродніння сучасности, згубний раціоналізм); прикметним видається і його ставлення до чужого. Хоч визначення «космополітизм» Неборак не вживає, вже сам перелік того, що він відкидає (модерність, масова культура, незакорінення), а що обстоює (традиція), є повторенням аргументів національно орієнтованих критиків модерности, потрактованої як космополітизм. До цієї проблеми я ще повернуся наприкінці цього розділу.

Автор «Введення у Бу-Ба-Бу» доводить, що будь-яка непередбачувана подія — скажімо, вибух вулкану чи чорнобильська катастрофа — збурює лад світу. Сучасна людина, на думку Неборака, не готова визнати, що єдиним істинним ладом є божественний. Письменник нагадує, що «одвічний

повії і корумповані чиновники?» (В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу... цит. вид.*, с. 165–166).

[160] T. Stryjek, *Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego. Analiza wybranych koncepcji*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2000, s. 109.

[161] В. Липинський, *Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізма*, Відень 1926, с. XXIII.

[162] В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу...*, *цит. вид.*, с. 26.

лад світу» спирався на взаємну любов, а заразом — на страх Божий. Порушення того ладу, втілене в образі блудного сина, було лише винятком з правила[163]. «Золота доба» людства, мовляв, остаточно відійшла в минуле.

Апелюючи до того первісного міту, Неборак випускає з уваги його невіддільний елемент — бунт проти Отця, спробу зруйнувати усталену ієрархію. Саме напруга між отими двома ладами — назвімо їх умовно «ладом Отця» і «ладом Сина», — а не винятковість одного з них, творить хитку рівновагу. Проте письменник вважає, що належне функціонування цього світу ґарантують лише послух і традиційна патріярхальна ієрархія; він визнає їх за універсальні вартості, не помічаючи, що в такому разі стає прибічником не лише традиціоналізму, а й супремації. Характерно, що вказаний дискурс охоплює й Чужого, якого автор називає прибульцем, іншим разом — «приходьком»:

> Приходить чоловік — приходько — у ваше місто, де жили ваші діди-прадіди споконвіку. Більше того, він стукає у двері вашої хати. Заповідана гостинність велить його прийняти, нагодувати, лишити у разі потреби на нічліг, вислухати його розповіді про побачене, дати добру пораду, якщо він захоче лишитися у вашому місті надовше. Це нормально. Тепер дещо «умодернимо» картинку. Приходько, оглянувши інтер'єр вашої хати з іконами та Шевченком на стіні, каже, що це —дикунство; скуштувавши вареників зі сметаною, кривиться і воліє гамбурґера; показує вам свої чарівні туристичні буклети про чуда світу і пропонує вам негайно їхати і пересвідчитися на власні очі; а вашу «щиру порадоньку» записує на схований у ґудзику апарат і публічить потім у спотвореному вигляді на своїх жовтих шпальтах[164].

Розмірковуючи про світ традиційний і світ модерний як про дві протилежності, Неборак водночас протиставляє два лади — вищий, якому він приписує органічність, і людський, «штучний», приречений на занепад. Це протиставлення та «визначення традиційної цивілізації як

[163] В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу...*, *цит. вид.*, с. 28.
[164] *Там само*, с. 28–29.

цивілізації органічного типу, різноманітної, ієрархічної, у якій всі види людської діяльности, науки й мистецтва зорієнтовані "знизу вгору"»[165] спонукує визначити світоглядну позицію письменника як традиціоналістську. Намагаючись протидіяти небезпеці глобалізації, Неборак оголошує прибічників модерности небезпечними зайдами. Автор кілька разів пробує зміцнити свій авторитет і заразом зобразити Чужого новочасним варваром. Прибулець бо порушує споконвічний лад і добрі звичаї, а це має викликати в читача обурення, тим паче, що головний мотив і послання Неборакової оповіді — не нові. Входження Чужого у сферу sacrum та її перетворення на profanum мусить бути покаране, принаймні в перспективі вічности. Саме так і відбувається: на цей позбавлений sacrum світ, як вважає автор, чекає якщо не загибель, то вогонь очищення[166]. Звернімо увагу: письменник у своєрідний спосіб пов'язує час, простір і вартості. Минуле, зокрема глибоку давнину, тут оцінено позитивно, а сучасність — негативно. На цю часову вісь накладено ще й географічну — Схід–Захід. Зайда — це прибулець із Заходу (не зі Сходу!); він несе зі собою сучасність і модерність як заперечення та руйнування традиції, водночас він є Чужим, якого названо колонізатором. Отже, позиція Неборака щодо протиставлення культур радше вписується в течію міленаризму. Прикметно, що реакція письменника на зіткнення культур (західній культурі він, зокрема, приписує аґресивне прагнення домінувати чи навіть риси колонізатора) виявляється неадекватно гострою з огляду на реальний вплив тієї культури на українську дійсність. Це явище почасти пояснює теза Еви Новіцької. Авторка «Бунту і втечі...» стверджує: що слабшими є контакти між двома суспільствами, втягнутими у протиборство, що глибшими — відмінності у їхньому суспільному й економічному розвитку, що нижчими — ступінь акультурації та рівень знань про внутрішні механізми обох суспільств, то більшою є ймовірність, що в другому, при-

[165] Z. Mikołejko, *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 139.
[166] *Ibidem*, s. 29.

гніченому суспільстві виникне рух, котрий веде до перетворення або цілковитого заперечення світу. У своїй типології суспільних рухів, що їх спричинили зіткнення культур і явище відносної депривації, згаданому рухові дослідниця відводить крайню позицію. Якщо розглянути цей тип суспільної реакції в індивідуальному вимірі, то відповідь на культурне та суспільне домінування виявиться в бунті й цілковитому несприйнятті, поєднаних з агресивним ставленням до «колонізатора» (антиколоніяльний дискурс). У зародженні суспільних рухів найбільшу роль відіграє реальне домінування, натомість реакцію особистости визначає відчуття загрози власному суспільному становищу, яку криють у собі акультураційні зміни, і пов'язана з цим фрустрація (набагато менше значення тут має те, чи справді переважають чужі культурні зразки). Отже, на індивідуальну позицію великою мірою впливає розбіжність між обґрунтованими очікуваннями і наявною чи передбаченою дійсністю, яку (розбіжність) називають відносною депривацією. Справді, суспільний статус письменників ще в першій половині 1990-х років був без порівняння вищим. Раптова зміна — і про це згадує Неборак — сталася приблизно в 1995-му; на той самий період припадає перебудова світогляду цього письменника. Схожа трансформація відбувається й у сфері духових вартостей: депривацію «зумовлює низька оцінка особистости чи групи, яку (оцінку) їй дає інша особистість чи група»[167]. Згадані зміни Неборак пов'язує не з проголошенням незалежности України, не з унезалежненням від російських впливів чи їх збереженням, а з домінуванням Заходу. Це негативна реакція не так на реальну, як на передбачувану ситуацію, пов'язану з культурною та суспільною модернізацією. Прикметно, що в політичній сфері схожі переконання демонструють ліві сили, які вбачають Іншого (Other) власне в Європі чи, ширше, у Заході[168]. На відміну від політиків,

[167] E. Nowicka, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, PWN, Warszawa 1972, s. 29.

[168] В одному зі своїх досліджень (*Identity and Nation-Building in Ukraine. Defining the 'Other'*, «Ethnicities» 2001, vol. 1 (3), p. 354, table 2) Тарас Кузьо

що схиляються до культурної та політичної єдности з Росією, Неборак у своїх міркуваннях не обмовився ані словом на цю тему. Той факт мені видається вартим окремої уваги, і до цього я невдовзі повернуся.

З текстів Неборака про причини вироблення такої позиції можна довідатися не надто багато. Письменник згадує 1995-й рік, який аналітики суспільного й політичного життя вважають за переломовий, а також пише про агонію колишніх культурних інституцій. Але хоч Неборак і визначає вказаний рік як межовий, усе ж у своїх нотатках він не згадує про об'єктивні чи суб'єктивні причини тієї великої переміни. Натомість автор пише про раптове закінчення свята (в інтерв'ю з 1995 року він називає це «кінцем карнавалу»), про «нове середньовіччя» і початок «космічного третього тисячоліття»[169]. Перше формулювання навіює думку про кінець попередньої епохи, а два інші — про початок нової. Поняття карнавалу відсилає нас до концепції Бахтіна, хоч Неборак позбавляє цей карнавал характерної для нього амбівалентности (карнавал водночас є апокаліпсисом). «Космічне третє тисячоліття» та, за Бердяєвим, «нове середньовіччя» переносять читача у сферу утопії, яка витісняє антиутопію Бахтіна.

Юрій Іздрик в есеї «Станіслав: туга за несправжнім» (1995) — одному з найцікавіших текстів про зміни в українській культурі 1990-х років — з іронією описує перебіг трансформації закритої культури у відкриту на зламі 1980-х і 1990-х років, характеризуючи це як захопливий процес,

---

відобразив орієнтації українського політикуму в таблиці (належність до Европи й Евразії):

політична орієнтація	Европа	Евразія
націоналісти	Україна	Росія
правоцентристи	Україна	Росія
центристи	Україна і Росія	Росія
ліві	Україна і Росія — поза Европою	Україна і Росія

[169] В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу...*, *цит. вид.*, с. 12.

близький до обряду ініціяції. Ізольованість від европейської культури, зазначає автор, посилювала інформаційний голод:

> [...] не лише інформаційна, а й екзистенційна ізольованість були настільки повними, що викликали сумніви в загальноприйнятому образі світу. Важко було повірити, що направду десь існує Америка, що Париж — не вигадка безсовісних писак, що зображення Мони Лізи походить не з жіночих календарів, що Сальвадор Далі — реальна людина, а не хтонічне чудовисько новітнього епосу, що обгортка від жувальної гумки — незаперечний доказ існування самої гумки. Чого гріха таїти — навіть напис на потязі «Чернівці–Перемишль» багатьма сприймався як цинічний жарт невидимих ідеологів[170].

Західна культура була ознакою іншої, не-радянської дійсности, тому вона легко ставала об'єктом ідеалізації. Проте, як пише Іздрик, «справжня краса приносила розчарування». Початкову ейфорію, пов'язану зі здобуттям свободи, автор порівняв з карнавалом: люди приміряють найрізноманітніші маски, випробовують себе в різних ролях. Прагнення створити рівні можливості для вияву всіх стилів, течій, напрямів нагадує квапливе надолужування прогаяного, гарячкові зусилля дорівнятися до недосяжного зразка[171]. Nota bene: схоже явище в українській культурі можна було спостерігати в 1920-х роках[172]. Проте наслідування, навіть як-

[170] Ю. Іздрик, *Станіслав: туга за несправжнім*, «Плерома» 1996, ч. 1–2, с. 22.

[171] «А вся справа полягала в нашому підсвідомому намаганні якнайшвидше, прискореним курсом набути той досвід, який Європа набувала упродовж століття, і який в силу обставин був для нас раніше недоступним. (Існує навіть ідіома, що дивним чином пасує цьому випадку: галопом по Європах)» (*там само*, с. 28).

[172] У 1920-х роках письменники з угруповання ВАПЛІТЕ та київські неокласики заходилися поспішно европеїзувати й модернізувати рідну культуру, дистанціюючись і від досягнень своїх прямих попередників — модерністів з «Української хати» та «Молодої музи» й Олександра Олеся, і від старшого покоління народників, зокрема Сергія Єфремова. Про це на початку 1990-х років писав Олександр Гриценко, проводячи паралелі з сучасністю (О. Гриценко, *Харківські Едіпи і московський сфінкс*, «Сучасність» 1992, ч. 1, с. 136–138).

що воно творче, породжує цілком природну фрустрацію. Тому досить скоро виникло відчуття розчарування й відчуження. У тому захваті, який охопив його сучасників, автор «Станіслава...» вбачав готовість переймати чужий досвід, відкидаючи власний. Як показано на прикладі есеїстики Неборака, початкове замилування культурою Заходу та дистанціювання щодо власної закритої культури з часом змінилося переконанням в унікальних вартостях рідної культури й знеціненням західної. Автонеґативізм, поєднаний з віталізмом (себто, за термінологією Еви Новіцької, часткове відкидання зразків рідної культури й готовість переймати певні зразки культури чужої), поступився місцем нативістській позиції, яка виявлялася в прагненні відновити свої культурні зразки чи принаймні вберегти ті елементи традиційної культури, котрих ще не торкнулися зміни. Розчарування Європою (точніше, тим, що вкладали в це поняття і що не збігалося з дійсністю), а також переконання, що ситуацію у власній культурі змінити не можливо, спричинило бунтівну реакцію і вироблення позиції, яка набула традиціоналістських форм. Таку позицію супроводжує самоізоляція, що врешті-решт може призвести до автаркії.

Неборакове протиставлення традиції і космополітичної модерности має класичні риси: тут є критика споживацтва, масової культури, незакорінення. Проте у міркуваннях письменника помітна істотна прогалина: він узагалі не згадує інших національностей — не так в історичному вимірі (його в Небораковій есеїстиці немає), як у сучасному. Передовсім тут бракує російськости. Лише раз згадано поп-музику, котра заполонила все довкола, і читач, обізнаний з українськими реаліями, відразу збагне, що йдеться про російську попсу. Тож належить запитати: чи автор, критикуючи новочасну західну культуру, розмірковуючи про західний капіталізм, який спотворює українську дійсність, пишучи про небезпеку, що чигає на українську культуру, справді має на думці загрозу від Заходу? Чи радше від близького Чужого (Close Stranger)? Письменник зосереджується на альтернативі традиція–модерність, тісно пов'язуючи модерність з чужістю, чужоземністю, з космополітизмом далекого Чужого (Distant

Stranger). Проте космополітичним елементом тієї альтернативи насправді є саме культура сусіда (Close Stranger) — російська, оскільки твердження про центральне місце, унікальність власної культури на практиці зазвичай — не що інше, як реакція на культуру близького сусіда. Тому Неборакова критика модерности й західної культури може виявитися лише маскою, що приховує неприязнь до сусідів. Загалом ця стратегія безпечніша, ніж пряма критика: вона не мобілізує супротивника, не спонукає російську меншину до консолідації.

Однак переконання про центральне місце України, про те, що вона поєднує в собі різноманітні первні й саме тому якнайкраще підходить на роль посередника, іноді може свідчити про відкритість позиції. Ось що сказав Іван Дзюба у своїй інавґураційній лекції для студентів Києво-Могилянської академії в жовтні 2001 року:

> Не виключено, що їй [Україні. — *О. Г.*], з огляду на її стратегічне положення між Сходом і Заходом, між Півднем і Північчю, з огляду на її історичний досвід засвоєння і поєднання різних культурних традицій випаде нова роль у забезпеченні їх симбіозу — тобто, не сама по собі випаде, а може бути здобута завдяки відповідній політичній і культурній волі, відповідній інтелектуальній праці[173].

Про таку концепцію національної культури, яка залучає, а не вилучає явища з царини інших національних культур, Дзюба говорив не раз, а надто чітко тоді, коли дедалі частіше й гучніше звучали голоси «пуристів», поборників чистоти національної культури. Автор «Інтернаціоналізму чи русифікації?» послідовно обстоював відкриту ідентичність. У згаданій лекції Дзюба визначив «буття поміж» як шанс для України, але водночас і як виклик, що потребує інтелектуальних зусиль. Поєднання різних традицій — центральне в концепції багатокультурности — у розумінні Дзюби перетворюється на неповторну рису рідної культури та шанс для України приваблювати Европу та світ.

---

[173] І. Дзюба, *Україна перед Сфінксом майбутнього*, «Сучасність» 2001, ч. 12, с. 83.

Замість підсумку: за модерну Україну

У дебатах інтелектуалів про місце України в сучасній Європі, її особливе положення між Сходом і Заходом та специфічну ідентичність голоси, що закликають до раціонального погляду на речі, становлять меншість. А проте є усвідомлення того, що прагнення інтегруватися в Європу не можливе без зміни концепції національної тожсамости й відходу не лише від етнічної, а й від мовно-культурної формули ідентичности. Однак дуже рідко до того усвідомлення долучається переконання про відкритість европейської спільноти. І ще рідше можна натрапити на розуміння, що закритість заперечує ті вартості, з якими асоціюється Европа як спільнота демократій. Тим часом надто сильним є бажання вилучити Іншого, залишити його за межами отієї спільноти. Проти такої позиції виступають інтелектуали з ліберальним світоглядом, думку яких найчіткіше сформулював Олександр Гриценко, виступаючи в дискусії, організованій 1998 року завдяки середовищу часопису «Ї»:

> Не можна стверджувати власну европейськість шляхом відмови у праві бути европейцем комусь іншому — навіть вічному кривднику, північному сусідові, не згадуючи вже про циган, татарів чи в'єтнамців[174].

Гриценко звернув увагу не тільки на типову українську позицію, описану в підрозділі «На краю цивілізації», а й на її підґрунтя — европоцентризм, закорінений у західну культуру з давніх-давен. Інший учасник конференції, Микола Рябчук, своєю чергою, звернув увагу на проблему подвійних европейських стандартів, назвавши позицію щодо Східної Европи амбівалентною. За одну з передумов формування такої позиції публіцист вважає «расистівські спекуляції»[175], які дають змогу культивувати відчуття вищости Західної Европи щодо Східної. Таке саме відчуття вищости есеїст помічає і в країнах, котрі не-

[174] О. Гриценко, *Світ, Европа і ми*, «Ї» 1998, ч. 13, с. 27.
[175] М. Рябчук, *За огорожею Метерніхового саду*, «Ї» 1998, ч. 13, с. 8.

щодавно вступили до НАТО (кордон мітологізованої Азії пересунувся на схід від Польщі і на південь від Угорщини; Рябчукові припущення, хоч їм і важко знайти підтвердження, все ж не варто недооцінювати, позаяк нехіть до розширення європейських структур можна було спостерігати навіть тоді, коли йшлося про Чехію чи Польщу, а про Україну годі й говорити). Рябчук вказав на величезні сподівання, що їх східноєвропейці пов'язують із Заходом, і на фрустрацію, яку спричинює його відповідь мовчанкою:

> [...] багато хто приймає тамтешню [західноєвропейську. — *О. Г.*] ліберально-демократичну риторику за щиру правду і, відповідно, сподівається від Заходу значно більше, ніж той може і хоче дати. А не діставши сподіваного, впадає у протилежну крайність — антизахідну ксенофобію, ізоляціонізм, автаркію[176].

Обоє есеїстів погоджуються щодо шкідливости європоцентризму як ідеології, що прагне домінувати. Відчуття вищости й неприязні до Сходу (Росії), яке часто виявляють українські інтелектуали, Рябчук і Гриценко засуджують. Як вже було згадано, ота позиція, що культивує європоцентризм у його найрадикальнішій версії, є невіддільним елементом «іншування» (othering) і має на меті усталити власну ідентичність не так завдяки ототожненню з позитивним зразком (мітологізованою Європою), як через віддалення від найближчого зразка (мітологізованої Росії). Есеїсти пропонують переглянути ставлення до Європи, замінивши мітологізацію прагматизмом, а шлях до інтеграції вбачають у поступовому реформуванні суспільства й економіки. Так, на завершення свого виступу Гриценко сказав:

> [...] якщо поняття інтеграції України до Європи (чи повернення, якщо це комусь більше подобається) й має конструктивний, не мітичний зміст, то він, гадаю, тотожний створенню в нашій країні зрілого громадянсь-

[176] М. Рябчук, *За огорожею Метерніхового саду*, *цит. публ.*, с. 10.

кого суспільства та розвиненої ринкової економіки. В жодній іншій «європеїзації» я потреби не бачу[177].

Візія, яку в тій дискусії виклали Рябчук і Гриценко, а також третій панеліст, Тарас Возняк, — це візія непровінційної України. Діягноз кожного з дослідників відрізнявся лише в деталях: автор «Від Малоросії до України» висловив переконання, що українська культура не є провінційною, але на Заході її (зрештою, так само як усі культури нашого регіону) сприймає тільки вузьке коло інтелектуалів та еміґрантів; а Гриценко наголосив, що візія стане дійсністю лише за умови трансформування української ідентичности.

І Рябчук, і Гриценко за єдиний шлях для України вважають модернізацію, в тому числі й модернізацію національної тожсамости. Як директор міністерського Центру культурних досліджень Гриценко видав кілька книжок, присвячених формі української ідентичности[178]. У своїх працях автор обстоює концепцію багатокультурности, яка, на його думку, найкраще відповідає українській ситуації. Однак дослідник стверджує, що ані інституційно, ані світоглядно українське суспільство не готове до такої концепції[179], хоч і визнає сьогоднішнє співіснування української культури з російською за різновид багатокультурности. Тим часом на ринку українська культура залишається маргінальною[180]. На думку Гриценка, трансформацію тож-

---

[177] О. Гриценко, *Світ, Европа і ми*, *цит. публ.*, с. 27.

[178] О. Гриценко, *«Своя мудрість». Національні міфології та «громадянська релігія» в Україні*, Український центр культурних досліджень, Інститут культурної політики, Київ 1998; *Герої та знаменитості в українській культурі*, О. Гриценко (ред., упор.), Український центр культурних досліджень, Інститут культурної політики, Київ 1999. Почасти цій проблемі присвячене й дослідження Гриценка «Культура і влада. Теорія і практика культурної політики в сучасному світі» (Український центр культурних досліджень, Київ 2000).

[179] О. Гриценко, *Культура і влада. Теорія і практика культурної політики в сучасному світі*, *цит. вид.*, с. 88.

[180] Гриценко говорить про частку україномовних ЗМІ та інформаційних продуктів (книжки, періодика, музика, фільми, ігри тощо) на книжковому ринку й зазначає, що електронні мас-медії опанувала російська мова (*там само*, с. 190–198).

самости уможливить послідовна культурна політика за французьким зразком, яка стимулюватиме розвиток української культури. Завдяки цій зміні українська культура існувала б в Україні нарівні з російською, а також увійшла б в европейський контекст.

Якщо Гриценко у своїх висловлюваннях спирається на західні зразки й намагається їх застосовувати в розв'язанні українських проблем, то Рябчук оцінює ці зразки критично і доцільність їх використання в українських реаліях ставить у залежність від їхньої функціональности:

> [...] шукати свій шлях, безумовно, можна і навіть треба, але — в рамках цього модерного, «окцидентального» світу, на основі його здобутків і його правил — хоч би якими великими були наші сумніви й застереження щодо цих правил і хоч би якими радикальними були наші спроби їх ревізувати.

В наступному абзаці автор уточнює цю думку:

> Будь-які кардинальні зміни якщо й можливі, то лише зсередини, спільними зусиллями і в рамках, які існують[181].

В дискусії «Україна та Европа» вчувається й страх, характерний для східноевропейського простору. Микола Рябчук слідом за Кундерою — який писав про зраду европейських вартостей на Заході — побоювання перед «новою Ялтою» чи новим пактом Рібентропа–Молотова зодягнув у метафоричні шати «зрадженої коханки». Автор, можна сказати, спирався на власні спостереження, коли наводив докази амбівалентности у ставленні до Заходу, аналогічної до позиції Заходу щодо Східної Европи. Переконаність у доконечній потребі достосувати форми української ідентичности та суспільного життя до західних норм виростає з тривоги за долю власної країни. Ця непевність є спільною рисою всіх дискусій про Україну між Сходом і Заходом.

---

[181] М. Рябчук, *За огорожею Метерніхового саду*, *цит. публ.*, с. 11–12.

Розділ VI

Не Захід, і не Схід. Дискурс нативістів

Інтелектуали, журналісти, поети й письменники почали свою роботу задовго перед війною. Власне, вони й були тими, хто уможливив війну в колишній Югославії.

Славенка Дракулич

Цей розділ присвячено двом дискурсам — антимодернізаційному та антиколоніяльному. Оті два дискурси єднає наголошування на рідних культурних зразках, а також виразна, майже ксенофобська нехіть до чужих (так себе маніфестує позиція контракультурації); натомість різнить те, що перший дискурс спрямовано проти новочасного Заходу, а другий — проти імперської Росії. У постколоніяльних країнах антимодернізаційний дискурс є частиною антиколоніяльного, позаяк модерність вважають за західний винахід, безпосередньо пов'язаний з колоніяльними завоюваннями[1]. У цьому розділі я намагаюся показати, що український антиколоніяльний (спрямований на схід, проти Росії) та антимодернізаційний (анти-

[1] F. Coronil, *Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories*, «Cultural Anthropology» 1996, vol. 11 (1), pp. 51–87; R. Berman, *Enlightenment or Empire: Colonial Discourse in German Culture*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska 1998. Див. також: E. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, New York 1993; M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: the Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse University Press, Syracuse 1996.

західний) дискурси пропагують один і той самий традиціоналістський культурний зразок, а їхнім вислідом є автаркійна позиція.

Як сказано у вступі, західна модель модерности має російський відповідник, що становить серйозну загрозу для української культури; про це свідчать, по-перше, поширення примітивної масової культури у російській версії (я маю на думці західну продукцію в російській «обгортці» та власне російську продукцію, що орієнтується на західні зразки), а по-друге, потужніші культурні інституції; як наслідок, на українському ринку домінує російська культура. Те саме стосується практично до всіх царин популярної культури — від розважальної музики та фільмів до часописів і книжок. Придбати диск українського рок-гурту набагато складніше, ніж українську книжку; позичити український фільм чи переглянути його в кінотеатрі — справа майже неможлива. Схожа ситуація склалася на ринку електронних ЗМІ: літературні інтернет-сторінки зазвичай є російськомовні, хоч на них не бракує й творів україномовних. Твори західноевропейських авторів і досі дуже часто цитують за російськими перекладами (а якщо й за українським перекладом, то виконаним на підставі... російського). Тож модерність в Україну знову приходить у російській обгортці.

Раніше, у розділі «"Нативісти" проти "модернізаторів"», я звертала увагу на приявність у сучасних українських дебатах антимодернізаційного дискурсу, важливим елементом якого є антиокциденталізм. Проте я не характеризувала найрадикальніших відмін того дискурсу, що їх уособлювали письменники старшого та молодшого покоління. Є підстави твердити, що нативісти й популісти — всупереч тезі Миколи Рябчука про перевагу «прозахідних» видавництв та мас-медій над «антизахідними»[2] — поступово починають превалювати у дебатах про ідентичність. Досить сказати, що традиційно ліберальні часописи, як-от «Сучасність», останніми роками докорінно

[2] М. Рябчук, *Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення*, Критика, Київ 2000, с. 94.

змінили свою орієнтацію; орган Асоціяції українських письменників, газета «Література Плюс», став частиною літературного місячника «Кур'єр Кривбасу», на сторінках якого з'являлися матеріяли виразно антизахідного спрямування. Єдиним часописом послідовно західної орієнтації (крім львівського «Ї», за формою ближчого до альманаху) залишається «Критика», та й та підпадає під чимдалі масованіший обстріл. За приклад правлять хоч би висловлювання Дмитра Стуса, редактора двох впливових часописів — місячника «Сучасність» і двотижневика «Книжник-ревю»:

> Дрейф «Критики» в бік західних методологій зробив її чи не найцікавішим інтелектуальним журналом для модерністів і, одночасно, одним з найбільш недоступних і неприйнятних для абсолютної більшості інтеліґенції центральної та східної України. І то не так науковоподібними транскрибованими науковими лайками (made in English, Polska чи Franse [так в оригіналі. — *О. Г.*]), як неприйнятним, антитрадиційним прозахідним способом сприймання світу. Прикро. Журнал цікавий і, може, один із кращих в Україні. Проте... перебуваючи де-небудь у Донецьку чи Ґуляй-Полі, Запоріжжі чи Чернігові, Бершаді чи Сумах не можеш позбутися думки, що пропоновані його авторами інтерпретації (соціальні, культуральні, літературні) настільки далекі від баченого, що не ймеш віри в те, що мова про одне й те ж. І мова зовсім не про недбалість автури. Швидше про невідповідність модерних методик для опису виразно немодерного суспільства (на жаль, вже не скажеш традиційного, хоча й такі оази подекуди збереглися).
>
> Справді, ґранти треба відпрацьовувати. Але чи можна не зважати на те, що багато представників освіченої верстви з містечок *автохтонної* України припиняють своє знайомство з часописом майже відразу після прочитання першого матеріалу (навіть не числа). Різні мови, різне бачення, різний дискурс, сказати б[3] [курсив мій. — *О. Г.*].

[3] Д. Стус, Post-post-критика, «Література Плюс» 2001, ч. 8 (33), с. 6.

У цьому пасажі помітно кілька мотивів, спільних для всього українського антимодернізаційного дискурсу. По-перше, зневага до Заходу, що межує з ненавистю. По-друге, пов'язане з тією зневагою дискредитування зусиль, спрямованих на модернізацію української культурної ідентичности. Західні бо зразки тут визнано за вторинні, а інтелектуальні конструкції — за штучні; і все це супроводжують звинувачення у національній зраді. «Модернізаторів» потрактовано як людей, цілком відірваних від реальности, лише про людське око заанґажованих у науку чи літературу, на додаток — залежних від виділених західних коштів (захоплення західними взірцями, на думку традиціоналістів, можна пояснити лише меркантильними інтересами). По-третє, в антимодернізаційному дискурсі усталилося переконання в унікальності української ситуації та в особливих вартостях — давності або самодостатности — української культури, яке нерідко веде до своєрідного месіянізму. По-четверте, звучать безапеляційні заяви, що погляди автора поділяє «абсолютна більшість». Натомість за позитивний зразок визнано вітчизняну традицію (слово «оаза» тут має щонайпозитивніший сенс).

Таку позицію можна пояснити, з одного боку, дедалі глибшим розчаруванням письменників та інтелектуалів, а з іншого — сповненим зневіри ставленням Заходу до України (про це вже згадано наприкінці попереднього розділу). Трохи інакше оте явище, притаманне також Росії, пояснював Анджей Дравич, апелюючи до парадоксу Зенона Елейського:

> Росія ще не раз наздоганятиме Європу в точках, у яких та вже побувала. Усвідомлення складности тих перегонів (а для декого — навіть їх безнадійности) вже тепер спричинює розчарування і травми, виливаючись у маніфестування звульґаризованого слов'янофільства[4].

[4] A. Drawicz, *Rosja a Europa w prozie i poezji wczorajszej i dzisiejszej. Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Warszawa 1992, s. 116. Мотив постійного відставання від темпу розвитку культури виринає й у полеміці Віктора Неборака, про яку йшлося у двох попередніх розділах.

Комплекс бідного та заздрісного родича, який намагається довести свою повноправність, покликаючись на різні духові чесноти, приявний не лише в Східній чи Центральній Європі, але й усюди, де західна культура зіткнулася з місцевою, а надто в колишніх колоніях. Найрадикальніші опоненти модернізації в Україні (так само як у Польщі та Росії) охоче звертаються до антиколоніяльного дискурсу, аналогічного до того, який розгорнувся в колишніх колоніях; вони звинувачують Захід в економічному експансіонізмі, жорстокій експлуатації та нищенні довкілля, а також — у царині духу — у провокуванні морального розкладу та «викачуванні мізків».

Проте критика модерности та західної цивілізації як її втілення є не тільки виявом комплексів, вона виконує не лише «компенсаторну функцію», що має надавати конкретної форми злу[5]. Заперечення ідеї поступу, наголошування на вадах модерности (прагматизмі та раціоналізмі як чинниках морального занепаду) і спростовування тези, що модерність є найкращою з-поміж цивілізаційних формацій, — ось постійні мотиви в дебатах про сучасне становище людини та сучасну цивілізацію, які точаться вже щонайменше двісті років. Українські супротивники модерности, хоч і в оригінальний спосіб аргументують свою позицію, все ж черпають натхнення з критичної щодо модерности західної думки, щоправда, незрідка за посередництвом Росії. Тож найбільше критикована світоглядна формація — це Просвітництво та його спадщина, а найпопулярніше протиставлення — місто (як символ занепаду) і село (як оплот справжніх вартостей). За найкращий приклад такої залежности від західних мислителів править захоплення Шпенґлером: його твори виходили в Петербурзі й Москві ще в 1920-х роках (приблизно тоді Шпенґлер став у Росії та Україні найпопулярнішим сучасним західним мислителем), пізніше, і не раз, їх видавали у 1990-х роках[6].

---

[5] J. Jedlicki, *Czarny stereotyp Zachodu*, [w:] J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Sic!, Warszawa 2000, s. 80.

[6] О. Шпенглер, *Пруссачество и социализм*, Академия, Петроград 1922; О. Шпенглер, *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*, т. 1–2,

Далі я опишу окремі елементи антимодернізаційного дискурсу: протиставлення окциденталізмові, раціоналізму, урбанізмові та ліберально-демократичному устрою. Дві останні частини розділу («Герої і зрадники» та «Прощання з імперією») присвячено дискусіям про національних героїв та порахункам з імперією; тут охарактеризовано антиколоніяльний дискурс, у якому вчуваються русофобські настрої.

У своєму аналізі я свідомо оминаю постаті, що не мають істотного впливу на перебіг дебатів, хоч і вирізняються своєю радикальністю — як-от письменники Валерій Ілля та Василь Рубан, котрі пророкують настання ери неопоганства, чи апологет європейської священної війни, поет і колишній лідер УНА-УНСО Дмитро Корчинський, який донедавна вів ток-шоу на каналі «1+1». Кільком важливим фігурам, з огляду на їхні численні публікації та посади (скажімо, Олександрові Яровому та Сергієві Квіту з молодшого покоління, Петрові Кононенку та Михайлові Наєнку зі старшого), я присвячую менше уваги, оскільки їхні висловлювання є лише відлунням головних концепцій, тож не конче потрібні для висвітлення проблематики дискурсу.

Молоде вино у старих міхах

В одному зі своїх інтерв'ю для польського часопису Юрій Андрухович охарактеризував антизахідну позицію за допомогою широко вживаного сьогодні поняття — він назвав її різновидом фундаменталізму:

> Якщо йдеться про головні тенденції, то серед сучасних українських письменників здобув популярність якийсь

перев. К. Свасьян, Мысль, Москва 1993 (2-ге вид.: Мысль, Москва 1998). Паралельно з вказаним виданням 1993 року в московському видавництві «Искусство», у Ростові-на-Дону та Новосибірську вийшли інші переклади книжки Шпенґлера. Крім того, в Росії видано присвячені Шпенґлерові збірку статей (*Освальд Шпенглер и «Закат Европы»*, Вуз, Москва 2000) і дві монографії (В. Афанасьев, *Философия политики Освальда Шпенглера*, Московский пединститут, Москва 1999; Г. Тавризян, *О. Шпенглер, Й. Хайзинга: две концепции кризиса культуры*, Искусство, Москва 1989), захищено кілька кандидатських дисертацій.

> український фундаменталізм — на вершині цієї ієрархії вартостей є коріння, хоч мало б бути навпаки. Він починається від небажання подорожувати на Захід: навіщо туди їздити, там же нема чого робити, Європа себе вже вичерпала. [...] Мої опоненти вважають, що уся істина, увесь сенс закладені тут — у нашій землі, в цьому корінні. І що нас там обходить Европа![7]

Маніфестовані позиції є не просто поверненням до народництва чи спробою створити український варіянт «почьвєннічєства»[8], не просто відродженням українського «шпенґлеріянства» 1920-х років. Андруховичеве визначення «фундаменталізм», хоч і далеке від нейтральности, все ж точно передає суть українського традиціоналізму.

Одним з найяскравіших свідчень антимодернізаційних позицій українських інтелектуалів є антиокциденталізм. Вияв неприязні до Заходу став неодмінним елементом дискурсу нативістів, які протиставляють закорінення космополітизмові, власну традицію — західній модерності, власні духові вартості — західному матеріялізмові. Тож напруга між модерністю і традицією, приявна у будь-якій культурі, тут набуває додаткового виміру — це протиставлення західного і рідного, яке визначають, апелюючи до тих вартостей, що їх під впливом стереотипу вважають притаманними Сходові[9].

Конфлікт, схожий до того, що обернувся антиокциденталізмом, виник на всіх слов'янських землях, а можливо, й у цілому світі[10] — щоправда, його загострювала напруга між

---

[7] [J. Andruchowycz], *Dyżurny skandalista. Rozmawiała Agnieszka Kwiecień*, «Rzeczpospolita» 11.02.1999.

[8] Про новітню «кар'єру» поняття ґрунтівства — дослівного перекладу з російської — йшлося в розділі «"Нативісти" проти "модернізаторів"».

[9] Знаменно, що пряме протиставлення Заходу і Сходу є рідкістю у висловлюваннях нативістів. Найпоширеніша опозиція — це стереотипний Захід і батьківщина, на яку дивляться крізь призму традиціоналізму. Проте риси, приписувані обидвом поняттям, цілком відповідають типовому для слов'янофілів перелікові стереотипних уявлень.

[10] Пор. з твердженням Єжи Шацького: «Опозиція окциденталізму і слов'янофільства [...] є, поза всякими сумнівами, типовою для всіх країн світу, крім невеликого окрайчика Европи, де промислова та політична антифеодальна революції відбулися найраніше» (J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, PWN, Warszawa 1971, s. 73).

православ'ям і католицизмом. У таких країнах, як Росія, Україна, Болгарія, Сербія чи Румунія, в періоди докорінних перетворень відбувалися зіткнення між «окциденталістами» і «слов'янофілами» (в тих неодмінним елементом риторики були аргументи, запозичені з давніх джерел — від православної релігійної полеміки до народницької та «ґрунтівської» ідеології XIX століття в її національних варіянтах). І хоч українські слов'янофіли XIX століття стали окциденталістами (як пише Микола Рябчук, «окциденталістами мимоволі» — через натиск російської культури), все ж вони відкидали модерність. «Каналом» новочасности була бо імперія; щоб збагнути українські побоювання перед модерністю в її російському варіянті, досить навести приклад політики щодо України двох наймодерніших російських правителів — Петра I та Катерини II.

Можна було б припустити, що наприкінці XX століття неослов'янофільство також має слабнути через острах перед Росією, а неприязнь чи ворожість до Заходу — набувати маргінального характеру. У XIX столітті українські романтики й згодом народники вважали модерність, що проникала в Україну за посередництвом Росії, найзапеклішим ворогом. Однак у XX столітті представники офіційної української культури не тільки прийняли оту «модерність», а й засвоїли антизахідну ідеологію з її риторикою «холодної війни». За сімдесят років існування СРСР ворожість до Заходу стала частиною радянської ідентичности.

Про те, як міцно вкоренилася в офіційну українську культуру «антиевропейська» орієнтація, свідчить історія, що її розповів Микола Рябчук в есеї, назва якого є цитатою з вірша Наталки Білоцерківець (той вірш, один з найвідоміших творів Білоцерківець, починався епіграфом з перуанського поета Сесара Вальєхо: «Я помру в Парижі в четвер увечері». «Ми помрем не в Парижі», писала поетеса, а «в провінційній постелі, що потом кишить і слізьми». У тих словах прочитувався діягноз стану української культури, приреченої на провінційність):

> «А чи варто помирати в Парижі?»
> Це запитання пролунало два роки тому на одному з перших «перебудовних» і тому особливо п'янких і зухвалих

поетичних вечорів у київському Будинку художника, після того як Наталка Білоцерківець прочитала вірш з епіграфом із Сесара Вальєхо [...].
Хоч як не смішно, але поетесі довелося відповідати на це запитання, пояснюючи, що мова йде зовсім не про той Париж, де багатії п'ють коньяк, а безробітні помирають під мостами (як це нам упродовж десятиліть пояснювала радянська преса), мова йде взагалі не про географію і політику, а про культуру, про систему конвенційних символів, серед яких «Париж» — це, безумовно, столиця, але столиця мистецтв, столиця художників і поетів, своєрідна Мекка, до якої ми здійснюємо якщо й не реальне, то в кожнім разі уявне культурологічне паломництво[11].

Впадає в око схожість описаної ситуації з літературною дискусією 1925–1928 років та аргументами Миколи Хвильового, який намагався донести до своїх опонентів цілком очевидну річ — універсалізм европейських вартостей. Бо ж Наталка Білоцерківець виступала не перед непідготованими читачами, а перед, здавалося б, елітарною публікою київського Будинку художника. Це відбувалося 1988 року, тож запитання було продиктоване не страхом, а правдивим внутрішнім переконанням, у якому вчувається і неприязнь до Парижу як символу Заходу, і совєтська мегаломанія.

Десятьма роками пізніше щось подібне згадує Андрухович в есеї про тугу за комунізмом. Автор пише про те, як пропаґанда формувала уявлення радянських громадян про Захід:

Найчорніші картини тотальних катастроф, починаючи небувалими циклонами або смерчами й закінчуючи студентськими заворушеннями, викраденнями журналістів, убивствами президентів та напалмовими пожежами в джунглях, супроводили приречених мешканців того світу протягом усього їхнього життя. Той

[11] М. Рябчук, *«Ми помрем не в Парижі»*, [у кн.:] *Вісімдесятники. Антологія нової української поезії*, І. Римарук (упор.), Видавництво Канадського інституту українських студій, Едмонтон 1990, с. XI.

> світ безумовно рухався до свого кінця. При цьому вкрай важливим було не допустити, аби під завісу він удався до антигуманних ядерних засобів — адже відомо, наскільки страшним є звір аґонізуючий[12].

Та все ж джерело антиокциденталізму в СРСР не треба вбачати лише в пропаґанді (тоді антиокциденталізм не був би таким сильним) — така позиція міцно вкоренилася в літературі[13], філософії[14] та мистецтві[15] під впливом ідей XIX століття. (Варто, однак, пам'ятати, що інтелектуали в СРСР усілякими способами намагалися протистояти ізоляціонізмові і що український опозиційний рух був зорієнтований на Захід). Тож якщо в сучасних дебатах з'явилася антизахідна течія, якщо частиною того дискурсу стали старі мовні скам'янілості родом з совєтської пропаґанди та російського «почьвєннічєства», то таке явище не можливо не пов'язувати з ідеологічною спадщиною імперії.

Колись, аналізуючи відродження сербського антиокциденталізму та нову хвилю поширення антиєвропейської топіки (приписування Європі таких понять, як старість, прагматизм, хвороба, гниття, підступність), Йоанна Рапацька виявила її дивовижний еґалітаризм:

> У тій, здавалося б, цілком анахронічній системі понять сучасні користувачі відчули себе як у зручних, добре розходжених черевиках, і до цих користувачів належали не лише пересічні громадяни та автори пропаґандистських текстів, а й елітарні письменники та есеїсти. Ті, кому було адресовано текст, могли впливати тільки

---

[12] J. Andruchowycz, *Romans z Uniwersum*, [w:] *Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2002, s. 70. Скорочена версія тексту: Ю. Андрухович, *Роман з Універсумом*, «Критика» 2001, ч. 3 (41), с. 24–26.

[13] Див.: C. Avins, *Border Crossings: the West and Russian Identity in Soviet Literature, 1917–1934*, University of California Press, Berkeley 1983.

[14] А. Сухов, *Столетняя дискуссия: западничество и самобытность в русской философии*, ИФРАН, Москва 1998.

[15] R. Williams, *Russia Imagined: Art, Culture and National Identity, 1840–1995*, P. Languy, New York 1997.

на безпосередніше використання спадщини з її антизахідною топікою (якщо йшлося про популярні тексти) або на камуфлювання системи понять, ховання її у глибші шари тексту (якщо це були тексти елітарні)[16].

Схоже явище виникло й у незалежній Україні, до того ж від середини 1990-х років можна спостерігати щораз більше поширення антизахідної риторики. Але якщо в сербській літературі й есеїстиці ота риторика крилася в глибинних шарах тексту, то у висловлюваннях українських письменників нативістичної орієнтації поклади антиокциденталізму лежали на поверхні — дослівно, як на обкладинці антології «Вечеря на дванадцять персон», або метафорично, як у романі-есеї «Щоденний жезл». Автор згаданого твору, Євген Пашковський[17] — один з найталановитіших письменників, які дебютували наприкінці 1980-х років, — відомий своєю критикою номенклатури, зосередженої довкола Спілки письменників України. 2001 року за той роман письменник одержав Шевченківську премію, і критика зустріла це з ентузіязмом, стверджуючи, що нарешті настав довгожданий злам: нагороджено блискучого, але недооцінюваного письменника молодшого покоління. Поза всякими сумнівами, «Щоденний жезл», фрагменти якого опубліковано у виданих з різних нагод брошурах (зокрема, у збірнику, присвяченому десятій річниці Чорнобильської катастрофи[18]), а згодом у «Кур'єрі Кривбасу», —

[16] J. Rapacka, *Uwagi o antyokcydentalizmie serbskim*, [w:] J. Rapacka, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Energeia, Warszawa 1995, s. 43–44.

[17] Євген Пашковський є автором кількох романів (зокрема «Безодня» та «Осінь для ангела») і численних оповідань (увагу читачів привернуло одне з них, «П'ять хлібів і дві рибі» — про український голодомор 1930-х років), входить до складу редколегій часописів «Хроніка-2000», «Основа», «Світовид», належить до Спілки письменників України (від 1991 року) та українського ПЕН-Клубу (від 1993 року).

[18] Є. Пашковський, *Чорнобильський джихад*, [у кн.:] *Чорнобиль – літературний апокаліпсис і дійсність. Література після Чорнобиля. Матеріали конференції, що відбулася 24–26 квітня 1996 року в Києві в Спілці письменників*, Ґете-Інститут, Київ 1997. Конференцію проведено в десяту річницю чорнобильської катастрофи, а її матеріяли, серед яких і текст Пашковського, опубліковано роком пізніше.

це твір, написаний з великою пристрастю. Павло Загребельний — прозаїк, що належав до колишнього істеблішменту — переконував, що книжка гідна Нобелівської премії[19]; йому підтакував головний редактор впливового двотижневика «Книжник-ревю» Костянтин Родик[20]. Колишній віце-прем'єр, директор Інституту літератури Микола Жулинський у своїй інавґураційній лекції в елітарній Києво-Могилянській академії визнав і сам роман, і позицію його автора за зразок для молодих інтелектуалів:

> Мойсей Івана Франка тримає невтомно жезл над головою під час битви, бо знає: доки народ бачить цей знак віри, доти вірить в перемогу і не падає духом.
> Молодий український прозаїк Євген Пашковський піднімає свій духовний жезл — гостре, зле, несамовито гаряче, звинувачувальне слово за українське поганьблене, ліниве, безсиле слово, за духовно ослаблену націю, за жорстоко перервані комуністичним режимом традиції, за зруйновану християнську віру й мораль, підносить свій духовний жезл, щоб «вдихнути мужність в серце і вирівняти горбатих».
> [...] Євген Пашковський усвідомлює свій національний обов'язок зупинити навальний процес руйнації національних пропозицій, мови, культури, органічного народного національного буття і готовий, мов той римський легіонер біля воріт Помпеї, бути засипаний «шкідливими викидами» ліберально-демократичної цивілізаційності, але не відступити.
> Кожен з нас повинен повсякчасно гордо і невтомно тримати в руках духовний жезл національного обов'язку — набувати втрачену Батьківщину для себе і для свого ближнього[21].

Придивімося до специфічного поєднання звернень до середземноморської культури — Біблії (Мойсей) та ан-

---

[19] [П. Загребельний], *Інтерв'ю*, «Хрещатик» 18.08.2000.

[20] [К. Родик], *Чому українська книжка у кризі? З Костянтином Родиком розмовляє Олександр Гаврош* (*www.svoboda-news.com/2002/24/2.htm*).

[21] М. Жулинський, *Як вгамувати духовну спрагу, або Пошуки шляхів набуття втраченої батьківщини*, Академія, Київ 2002, с. 37–38.

тичної традиції (Помпеї) — з критикою сучасної цивілізації. Оцінка стану сучасної української культури нагадує єреміяду. Жулинський прямо вказує на одного з винуватців — комуністичний режим, другим є... ліберально-демократичний устрій. Натомість ідеал полягає у поверненні до традиційних національних вартостей, до «органічности національного буття». В тих словах віддзеркалено наближену до соціобіологічної примордіялістську концепцію нації.

Звертаючись до поеми Івана Франка «Мойсей» і зіставляючи її з твором Пашковського, Жулинський актуалізує закорінений в українській культурі образ письменника-пророка. В українській радянській літературі той письменник-пророк перетворився на «інженера людських душ». На зламі 1980-х і 1990-х років видавалося, що в новій політичній і культурній ситуації обидва образи відійдуть у минуле. Але наприкінці 1990-х років відродилася концепція заанґажованої літератури[22], а разом з нею — візія письменника як пророка. Поборником повернення того образу стала група авторів середнього покоління. «Ми останні пророки в країні вчорашніх богів», — проголошував Іван Андрусяк[23]. Письменники, що належали до номенклатури, зустріли це вельми прихильно, бо та «ініціятива знизу» леґітимувала відновлення колишньої ієрархії. Знаменно, що саме тоді почалася робота над виданнями вибраних творів кількох письменників, які колись перебували на високому становищі, — Олеся Ґончара

[22] Ось приклади виступів «молодих авторів» на нараді, що її скликала Спілка письменників України наприкінці 1998 року: Є. Баран, *Національна література в національній державі* (тексту не опубліковано); С. Процюк, *Туга за патриціем*, «Кур'єр Кривбасу» 1997, ч. 75–76; Т. Стешенкова, *Молода література і державність України*, «Літературна Україна» 31.12.1998, с. 1. Див. також: О. Яровий, *Порятунок літератури і порятунок нації*, «Літературна Україна» 31.12.1998, с. 4.

[23] Та цитата стала заголовком великого інтерв'ю Людмили Тарнашинської з Євгеном Бараном і Степаном Процюком, опублікованого в «Літературній Україні» (13.10.1996), де молоді літератори expressis verbis задекларували повернення до давніх вартостей та... закінчення війни зі старшим поколінням.

ра, Павла Загребельного та інших. Тож не дивно, що за кілька місяців після того, як Жулинський прочитав лекцію в Києво-Могилянській академії, та за півроку після появи в газеті інтерв'ю з Загребельним автора «Щоденного жезла» висунули на здобуття Державної премії імені Т. Шевченка, яку він отримав завдяки голосам письменників старшого покоління.

Отже, належить запитати, чи «Щоденний жезл» дає підстави використовувати його як елемент, що конструює пострадянську ідентичність, і чи автор справді воскрешає образ поета-пророка?

Перш ніж спробувати відповісти на ті запитання, я хотіла б звернути увагу на мову цього твору. Своєю манерою письма Пашковський відштовхує читачів — у цьому одностайні практично всі критики, хоч з не меншою солідарністю вони визнають його за найвидатнішого стиліста сучасности. Свого часу стратегію прозаїка на прикладі роману «Безодня» (1993) проаналізував Марко Павлишин[24], продемонструвавши, якими засобами Пашковський досягає ефекту непрозорости тексту. Австралійський славіст вказав також на нехіть письменника до мови, скомпрометованої досвідом комунізму. Павлишин покликався на текст Пашковського «Література як злочин» (невиголошену промову під час вручення премії Фундації М. Дем'яніва «Свобода і мир для України»), що підтверджує його тезу. Проте той текст і романи «Безодня» та «Щоденний жезл» розділяють щонайменше шість років, протягом яких відбулася радикалізація позицій літераторів. Сам Пашковський, як я вже згадувала у розділі «"Нативісти" проти "модернізаторів"», поступово перейшов від цілковитого заперечення можливости будь-якої співпраці зі Спілкою письменників до її прийняття, внаслідок якого

[24] М. Павлишин, *Проблеми прози і сучасна українська література. Доповідь на Конгресі Міжнародної асоціяції україністів*, Харків 1996 (рукопис). Див., зокрема, твердження: «[...] текст працює, щоб ускладнити читачеві доступ до нього, відмовляється від "спільної мови" з читачем і створює власний, подекуди герметичний, код, з яким читач повинен боротися» (*там само*, с. 6).

він став одним з чільних письменників, згуртованих в СПУ. Тож можна припустити, що паралельно відбувалися зміни й у поглядах прозаїка на мову.

В інтерв'ю, яке він дав за місяць перед рішенням журі Шевченківської премії, Пашковський стверджував, що критика, так само як академічне середовище, є глухою до слова, і звинуватив обидва середовища у нігілізмі, що «нічим не кращий від нігілізму постдостоєвських бісів»[25]. Навряд чи письменником керував скептицизм щодо українських інтелектуальних середовищ — тут річ радше в неприязні до інтелектуальної еліти[26]. Ще гостріше висловлювався Пашковський про владну еліту. Критичного осуду не зазнали тільки ті письменники, для яких дороговказом є Традиція (з великої літери).

Трьома місяцями пізніше в іншому інтерв'ю письменник наголошував на марності перекладацьких зусиль, коли йдеться про справжні національні шедеври, позаяк вони геть незрозумілі для чужинців. Спроби «входження в Европу», на думку Пашковського, виникають з небажання помітити й оцінити власну культуру. «Чуже вихваляєте, свого не знаєте, самі не тямите, що втрачаєте», — ця улюблена максима прибічників польського культурного ізоляціонізму, здається, вчувається і у словах Пашковського. Проте український письменник на тому не зупиняється:

> Патріотизм письменника — в осягненні буттєво-мовних глибин, навіть якщо його роман чи повість існуватимуть в єдиному рукописі, у простому вмінні робити свою справу так, як її робили його попередники, кла-

---

[25] [Є. П а ш к о в с ь к и й], *«І мовби й нас немає...» Розмова Олени Логвиненко*, «Літературна Україна» 8.02.2001, с. 6.

[26] Слова Пашковського можуть стосуватися до інтерпретацій Марка Павлишина (асоціяції з ним, хоч його імені й не названо, навіює контекст, який натякає на Павлишинову інтерпретацію роману «Безодня»: «[...] якщо професори й академіки скаржаться, що не в силі втямити, осягнути ту чи іншу вітчизняну прозу — це професіоналізм чи визнання довічної яловості?», *там само*, с. 6). Саме тому я думаю, що прозаїк критикує не хиби інтелектуалів, а еліту як таку.

сики XIX століття: якнайпереконливіше, якнайщирі-ше, якнайкраще[27].

Тож герметизм Пашковського, про який писав Павлишин, у пізніших творах прозаїка виявився «мовою для посвячених» — для тих, хто сподобився долучитися до справжньої, автентичної культури; для жерців культури, що зуміли зберегти вірність Традиції. І культура, і традиція, самозрозуміло, мають виразне національне обличчя. Проте викликає тривогу неприйняття (хоч і висловлене тут дуже обережно) європейських прагнень української культури.

Свій виступ під час вручення йому Шевченківської премії Пашковський закінчив словами: «[...] і жива слава України від моря до моря»[28]. Позаяк усю промову витримано у вельми серйозному тоні, якось навіть важко припустити, щоб останнє речення мало інший характер, тим паче, що в лютневому інтерв'ю з'явилося схоже формулювання[29]. Якими ж далекими є ці висловлювання від «старшого» на вісім років тексту «Література як злочин», де Пашковський намагався розкрити читачам очі на наслідки ідеологізації культури, а сам навіть ціною зрозумілости тексту уникав ідеологічних конотацій.

Висловлювання літератора того періоду, коли його висунули на здобуття Шевченківської премії, і безпосередньо після її вручення свідчать не лише про ідеологізацію дискурсу, а й про звернення до зразків письменства XIX століття. Пашковський відроджує візію особливої місії письменника, який має розповісти стражденному народові про його долю, застерегти перед загрозою уднос-

---

[27] Є. Пашковський, *Дозволю собі нагадати*, «Літературна Україна» 24.05.2001, с. 3.

[28] Є. Пашковський, *Слово над прірвою* (*www.nspu.kiev.ua/Utexts/synopsis/Prose/Pashkovskiy/slovo.htm*).

[29] «Я ж не вірю в оновлення й зміни в закатебешненій, гангренозній країні. Одержавлені й опосаднені штатні душолюби [...] тільки й ждуть, щоб їм "радили", як видозмінюватися в розбудові, аби підтримувати побрехеньку: мовляв, і в нас плекається і високе, й глибоке... Суцільна могила від моря до моря» ([Є. Пашковський], *«І мовби й нас немає...»*, *цит. публ.*, с. 6).

тайнення та поневолення, показати справжнє обличчя ворога[30].

Тож романтичний та постромантичний образ письменника-пророка функціонує невіддільно від пізнішого соціялістичного зразка — «інженера людських душ».

Оте твердження дає змогу краще зрозуміти, чому в романі-есеї «Щоденний жезл» видатний письменник вдався до мови ненависти: повернення до давніх зразків означає й видобування на світло денне старих поняттєвих кліше.

Европа за колючим дротом

Европа, яка мусить спокутувати свої численні гріхи перед Україною, — це один з постійних апокаліптичних мотивів «Щоденного жезла». Такі звинувачення висуває у своєму нескінченному монолозі герой, що є porte-parole автора:

> Поки виношу попіл на вулицю і думаю про батьків, яким все обіцяють підвести газ від лінії, що через наші

[30] Те, що у Пашковського існує в завуальованій формі, прямо висловлюють впливові письменники minorum gentium. Зокрема, Олександр Яровий у «Листі самому собі» переконував про обраність України: «Можливо, й на користь Україні в сенсі містичному, духовному не бути пересиченим Пузирем. Всі ситі країни поховали, фактично, літератури. [...] Тому вже "сорі" великодушно, що найімовірніші претенденти на роль духовної оази серед світової каламуті — ми, люди країни над священним Дніпром...» (О. Яровий, *Лист самому собі, або Думки на місточку*, «Літературна Україна» 19.04.2001, с. 3). Такі позиції в посткомуністичних країнах не поодинокі. Про сербських письменників, які вважають, що вони є володарями дум своїх співвітчизників і виконують патріотичний обов'язок, коли служать народові, з гіркотою писав автор «Політики символів», антрополог Іван Чолович: «Все, що ми пережили протягом цих десяти років, з а в д я ч у є м о т а к о ж п о е т а м. Увесь період правління Мілошевича — від кінця 80-х років — був епохою розквіту певного типу літератури. Це література, що позиціонує себе як виразника прагнень народу, замінюючи парламент і соціологічні опитування. Література, яка провіщає: о б о в ' я з о к н а ц і ї — ч и т а т и своїх поетів, а ті йому скажуть, що з нею відбувається, про що вона думає і чого хоче» ([I. Čolović], *Muzeum nacjonalizmu. Wywiad Doroty Jovanki Ćirlić z Ivanem Čoloviciem*, «Gazeta Wyborcza» 27.11.2002 [розрядка моя. — *О. Г.*]).

городи тече до милих, пухкеньких, европейських природолюбів, заклопотаних долею хутрової звірини, поки зима перетворює пустелю в подобизну закиданої манною оази, моровиця апатії, праматері самогубств, здається, притихла, і я згадую про час, коли в с е н ь к а Е в р о п а о п и н и т ь с я з а к о л ю ч и м д р о т о м, там, де немає людського співчуття, все зворохоблене, хворобливе, і відсутність любови і змоги допомогти означатиме пекло: смерть відмовиться грати в шахи, відтягувати ґамбіт, нащось ждати, а звично змусить обкопувати зачумлені цвинтарі і поховає туди найцінніші цінноти, найтонші чуття, найсправедливіші конституції, найширші права, загорне їх тим папером, згідно якого нам відмовили у статусі країни, що вигибає від екологічного лиха; смерть зачерпне шоломом із полинових рік і влаштує таке, що терористи вийдуть з підпілля й запросяться на постійні горщики в дитсадок, ультраправі радикали прийматимуть морквяний сік, лідери сепаратизму ховатимуться по будинках перестарілих, геройства, обов'язки, страхи таємних поліцій і служб стануть безглуздими байками, всі, як в останній день, зненацька захочуть жити, та доля, що стільки бачила і терпіла глум, вставить межи очі сірники і змусить узріти годину, від якої вони так ховались [...]; та годинник заведений, попискування ґейґерівських секунд звідомляє, що невзабарі час, коли вони, зірвані незримим протягом, поперекидавши столи, ю р б а м и, г е р е л и ц я м и п х а т и м у т ь с я н а С х і д і займатимуть черги на житло в Прип'яті, довші від тих, які ми бачимо перед дзотами посольств на вулицях; невзабарі століття, коли замучені сумлінням пенсійні европейські парламентарі, тікаючи самі від себе, довідаються, що цей ворог скрізь, і виборюватимуть право обробляти грядки поблизу благодатного саркофага [...][31].

Ця велика цитата, як мені видається, містить суть послання Пашковського: досвід теперішности є досвідом постапокаліптичним; уже немає часу, залишилося тільки очікування остаточної загибелі, на яку приречене людст-

[31] Є. Пашковський, *Щоденний жезл. Роман-есей*, Генеза, Київ 1999, с. 66–67 (розрядка моя. — *О. Г.*).

во. Письменник повністю заперечує теперішність, називаючи її «безчассям». Така «зупинка часу» властива традиціоналістам. Лише в дореволюційному минулому Пашковський відшукує культуру, не зіпсовану модерністю. Своє призначення розуміють тільки обрані, які спроможні зберегти вірність давнім звичаям (винесення попелу у наведеній цитаті виразно це сигналізує), а іншим надто сите й забезпечене життя не дозволяє узріти справжню суть довколишньої дійсности. Апокаліпсис настав у мить вибуху в Чорнобилі, і лише ті, хто його пережив, здатні це зрозуміти. Відтоді можна провадити розмову хіба що про тривання, сенс якого — в очікуванні кінця. Ґроно обраних автор протиставляє людям, приреченим на загибель — надто бездушним і приземленим, аби осягнути суть довколишньої дійсности.

Відповідальність за жахливий досвід комунізму, а згодом — Чорнобиля, покладено на всю новочасну цивілізацію Заходу. Тут Пашковський нічим не відрізняється від найрадикальніших російських критиків Заходу, які звинувачують західну цивілізацію не тільки в тому, за що її ганять усі критики модерности, а й у тих нещастях, котрі спіткали Росію, — зокрема, у досвіді комунізму. Вони твердять, що Захід несе моральну відповідальність за Маркса, а отже, і за «інфікування» тією хворобою Росії, тому він мусить це відшкодувати. До такого списку звинувачень Пашковський додає відповідальність за байдужість до ближніх, які постраждали від Чорнобильської катастрофи. Першим актом Апокаліпсису був голод 1933 року, і за це також відповідальними є європейці, позаяк це вони мали непогані прибутки від купівлі реквізованого зерна:

> [...] ми трусанем вас легенько, щоб привести до тями і, відірвавши від образунків і збоченств, нагадати, на чиєму зерні, на чиєму потові й крові, ввіллятих у ваші фінансові розборки, ви так роздобріли і [...] уподібнились до зграї гієноп'явок, звідки ця ваша непереможність?![32]

[32] Є. Пашковський, *Щоденний жезл, цит. вид.*, с. 226.

Ще одним елементом візії Пашковського є своєрідний месіянізм, поєднаний з маніхейським світоподілом, за яким Україні приписують Добро, а решті світу — Зло. Висловлювання автора про особливу роль, що її відіграла Україна у світовій історії, також пронизані оскарженнями, висунутими Європі. Усі сучасні інвестиції Україна отримала

> майже за безцінь, якщо забути монголів, московитів, комуноїдів, чорнобилізм, всі ті пошесті, які ми випробували на собі, щоб здобути для Заходу вакцину. [...]
> Захід спершу підкинув вашим прадідам той комунізм, щоб ідейно випробувати його, як вакцину на мільйоноголовому організмові, щоб знесилити фантазмом всяку плоть, здикунити серця в зневірі, [...] і підняв такий хай, що незручно й запитувати: чия ж інфекція? За все, що ви пережили, країни, які виплодили і пригріли марксів, зобов'язані вам платити більше, ніж всі контрибуції разом взяті[33].

Як бачимо, в очах Пашковського Україна постає у вигляді antemurale — бастіону Європи, який захищає її від усіх загроз — від монгольської навали в XIII столітті, ударів Російської імперії, врешті, від сучасного досвіду комунізму й технократичних експериментів. А Європа, мовляв, відповідає Україні чорною невдячністю. Тут автор «забуває» про українську лепту і в комунізм, і в Чорнобильську трагедію. Втім, і це обвинувачення не є оригінальним внеском Пашковського в антиокциденталізм: схожі аргументи вже лунали у висловлюваннях російських письменників — Алєксандра Солженіцина, Алєксандра Зінов'єва та інших.

Отже, месіянізм за Пашковським полягає у відведенні Україні ролі жертви; це Сатана став її заклятим ворогом, бо вона єдина зберегла вірність Господові. Новим — з перспективи української інтелектуальної історії — є те, що Україна стала жертвою не Росії, а Європи. Це ще одна ідея, котра зближує Пашковського з російськими неослов'янофілами: образ ворога в них однаковий — Захід.

---

[33] Є. Пашковський, *Щоденний жезл*, *цит. вид.*, с. 70, 257.

Погляди Пашковського є особливим різновидом міленаризму, в якому немає місця... спасінню; залишаються тільки впевненість у неминучості кінця (позаяк апокаліпсис уже був) та дихотомічний поділ світу, що відповідає слов'янофільській схемі з XIX століття, за котрою західному світові приписують насильство, безжальність, деградацію усіх вартостей, відмову від споконвічних традицій. Різниця полягає в тому, що для російських слов'янофілів усе те означало провіщення загибелі, від якої урятувати світ може лише свята Русь, у Пашковського натомість йдеться про спасіння не світу, а праведників, тільки от єдиним праведником є... жертва.

Антитеза жертви і мисливця, характерна для творчости Пашковського, — це своєрідна метафора України, цілком зрозуміла для українського реципієнта, оскільки її усталила традиція, передовсім поетична. Той метафоричний образ, доповнений протиставленням села і міста, відсилає читача до народницьких концепцій XIX століття. Проте тут немає ідилічних ноток, позаяк наприкінці XX століття село безлюднє[34], а місто в очах автора постає як втілення повного виродження. До когорти праведників можуть приєднатися лише ті, хто здатний відкинути моральну нікчемність модерної цивілізації, яку символізує місто, — але не для того, щоб культивувати традицію (ця ідилічна візія повернення до втраченого раю не гармоніює з трагізмом Пашковського), а для того, щоб скласти іспит сумління.

Неважко здогадатися, що такі погляди існують і в дуже спрощених версіях, які до того ж є набагато поширеніші. За приклад можуть правити численні публікації на шпальтах «Літературної України», зокрема статті Олександра Ярового, викладача теорії літератури й компаративістики в столичному університеті та кандидата на посаду голови Спілки письменників України (на виборах

[34] Утім, Пашковський не впадає в ілюзію народників: «Традиція народництва переідеалізувала народ, проспала його мутації, руїну, відчай, сей час, коли "окраденую збудять"» (Є. Пашковський, *«І мовби й нас немає...»*, *цит. публ.*, с. 6).

2001 року він програв Володимирові Яворівському — очевидно, через надто молодий вік). У статті з назвою «Порятунок літератури і порятунок нації» Яровий пише:

> Духовна порожнеча Заходу (на жаль чи на щастя) — не вигадка більшовицьких комісарів. Нам би частіше зазирати в твори наших класиків — то знайшли б там відповіді на чимало питань сьогодення [...][35].

Далі автор спирається на авторитет Гоголя, щоб за допомогою цитати з «Выбранных мест из переписки с друзьями» («Вибраних місць із кореспонденції з друзями») довести моральну ницість Сполучених Штатів Америки. Покликається Яровий і на українського романтика Пантелеймона Куліша з його слов'янофільським месіянізмом. Насамкінець автор хапається за гасло Хвильового:

> Сонце устає на сході — це споконвічна істина землі. Справедливо пророкований Хвильовим «азіатський ренесанс» був задушений совєтським чоботом. Чи легше нам сьогодні, що кволі паростки сучасного українського ренесансу елегантно придушуються чобітком всесвітньої «гуманістки» — пані Америки? Наївним адораторам американського культурного (й тим більше — економічного) благодійництва хочеться нагадати, що зворушливий патронат щуки над карасем завершується передбачуваним фіналом...[36]

Щука — цілком у дусі радянської пропаґанди — означає Америку і весь західний світ, тимчасом як роль карася відведено Україні вкупі з... Росією.

Село як метафора

Село та його традиції стали для нативістів метафорою іншого, властивого тільки Україні цивілізаційного розвитку. Наголошування на специфіці, неповторності, автентичності традиційної народної культури становить незмінний інструментарій нативістів. Надання переваги

[35] О. Яровий, *Порятунок літератури і порятунок нації*, *цит. публ.*, с. 4.
[36] *Там само.*

селу над містом, на думку Єжи Едліцького, є «частиною маштабнішого процесу — вибору національного як протиставлення космополітизмові та традиції як противаги поквапній модернізації життя і звичаїв за західним зразком»[37]. Проте, як доводить Едліцький, ті ідеї були популярні не деінде, а на батьківщині новочасної Європи — у вікторіянській Англії, до того ж літературні образи урбанізованого світу (за твердженням Мартіна Вінера, цитованого в статті Едліцького) зумовили негативне ставлення британців до модерности[38].

Нині до такого протиставлення вельми часто вдаються у Сербії. Кілька років тому сербський письменник і філософ Боґдан Боґданович писав:

> Ненависники й руйнівники міст вже є не тільки літературним явищем — вони стали реальністю, вони живуть серед нас. Потрібно лише замислитися, з яких же глибин ошалілої душі народу вони виринули і куди прямують?[39]

Українське протиставлення міста і села має свою специфіку, що нагадує польську ситуацію в XIX столітті: міста в Україні були не українськими, а багатонаціональними. У великих містах панувала або російська культура (у Східній та Центральній Україні), або польська чи німецька (на українських землях у межах Австро-Угорської імперії), натомість у містечках переважали євреї. Вищі прошарки суспільства денаціоналізувалися — згадаймо явища полоні-

---

[37] J. Jedlicki, *Czarny stereotyp Zachodu*, [w:] J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały...*, *op. cit.*, s. 90.

[38] «Той американець, — пише Едліцький, — доводив до свідомости британців, що причини ослаблення їхньої економіки, відставання від Сполучених Штатів, Японії, Німеччини, втрати етосу праці їм належало б шукати у своїй звичаєвій та літературній традиції. [...] Всю англійську культуру починаючи від середини XIX століття заразили огида до торгівлі, нехіть до виробництва, відраза до міста, сільський снобізм» (*ibidem*, s. 110). Проте Едліцький додає коментар, який ослаблює, якщо взагалі не зводить нанівець аргументацію Вінера: американська культура, стверджує він, оперта на літературній традиції не меншою мірою.

[39] B. Bogdanović, *Rytualne zabijanie miasta*, przeł. K. Bąk, «Krasnogruda» 1997, nr 6.

зації української шляхти, зросійщення козацької старшини та православного духовенства. Звідси виникало переконання, що тільки село і простий люд є оплотом українськости, втіленням національного духу; його живили й ідеї німецьких преромантиків, зокрема Йогана Гердера, а згодом — слов'янського романтизму. Українські народники настільки зміцнили те переконання літературними засобами, що воно збереглося донині.

На думку найрадикальніших нативістів, українськість нерозривно пов'язана з пейзажем, природою — певна річ, первісною, не понівеченою цивілізацією. Зайве нагадувати, що такого краєвиду сьогодні не знайдеш. Тож декотрі нативісти саме порушенням природної, космічної рівноваги між ландшафтом і людьми, що населяють певну територію, пояснюють жалюгідний, на їхню думку, стан української культури[40]. Для інших, своєю чергою, за дороговказ править славнозвісний запис у «Щоденнику подорожі за 1769 рік» Гердера:

> Україна стане новою Грецією. Чудове небо, що розкинулося над цим народом, його весела натура, музикальність, родючі ниви і т. п. дадуть одного разу щедрі плоди. З безлічі малих диких народів, якими були колись і греки, виникне цивілізована нація. *Її межі сягатимуть Чорного моря, а звідти – й світу*[41].

---

[40] Пор., наприклад, висловлювання письменника Павла Мовчана на III Всесвітньому форумі українців: «Відомо, що космологос є співвідношенням етносу з ландшафтом, що його вміщає: втрата цієї взаємозалежности спричиняється до спотворення одного другим (найяскравішою ілюстрацією є Східна Україна)» (П. Мовчан, *Не в силі Бог, а в Правді. З виступу Павла Мовчана, голови Всеукраїнського товариства «Просвіта», на III Всесвітньому форумі українців*, «Аркасівська вулиця. Просвітницька газета Миколаївського обласного об'єднання Всеукраїнського товариства "Просвіта" ім. Т. Шевченка» 2001, ч. 5).

[41] J. G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, [in:] *Herders sämmtliche Werke*, B. Suphan (Red.), T. IV, Berlin 1876, S. 402. Цит. за: Д. Наливайко, *Очима Заходу. Рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст.*, Основи, Київ 1998, с. 500. Курсивом позначено фразу, цитовану за польськомовним перекладом: J. G. Herder, *Wybór pism*, przeł. T. Naumowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 487.

Але річ у тім, що ту цитату наводять у спотвореній формі, пристосованій до патріотичних потреб[42]. Прикметник «дикий» випущено, слов'ян перетворено на українців, а головний акцент зроблено на великому майбутньому цієї нації. Гердерів запис, який романтики (і не лише українські) потрактували як пророцтво, дав підстави сучасному україністові Петрові Кононенку вірити в те, що Україні судилося стати «духовною Елладою XXI століття»[43]. Nota bene: те, що українські автори воліють вживати слово «Еллада», а не «Греція», свідчить про їхнє бажання наголошувати на стародавності родоводу.

Як вже згадано в розділі «Перед присмерком імперії», наприкінці 1980-х років Гердерові концепції знову набули популярности в Україні, до того ж найохочіше автори покликалися на міркування Гердера про мову нації. Натомість у 1990-х роках переважали звернення до Гердерового історизму.

Переконання про нерозривний зв'язок між національним духом, народом і його творчістю було поєднане зі специфічним конструюванням культурного канону: народна культура, а отже, і література для народу (ототожнюваного з нацією) мали посідати в ньому почесне місце. Течіям та явищам з царини високої культури, як-от ренесанс чи модернізм, українська новолатинська література чи література польською мовою, аж до 1980-х років XX століття у тому каноні не було місця. Народницький, а згодом соцреаліс-

[42] Див., наприклад, запис у щоденнику Олеся Гончара за 21 травня 1992 року: «Геніальний німець Гердер, друг Гете, вчитель нашого Максимовича, провіщав Україні велике майбутнє, казав, що вона стане колись новою Елладою. Прекрасне підсоння цієї країни, погідна вдача народу, його музичний хист, плодюча земля — все за те, що під цим небом постане колись велика культурна нація» (О. Гончар, *Щоденники*, т. 3, В. Гончар (упор.), Веселка, Київ 2002, с. 413). Пор.: «...Україна стане колись новою Грецією; прекрасне підсоння цього краю, весела вдача народу, його музичний хист, родюча земля колись прокинуться; тільки з малих племен, якими також були греки, постане велика, культурна нація, і її межі простягнуться до Чорного моря, а звідтіля ген у далекий світ» (О. Гуцуляк, *Ucraina: locus amoenus est*, «І» 2002, ч. 26, с. 96–97).

[43] П. Кононенко, *Свою Україну любіть*, Твім інтер, Київ 1996, с. 196.

тичний канон вилучав цілі шари традиції, аби достосувати до потреб ідеології те, що було визнане за автентичну (як антитезу штучній) традицію, себто таку, яка сягає корінням у народну культуру; через це не лише перервалися зв'язки зі спадщиною середземноморської культури, а й зубожіла й ослабла сама культура. Своєю чергою, посилилися антишляхетські (зокрема антипольські) фобії, а також негативне ставлення до міста та міщан (почасти це знаходило свій вияв у антисемітизмі). Як наслідок, у XX столітті виник антиокциденталізм. На величезний вплив, котрий мала на сучасний сербський антиокциденталізм сталінська модель офіційної культури з її прихованими панславістськими мотивами та опертям на фольклор, що на його підтримку спрямували всю освітньо-пропаґандистську систему, звернула увагу славістка Йоанна Рапацька[44]. В сучасному дискурсі українських нативістів подибуємо схоже явище: нативісти частково засвоюють спадщину по соціялістичній моделі культури, пов'язаної з народною культурою, — саме ту, котра була покликана зміцнювати націоналізм.

Тож якщо автор оповідання «Село як метафора» В'ячеслав Медвідь спирається на авторитети Василя Стефаника чи Івана Нечуя-Левицького, протиставляючи їх модерністам Володимирові Винниченку, Миколі Хвильовому та Валер'янові Підмогильному і стверджуючи, що вони не можуть бути для нього зразком, бо куди їм до майстрів української прози, — то йдеться не про естетичні, а про світоглядні декларації. Нечуй-Левицький мав ґарантоване місце у совєтському каноні, хоч і завзято критикував російський вплив на українську культуру; в очах багатьох істориків літератури він був співцем традиціоналізму, втіленого у «Старосвітських батюшках і матушках». А Медвідь обрав собі саме такий літературний авторитет не випадково — це відповідає його візії національної культури. Проте тут важко не добачити суголосности з радянським каноном.

[44] J. Rapacka, *Uwagi o kształtowaniu się antyokcydentalizmu serbskiego*, [w:] *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Warszawa 1992, s. 129.

Закиди Медведя Зерову (схожі докори, до речі, лунали і з вуст Сергія Квіта, його колеги з редакції «Українських проблем»), що зводяться до звинувачування неокласика у форсуванні радянської версії модернізації української культури і відкиданні старих зразків, можуть видатися несподіваними: саме Зерова (разом з Хвильовим) вважають за головного опонента офіційної радянської культури, гасло якого «Ad fontes!» якраз і закликало звернутися до давніх (не старосвітських, а античних) зразків. Проте докори Медведя випливають з тієї концепції культури, котру він прийняв: вона відкидає усе, що суперечить традиціоналізмові. Дивує лише те, наскільки близькими виявляються відкинуті постаті і культурні явища до тих, які вилучала радянська цензура.

Нове середньовіччя

В інтерв'ю, яке письменник дав 1999 року, після виборів до Верховної та місцевих рад, В'ячеслав Медвідь — можливо, жартома — сказав, що голосував за військових, позаяк «присутність людей у формі якось ошляхетнюватиме, дисциплінуватиме ці ради»[45]. На думку Соломії Павличко, Медвідь вдався тут до дискурсу насильства[46]. Натомість на запитання про релігійну ситуацію в Україні письменник відповів:

> [...] в Україні бракує якогось могутнього релігійного ордену, щоб його члени були помітні на вулицях, щоб їх впізнавали, щоб вони були авторитетними і для простого київського обивателя, і для будь-якого мафіозі, рекетира, партійного й державного діяча. Тобто бракує чогось на зразок інквізиції[47].

Важко припустити, щоб людина, народжена в останні роки сталінського режиму, могла не усвідомлювати, на

[45] [В. Медвідь], *Україні бракує могутнього релігійного ордену, чогось на зразок інквізиції. Розмова з Михайлом Бриниxом*, «Кур'єр Кривбасу» 1999, ч. 3, с. 152.
[46] С. Павличко, *Насильство як метафора (Дискурс насильства в українській літературі)*, [у кн.:] С. Павличко, *Теорія літератури*, Видавництво Соломії Павличко «Основи», Київ 2002, с. 593.
[47] [В. Медвідь], *Україні бракує могутнього релігійного ордену...*, *цит. публ.*, с. 161.

який досвід вона покликається. Інквізиція чи потужний орден (єзуїтів), відсутність котрих так відчуває той автор, нагадує не так часи контрреформації, як сталінські часи з НКВС у головній ролі.

У пізнішому інтерв'ю письменник зізнався, що працює над моделлю героя, «який радніш буде не політиком, не спортсменом, не телезіркою, але людиною гуманітарної стихії»: «У мене навіть виникло таке означення цього типажу — "гуманітарій-вбивця"»[48].

Аналогії до тих поглядів можна шукати в европейському інтеґральному традиціоналізмі, пам'ятаючи, що Еволиним ідеалом державности була «мілітарна держава», оперта на етиці войовника, котрий прагне втілення Нового Ладу (чи Нового Закону) — антитези новочасного світу з його ліберально-демократичними соціяльними, політичними та культурними інститутами[49]. Проте ймовірнішими видаються впливи, ближчі за часом, та джерела, краще відомі в тому колі письменників. Я маю на думці радикально налаштованих російських інтелектуалів — Едуарда Лімонова та Алєксандра Дуґіна, лідерів Націонал-більшовицької партії. Перший із згаданих інтелектуалів походить з Харкова; його пестливо називають «Едічкою»[50] і вважають просто «екстраваґантним письменником». В одному зі своїх численних інтерв'ю Лімонов зазначив, що «війна відсвіжує кров нації»[51]. Свої переконання письменник підтверджував діями під час війни у Боснії, коли разом зі сербськими солдатами обстрілював боснійське містечко (про це навіть був телерепортаж). Другий росій-

---

[48] [В. Медвідь], *В'ячеслав Медвідь опрацьовує модель «гуманітарія-вбивці». Феномен культового письменника. Інтерв'ю Анатолія Лучки з В'ячеславом Медведем*, «Книжковий огляд» 2001, ч. 9.

[49] Z. Mikołejko, *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 177.

[50] Справжнє прізвище — Савенко. Належав до харківської богеми. В 1960-х роках друкувався тільки у самвидаві (звісно, російською). У 1990-х роках спершу політично зблизився з Жиріновським, згодом заснував Націонал-більшовицьку партію.

[51] Э. Лимонов, *Война освежает кровь нации*, «Московские новости» 28.06–5.07.1998, с. 7.

ський інтелектуал, співзасновник Націонал-більшовицької партії Алєксандр Дугін, молодший за Лімонова майже на двадцять років, є філософом, геополітиком, антиокциденталістом, прибічником евразійства, влитого в головне русло російського націоналізму. Став відомий завдяки своїм працям[52] не лише в Росії, а й серед західноєвропейських «нових правих», до коріння яких він повсякчас апелює. Обидва — і Лімонов, і Дугін — принципово антиамериканські, і тим суголосні з ідеями «нових правих». Західному матеріялізмові Дугін протиставляє евразійські суспільства, оперті на традиціях та духових цінностях; Традицію він вивищує над демократією та правами людини, Спільноту — над індивідом, Дух — над тілом і матерією, Ідею — над прагматизмом. Якщо не зважати на евразійські мотиви, близькість поглядів Дугіна, Медведя та Пашковського виявиться просто приголомшливою.

Найрадикальніші інтелектуали, як-от Ігор Каганець, редактор «журналу нової еліти» «Перехід-IV», дописувач «Українських проблем» та учасник дискусійного клубу консерваторів, що діє при київській організації СПУ, замість апокаліпсису пророкують настання «епохи великого переходу», яку ознаменують впровадження нової етики та закону, абсолютизація та універсалізація «нових цінностей»[53]. Погляди й діяльність Каганця близько споріднені з ідеями Дубиніна.

Вже згадуваний у розділі «"Нативісти" проти "модернізаторів"» Сергій Квіт — редактор часопису Конґресу Українських Націоналістів «Українські проблеми», директор Центру медіяреформ, декан Києво-Могилянської академії,

---

[52] Дугін, зокрема, є автором книжок «Пути Абсолюта» («Шляхи Абсолюту»), «Мистерия Евразии» («Містерія Евразії»), «Консервативная революция» («Консервативна революція»), «Finis Mundi», «Тамплиеры Пролетариата» («Тамплієри Пролетаріяту»), а також ґрунтовної праці «Основы геополитики» («Основи геополітики»), що її Ґенеральний штаб Російської Федерації рекомендував використовувати як підручник для студентів військових академій (див.: «Ї» 2000, ч. 16, с. 159).

[53] Див., наприклад: І. Каганець, *Арійський стандарт. Українська ідея епохи Великого Переходу* (*www.perehid.kiev.ua/as1.html*).

колишній радник Державного комітету інформаційної політики — також виявляє дослідницьку цікавість до історії ідей та літературної критики. У передмовах до виданих коштом президентського фонду соціяльної допомоги[54] повісті-есе «Щоденний жезл» та двох книжок Медведя (роману «Кров по соломі», 2003 року нагородженого Шевченківською премією, та роману «Льох») Квіт — певна річ, визнаючи ті твори видатними — користується нагодою висловити свої погляди й почасти (там, де він вважає за потрібне) пояснити читачам філософсько-літературні нюанси презентованої прози. Отож Квіт підкреслює оригінальність та самобутність творчости Медведя й Пашковського, протиставляючи їхню інтелектуальну позицію тим, хто «шукає Европу» чи взагалі відмовляється від національних категорій[55]. Автор передмови також впроваджує опозиційну пару homo religiosus — homo aeconomicus як похідну від конфлікту людини традиції і людини модерности, потрактованої як антитрадиція. Крім того, Квіт пророкує настання нового середньовіччя, а це нагадує Еволин образ традиції як інволюційного процесу, регресу — від початкових «вищих» стадій аж до занепаду[56]. На думку Квіта, українською «золотою добою» були часи середньовіччя. Поняття «нового середньовіччя», як я вже згадувала в розділі «"Нативісти" проти "модернізаторів"», сучасні україн-

---

[54] На запитання журналіста про джерело фінансування роману «Кров по соломі» Медвідь відповів: «Я з тих письменників, яким не вдається заручитися підтримкою п е в н и х [розрядка моя. — *О. Г.*] міжнародних фондів та корпорацій. [...] І всупереч багатьом думкам і навіть істеричним крикам, що "держава не повинна втручатися у видання", я все-таки задоволений цією ситуацією, — державна система книговидання повинна зміцнюватись і поширюватися, діяти поряд з іншими формами. Роман, як творчий акт, завжди важить на державотворчу місію. Достоєвський своїми романами більшою мірою прислужився розбудові Російської імперії, аніж чимало тодішніх реформаторів» ([В. Медвідь], *Мовою відлучених сутностей. [Розмова Ігоря Островського з В'ячеславом Медведем]*, «День» 13.09.2002).

[55] С. Квіт, *В'ячеслав Медвідь і його роман «Кров по соломі»*, [у кн.:] В. Медвідь, *Кров по соломі*, Кальварія, Львів 2002, с. 9.

[56] Z. Mikołejko, *Mity tradycjonalizmu integralnego...*, *op. cit.*, s. 154.

ські письменники запозичили в Бердяєва; дехто з них звертається й до концепцій Донцова та Маланюка, проте майже ніхто не покликається на Еволу.

І все ж суспільно-політичний контекст концепції «нового середньовіччя» цілком однозначний — до неї звертаються крайні праві, організовуючи під цим гаслом патріотичні акції[57]. Шевченківські лавреати Пашковський та Медвідь, а також їхній «інтерпретатор» Квіт прагнуть підпорядкувати суспільне життя тим принципам, які вони сповідують у своїй творчості; вони свідомо розмивають межу між творчістю і життям (це виявляється, зокрема, у способі побудови образу героя «Щоденного жезла», та й у численних публікаціях, інтерв'ю). За таких обставин, як зауважив один з аналітиків Національного інституту українсько-російських відносин Олексій Шевченко, «інколи важко відрізнити власне фашизм від "гри-в-фашизм"»[58].

Ex Oriente lux, ex Occidente lex

Про своєрідний месіянізм нативістів уже йшлося раніше. Тут належить лише звернути увагу на те, що всі інтелектуали, які так милуються світлом зі Сходу, ані не пам'ятають джерела тієї цитати, ані не розуміють її глибшого, первісного значення. Двокрилий латинський вислів позбавлено одного крила. Цьому годі дивуватися, бо ж те, що криється під «ex Occidente lex», зазнає ґрунтовної критики. Ота критика спрямована на підвалини західної культури, зокрема на західне право та все те, на чому оперте поняття модерности: просвітницький раціоналізм, вільний ринок, ліберальна демократія.

Пашковський, так само як Медвідь, вельми гостро критикує і демократію, і ринкові стосунки та пов'язаний з ними добробут; у такій інтерпретації вони виявляються антивартостями, а їхні поборники прагнуть лише ситого

[57] Скажімо, 2000 року в Києві створено молодіжне товариство «Нове Середньовіччя», пов'язане зі Спілкою української молоді (СУМ), бандерівською організацією.

[58] О. Шевченко, *Фашизм: ідеологія, міфологія, технологія*, «Стратегічна панорама» 1999, ч. 1–2, с. 176.

життя, але за це вони мусять продати свою душу[59]. Здається, навіть інвективи Донцова звучали м'якше. Вістря критики Квіта спрямоване не тільки на модерність, демократію та чужі зразки, а й на раціоналізм. Якщо Пашковський і Медвідь зосереджуються на критиці ліберально-демократичного устрою, то Квіта і решту членів редколегії редакції «Українських проблем» більше непокоїть спадщина Просвітництва (дехто з них сягає навіть часів Ренесансу, намагаючись довести, що створена тоді антропоцентрична модель культури призвела до занепаду західної цивілізації[60]). Натомість єднає згаданих авторів неприязнь до владної еліти, якій адресовано їхні інвективи, а також до інтелектуальної еліти, що не заслуговує ні на що інше, крім критики.

Підсумовуючи викладені міркування, можна стверди-ти, що розчарування дійсністю в дискурсі нативістів виявляється дедалі виразніше і набирає аґресивно-націоналістичних форм, до того ж аргументація незрідка спирається на радянські пропаґандистські кліше. Як наслідок, витворюється дивний конґломерат, у якому консервативні схеми правої ідеології, що корінням сягають у російське слов'янофільство, накладено на спадщину комуністичної ідеології. Проте найглибшим фундаментом є переконання в самобутності української культури та її кардинальній відмінності від европейської, в етнічній окремішності (стародавності) українців та унікальності історичного шляху України. Що глибшою стає криза вартостей, то більшу популярність здобувають гасла про окремішність та самодо-

---

[59] «[...] от всі свободи і скотократія — казитись і гадити; тобі нічого не залишилось, як тільки писати — все можливе вже роздемократили, розікрали, всі роботи на біржах вже зайняли, за кожен шеляг вже вимагали душу, стільки охочих продатись збили ціну на змефістофленому ринку рабсили [...]» (Є. Пашковський, *Щоденний жезл, цит. вид.*, с. 201).

[60] Див., наприклад, текст Ольги Різниченко, характерний з огляду на його послання — квінтесенцію ідей часопису «Українські проблеми». Авторку надихнули ідеї Донцова та його оточення, а також революційного консерватизму (О. Різниченко, *Ренесансний досвід Європи в контексті формування національно-духовної аристократії*, «Українські проблеми» 1994, ч. 3 (7)).

статність української культури і навіть її вищість щодо культури Заходу.

Спільним знаменником згаданих ідей є антимодернізм і популізм. Та якщо націоналісти вдовольняються старими костюмами й декораціями, то пророки апокаліпсису шукають новий інструментарій. І та, і та риторика править за чудове знаряддя деструкції демократії та підважування самої ідеї ліберально-демократичного ладу. Попри те, існують два чинники, через які та течія вповільнюється і стає слабшою, ніж у сусідній Росії, — це чинники зовнішній та внутрішній. Перший фактор — сильна внутрішня розчленованість українського суспільства, що істотно обмежує сферу впливу культурного націоналізму, нативізму та будь-яких інших візій замкнутої спільноти. Другий чинник — він, зокрема, вгамовує антизахідні позиції — це острах перед загрозою ззовні, від Росії.

Політологи стверджують, що українські праві сили не створили нових ідей і залишилися зі старими ідеями, сформульованими кількадесят років тому і в Європі визнаними вже за неактуальні, анахронічні[61]. Мовляв, саме брак нових ідей прирікає українських правих на маргінальність. Схожу ситуацію, зрештою, можна спостерігати практично в усіх посткомуністичних країнах, і принаймні в кількох із них — ефектні досягнення правих сил. Тож перешкоду на шляху до успіху, мабуть, становлять не так старі, деактуалізовані ідеї, як те, що праву ідеологію почасти перейняла непопулярна владна верхівка. Сталося навіть дещо несподіване — створено альянс: деякі письменники, пов'язані з правими силами, обійняли посади урядових радників (як-от Сергій Квіт з Конґресу Українських Націоналістів, головний редактор часопису «Українські проблеми», чи його колеґа з редакції Володимир Цибулько, врешті, Дмитро Корчинський з УНА-УНСО). Пам'ятаючи про те, що риторика наведених висловлювань мала на меті довести винятковість ролі інтелектуальної еліти в суспільстві, можна виявити, що нехіть до модернізації та популізм спричинює са́ме

[61] Див., наприклад: К. Бондаренко, *Праві в Україні: запекла боротьба за маргінес*, «І» 2000, ч. 16, с. 105–116.

прагнення зберегти привілейовану суспільну позицію (хай навіть у символічній сфері). Бо ж глибинна модернізація неодмінно похитнула б позицію сьогоднішньої еліти, тимчасом як популізм оту позицію зміцнює (принаймні в короткотерміновій перспективі). Так можна пояснити й альянс із владою, якого аж ніяк не чекали від тих, хто декларує свою неприязнь до держави або взагалі заперечує державні інститути.

Герої і зрадники. Зіткнення мітів

Національні міфології (narrative of the nation), втілені у національних переказах, художній літературі, мас-медіях та популярній культурі, поєднують у собі окремі історичні події, символи та національні ритуали, що віддзеркалюють спільний історичний досвід. Міфології мають і соціяльний, і індивідуальний вимір, бо, з одного боку, згуртовують спільноту, а з іншого, вкладають у життя індивіда додатковий сенс, підносячи національну гідність до рангу особливої вартости. «Міти про самобутність культури, історичної спадщини, національної ідеї та місії є неодмінним складником отієї [національної — *О. Г.*] легітимації та устійнення»[62]. Одним з найважливіших елементів національної міфології вважають національних героїв. У сучасних дискусіях довкола давньої та найновішої історії деякі історичні особи відіграють особливу роль як відправний пункт, як позитивний чи негативний зразок[63]. Те, котрих історичних постатей визнають за національних героїв, а

[62] J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, «Res Publica» 1987, nr 2, s. 55.

[63] Культові героїв присвячено багато праць. Вже стала класичною книжка соціолога та історика літератури Стефана Чарновського «Культ героїв та його суспільні підвалини: св. Патрик як національний герой Ірландії» (S. Czarnowski, *Le culte des heros et ses conditions sociales. Saint Patrick, heros national de l'Irlande*, Alcan, Paris 1919; польське видання: S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże: Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*, PWN, Warszawa 1956). З-поміж сучасних досліджень зв'язку між культом героїв і конструюванням національної тожсамости на окрему увагу заслуговує стаття: D. Rithman-Auguštin, *Victims and Heroes. Between Ethnic Values and Construction of Identity*, «Ethnologia Europea. Journal of European Ethnology» 1995, vol. 25, pp. 61–67.

котрих за зрадників, залежить насамперед від усталеного канону культури, який не так легко змінити. І все ж радикальні політичні перетворення можуть зумовити зміну канону, хоч вона й відбуватиметься повільно. Істотний вплив на спосіб актуалізації згаданих героїв чи антигероїв має також форма тожсамости. Можна висунути припущення: що більшу роль у процесі трансформації ідентичности відіграють othering і пошук автентичности, чистої і незіпсованої традиції, то сильнішою є мітологізація героїв і зрадників.

На початку 1990-х років в Україні між собою конкурували два різні канони — радянський і український, національний. На середину 1990-х років припадає початок творення та функціонування в громадському житті еклектичного канону, який охоплює частину першого і другого (не зважає на їхню несумісність, зате намагається зберегти історичну тяглість). Водночас той еклектичний канон виконує функцію легітимації влади. Через досить велику силу інерції канону національних героїв, поєднану з еклектизмом нового канону, у суспільстві безперешкодно співіснують три версії — радянська, пострадянська та національна. Здавалося б, з ідеологічного погляду радянський і національний канони несумісні, проте у твореному пострадянському каноні вони співіснують (щоправда, в різних пропорціях, залежно від місця героя в каноні, міри, якою він відображає сучасні політичні чи культурні прагнення, врешті, від привабливости самого зразка).

Роль національних героїв (а також національних свят) полягає в консолідуванні спільноти через звернення до спільних вартостей і конструювання спільности символів. Співіснування зразків, які у свідомості вагомих суспільних груп є непоєднуваними, провадить до загострення конфліктів: замість того щоб консолідувати, герої поглиблюють поділи. І співіснування таких несумісних зразків можливе тільки в тих групах, котрі надто не ототожнюють себе з жодним зі зразків.

Переконання, що символи та національні вартості мають бути спільними для всього суспільства, властиве мисленню про державу й суспільство в національних категоріях. Утім, співіснування різнорідних символів у сус-

пільстві не обов'язково свідчить про низький рівень його консолідації. За доказ править культивування національних чи етнічних традицій у багатонаціональних країнах, супроводжуване постійним зверненням до символіки країни. Оте плекання стає неможливим лише тоді, коли посиланням на символи, визнані чужими, дають негативну оцінку і коли ці «чужі» символи функціонують у межах того самого суспільства. Далі я продемонструю це на прикладі кількох зразків, що їх вважають негативними чи позитивними, і спробую вказати на їхній зв'язок із сучасною проблематикою. На закінчення — декілька слів про сучасну канонізацію окремих постатей.

Питання «герой чи зрадник?», що його найчастіше задають учням під час обговорення образів літературних героїв (у польській школі це за стандартом Міцкевичеві Конрад Валенрод з однойменної поеми та Яцек Сопліца («Пан Тадеуш»), а також Сєнкєвичів Анджей Кміциц з «Потопу»), постає й тоді, коли не можливо однозначно оцінити особу, яка відіграла помітну роль у політичному житті. Однак такі сумніви годі й припустити, якщо йдеться, скажімо, про Тадеуша Костюшка чи Юзефа Пілсудського. Звісно, я не прагну надати раніше згаданим постатям якоїсь двозначности — хочу лише підкреслити, що саме так пишуть і говорять про гетьмана Івана Мазепу чи Симона Петлюру. Сумнів, закладений у назвах багатьох присвячених їм текстів (за приклад правлять кількадесят розміщених в інтернеті статей з назвою «Іван Мазепа — герой чи зрадник?»), вказує на істотну проблему тожсамости. І все-таки важко позбутися відчуття, що надто часто ставлене питання «герой чи зрадник?» означає Ґомбровичеве «upupienie» — інфантилізацію, яка замикає міркування про ідентичність у зачарованому колі.

Вимога приєднатися до того чи того табору, котру висувають інтелектуали, стає вельми проблематичною, якщо її супроводжує різка категоризація:

> [...] історичні істини, які були б загальнозрозумілими для інших народів: хто окупант, хто герой, а хто зрадник — в Україні дискутуються багатьма[64].

[64] С. Квіт, *В'ячеслав Медвідь та його роман «Кров по соломі»*, *цит. публ.*, с. 7.

Автор цього твердження переконаний, що в Україні немає спільноти вартостей національної культури, а це, на його думку, не відповідає «загальноприйнятій» нормі; у такий спосіб він наголошує на засадничому значенні згаданих питань та на «ненормальності» української ситуації, не залишаючи місця для сумнівів. Така позиція — загалом властива тим колам, з яких походить автор (Конґрес Українських Націоналістів) — унеможливлює діялог. Шанси обмежує й позиція літераторів з колишнього істеблішменту, яку я охарактеризую на прикладі творів Романа Іваничука та Євгена Гуцала.

Орда, Іван Мазепа та... Конрад Валенрод

У нещодавно виданій монографії «Герої та знаменитості в українській культурі»[65] героїв поділено на «народних», «елітарних» і сучасних. Серед тих, хто має особливі заслуги перед українською історією, опинилися «архетипний володар» Богдан Хмельницький, лицарі свободи та руїн Іван Сірко, Тарас Бульба й Нестор Махно, а також «духовний батько нації» Тарас Шевченко. У тому пантеоні не знайшлося місця для Івана Мазепи, хоч у сучасній українській культурі він, безперечно, має більшу популярність, ніж Тарас Бульба чи Нестор Махно. Водночас саме Мазепа — з огляду на політичний підтекст — викликає найбільше контроверз. Ота постать найчастіше виринає в контексті, тією чи іншою мірою позначеному антиросійськими настроями, і навпаки — найворожіше до постаті Мазепи налаштовані проросійські політичні й культурні діячі.

Гетьман Хмельницький належить до особливого типу національних героїв — визволителів свого народу з-під чужого ярма[66]; у такій інтерпретації він був прийнятний і для радянської влади (саме з цієї причини особа Хмель-

[65] *Герої та знаменитості в українській культурі*, О. Гриценко (ред., упор.), Український центр культурних досліджень, Інститут культурної політики, Київ 1999.

[66] Визначення див.: F. Znaniecki, *Współczesne narody*, PWN, Warszawa 1990, s. 128.

ницького викликає дискусії серед правих[67]). Культ Мазепи як правителя, що намагався чинити опір чужоземному пануванню, треба відносити до тієї самої категорії, і все ж через те, що він виступив супроти Росії, в українській офіційній культурі (під впливом російської) його трактували як зрадника.

Суперечка, що точилася довкола постаті Мазепи, полягала в зіткненні офіційної радянської (до 1917 року — російської) версії з патріотичною. «Мазепа Іван Степанович (1644–1709), гетьман Лівобережної України (1687–1708), зрадник українського народу»[68]; «Мазепа Іван (20.3.1639–21/22.9. ст. ст. 1709), гетьман України (1687–1709), великий діяч укр. державности»[69], — ось перші речення статей про одну й ту саму особу у двох великих українських енциклопедіях, виданих одного й того ж таки року, але на двох різних континентах і, хотілося б сказати, у двох різних світах. У київському великому словнику української мови[70] слово «мазепа» фігурує в значенні «неохайної, грубуватої або нерозумної людини», до того ж у коментарі автори покликаються на дореволюційний українсько-російський словник Бориса Грінченка. Уявімо на мить, що ми не знаємо про те, яку величезну роль відіграв Мазепа в українській політиці й культурі, і маємо доступ тільки до російських чи радянських джерел, як і мільйони українців протягом багатьох деся-

---

[67] Публікацій, у яких відображено негативне ставлення до гетьмана Хмельницького, безліч. Один сучасний автор свої роздуми з назвою «Зрадник Богдан» закінчує так: «Нам твердять, що Богдан Хмельницький є національним героєм і визволителем України. А я вам скажу: до чорта з такими "визволителями"» (*conspiracy.bigmir.net/bohdan1.html*). Про використання постаті Хмельницького у сталінській пропаганді писав Владислав Гриневич (*«Як гетьман-"зрадник" став героєм, або Дещо про совітські маніпулювання історією»*, *ukrlife.org/main/evshan/khmel.html*). Див. також: Н. Яковенко, *Навіщо казка про перевертня*, «Критика» 1997, ч. 2.

[68] *Українська радянська енциклопедія*, т. 8, Академія наук УРСР, Київ 1962, с. 389.

[69] *Енциклопедія українознавства*, т. 4, Молоде життя, Торонто 1962, с. 1430; див. також: *Енциклопедія українознавства*, т. 4, Наукове товариство імені Т. Шевченка у Львові, Львів 1994, с. 1430.

[70] *Словник української мови*, т. 4, Наукова думка, Київ 1973, с. 595.

тиліть. То, виходить, вживання слова «мазепа» як лайки свідчить про те, що негативний образ цього гетьмана міцно вкоренився у національну свідомість? На це начебто вказує словник, до того ж опертий на беззаперечному авторитеті вченого й письменника Бориса Грінченка. Проте якщо зазирнути в джерело цитати, виявиться, що автор і редактор словника (видатний орієнталіст Агатангел Кримський) трактують слово «мазепа» як запозичення з перської, де воно означає неповоротку, незґрабну людину. Отже, маємо до діла з типовим прізвиськом, яке давали січовим козакам. Тепер можемо заглянути й у польські джерела, щоб переконатися, що пейоративне формулювання «мазепа», яке має виразний характер прізвиська, існує й у польській мові: це «тюхтій», рідше — «брудна чи негарна людина». Польська енциклопедія, на відміну від української, подає родове прізвище Мазепи — Колодинський. Зі статті також довідуємося, що Мазепа був придворним короля, але покинув службу, щоб стати гетьманом спершу Лівобережної, а згодом Правобережної України. З діяспорної ж енциклопедії дізнаємося, що шляхтич з-під Білої Церкви був людиною світською, а як гетьман України спричинився до небувалого розквіту культури після так званої Великої Руїни. Час його панування називають «мазепинським ренесансом». Енциклопедія наголошує також на політичних заслугах Мазепи, зокрема на його політичній програмі, спрямованій на об'єднання українських земель під владою одного гетьмана. На цьому завершую посилання на загальнодоступні джерела. Вони виявляються вельми повчальними: різні джерела змальовують цілком відмінні образи Мазепи. Збігаються лише дати смерти і битви під Полтавою. Після поразки під Полтавою за наказом Петра I Мазепі оголошено анатему. Відтоді протягом трьох століть уся православна церква на Великдень проклинала українського гетьмана. Щойно 1992 року завдяки клопотанню першого президента України Леоніда Кравчука ту ганебну анатему скасовано, але тільки в Українській Православній Церкві, себто в частині колишніх парафій Російської Православної Церкви, які вийшли з-під юрисдикції московського патріярха (в Україні вони становлять меншість).

Дискусія про Мазепу, по суті, була дискусією про право України на самовизначення; з цього погляду кожна зі згаданих енциклопедій презентує відмінну і характерну для певної ідеології точку зору. Якщо поглянути на проблему з перспективи постколоніялізму, то матимемо приклад колоніяльного та постколоніяльного дискурсів. «Колонізована, та й узагалі підвладна будь-якому тоталітаризмові культура, — писав кілька років тому австралійський славіст Марко Павлишин, — знаходить свій вислів найчастіше в одному з двох типів дискурсу: колаборантському (культура є каналом та речником влади) та визвольному (культура бореться проти влади)»[71].

Отож виникає непримиренна суперечність: з погляду поборника незалежности колаборaціонізм заслуговує осуду, а прагнення до незалежности — найвищої похвали, натомість з погляду влади спроби відірвати частину імперії є державною зрадою. Тож українському патріотові Мазепа видається кимось цілком іншим, ніж речникові імперської політики, навіть якщо він українець. Коментуючи документальний фільм «Мазепа», історик ставить риторичне питання: «Хто він: зрадник, якому оголосили анатему за безпосереднім наказом Петра I, чи герой, який щиро прагнув проторувати кращий шлях собі й своєму народові?» Завданням фільму було запропонувати певну відповідь глядачам, однак історик зазначив, що «для багатьох це питання залишається без відповіді», і додав коментар, який вписується в антиколоніяльний дискурс: «А народ, який не вірить власним героям, змушений слухати чужих»[72]. Недомовка, котру залишає коментатор («чужі герої» чи «чужі» у значенні «вороги»?), збільшує дистанцію і до чужих, і до тих, хто через дезорієнтованість чи нерішучість не спроможний дати чітку відповідь, а це зближує групу тих, що «не визначилися», з «чужими».

---

[71] М. Павлишин, *Українська культура з погляду постмодернізму*, «Сучасність» 1992, ч. 5, с. 119.

[72] Йдеться про коментар В. Короля до фільму «Мазепа» режисерки Лілії Киричевої.

Тож виявляється, що міркування про суперечливі постаті (з погляду двох канонів — патріотичного і радянського) непомітно набувають рис дискурсу вилучення, вістря якого спрямоване навіть не на «чужих», ворогів, а на «своїх», котрі були або й досі є поневоленими. До тих «своїх» належать полонізована українська шляхта XVI–XVII століть, козацька верхівка на царській службі у XVIII столітті (сьогодні вказують на аналогію між цим прошарком і українським комуністичним та посткомуністичним апаратом) і, врешті, ті, хто не спроможний здійснити вибір між українською (вузько трактованою) і російською (трактованою дуже широко) ідентичністю. Неприязнь викликають, зокрема, ті, хто перейняв ідеологію ворога, і їх — а вони зазвичай виводять своє коріння з колишньої номенклатури — прибічники етнокультурної концепції тожсамости називають яничарами[73]. Той термін має інше забарвлення, ніж польський «sprzedawczyk»; яничар — це людина, що зреклася своєї національної ідентичности і перейшла на бік ворога. Вважають також, що така людина вирізнялася неабиякою жорстокістю, завзято боролася з ворогом, а по суті — з рештками своєї колишньої тожсамости. Ось як пише сучасний автор:

> Ідея яничарства дуже сподобалася російському царизму. Йому не давала спокою думка: як би руками поневолених підкоряти самих поневолених, що живуть на землях, які загарбала Росія і оголосила їх своїми[74].

Завдяки українським (галицьким) історичним романам першої половини XX століття конотація є настільки прозорою, що навіть найпатріотичніші автори за Радянського Союзу не намагалися видавати творів, у яких з'являлися б такі герої; винятком був роман «Мальви» Романа Іваничука — письменника, котрого зараховують до поко-

[73] Існує й кілька інших визначень людини, яка зреклася своєї ідентичности, зокрема «перекинчик», «перевертень», «манкурт», «покруч». Проте ті слова не мають історичних коренів і такого сильного емоційного забарвлення.

[74] Ю. Лазебник, *Національна гордість і дух яничарства*, «Кур'єр Кривбасу» 1997, ч. 1, с. 4.

ління «відлиги» 1960-х років. Книжка вийшла друком 1969 року, а за чотири роки зазнала хоч і трохи запізнілої, але нищівної критики, відтак її вилучили з бібліотек[75]. У спогадах автор стверджував, що спершу він назвав свій роман «Яничари», але з огляду на цензуру змінив назву на «Мальви». Мотив зради в письменника звучав не раз, але здебільшого на рівні алюзій. Відразу по здобутті незалежности України Іваничук повернувся до тієї теми і протягом шести років опублікував кілька романів та книжку спогадів[76], лейтмотивом яких є зрада.

У рік проголошення в Україні незалежности побачив світ роман Іваничука «Орда» – спроба зведення порахунків з колоніяльним минулим у постколоніяльному дусі. Назва тієї книжки (а це не поодиноке явище, про яке йдеться далі) вказує не на історичну Золоту Орду і татарські наїзди, а на Росію як колонізатора України. Парадоксальним може видатися те, що автор зосереджує увагу насамперед на явищі зради, а не на постаті «ворога», проте це елемент продуманої стратегії. Літературні (і не лише) герої, які співпрацюють з ворогом, заслуговують у стократ більшого осуду, ніж сам ворог. Майже одночасно з «Ордою» вийшла і книжка спогадів того самого автора «Благослови, душе моя, Господа», де багато місця відведено міркуванням про зраду. Іваничук закінчує книжку обіцянкою далі розвивати ту тему:

> Я напишу про кінець найтяжчого зла нашої нації, яким є відступництво заради вигоди і тихого рабства. [...]

---

[75] Ширше ті події описує у своїх спогадах Роман Іваничук (Р. Іваничук, *Благослови, душе моя, Господа... Щоденникові записи, спогади і роздуми*, Просвіта, Львів 1993, с. 42, 102).

[76] Р. Іваничук, *Орда. Псалом*, Просвіта, Львів 1992 (2-ге видання: Український центр духовної культури, Київ 1994; польське видання: R. Iwanyczuk, *Orda*, przeł. J. Litwiniuk, Burchard, Warszawa 1993); Р. Іваничук, *Яничари. Історичний роман*, Каменяр, Львів 1992 (обидва романи опубліковано й під одною обкладинкою: Р. Іваничук, *Мальви (Яничари). Орда. Романи*, ТАСТ-М і Євроекспрес, Київ–Харків 2000); Р. Іваничук, *Благослови, душе моя, Господа...*, *цит. вид.*; Р. Іваничук, *Смерть Юди*, «Кур'єр Кривбасу» 1997, ч. 1–3 (окреме видання: Р. Іваничук, *Смерть Юди. Триптих повістей*, Червона калина, Львів 1997).

Благослови, душе моя, Господа, за те, що не відбирає ще пера з моїх рук[77].

Якщо в романі «Орда» конструктивним стрижнем є політична спадщина Мазепи, то в книжці спогадів — своєрідній сповіді автора — Іваничук звертається до символічної постаті, Конрада Валенрода.

У своєму романі Іваничук дискутує з російським баченням історії України (насамперед з трактуванням ролі Мазепи) і безпосередньо полемізує з візією Пушкіна, розгорнутою в поемі «Полтава»[78]. Зрадниками у творі Іваничука виступають ті, хто покинув гетьмана і перейшов на службу до царя, змарнувавши усі шанси здобути незалежність. Головними темами роману є зрада, запроданство та — як наслідок — поневолення народу й поневолення розуму (щоправда, тут автор не вдається до Мілошевого визначення). Іваничук не приховує, що насправді дія його твору відбувається не в епоху Мазепи, а в часи радянської імперії. Переказуючи історію написання роману, Іваничук використовує свій досвід депутата Верховної Ради в переломовий для України період — у 1990–1991 роках[79]. Висловлювання антигероїв звучать вельми сучасно, нагадуючи антиукраїнські тиради оборонців імперії в українському парламенті. Фіктивний світ «Орди» є цілковитою протилежністю до тієї моделі української історії, яку накинула імперія; це типовий приклад анахронічного антиколоніяльного дискурсу: автор його започаткував... після розпаду імперії. Відтоді колонія існує лише в умах, не в дійсності. Але невільник — хоч і визволений — далі перебуває у полоні ненави-

[77] Р. Іваничук, *Благослови, душе моя, Господа...*, *цит. вид.*, с. 270.

[78] Твір Пушкіна тут згадано лише як найвідомішу літературну реалізацію імперської версії. Таких творів з'являлося набагато більше, починаючи від оди на честь російської перемоги пера київського ієрарха Теофана Прокоповича («Епінікіон», 1709, у трьох мовних версіях) та проповіді вихованця Києво-Могилянської академії Стефана Яворського («Слово пред проклятієм Мазепи») і закінчуючи величезною кількістю романтичних та епігонських творів.

[79] Р. Іваничук, *Благослови, душе моя, Господа...*, *цит. вид.*, с. 150–154.

сти, тому не здатний стати насправді вільним. Об'єктом ненависти стають не лише вчорашні колонізатори, але й — а може, передовсім — ті, хто співпрацював з колонізатором. Виродження колишньої еліти автор змальовує, можливо, аж надто буквально — вдаючись до образу колонії карликів.

Наступна книжка «Благослови, душе моя, Господа» — сповідь Іваничука, учасника подій напередодні присмерку імперії — за твердженням самого автора, є логічним продовженням «Орди». Спогади та щоденник написано в переломовий для України період — між осінню 1991 та осінню 1992 року, в час великих надій. Письменник почав роботу над тим текстом одразу за два тижні після проголошення незалежности 24 серпня 1991 року, а закінчив роком пізніше. Спогади охоплюють період від 1940-х років до сучасности, протягом якого автор пройшов шлях, типовий для українського інтеліґента з Галичини — від зв'язків з підпіллям, через радянську вищу школу, службу в радянській армії, комуністичну партію, обережну участь в опозиційному культурному рухові 1960-х років, до вимушеного відходу від літературного життя та повернення до політичної активности наприкінці 1970-х (Іваничук був представником України на форумі ООН), і врешті — до участи в русі національного відродження на зламі 1980-х і 1990-х років.

Як вже сказано, символічною постаттю, до котрої звертається Іваничук, фігурою, що має пояснити заплутаний життєвий шлях автора, є Конрад Валенрод:

> Ми, і я в тому числі, ставали новітніми Валенродами, які свідомо йшли в стан ворога — це був один із засобів активної боротьби з неволею. [...] В партію йшли або заради вигод і наживи, меншої або більшої влади, або ж — і таких Валенродів було мільйон — з диверсійною метою[80].

Авторові цих слів можна вірити або не довіряти, це можна вважати знаком часу або виявом кон'юнктурщини; у цьому можна вбачати спробу виправдати свої вчин-

[80] Р. Іваничук, *Благослови, душе моя, Господа...*, *цит. вид.*, с. 42.

ки або вкласти у них вищий сенс[81]. Так чи так, варто пам'ятати, що, як зазначають дослідники найновішої історії, саме люди з колишнього партійного апарату, а не опозиціонери, найбільшою мірою спричинилися до здобуття державної незалежности України[82]. Але що ж непокоїть у словах Іваничука? Мільйон Валенродів. Тут я зауважую разючу невідповідність між масовістю явища і романтичною концепцією героя в історичних романах Іваничука, поєднаною з не менше романтичною інтерпретацією власної ролі в історії; це спонукує мене розглядати зізнання Іваничука як спробу виправдати позицію активного учасника офіційного, а отже, суворо контрольованого згори літературного і — що варто підкреслити — політичного життя. Коли автор говорить про розпач, який охопив його перед лицем небезпеки совєтської навали, про безнадійність становища та марність сподівань на швидкий крах імперії, йому важко не вірити. Не треба

---

[81] На цю тему див., зокрема: M. Janion, *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*, PIW, Warszawa 1990; S. Chwin, *Literatura i zdrada: od Konrada Wallenroda do Małej Apokalipsy*, Oficyna Literacka, Kraków 1993; M. Micińska, *Zdrada, córka nocy. Pojęcie zdrady narodowej w świadomości Polaków w latach 1861–1914*, Sic!, Warszawa 1998; *Obraz zdrajcy i szpiega w kulturach słowiańskich*, T. Dąbek-Wirgowa (red.), Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2000. Пор. зауваги Зофії Мітосек про літературний стереотип, зокрема про використання образу Конрада Валенрода для виправдання деяких позицій: Z. Mitosek, *Literatura i stereotypy (próba typologii i opisu relacji)*, [w:] *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, M. Kofta i A. Jasińska-Kania (red.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001, s. 218.

[82] Я. Грицак, *Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX століття*, Генеза, Київ 1996; зокрема див. с. 309, 325: «Переважаючу підтримку національної ідеї забезпечили т. зв. національні комуністи — представники автономістичної орієнтації серед української партійно-державної еліти на чолі з Леонідом Кравчуком, які в останні роки правління Горбачова перескочили у поїзд опозиції. Культурницька еліта заініціювала масовий рух за політичну самостійність, а в кінцевому підсумку вирішальну роль у досягненні цієї самостійности відіграла місцева адміністративна еліта. Колишні комуністи стали національними патріотами, зберігаючи свій вплив в адміністрації, господарстві і суспільстві» (*там само*, с. 325).

також забувати, що в епоху сталінізму той вибір був напрочуд драматичним[83].

З того погляду цікавими видаються рефлексії автора над розколом між опозиційно налаштованою інтеліґенцією і так званими леґалістами, який перестав існувати 1965 року, після серпневих арештів української інтеліґенції. Іваничук намагається викласти аргументи обох сторін, але чинить це з позицій леґаліста, тож вибір опозиціонерів читач спогадів сприймає як незрозуміле прагнення спопеліти на вогнищі[84]. Останньою спробою львівських письменників, серед них і Романа Іваничука, солідаризуватися з дисидентським рухом було підписання листа-поруки за Богдана Гориня, наймолодшого з-поміж заарештованих. Це здавалося майже місією. Влада відповіла цькуванням і винесла усім, хто підписався під листом, партійні догани. «Аж тоді я зрозумів, у яку псарню всунув колись свою немудру голову, пройнявшись ідеєю валенродизму», — пише Іваничук[85]. Утім, власний конформізм не завадив авторові дорікнути тим, хто зігнувся під тягарем системи[86].

Іваничук послуговується постаттю Валенрода як знаряддям: він вдається до зловживань, позбавляючи ту символічну постать додаткових контекстів і нехтуючи архіважливою проблемою — ціни валенродичної позиції. Поразка бо хрестоносців є водночас і поразкою Валенрода, він досягає своєї мети ціною великої жертви та докорів сумління; а коли його викривають хрестоносці, чинить самогубство. Сучасний Валенрод Іваничука позбавлений трагізму, і — хоч він і вбраний у шати романтизму — все ж його важко назвати романтичним героєм. Без трагічної провини та постать втрачає ідентичність, перетворюється на героя політичної притчі. Єдине, що залишилося в Іваничукового героя від класичного Валенрода, — це цитата з Мак'явелі. І це не може не тривожити.

---

[83] Див., зокрема: Ю. Лавріненко, *Література межової ситуації*, «Українська літературна газета» Мюнхен 1957, ч. 6; O. Hnatiuk, *Losy literackiego pokolenia lat sześćdziesiątych na Ukrainie*, «Konteksty» 1996, nr 3–4, s. 72–76.

[84] Р. Іваничук, *Благослови, душе моя, Господа...*, *цит. вид.*, с. 118.

[85] *Там само*, с. 124.

[86] *Там само*, с. 176.

Постать Валенрода чи Мазепи потрібна Іваничукові, щоб показати себе як праведника; він шукає супротивника для того, щоб продемонструвати, як можна ненавидіти. Здавалося б, час ненависти відійшов у минуле разом з тоталітаризмом, і злам 1980-х і 1990-х приніс остаточне визволення. Проте так не сталося.

Прагнення усунути «білі плями» історії і розкрити історичну правду, пошуки відповіді на питання про причини національних поразок, про які можна було писати з кінця 1980-х років, породили, крім важливих публікацій та аналізів, ще й таке явище, котре Наталя Яковенко назвала «казкою про перевертня»[87]. Знаменно, що схожа мисленнєва схема з'явилася в 1920-х роках у колі «Літературно-наукового вістника», редактором якого був Дмитро Донцов. Тоді вказували на дві головні причини поразки Української Народної Республіки — російську політику та «малоросійську рабську психологію», яку приписували... лідерам національного руху і державним мужам — Володимирові Винниченку, Михайлові Грушевському і навіть Симонові Петлюрі. Можна сказати, що головним завданням міжвоєнної публіцистики Донцова було таврування психології раба і створення нового зразка сильної та вільної людини[88]. В Романа Іваничука тим позитивним зразком стає Валенрод — постать, крізь яку проглядає сам автор; натомість негативним зразком є яничари, себто всі ті, чиє служіння імперії не було виправдане валенродизмом. Іваничук трактує Росію інакше, ніж Донцов: письменник, хоч і змальовує її як джерело зла, все ж зосереджується на тому, що він вважає за специфічно російську стратегію поневолення, — на використанні українців.

---

[87] Згадуючи статтю Сушинського, у якій автор змальовує Хмельницького як зрадника, історик стверджує: «Але і він, і шукачі прабатьківщини аріїв, і переосмислювачі історії слов'ян [...], і багато-багато інших людей заражені вірусом однієї і тієї самої пошесті, що в просторіччі називається "відновлення історичної правди"» (Н. Яковенко, *Навіщо казка про перевертня, цит. публ.*, с. 29).

[88] З приводу ніцшеанства та шпенглерівських інспірацій Донцова див.: T. Stryjek, *Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego. Analiza wybranych koncepcji*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2000, s. 159–176.

Схожу стратегію обрав Петро Кононенко, багатолітній директор Інституту українознавства столичного університету, лавреат престижної премії Ґердера, яку присуджують за ініціятиви, спрямовані на поєднання народів Европи, охорону та розвиток европейського культурного простору. В книжці «Свою Україну любіть», назва якої асоціюється з віршем Шевченка, а також з популярним наприкінці 1980-х років віршем Володимира Сосюри, автор після ґрунтовної лекції про неопоганство та роль «Велесової книги» у формуванні української нації протиставляє европейську Україну азійській Росії, відтак додає:

> Але «азіятами» можуть бути не лише ті, що живуть в Азії або в Росії. Скоріше навпаки: класичні азіяти — тут, і не з чужих етносів, а «свої» — ті, що виховані як «хахли» — жахне страшидло[89].

Наведена цитата виразно демонструє, як зовнішній ворог перетворюється на ворога внутрішнього. «Хохли» — це пейоративне визначення українців, яке вживають росіяни; тут автор називає так українців зі слабким чуттям національної ідентичности. В очах Кононенка ота група перетворюється на «п'яту колону», що діє на шкоду «справжнім» українцям.

Ясир і яничари

Образ Росії як джерела зла, своєрідної антицивілізації, виринає в циклі статей Євгена Ґуцала, які протягом 1995 року регулярно з'являлися на шпальтах «Літературної України», а згодом вийшли друком у видавництві «Просвіта» (sic!)[90]. Автор, письменник, що належить до покоління 1960-х років, прийняв добре відому стратегію писання про Росію — вона полягає у цитуванні російських письменників та інтелектуалів і додаванні власних коментарів. Новим у книжці «Ментальність орди» стало намагання автора зобразити «менталітет» росіян як корінь зла. Перелічувати всі негативні риси, які Ґуцало вбачає у

[89] П. Кононенко, *Свою Україну любіть*, *цит. вид.*, с. 134.

[90] Є. Ґуцало, *Ментальність орди. Статті*, Провіта, Київ 1996.

росіянах, мені видається недоцільним — досить підкреслити, що вони великою мірою виходять за межі стереотипного уявлення про варвара і містять також ті риси, що їх приписують людям зі соціяльного маргінесу. У чутті цивілізаційної вищости щодо потужного сусіда оприявнюється не лише український комплекс, а й національна мегаломанія. Аби обґрунтувати свої тези, письменник звертається навіть до середньовічних писемних пам'яток та фольклору[91]. Тож на лаві підсудних — так само як у публіцистиці Донцова — опиняється і російська культура. Називаючи російський «менталітет» заразливою хворобою, автор «Ментальности орди» на додаток натякає на зв'язок цієї хвороби з... гомосексуалізмом[92]. Гуцало наголошує на чужості та ворожості російської цивілізації щодо українців. Тож маємо до діла з «травматичним мисленням», про яке колись писав Анджей Дравич, коментуючи стереотипну поведінку поляків, а також намагання створити такий образ чужого, щоб максимально збільшити дистанцію до нього. Мірою інтенсивности патріотичних почуттів тут стає неприязнь до росіян.

Насправді тексти Євгена Гуцала присвячено не Росії, а українським проблемам, хоч, як підкреслив Олексій Толочко в статті про цю книжку, «на диво, Україна, українські кривди від Росії в тексті не згадані жодним словом»[93]. У ксенофобії Гуцала український медієвіст вбачає вияв маштабнішого явища:

> Російська ментальність — ментальність орди, хай так. Але якщо задля того, аби повноцінно відчути себе укра-

[91] Розмірковуючи про героїв билин (Солов'я-Розбійника, Ваську Буслаєва тощо), автор доходить висновку, що «результатами розбійницьких походів було ще й приєднання пограбованих і завойованих земель, розширення держави, тобто ушкуйники виступали ще й патріотами, "собирателями русских земель" [ідеологічний штамп, який використовують у політичній публіцистиці та історіографії на позначення процесу розширення імперії. — *О. Г.*]. [...] Цим розбоям нема числа, тьма-тьмуща» (Є. Гуцало, *Ментальність орди*, *цит. публ.*, с. 10).

[92] *Там само*, с. 24.

[93] О. Толочко, *Ментальність ясиру*, «День» 25.12.1996.

> їнцем, необхідно викликати дух пана, вглядітися в його «раскосые и жадные глаза»[94] й роз'ятрити старі виразки раба, то це — ментальність ясиру[95].

На захист «ясиру» виступив Микола Рябчук. Погоджуючись із Толочком і відкидаючи ксенофобські тези Гуцала, критик закликав до глибшого аналізу становища українців, яких метафорично названо «ясиром»:

> [...] в країні, де половину «ясиру» пояничарено, решта «ясиру» чується некомфортно навіть після формального визволення, і закономірно демонізує «орду», наділяючи її найгрізнішими рисами[96].

Наголошуючи на проблемі внутрішньої роз'єднаності українців, Рябчук вказав і на історико-психологічне підґрунтя взаємної неприязні «колаборантів» і «патріотів»:

> [...] надто велика кількість пояничареного «ясиру» (як особливо наочно показує досвід сусідньої Білорусі) істотно ускладнює для непояничареного «ясиру» процес здобуття свободи — не лише внутрішньої, а й зовнішньої, повсякденно-побутової. Вона поглиблює історичні неврози, містифікує могутність зовнішньої «орди» та її внутрішню присутність у вигляді «п'ятої колони», про яку часто й охоче, з мазохістичним запалом пише «ясирна» преса[97].

В розважаннях про «Ментальність орди» критик повернувся до однієї зі своїх улюблених тем — розрізнення «банального» і «метафізичного» зла (за Ганною Арендт). Тій темі Рябчук присвятив окрему студію про публікації в паризькій «Культурі» та київській «Сучасності» з російської проблематики. Прагнучи раціонально проаналізувати ставлення українців до Росії — і тих, кого охоплює ненависть, і тих, хто вважає росіян за братів, — Рябчук вказав

---

[94] Цитата зі «Скитів» Алєксандра Блока.

[95] О. Толочко, *Ментальність ясиру*, *цит. публ.*

[96] М. Рябчук, *На захист «ясиру»: денаціоналізація як психологічна проблема*, [у кн.:] М. Рябчук, *Від Малоросії до України...*, *цит. вид.*, с. 254.

[97] *Там само*, с. 255–256.

на причину такого стану речей: багатовікове колоніяльне становище України.

Видається, що автор надміру психологізує оповідь, пишучи про травми, неврози, ґвалт тощо[98], і водночас недооцінює значення книжки Гуцала, стверджуючи, що вона належить до сфери масової культури, а в тій царині такі явища не поодинокі. Тим часом книжка Гуцала не належить до масової культури, це зовсім інший жанр, який можна було б назвати науковоподібним памфлетом. Таке жанрове визначення дає змогу добачити схожість між «Ментальністю орди» і «Фіналом Третього Риму» Романа Кіся, виданим заходами Національної академії наук України[99]. Та праця, присвячена сучасним виявам російського месіянізму, не позбавлена аналітичних амбіцій. Втім, тут узяло гору бажання оголити зло й викрити ворожі ідеї. Обидві книжки об'єднує не лише пристрасність авторів, але й те, що, попри декларації, вміщені у назвах книжок, їх обох цікавить насамперед ситуація в Україні, а не у Росії. Найбільше турбує Кіся, так само як Гуцала, не аналіз різних втілень евразійської ідеї, а те, що «евразійство продовжує вповзати у саме нутро нації»[100]. Протягом останнього десятиліття аналогічний спосіб писання справді поширився в Україні, проте це недостатня підстава, щоб вважати книжки такого штибу виявом масової культури (між рядками в Рябчука прочитується: «примітивної культури»). У вже згадуваному есеї про пошуки прихованої історичної правди, що їх підсичувала пристрасть до викривання зрадників, Наталя Яковенко «ставить діягноз» цій хворобі — це «дилетантська манія переписувати історію заново, шукаючи в минулому що завгодно,

---

[98] Див., наприклад: «Більшість поґвалтованих жертв не бажає признатися навіть собі, що їх було поґвалтовано, більше того — що вони десятиліттями жили у стані перманентного зґвалтування. Ця думка справді малокомфортна і, як і кожна глибока психологічна травма, вона виштовхується за межі свідомості, табуюється і, живучи далі у підсвідомості, стає причиною багатьох суспільних неврозів» (М. Рябчук, *На захист «ясиру»*..., [у кн.:] М. Рябчук, *Від Малоросії до України*..., *цит. вид.*, с. 259).

[99] Р. Кісь, *Фінал Третього Риму. Російська месіянська ідея на зламі тисячоліть*, Інститут народознавства НАНУ, Львів 1998.

[100] *Там само*, с. 7.

окрім... самого минулого»[101]. Але насправді книжки Гуцала й Кіся єднає не примітивізм чи дилетантизм, і не популізм (це могло б видатися найбільше слушним), а конструювання образу чужого (тут: Росії) як ворога. І Рябчук, і Толочко погоджуються, що творення такого образу полягає в проєктуванні на чужого власних вад, а «такий образ "чужого" є тим, що людина боїться побачити в дзеркалі»[102]. Все ж, як на мене, концепція «колективної тіні» лише почасти пояснює механізм функціонування стереотипу. Належить запитати, чи справді «чужа спільнота є лише своєрідним екраном, на який спроєктовані протилежності найвище поціновуваних, конститутивних рис батьківщини»[103]? Думаю, стереотип чужого — це не тільки обернений зворотним боком позитивний автостереотип. Тут не дає пояснення і Юнґове поняття «колективної тіні». Про нерозривний зв'язок між стереотипом та образом самого себе писав також Адам Поморський[104], який висловив істотну заувагу: саме інтеліґенція творить стереотип, аби в такий спосіб, переносячи на Чужого неґативні риси інших соціяльних груп власного суспільства, дистанціюватися щодо них і вказати на його (суспільства) неґативні риси. Кращу ілюстрацію до наведеного твердження, ніж позиції двох згадуваних у цьому підрозділі письменників, які наділяють неґативними рисами зрусифіковану владну еліту, знайти важко. Отже, як зазначи-

---

[101] Н. Яковенко, *Навіщо казка про перевертня*, цит. публ., с. 29.

[102] О. Толочко, *Ментальність ясиру*, цит. публ.

[103] Z. Bokszański, *Młodzi Europejczycy o Polakach. Opinie studentów uniwersytetów europejskich*, [w:] *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi*, Łódź 1998, s. 30. Див. також: Z. Bokszański, *Stereotypy a kultura*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997.

[104] У дослідженні публікацій про Росію в газеті «Tygodnik Powszechny» Адам Поморський дійшов такого висновку: «Таке розташування стереотипу означає, що він нерозривно пов'язаний з образом самої Польщі: цей образ не існує і втрачає глибину без кривого дзеркала Росії, так само як офіційна культура не може існувати без свого неофіційного зворотного боку. Росія у своїй незугарній, ґротесковій тілесності — це бахтінський карнавал, перевертання свідомости польського інтелектуала» (A. Pomorski, *Stereotyp narodowy a metaprojekt ideologiczny Rosji w perspektywie przemian świadomości polskiej pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych. Na podstawie publicystyki «Tygodnika Powszechnego» 1989–1995*; цит. за рукописом).

ла Яковенко у цитованій статті, історичні постаті перетворюються на інструмент у боротьбі зі сучасними політичними супротивниками.

«Креоли» і «патріоти»

Звернімо увагу, як соціяльно характеризують своїх героїв Гуцало та Іваничук. І ті постаті, котрі є втіленням Чужого у Гуцала, і фігура зрадника в Іваничука мають свої протилежності — власні позитивні зразки. У Гуцала таким є alter ego автора — патріотично налаштований український інтеліґент, пов'язаний з номенклатурою; в Іваничука це чернець, що спокутує свої провини («Орда»), або позбавлений трагізму Конрад Валенрод («Благослови, душе моя, Господа»). Львівський прозаїк великою мірою ототожнює себе зі своїми позитивними героями, іноді не зберігаючи навіть мінімальної дистанції. Якщо ж прийняти, що позитивним зразком (автостереотип) є патріотично налаштований інтеліґент, пов'язаний з колишньою номенклатурою, стає зрозуміло, чому «близький чужий» (в очах авторів — «яничар») чаїть у собі особливу загрозу. Та ж бо суспільна група (російськомовні українці, що формували владну еліту), яку Рябчук називає «креолами», протягом 1990-х витіснила «патріотів» з найважливіших позицій у публічній сфері, обмеживши їм можливості суспільного впливу й ускладнивши доступ до влади. Отже, суть проблеми полягає в розхитуванні власної суспільної позиції, котре називають «відносною депривацією». Безумовно, у кривому дзеркалі відбиваються неприродно збільшені власні провини. Заразом образ внутрішнього ворога є інструментом критики владної еліти, до якої письменники з колишнього істеблішменту втратили доступ. Тому це не лише «тінь», спроєктована на чужого, але й вияв досить типової позиції — виступати з необґрунтованими домаганнями і вірити в їхню обґрунтованість.

Таке пояснення допомагає також зрозуміти особливу неприязнь письменників до держави, яка не виправдала їхніх сподівань. Про те явище досить гостро писала Соломія Павличко:

> Сьогодні з'явилося відчуття [...] що старого спільного ворога більше немає. Але для виправдання влас-

них невдач, проблем і комплексів ворог дуже потрібний.
Пошук ворогів перемістився всередину системи. Першим ворогом визначена та інституція, яка раніше здавалася вирішенням усіх проблем, а саме — Українська держава[105].

Було б банально стверджувати, що така позиція — вона ж бо не зводиться до самого лише висловлювання необґрунтованих претензій — є деструктивною. Тому придивімося до іншого явища: автори підносять у ранґ національних героїв персонажів з власного середовища. Ту проблему я вже порушувала, коли провадила розмову про функції, що їх виконує постать Конрада Валенрода у спогадах Романа Іваничука. Однак проблема є набагато ширшою: вона охоплює велику частину письменників з колишньої номенклатури. Оте явище описала Боґуміла Бердиховська на прикладі видавничої серії «Український портрет», яка знайомить з постатями Олеся Ґончара, Івана Дзюби та співака Дмитра Ґнатюка[106]. Завданням тієї серії книжок, виданих за кошти Державного комітету інформаційної політики, було створення чогось на зразок сучасного українського пантеону. Від авторів серії і водночас наступних з черги голів того комітету — відомого поета покоління 1960-х років Івана Драча та колишнього журналіста Віталія Абліцова, який мав репутацію незалежного на зламі 1980-х і 1990-х років, — можна було б сподіватися глибшої рефлексії над проблемами минулого та спадщиною двох тоталітаризмів. Але так не сталося: скуті інтересами групи, вони помножують і зміцнюють пострадянські зразки, і найяскравіше це виявилося у книжці про Олеся Ґончара[107]. Стратегія авторів згаданої праці полягала у поєднанні двох взірців — радянського і

[105] С. Павличко, *Культурні дискурси кінця століття: Котляревський, двохсоліття української літератури та її вороги*, [у кн.:] С. Павличко, *Теорія літератури*, *цит. вид.*, с. 659.

[106] Б. Бердиховська, *Прапороносці непоганого минулого*, «Критика» 2002, ч. 5, с. 22–25.

[107] О. Ґончар, *Катарсис*, В. Абліцов (упор.), Український світ, Київ 2000 (Серія «Український портрет»).

опозиційного. Втім, опозиційний зразок був пов'язаний аж ніяк не з дисидентським рухом, а з «опозицією всередині режиму», себто внутрішньопартійним поділом.

Усі спроби переоцінити спадщину Гончара наштовхуються на гостру критику. Коли емігрантський автор, багатолітній редактор часопису «Сучасність» Іван Кошелівець написав, що варто було б ревізувати досі чинний літературний канон і що велика частина доробку Гончара не виходить за межі соцреалізму, — Віталій Коваль, дописувач «Літературної України» та біограф Гончара з благословення Спілки письменників, закинув йому колаборацію з... гітлерівцями. Схожий закид пролунав і щодо найвидатнішого емігрантського критика Юрія Шевельова; різниця полягала лише в тому, що його висловив сам Гончар[108], а керівництво Державного комітету інформаційної політики вважало за потрібне надати цьому висловлюванню розголосу. Однак це не був спротив постулатам саме людей іззовні, емігрантів, — ганили й критиків в Україні, і тут за доказ править приклад Миколи Рябчука.

Дискусія про літературну спадщину Гончара, а також про всю українську радянську спадщину, як я вже писала, так і не відбулася. Отой брак рефлексії над соцреалізмом, його місцем і роллю в українській культурі за неповних десять років уможливив реставрацію радянських зразків[109] — самозрозуміло, у видозміненій формі — під гаслом реабілітації письменників, що мали найбільші заслуги як захисники народу й культури. Започатковано видання розкішного п'ятдесятитомовика прози Павла Загребельного (кількість томів навіює асоціяцію з зібранням творів Івана Франка). Академічне видавництво заповзялося опрацювати й видати дванадцятитомовик Олеся Гончара[110] за редакцією директора Інституту літератури НАН України,

---

[108] О. Гончар, *Невигадана новела життя*, [у кн.:] О. Гончар, *Катарсис*, *цит. пр.*, с.133–135.

[109] Див.: Г. Грабович, *Сповільнені дії здобутків і втрат*, [у кн.:] Г. Грабович, *Тексти і маски*, Критика, Київ 2005, с. 268–276; Його ж, *Совєтизація української гуманістики. І. Історія та насильство*, «Критика» 1997, ч. 1, с. 18–22.

[110] О. Гончар, *Твори: в дванадцяти томах*, М. Жулинський (ред., передм.), Наукова думка, Київ 2001.

колишнього віце-прем'єра Миколи Жулинського. Своїм розмахом і задумом та ініціятива нагадує найбільші «академічні» видання 1970-х і 1980-х років, хоч найповніше зібрання творів Гончара, видане наприкінці 1980-х, складалося лише з семи томів[111]. Пригадаймо, що протягом 2000–2001 років вийшло ще й кілька книжок вибраних творів Гончара[112].

1999 року, ще перед початком зазначеного проєкту, але вже після публікації статей, у яких автори, м'яко кажучи, полемізували з Кошелівцем і Рябчуком, Соломія Павличко писала:

> Над сакралізацією останнього [Гончара. — *О. Г.*] працює ціла армія української інтеліґенції з метою леґітимізації власної лояльності в радянські часи. Принцип такий: якщо Гончар був півжиття членом ЦК, лауреатом Сталінських і Державних премій СРСР і може сьогодні претендувати на роль зразка моральної чистоти, то чому не можуть усі ті, що писали про нього або навіть жили в одну з ним епоху?[113]

* * *

На прикладі обговорюваних у цьому розділі текстів я намагалася продемонструвати, у який спосіб письменники, пов'язані з колишньою номенклатурою, конструю-

---

[111] О. Гончар, *Твори: в семи томах*, І. Драч (передм.), В. Коваль (прим.), Дніпро, Київ 1987.

[112] О. Гончар, *Людина світу, син Дніпра. Вибрані твори: у двох томах*, ВАТ «Дніпрокнига», Дніпропетровськ 2001 (до двотомовика увійшли, між іншим, соцреалістичні романи «Прапороносці» і «Тронка», а також роман «Собор» і «Невигадана новела життя», присвячена «зраді», яку буцімто вчинив учитель Гончара Шевельов; див. примітку 108); О. Гончар, *Поетичний пунктир походу. Поезії*, В. Гончар (упор.), Просвіта, Київ 2000. Вийшла друком ще й книжка вибраних документів: *Тернистим шляхом до храму: Олесь Гончар в суспільно-політичному житті України 60–80-их рр. XX ст. Збірник документів та матеріалів*, П. П. Тронько (упор.), Інститут історії України НАНУ, Київ 1999; Всеукраїнський фонд відтворення видатних пам'яток історико-архітектурної спадщини ім. Олеся Гончара, Рідний край, Київ 1999.

[113] С. Павличко, *Культурні дискурси кінця століття...*, [у кн.:] С. Павличко, *Теорія літератури*, *цит. вид.*, с. 658.

ють постаті національних героїв, що мали б об'єднувати національну спільноту. Однак важливішим за створення позитивних зразків для тих авторів виявилося тавруванння негативних персонажів, утіленням котрих в їхній творчості є зовнішні і внутрішні вороги. Тож у творах таких письменників образ ворога витіснив власних героїв; othering зайняв місце nation building. Антиколоніяльний дискурс, як я вже зазначала, у тих авторів запізнився в часі: Імперія перестала існувати, отже, можна безпечно з нею боротися. Утім, такий анахронізм не позбавлений сенсу, позаяк образ ворога у згаданих письменників підпорядкований прагненню реституції, відновлення втрачених позицій.

Прощання з імперією

Одним з найцікавіших і найрезонансніших творів, присвячених занепадові імперії, була «Московіяда» (1993) Юрія Андруховича. Проте «Московіяда» не належить до тих текстів, у яких автори зводять порахунки з минулим; це радше ґротескова візія розпаду, з мотивом мандрівки героя в пошуках тожсамости[114]. Торкаючись засадничих для свого народу проблем, письменник не хоче говорити про них серйозно, тому про занепад імперії просторікують пияки в барі, а остаточним аргументом у їхній дискусії є слова головного героя, якого співрозмовник, російський письменник, звинувачує у націоналізмі: «...який з мене націоналіст, коли я отут з тобою п'ю пиво?»[115]. Далі тираду описано ще гумористичніше, хоч під поволокою гумору криються поклади серйозности:

> ...коли я п'ю кисле пиво посеред пустиря, обгородженого стовпами й колючим дротом [...], то я не можу склав-

[114] Про конструкцію головного героя Отто фон Ф. я писала у передмові до київського видання роману Андруховича (О. Гнатюк, *Авантюрний роман і повалення ідолів*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Рекреації. Романи*, Час, Київ 1997, с. 21–22).

[115] Ю. Андрухович, *Московіада*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Рекреації. Романи*, *цит. вид.*, с. 145.

ши руки просто спостерігати й мовчати, ніби я хрін проковтнув. Мій товариш показав мені не так давно старі поштові картки з пейзажами того міста, де я живу. Цим карткам десь по п'ятдесят років. Але я закричав: я хотів би жити в цьому місті! де воно?! що вони з ним зробили?! де моє право на моє пиво?! [...]
Тому я за повне й остаточне відокремлення України від Росії! Хай живе непорушна дружба між українським та російським народами! Повірте мені, що між двома цими фразами немає жодної суперечності. [...] За наше і ваше пиво![116]

Андрухович деконструює не лише міти та символи, але й стереотипи та ідеологію — і комуністичну, і національну[117]. Мову пропаґанди узято в іронічні лапки. Здається, не поет з виклично не-українським іменем Отто фон Ф., спадкоємець старої габсбурзької імперії, і не імперія, що розпадається на очах читача, а сама мова є справжнім героєм твору. І якщо можна говорити про визволення, що його приносить роман, то воно полягає саме у визволенні мови.

Українська критика сприйняла «Московіяду» радше прохолодно. Список закидів, які їй висували, довгий, проте серед них не знайдемо найважливішого (про це начебто не випадало говорити) — закиду про дистанціювання автора щодо будь-яких ідеологій, незалежно від їхнього походження. Письменникові дорікали у вторинності щодо творів «Москва–Петушки» («Москва–Пєтушки») Вєнєдікта Єрофєєва чи «Малий Апокаліпсис» Тадеуша Конвіцького (залежно від літературних зацікавлень рецензента), у невмінні конструювати сюжет і персонажів, що більше,

[116] Ю. Андрухович, *Московіада*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Рекреації. Романи, цит. вид.*, с. 147.

[117] Про деконструкцію імперських та національних мітів на прикладі Андруховича писав на початку 1990-х років австралійський славіст Марко Павлишин (М. Павлишин, *Українська культура з погляду постмодернізму, цит. публ.*). До запропонованої в згаданій розвідці інтерпретації звертається у своїй монографії й канадський славіст Мирослав Шкандрій (M. Shkandrij, *Russia and Ukraine. Literature and the Discourse of Empire from Napoleonic to Postcolonial Times*, McGill–Queen's University Press, Montreal–Kingston–London–Ithaca 2001, pp. 262–267).

в... автоцензурі. Поет і есеїст Костянтин Москалець, автор нищівної рецензії «Незадоволення твором», приписував героєві, через якого відбувається деконструкція імперії, недостовірність[118]. Інший автор, порівнюючи «Московіяду» з книжкою «Москва–Пєтушкі» Єрофєєва, стверджував, що роман поступається своєму... взірцеві — зокрема, під оглядом рівня деконструкції імперії[119]. Один з рецензентів вважав, що в «Московіяді» письменник зрадив принцип діялогічности, надаючи слово улюбленим (треба читати: національним) героям і висміюючи ненависних представників імперії[120]. Очевидно, висловлюючи такий закид, критик хотів навіяти читачам думку, що автор керувався неприязню до росіян. Проте Андрухович, граючись символікою розкладання[121], здійснив деконструкцію не тільки імперії, а й «визвольної свідомости» (якщо скористатися термінологією постколоніяльної критики), себто деконструкцію колоніяльного і заразом антиколоніяльного дискурсів. Вельми іронічно Андрухович ставиться навіть до героїчного вчинку, що снився, мабуть, кожному ворогові імперії, — розстрілу всіх її творців. Можливо, саме недостатній патріотизм прагнули поставити на карб авторові деякі критики, тимчасом як інші радше закидали йому якраз надмір патріотичних почуттів і схильність звинувачувати інших у знегодах власної історії. У Польщі, як видається, той текст відчитали уважніше:

> «Московіяда» — це не лише приголомшлива художня — і суб'єктивна — хроніка останніх днів колишнього ладу, портрет роздробленого й зубожілого посткомуністичного суспільства, що стоїть на порозі духової та інституційної анархії. Суспільства, у якому ніхто чи майже ніхто вже не спроможний відшукати себе, але всі водночас драматично, хоч і абияк, намагаються відбудовува-

[118] К. Москалець, *Незадоволення твором*, «Сучасність» 1993, ч. 9, с. 70–74.
[119] О. Толочко, *Москва – Пост-Волинський*, «Критика» 1997, ч. 2.
[120] Ю. Крот, *У пошуках романних значень. До проблеми діалогічності художнього слова в контексті прози Ю. Андруховича*, «Сучасність» 1993, ч. 3, с. 75–78.
[121] Див.: Т. Гундорова, *Постмодерністська фікція Андруховича з постколоніяльним знаком питання*, «Сучасність» 1993, ч. 9, с. 82.

ти (чи будувати) свою ідентичність. «Московіяда» — це ще й роман, що висміює рештки імперської ментальності, типової для «гомо совєтікуса» родом із СРСР; роман, який, не відмовляючись від змалювання розпачу індивідуальної екзистенції, стає на герць з українськими мітами та ілюзіями[122].

Інакше оцінював пропорції між деконструкцією імперії і національних мітів Єжи Яжембський:

> «Московіяда» не така болісна [як «Транс-Атлантик» Вітольда Ґомбровича. — *О. Г.*], бо не б'є по українських мітах, а радше об'їжджує імперських (кульгавих) огирів. Можливо, тому в тій книжці більше літератури[123].

Здавалося б, з перспективи іншої культури важче адекватно оцінити твір, так глибоко занурений в український контекст. А проте, польські рецензенти виявилися чуйнішими не лише до літературних ремінісценцій, а й до самого послання тексту. Втім, ті рецензії не можливо трактувати лише як вияв польсько-української антиімперської солідарности. Приписувана полякам антиросійськість не була тим чинником, який зумовив позитивне сприйняття «Московіяди». Поряд з літературними вартостями тексту, польські рецензенти підкреслювали й відвагу, з якою Андрухович кинув виклик національній мітології. Знаменно, що російський переклад «Московіяди», виданий коштом «Нового литературного обозрения», також здобувся на кращі відгуки, ніж українське видання[124].

---

[122] J. Klejnocki, *Moskiewska odyseja*, «Nowe Państwo» 2001, nr 1. Див. також першу польську рецензію авторства Пйотра Братковського: «"Московіяда" — це один з найважливіших романів про розпад совєтської імперії та наслідки цього розпаду для народів, що перебували в орбіті імперських впливів». «Увесь цей роман, — підсумовує Пйотр Братковський, — що описує відразливу дійсність періоду розпаду совєтської імперії, є парадоксальним сном про Европу» (P. Bratkowski, *Piekło rozpadu*, «Gazeta Wyborcza» 10.01.2000, s. 13).

[123] J. Jarzębski, *Dookoła Moskwy, dookoła świata*, «Tygodnik Powszechny» 16.04.2000, s. 12.

[124] Наведу лише одну з найкритичніших оцінок: «Яскравий, гнівний, гострий і загострений твір Андруховича нашпиговано антиімперськими

Найімовірніше, Андрухович зачепив больову точку: деконструкцію імперії багато хто уявляв собі цілком інакше... В одному з перших чисел «Критики» історик та есеїст Олексій Толочко в статті про «Московіяду» показав її тло — усталений спосіб писання про імперію та українську залежність від Росії:

> Пафос, легковажність, нарцисизм, ворожий образ сусіда, і, звичайно ж, древність, древність і ще раз древність — цим, фактично, вичерпується концептуальний багаж сучасної історичної есеїстики. Наше книговидання накопичило вже й чимало більш небезпечних іграшок, на зразок загравання з расистськими та антисемітськими ідеями («арійськими» коренями українства, масонськими змовами проти української правди, особливими генетичними якостями українського племені тощо)[125].

Тож прощання з імперією може виглядати й так. Можна також, як це зробив популярний прозаїк Василь Кожелянко, попустити віжки фантазії і писати альтернативну історію, влаштовуючи «Дефіляду в Москві»[126]. Микола Рябчук пояснює тривалість того прощання станом української культури в Україні та «холодною громадянською війною» між імперським і антиколоніяльним дискурсами (а отже, почасти й між російською і українською національними мітологіями), яка, попри розвал імперії

інвективами та антимосковською лайкою. Зрозуміти це можна — текст написано 1992 року, і хотілося, хотілося розрахуватися до останньої копієчки з нещодавніми володарями. Ще боліли всі рани [...]» (А. Урицкий, *Юрий Андрухович. «Московиада»*, «Знамя» 2001, № 12).

[125] О. Толочко, *Москва – Пост-Волинський*, *цит. публ.*, с. 26.

[126] Роман Василя Кожелянка, 1998 року опублікований на сторінках часопису «Сучасність», двома роками пізніше вийшов окремою книжкою у львівському видавництві «Кальварія» (серія «Нова епоха» [sic!]). Роман здобув успіх, відтак разом з двотижневиком «Книжник-ревю» започатковано нову видавничу серію «Дефіляди», у якій вийшло п'ять книжок згаданого автора, серед них і перевидання «Дефіляди в Москві» (2001). Проте ця гра в альтернативну історію, поєднана з промоцією українського бестселера, поступово почала набувати зловісних форм. Стилізований готичний шрифт, свастики і, нарешті, «фюрер», що приймає дефіляду, — все це на обкладинці «бестселера» не може не вселяти тривогу.

та здобуття незалежности, й досі точиться в Україні. «Це, зрозуміло, підтримує антиімперську мобілізацію та відповідний дискурс в українській культурі, — пише Рябчук, — а з іншого боку, підживлює традиційний імперський дискурс, даючи йому певні надії на дальше домінування й відкриваючи у його прихильників друге (чи, радше, вже двадцять друге) дихання»[127].

Важко передбачити, як довго ще триватиме ота «холодна війна», відомо лише, що в ній не буде переможців. Антиукраїнські випади щораз більше ображатимуть російськомовних мешканців України, оскільки вони дедалі сильніше ідентифікують себе з власною країною. На поразку приречена й русофобія — надто багато громадян України ототожнюють себе з російською культурою або навіть виступають за подвійну національну ідентичність. Так само й ворожість щодо Заходу (великою мірою успадкована саме від пропаґанди часів «холодної війни») провадить до автаркії. Та, своєю чергою, спричинює занепад культури, а не її пророкований розквіт. Якби усе-таки внаслідок загострення конфлікту між суспільними групами сталося так, що тенденції «холодної війни» переважили б у дебатах про ідентичність, то це спричинило б серйозний внутрішньоукраїнський конфлікт. Отож варто пам'ятати, що інтенсивне конструювання образу ворога та його зображення ворогом суспільства чи власної суспільної групи має, як писала Славенка Дракулич, таку саму властивість, як рушниця, що висить на стіні у першій дії.

Наприкінці цього розділу я хотіла б повторити питання американського культуролога Расела Бермана: тож чи не є антиколоніялізм інструментом боротьби з інтелектуалізмом? Чи не є він антиінтелектуалізмом?[128] Популізм, властивий висловлюванням письменників та інтелектуалів і зі сучасного істеблішменту, і з правого табору — який лише на позір залишається на маргінесі інтелектуального життя — змушує відповісти на це питання ствердно. Опоненти модернізації та поборники деколонізації, хоч і на-

[127] М. Рябчук, *Імперія як дискурс*, «Критика» 2002, ч. 9, с. 6.

[128] R. Berman, *Enlightenment or Empire...*, *op. cit.*, p. 203.

лежать до різних середовищ і поколінь, усе ж становлять певну світоглядну спільноту. Ота спільнота виникла за уявної загрози ззовні, а це свідчить про альянс між посткомуністичною інтелектуальною елітою та правим табором.

Замість висновків

Резюме найважливіших проблем, порушених у «Прощанні з імперією», мені не видається доконче потрібним, позаяк я намагалася підсумовувати окремо кожний з розділів, які становлять завершене ціле. Тож замість резюме чи спроби прогнозу — що видалося б природним, бо досліджувані в моїй праці дискусії є найновішою історією чи, за висловом Тимоті Ґартона Еша, «History of the Present», — я запропоную декілька зауваг, такою ж мірою загальних, як і особистих.

Попри прийняте у вступі обмеження, неоднорідність сучасних українських дискусій про ідентичність виявилася величезною. Бурхливість тих дебатів та їхнє розмаїття мені видаються вартістю самою в собі, а надто по десятиліттях накинутої згори одностайности. Як писала Соломія Павличко, паралельно з ревізією історії та її мітів сьогодні відбувається повторне визначення української культури: література деконструює свої старі комплекси й упередження, модернізуючи й лібералізуючи загальний культурний дискурс. Справді, українські письменники та інтелектуали протягом кількох років змогли створити кілька засадничо відмінних дискурсів, багато різних концепцій культури та способів трансформації культурної тожсамости. Виникли різноманітні варіянти «альтернативної України», як колись назвав свій проєкт Юрій Андрухович.

Ота поліфонія видалася мені захопливою. Втім, мушу визнати, що робота з деякими текстами — і тими, про які йдеться в книжці, і тими, що з різних причин залишилися поза увагою — була для мене прикрим обов'язком дослідника. Однак для мене були винагородою інші тексти більше чи менше відомих письменників та інтелектуалів, чудові під літературним оглядом, новаторські завдяки тим

ідеям, що їх вони вносили в дебати, притягальні завдяки багатій уяві авторів.

Нелегко було витримувати дослідницьку дистанцію щодо особливо близьких мені позицій, тим паче, що з багатьма учасниками тих дебатів — і середнього, і старшого покоління — мене пов'язують дружні стосунки. Я намагалася не ставати на той чи той бік у дискусії, але не могла не наголошувати на проблемі відповідальности інтелектуалів за форму публічних дебатів, так само як і на питанні про наслідки впровадження тієї чи тієї концепції.

Насамкінець я хотіла б вказати на три проблеми, котрі в дискусіях про культурну ідентичність постають знову і знову. Це насамперед питання про статус і роль української мови, яке порушують майже всі учасники дискусій, незалежно від їхнього світогляду та обстоюваних концепцій трансформації ідентичности. Творці культури, зокрема ті письменники, для котрих ота проблема набуває особливої гостроти, прагнуть, щоб українська мова здобула такий статус, на який вона, на їхню думку, заслуговує. Наголошування на тій проблемі та вимоги обмежити роль російської мови в Україні часто спричинюються до того, що представники російської меншини в Україні та частина інтелектуальної і політичної еліти у Росії звинувачують українську владу в утисках російської мови. Західні аналітики без вагань називають таку афірмаційно-оборонну позицію культурним або мовним націоналізмом. Деякі українські інтелектуали вважають, що та позиція закріплює поділ українського суспільства на «україномовних» і «русофонів», а отже, не сприяє суспільній злагоді. І все ж видається цілком природним, що люди культури, для яких рідна мова є головним інструментом комунікації, вимагають від владної еліти рішень, що припинили б звуження сфери вжитку української мови. Ніхто не розуміє тієї проблеми краще, ніж письменник.

З питанням мови безпосередньо пов'язана інша проблема, яку в дискусіях зазвичай уникають обговорювати прямо. Йдеться про дві концепції нації — як спільноти політичної та спільноти етнокультурної. Здавалося б, сильну культурну тожсамість можуть обстоювати лише при-

бічники другої концепції. Проте виявляється, що найцікавіші візії трансформації культурної ідентичности пропонують саме ті інтелектуали, для яких нація є політичною спільнотою. Водночас треба підкреслити, що, як писав Микола Рябчук, цілком відкинути елементи нативізму не можливо.

Третьою вузловою проблемою, яку зачіпають у дебатах про ідентичність, є ставлення до модернізації; дискусія про її форми нагадує суперечки, що точилися й точаться довкола модернізаційних процесів в европейських суспільствах. Проте належить пам'ятати, що на ті дебати не меншою мірою впливають також внутрішні суперечності процесу радянської модернізації. Індустріялізацію та осучаснення технологій не супроводжувала бо трансформація суспільства: зберігалися державний патерналізм та архаїчні суспільні стосунки. Щось схоже відбулося й у системі вартостей, де зміни почасти виявилися лише позірними. Центральне місце, яке в модерному суспільстві посідає індивід, у радянському суспільстві було відведене спільноті, себто колективу, тому процес модернізації совєтського суспільства так і не закінчився. Отже, проблема, яка постала перед українською інтелектуальною елітою після 1991 року, полягала не тільки в прийнятті модернізаційного виклику, а й у подоланні наслідків тієї позірної модернізації. У XX столітті український модернізаційний проєкт не завершився; можливо, XXI століття даватиме підстави говорити про нього в доконаній формі.

«У розмаїтті — наше багатство, у єдности — наша сила», — сказала Сімона Вейл в европейському парламенті. І хоч українській інтелектуальній еліті бракує саме єдности перед лицем найважливішого вибору, все ж я хочу вірити, що в майбутньому та єдність таки буде.

Список літератури

Айтматов Ч., *И дольше века длится день*, Азбука, Москва 2003.

Андрусів С., *Буде свобода – буде культура. Виступ у дискусії*, «Прапор» 1990, ч. 5.

Андрусів С., *Міфологема Європи в сучасній українській культурній свідомості*, «Сучасність» 2001, ч. 2.

Андрусів С., *...як на святій сповіді*, «Слово і час» 1991, ч. 2.

[Андрухович Ю.], *Анкета «Зустрічей» на тему української інтелігенції. Відповідь Юрія Андруховича*, «Зустрічі» 1990, ч. 5–6.

Андрухович Ю., *Виступ на врученні літературної нагороди Антоновичів*, «Критика» 2001, ч. 6.

Андрухович Ю., *Дезорієнтація на місцевості. Спроби*, Лілея-НВ, Івано-Франківськ 1999.

Андрухович Ю., *Життя – це спроба книги*, «День» 1998, ч. 141.

Андрухович Ю., *Забави з вогнем і мечем*, «Критика» 1999, ч. 9.

Андрухович Ю., *Мала інтимна урбаністика*, «Критика» 2000, ч. 1–2.

Андрухович Ю., *Мальборк і хрестоносці*, «Критика» 2001, ч. 11.

Андрухович Ю., *Місце зустрічі Germashka*, «Критика» 2002, ч. 5.

Андрухович Ю., *Можливо, я дочекаюся завтра?*, «Літературна Україна» 29.10.1998.

Андрухович Ю., *Московіада*, [у кн.:] Ю. Андрухович, *Рекреації. Романи*, Час, Київ 1997.

Андрухович Ю., *Перверзія*, Класика, Львів 2000.

Андрухович Ю., *Повік не вищезне трава*, «Україна» 1989, ч. 4.

Андрухович Ю., *Пояснювальна записка № 1*, «День» 10.03.1999.

Андрухович Ю., *Рекреації. Романи*, Час, Київ 1997.

Андрухович Ю., *Роман з Універсумом*, «Критика» 2001, ч. 3.

[Андрухович Ю.], *Світ пізнає національну літературу за прозою. Розмова Володимира Даниленка з Юрієм Андруховичем*, «Авжеж» 1992, ч. 4.

Андрухович Ю., *Сепаратизм?*, «Дзеркало тижня» 24–31.08. 2002.

Андрухович Ю., *Україна* [гасло], «Четвер» 1992, ч. 3.

Афанасьев В., *Философия политики Освальда Шпенглера*, Московский пединститут, Москва 1999.

Бабков І., *Центральна Європа – нова модерність*, [у кн.:] *Нова Україна і нова Європа: час зближення. Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3–6 листопада 1996 р.*, М. Зубрицька (ред.), Львівський державний університет ім. І. Франка, Центр гуманітарних досліджень, Львів 1997 (див. також: І. Бабков, *Середня Європа – нова модерність*, «Українські проблеми» 1999, ч. 1–2).

Баран Є., *Звичайний читач*, Джура, Тернопіль 2000.

Баран Є., *Літературна ситуація 1990-го: час езуїтів*, «Кур'єр Кривбасу» 1999, ч. 111.

Баран Є., *Літературні дев'яності: підсумки і перспективи*, «Кур'єр Кривбасу» 1999, ч. 116.

Бердиховська Б., *Прапороносці непоганого минулого*, «Критика» 2002, ч. 5.

Бердник О., *Надія на надію*, «Згода» 1992, ч. 5.

Білоцерківець Н., *Голос у дискусії «Українська література після 1991», 25 січня 1997 року*, [у кн.:] *Діалоги на межі століть. Стенограми міждисциплінарних семінарів імені Івана Лисяка-Рудницького. Київ 1996–2000*, Дух і Літера, Київ 2003.

Білоцерківець Н., *Кривенька качечка, або Ще раз про трагедію Центрально-Східної Європи*, «Критика» 1998, ч. 2.

Білоцерківець Н., *Література на роздоріжжі*, «Критика» 1997, ч. 1.

Білоцерківець Н., *Неможливість бестселера*, «День» 29.01.1997.

Білоцерківець Н., *Травень*, «Україна» 1987, ч. 27.

Бойчук Б., *Про літературну історіософію та бешкетування в літературі*, «Критика» 2002, ч. 3.

Бондаренко К., *Західна Україна повинна домогтися статусу автономної республіки в складі України*, «І» 2001, ч. 23.

Бондаренко К., *Праві в Україні: запекла боротьба за маргінес*, «І» 2000, ч. 16.

Бондар-Терещенко І., *Феномен чи шовінізм? (До проблеми протистояння столиць і провінції)*, «Література Плюс» 1999, ч. 13–16.

Ботанова К., *Українська культурна дипломатія: за обличчями без облич*, «І» 2001, ч. 22.

Будуймо храм душі, «Літературна Україна» 9.02.1990.

Вебер М., *Протестантська етика і дух капіталізму*, перекл. О. Погорілий, Основи, Київ 1994.

Вечеря на дванадцять персон, В. Даниленко (упор., передм.), Генеза, Київ 1997.

Випробування істиною. Збірник публіцистики, Радянський письменник, Київ 1989.

Вісімдесятники. Антологія нової української поезії, І. Римарук (упор.), Видавництво Канадського інституту українських студій, Едмонтон 1990.

Вісім думок про Шевченківську премію, «Література Плюс» 2001, ч. 3.

Вольдан А., *Поняття «Галичина» і «Центральна Європа» та їхнє значення для європейської ідентичності*, [у кн.:] *Нова Україна і нова Європа: час зближення. Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3–6 листопада 1996 р.*, М. Зубрицька (ред.), Львівський державний університет ім. І. Франка, Центр гуманітарних досліджень, Львів 1997.

Габсбург О. фон, *Україна також належить до Середньої Європи*, «І» 1997, ч. 9.

Галенко О., *Українці між карасями та піраньями*, «Критика» 1998, ч. 11.

Галич В., *Іншомовність: омертвіння духовності*, «Кафедра» 1988, ч. 2.

Гарань О., *З історії формування політичного спектра України (літо 1988 – літо 1991)*, [у кн.:] *Україна XX ст. Проблеми національного відродження*, Наукова думка, Київ 1993.

Гарань О., *Убити дракона: з історії Руху та нових партій України*, Либідь, Київ 1993.

Герої та знаменитості в українській культурі, О. Гриценко (ред., упор.), Український центр культурних досліджень, Інститут культурної політики, Київ 1999.

Гнатюк О., *Авантюрний роман і повалення ідолів*, [у кн.:] Андрухович Ю., *Рекреації. Романи*, Час, Київ 1997.

Гнатюк О., *Геополітика в українській літературі*, «Критика» 1998, ч. 12.

Гончар О., *Катарсис*, В. Абліцов (упор.), Український світ, Київ 2000 (Серія «Український портрет»).

Гончар О., *Людина світу, син Дніпра. Вибрані твори у двох томах*, ВАТ «Дніпрокнига», Дніпропетровськ 2001.

Гончар О., *Поетичний пунктир походу. Поезії*, В. Гончар (упор.), Просвіта, Київ 2000.

Гончар О., *Саморозцвіт нації*, «Літературна Україна» 16.02.1989.

Гончар О., *Твори: в дванадцяти томах*, М. Жулинський (ред., передм.), Наукова думка, Київ 2001.

Гончар О., *Твори: в семи томах*, І. Драч (передм.), В. Коваль (прим.), Дніпро, Київ 1987.

Гончар О., *Час для єдності. Виступ на І-му Конгресі Міжнародної Асоціації Україністів*, «Літературна Україна» 30.08.1990 (див. також: «Слово і час» 1990, ч. 11).

Гончар О., *Чим живемо. На шляхах до українського Відродження*, Радянський письменник, Київ 1991.

Гончар О., *Щоденники: у трьох томах*, В. Гончар (упор.), Веселка, Київ 2002.

Гончаренко Н., Кушнарьова М., *Школа іншування*, «Критика» 2001, ч. 4.

Горбовець Р., *У пошуках шляхів до храму*, «Слово і час» 1990, ч. 11.

Грабович Г., *Вождівство і роздвоєння: тема «валленродизму» в творах Франка (до століття «Ein Dichter des Verrates» і «Похорону»)*, «Сучасність» 1997, ч. 11.

Грабович Г., *До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка*, Основи, Київ 1997 (2-ге видання: Критика, Київ 2003).

Грабович Г., *Поет як міфотворець: семантика символів у творчості Тараса Шевченка*, перекл. С. Павличко, Радянський письменник, Київ 1991 (2-ге видання: Критика, Київ 1998).

Грабович Г., *Совєтизація української гуманістики. І. Історія та насильство*, «Критика» 1997, ч. 1.

Грабович Г., *Совєтизація української гуманістики. (ІІ). Ідеологія та культурний стиль*, «Критика» 1997, ч. 2.

Грабович Г., *Тексти і маски*, Критика, Київ 2005.

Грабович Г., *У пошуках великої літератури*, Академія наук України, Інститут української археографії і Гарвардський Університет, Український Науковий Інститут, Київ 1993.

Грабович Г., *Шевченко, якого не знаємо (з проблематики символічної автобіографії та сучасної рецепції поета)*, В. Дивнич (ред.), Критика, Київ 2000.

Грабовський С., *На ґрунті. Нова книга Юрія Андруховича «Дезорієнтація на місцевості»*, «Політика і культура» 2000, ч. 8.

Грицак Я., *Двадцять дві України*, «Критика» 2002, ч. 4.

Грицак Я., *Дилеми українського націотворення, або Ще раз про старе вино у нових міхах*, «Український гуманітарний огляд», Київ 2000, ч. 4.

Грицак Я., *Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX століття*, Ґенеза, Київ 1996 (2-ге видання: Ґенеза, Київ 2000; польське видання (скорочена версія): Hrycak J., *Historia Ukrainy 1772–1999. Narodziny nowoczesnego narodu*, przeł. K. Kotyńska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2000).

Грицак Я., *Нація поганих танцюристів*, «Поступ» 13.06.2002.

Грицак Я., *Страсті за націоналізмом. Історичні есеї*, Критика, Київ 2004.

Грицак Я., *Страсті по Львову*, «Критика» 2002, ч. 7–8.

Грицак Я., *Східна Європа як інтелектуальна конструкція*, «Критика» 1998, ч. 11.

Гриценко О., *Доба євроремонту*, «Критика» 2001, ч. 1–2.

Гриценко О., *Культура і влада. Теорія і практика культурної політики в сучасному світі*, Український центр культурних досліджень, Київ 2000.

Гриценко О., *Міфології, ідеології, громадянські релігії: у пошуках виходу з кризи перевиробництва*, «Дух і Літера» 1998, ч. 3–4.

Гриценко О., *Парадокси запізнілого міфотворення*, «Критика» 2000, ч. 9.

Гриценко О., *Роздержавлення в культурі: світовий досвід та українські реалії*, [у кн.:] *Роздержавлення в культурній сфері України*, Український центр культурних досліджень, Київ 2001.

Гриценко О., *Світ, Європа і ми*, «І» 1998, ч. 13.

Гриценко О., *«Своя мудрість». Національні міфології та «громадянська релігія» в Україні*, Український центр культурних досліджень, Інститут культурної політики, Київ 1998.

Гриценко О., *Харківські едіпи і московський сфінкс*, «Сучасність» 1992, ч. 1.

Гумилев Л., *Этногенез и биосфера Земли*, Танаис, Москва 1994.

Гундорова Т., *Ностальгія та реванш. Український постмодернізм у лабіринтах національної ідентичності*, «Кур'єр Кривбасу» 2001, ч. 144.

Гундорова Т., *Постмодерністська фікція Андруховича з постколоніальним знаком запитання*, «Сучасність» 1993, ч. 9.

Гуцало Є., *Ментальність орди. Статті*, Просвіта, Київ 1996.

Іуцуляк О., *Декілька компаративних спостережень, або Як порятуватися від нової небезпеки для нашої літератури*, «Література Плюс» 1998, ч. 3.

Іуцуляк О., *Ukraina: locus atoenus est*, «Ї» 2002, ч. 26.

Гелнер Е., *Нації та націоналізм. Націоналізм*, перекл. Г. Касьянов, Таксон, Київ 2003.

Даниленко В., *Золота жила житомирської прози*, [у кн.:] *Вечеря на дванадцять персон*, Генеза, Київ 1997.

Дашкевич Я., *Постмодернізм та українська історична наука*, «Українські проблеми» 1999, ч. 1–2.

Дашкевич Я., *Україна на межі між Сходом і Заходом*, «Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові», т. CCXXII, Праці історико-філософської секції, Львів 1991.

Дейвіс Н., *Європа. Історія*, перекл. П. Таращук, Основи, Київ 2000 (польське видання: Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Znak, Kraków 2001).

Дейвіс Н., *Східна Європа очима Заходу*, «Критика» 1997, ч. 2.

Дзюба І., *Бо то не просто мова, звуки...*, Радянський письменник, Київ 1990.

Дзюба І., *В обороні людини і народу*, «Літературна Україна» 30.06.1988 (польський переклад: «Зустрічі» 1988, ч. 1–6).

Дзюба І., *З криниці літ*, т. 2, Обереги–Гелікон, Київ 2001.

Дзюба І., *Ідеологічні децибели культур*, «Сучасність» 1998, ч. 11.

Дзюба І., *Інтернаціоналізм чи русифікація?*, КМ Academia, Київ 1998.

Дзюба І., *Майбутнє нової Східної Європи*, «Літературна Україна» 8.11.1990.

Дзюба І., *Між культурою і політикою*, Сфера, Київ 1998.

Дзюба І., *Україна і світ*, «Людина і суспільство» 1990, ч. 12.

Дзюба І., *Україна перед сфінксом майбутнього*, «Сучасність» 2001, ч. 12.

Дзюба І., *Чи усвідомлюємо українську культуру як цілісність?*, «Культура і життя» 24.01.1988 (передруки: *Україна: наука і культура*, т. 22, Київ 1988; «Сучасність» 1988, ч. 9).

Дзюба І., *Що за обрієм? (Наша культурна спадщина і культурне майбуття)*, [у кн.:] *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, зб. 1, Академія наук України, Київ 1992.

Дивнич В., *Мистецтво неможливого*, «Критика» 2002, ч. 6.

Дивнич В., *Недержавний правопис державної мови*, «Критика» 2002, ч. 3.

Діалоги на межі століть. Стенограми міждисциплінарних семінарів імені Івана Лисяка-Рудницького, Київ 1996–2000, Дух і Літера, Київ 2003.

Донцов Д., *Роман Дмовський – неофіт евразійства*, «Літературно-Науковий Вістник» 1931, ч. 9.

Донцов Д., *Чи Захід?*, «Вістник» 1934, ч. 5.

Драч І., *Чорнобильська Мадонна (поема)*, «Вітчизна» 1988, ч. 2.

Ешкилев В., *Книга и бесknижие*, «Новая Юность» 1998, № 33.

Єшкілєв В., *Діти різних конвенцій*, «Критика» 2000, ч. 5.

Єшкілєв В., *Лицар попри жерця. Типологія трьох феноменів*, «Плерома» 1996, ч. 1–2.

Єшкілєв В., *Література як гуманітарна стратегія: умови гри*, «Дзеркало тижня» 15–21.09.2001.

[Єшкілєв В.], *Суб'єктивні деміурги. Розмова Галини Петросаняк з Володимиром Єшкілєвим*, «День» 1998, ч. 190.

Жулинський М., *Василь Стус*, «Літературна Україна» 18.01.1990.

Жулинський М., *Заявити про себе культурою. Тези трибунні, позатрибунні, а також роздуми й сповіді за парадною завісою*, Генеза, Київ 2001.

Жулинський М., *Із забуття – в безсмертя (сторінки призабутої спадщини)*, Дніпро, Київ 1990.

Жулинський М., *Як вгамувати духовну спрагу, або Пошуки шляхів набуття втраченої батьківщини*, Академія, Київ 2002.

Забужко О., *Дві культури. Культура і цивілізація*, «Вітчизна» 1989, ч. 9 і 10.

Забужко О., *Завершення епохи, або Українська літературна ситуація кінця 1980–90 рр.*, «Кур'єр Кривбасу» вересень-жовтень 1996.

Забужко О., *Література і тоталітаризм, або Ще раз про музику після Освенціма*, «Літературна Україна» 23.08.1990.

Забужко О., *Метрополія і провінція*, «Столичные новости» 14–20.03.2000.

Забужко О., *Мова і влада*, «Дніпро» 1990, ч. 11.

Забужко О., *«Психологічна Америка» й азіатський ренесанс, або знову про Карфаген*, «Сучасність» 1994, ч. 9.

Забужко О., *1989-й увійде в літературу під знаком надії*, «Літературна Україна» 26.04.1990.

Забужко О., *Українство як філософська проблема на сучасному етапі*, «Слово і час» 1992, ч. 8.

Забужко О., *Філософія національної ідеї: Україна і Європа*, «Зустрічі» 1991, ч. 2.

Забужко О., *Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період*, Основи, Київ 1993.

Забужко О., *Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика 90-х*, Факт, Київ 1999.

[Загребельний П.], *Інтерв'ю*, «Хрещатик» 18.08.2000.

Захара І., *Українська інтелектуальна традиція і сучасна Європа*, [у кн.:] *Нова Україна і нова Європа: час зближення. Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3–6 листопада 1996 р.*, М. Зубрицька (ред.), Львівський державний університет ім. І. Франка, Центр гуманітарних досліджень, Львів 1997.

Зборовська Н., *Завершення епохи, або Українська літературна ситуація кінця 1980–90 років*, «Кур'єр Кривбасу» вересень-жовтень 1996.

Зборовська Н., Ілиницька М., *Феміністичні роздуми. На карнавалі мертвих поцілунків*, Літопис, Центр гуманітарних досліджень Львівського Національного університету ім. І. Франка, Львів 1999.

Зубрицька М., *Дискурс європейськості та його темпорально-просторові виміри в Центрально-Східній Європі*, [у кн.:] *Нова Україна і нова Європа: час зближення. Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3–6 листопада 1996 р.*, М. Зубрицька (ред.), Львівський державний університет ім. І. Франка, Центр гуманітарних досліджень, Львів 1997.

Іваничук Р., *Благослови, душе моя, Ісподa... Щоденникові записи, спогади і роздуми*, Просвіта, Львів 1993.

Іваничук Р., *Мальви (Яничари). Орда. Романи*, ТАСТ-М і Євроекспрес, Київ–Харків 2000.

Іваничук Р., *Орда. Псалом*, Просвіта, Львів 1992 (2-ге видання: Український центр духовної культури, Київ 1994; польське видання: R. Iwanyczuk, *Orda*, przeł. J. Litwiniuk, Burchard, Warszawa 1993).

Іваничук Р., *Смерть Юди*, «Кур'єр Кривбасу» 1997, ч. 1–3 (окреме видання: Р. Іваничук, *Смерть Юди. Триптих повістей*, Червона Калина, Львів 1997).

Іваничук Р., *Яничари. Історичний роман*, Каменяр, Львів 1992.

Іздрик Ю., *Станіслав: туга за несправжнім*, «Плерома» 1996, ч. 1–2.

Ілля В., *Модернізм, постмодернізм, авангардизм на нашому грунті (Чим є новаторство в поезії)*, «Основа» 1997, ч. 33 (11).

Ісаєвич Я., *Любіть Україну... Любіть Оклагому*, «Сучасність» 2000, ч. 6.

Каганець І., *Арійський стандарт*, «Перехід-IV» 2000, ч. 2.

Каппелер А., *Україна між Сходом і Заходом*, [у кн.:] *Схід–Захід*, зб. 2, Харків 1999.

Караванський С., *Відритий лист до Володимира Дрозда*, «Кур'єр Кривбасу» 1999, ч. 116.

Касьянов Г., *Теорії нації та націоналізму*, Либідь, Київ 1999.

Квіт С., *В'ячеслав Медвідь і його роман «Кров по соломі»*, [у кн.:] В. Медвідь, *Кров по соломі*, Кальварія, Львів 2002.

Квіт С., *Канон і пристрасть*, «Літературна Україна» 4.06.1998.

Квіт С., *Нова літературна дискусія?*, «Українські проблеми» 1994, ч. 3.

Квіт С., *Українська національна ідея. Початки сучасного осмислення*, [у кн.:] *Український аналітичний клуб*, Асоціація «Нова література», Конгрес Українських Націоналістів, Київ 1993.

К-ий І., *В евразійському Парижі. Колишня студентська Варшава*, «Сучасність» 1982, ч. 4–5.

Кісь Р., *Історична логіка московського месіанства. Історичний та структурно-функціональний підхід*, «Українські проблеми» 1994, ч. 3.

Кісь Р., *Російська месіанська ідея: старе вино у старих міхах*, «Сучасність» 1993, ч. 2.

Кісь Р., *Фінал третього Риму. Російська месіянська ідея на зламі тисячоліть*, Інститут народознавства НАНУ, Львів 1998.

Клех І., *Галичина в темряві*, «Поступ» 1–7.02.2001.

Клех І., *Дещо про український досвід з перспективи перебування у відсутності*, [у кн.:] *Нова Україна і нова Європа: час зближення. Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3–6 листопада 1996 р.*, М. Зубрицька (ред.), Львівський державний університет ім. І. Франка, Центр гуманітарних досліджень, Львів 1997.

Кожелянко В., *Дефіляда. Роман, новели*, Кальварія, Львів 2001.

Кокотюха А., *Бий перший, Фреді! Або феноменальність українських регіонів*, «Література Плюс» 1999, ч. 13–16.

Кононенко П., *Свою Україну любіть*, Твім інтер, Київ 1996.

Кордун В., *Зона*, «Україна» 1988, ч. 37.

Костирко В., *Чухраїнство*, «Поступ» 25–26.09.2001 (передрук: «Ї» 2001, ч. 23).

Костирко В., *Nacional'ni symvoly Halyčyny*, «Ї» 2001, ч. 23.

Костирко В., *Ukrainśke doktrynerstvo i Halyčyna*, «Ї» 2001, ч. 23.

Кочерга О., *Правопис чужомовного походження*, «Критика» 2002, ч. 3.

Кремень В., Ткаченко В., *Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів*, Друк, Київ 1999.

Криштопа О., *Їхня Європа, або Дезорієнтація в часі*, «Книжник-рев'ю» 2002, ч. 3.

Крот Ю., *У пошуках романних значень. До проблеми діалогічності художнього слова в контексті прози Ю. Андруховича*, «Сучасність» 1993, ч. 3.

Круглий стіл «Україна та Європа: єдність у розмаїтті», Ї, Львів 1998.

Кулик В., *Без конвою*, «Критика» 2002, ч. 6.

Кулик В., *Європа і Просвіта*, «Слово» 1991, ч. 13.

Кулик В., *Письменницьке відродження: українська державна ідея в дискурсі «опозиції всередині режиму» перших років перебудови*, «Сучасність» 1998, ч. 1.

Кулик В., *Правописне божевілля*, «Критика» 2001, ч. 5.

Кулик В., *Щирі українці та їхній «othering»*, «Критика» 2000, ч. 12.

Лавріненко Ю., *Література межової ситуації*, «Українська літературна газета» Мюнхен 1957, ч. 6.

Лазебник Ю., *Національна гордість і дух яничарства*, «Кур'єр Кривбасу» 1997, ч. 1.

Лепкий Б., *Україна між Сходом і Заходом*, «Новий час» 21.03.1939.

Лимонов Э., *Война освежает кровь нации*, «Московские новости» 28.06–5.07.1998.

Липинський В., *Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізма*, Відень 1926.

Лисяк-Рудницький І., *Історичні есе*, Я. Грицак і Ф. Сисин (ред.), Основи, Київ 1994.

Лисяк-Рудницький І., *Напрями української політичної думки*, «Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові», т. CCXXII, Праці історико-філософської секції, Львів 1991.

Лобановская А., *«1+1»: в эфире и на выставках*, «Правда Украины» 27.09.2000.

Лосєв І., *Росія – Україна. Культурний вимір політичного протистояння*, «Сучасність» 2000, ч. 12.

Луцький Ю., *Коментар до статті І. Дзюби*, «Сучасність» 1988, ч. 9.

Луцький Ю., *Очікування занепаду занепаду*, «Критика» 1998, ч. 9.

Лучук І., *Ніби поезією навчі шкіци*, Відділення Інституту літератури ім. Т. Шевченка НАНУ, Львів 1996.

Маланюк Є., *Книга спостережень. Проза*, т. 2, Гомін України, Торонто 1966.

Малкович І., *Із янголом на плечі*, Поетична агенція «Княжів», Київ 1997.

Маніфест української інтелігенції, «Літературна Україна» 12.10.1995.

Матвієнко С., Семків Р., *Тіні забутих фреймів*, «Критика» 1998, ч. 12.

[Медвідь В.], *В'ячеслав Медвідь опрацьовує модель «гуманітарія-вбивці». Феномен культового письменника. Інтерв'ю Анатолія Лучки з В'ячеславом Медведем*, «Книжковий огляд» 2001, ч. 9.

Медвідь В., *Кров по соломі. Роман*, Кальварія, Львів 2002.

[Медвідь В.], *Мовою відлучених сутностей.* [*Розмова Ігоря Островського з В'ячеславом Медведем*], «День» 13.09.2002.

[Медвідь В.], *Україні бракує могутнього релігійного органу, чогось на зразок інквізиції. Розмова з Михайлом Бриніхом*, «Кур'єр Кривбасу» 1999, ч. 3.

Медвідь В., *Pro domo sua. Щоденники, есе*, Український письменник, Київ 1999.

Миллер А., *Об истории концепции «Центральная Европа»*, [в кн.:] *Центральная Европа как исторический регион*, А. Миллер (ред.), Институт славяноведения и балканистики РАН, Институт «Открытое общество», Москва 1996.

Мова – голос душі народу, Київ 1989.

Мовчан П., *Мова – явище космічне*, «Літературна Україна» 26.10.1989.

Мовчан П., *Не в силі Бог, а в Правді. З виступу Павла Мовчана, голови Всеукраїнського товариства «Просвіта», на III Всесвітньому форумі українців*, «Аркасівська вулиця. Просвітницька газета Миколаївського обласного об'єднання Всеукраїнського товариства «Просвіта» ім. Т. Шевченка» 2001, ч. 5.

Мовчан П., *Простір, наповнений словом*, «Літературна Україна» 6.12.1990.

Москалець К., *Запитання без відповіді?*, «Критика» 1998, ч. 6.

Москалець К., *Незадоволення твором*, «Сучасність» 1993, ч. 9.

Мушкетик Ю., *Повертатися до джерел. Виступ на республіканській нараді молодих літераторів*, «Літературна Україна» 9.03.1989.

Найдорожчий скарб. Слово про рідну мову. Поезії. Вислови, В. Лучук (упор.), Радянський письменник, Київ 1990.

Наливайко Д., *Очима Заходу. Рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст.*, Основи, Київ 1998.

Наш дім – наш храм, Радянський письменник, Київ 1989.

Неборак В., *Введення у Бу-Ба-Бу (хронопис кінця тисячоліття)*, Класика, Львів 2001.

Неборак В., *Перечитана «Енеїда». Спроба сенсового прочитання «Енеїди» Івана Котляревського на тлі зіставлення її з «Енеїдою» Вергілія*, ЛВЛІШ–«Астрон», Львів 2001.

Неборак В., *Повернення в Леополіс*, Класика, Львів 1998.

Неборак В., *Послання до О. З. вкупі зі зверненнями до вельмишанов-ного читача*, «Сучасність» 1995, ч. 2.

[Неборак В.], *Прощання з карнавалом в українській літературі? Розмова Ліди Стефанівської з Віктором Небораком*, «Світовид» 1995, ч. 2.

Нова Україна і нова Європа: час зближення. Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3–6 листопада 1996 р., М. Зубрицька (ред.), Львівський державний університет ім. І. Франка, Центр гуманітарних досліджень, Львів 1997.

Ожеван М., *Українська національна ідея та культурополітика наздоганяючої модернізації*, «Ї» 2000, ч. 18.

Окара А., *«Українські тумани» та «русское солнце». Українофобія як гностична проблема*, «Ї» 2000, ч. 18.

Олійник Б., *Дорога на Прип'ять*, «Вітчизна» 1987, ч. 1.

Олійник Б., *Сім (вірші)*, «Літературна Україна» 17.09.1987.

Освальд Шпенглер и «Закат Европы», Вуз, Москва 2000.

Охота І., *Постмодернізм: з чого він народився і в що виродився*, «Українські проблеми» 1999, ч. 1–2.

Павличко С., *Дискурс модернізму в українській літературі*, вид. 2-ге, перероблене і доповнене, Либідь, Київ 1999.

Павличко С., *Теорія літератури*, Видавництво Соломії Павличко «Основи», Київ 2002.

Павлишин М., *Канон та іконостас*, Час, Київ 1997.

Павлишин М., *Українська культура з погляду постмодернізму*, «Сучасність» 1992, ч. 5.

Павлів В., *Дещо про образ ворога в сучасній українській культурі*, «Post-Поступ» 1996, ч. 2.

Панченко В., *Не забути б про корінь проблеми*, «Літературна Україна» 25.08.1988.

Пахльовська О., *Гей, республіка Банана!*, «Літературна Україна» 20.08.1992.

Пахльовська О., *Долина храмів. Поезії*, Радянський письменник, Київ 1988.

Пахльовська О., *Старт з руїни космодрому*, «Літературна Україна» 20.07, 27.07, 3.08 і 10.08.1989.

Пахльовська О., *Україна і Європа в 2001-му: десятиріччя втрачених можливостей*, «Сучасність» 2001, ч. 7–8.

Пахльовська О., *Україна: шлях до Європи... через Константинополь*, «Сучасність» 1994, ч. 1, 2.

Пахльовська О., *Українська література очима Заходу: форми та причини аберації*, [у кн.:] *ІІІ Міжнародний конгрес україністів. Літературознавство*, Київ 1996.

Пахльовська О., *Українсько-італійські літературні зв'язки XV–XXст.*, Наукова думка, Київ 1990.

Пашковський Є., *Дозволю собі нагадати*, «Літературна Україна» 24.05.2001.

[Пашковський Є.], *«І мовби й нас немає...» Розмова Олени Логвиненко*, «Літературна Україна» 8.02.2001.

Пашковський Є., *Література як злочин. Замість післяслова до премії доктора М. Дем'яніва «Свобода і мир для України»*, [у кн.:] *Український аналітичний клуб*, Асоціація «Нова Література», вип. 1, Конгрес Українських Націоналістів, Київ 1993.

Пашковський Є., *Чорнобильський джихад*, [у кн.:] *Чорнобиль – літературний апокаліпсис і дійсність. Література після Чорнобиля. Матеріали конференції, що відбулася 24–26 квітня 1996 року в Києві в Спілці письменників*, Гете-Інститут, Київ 1997.

Пашковський Є., *Щоденний жезл. Роман-есей*, Генеза, Київ 1999.

Плачинда С., *А мова як море*, «Літературна Україна» 5.03.1987.

Повернення деміургів. Плерома 3'98. Мала українська енциклопедія актуальної літератури, В. Єшкілєв і Ю. Андрухович (ред.), Лілея-НВ, Івано-Франківськ 1998.

Право на вдячну пам'ять. Із спільного засідання Вченої ради Інституту літератури імені Т. Г. Шевченка АН УРСР та Президії Правління СПУ, «Літературна Україна» 21.01.1988.

Пріцак О., *Читаючи Дзюбу*, «Сучасність» 1988, ч. 9.

Процюк С., *Лицарі стилосів і кав'ярень. Есеї про дев'ятдесятників*, Смолоскип, Київ 1996.

Процюк С., *Туга за патрицієм*, «Кур'єр Кривбасу» 1997, ч. 75–76.

Радуйся, земле!, «Літературна Україна» 31.12.1987.

[*Редакційна стаття*], «І» 1997, ч. 9.

Різниченко О., *Ренесансний досвід Європи в контексті формування національно-духовної аристократії*, «Українські проблеми» 1994, ч. 3.

Роздержавлення в культурній сфері України, Український центр культурних досліджень, Київ 2001.

Россия, Восток, Запад, Наследие, Москва 1998.

Рудницький С., *Чому ми хочемо самостійної України?*, О. Шаблій (упор., передм.), Світ, Львів 1994.

Ружмон Д., *Європа у грі. Шанс Європи; Відкритий лист до Європейців*, перекл. Я. Кравець та Я. Іванів, Центр гуманітарних досліджень, Львів 1998.

Русанівський В., *Асоціація – це об'єднання*, «Слово і час» 1990, ч. 8.

Рябчук М., *Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення*, Критика, Київ 2000.

Рябчук М., *Дві України*, «Критика» 2001, ч. 10.

Рябчук М., *Дві України: реальні межі, віртуальні війни*, Критика, Київ 2003.

Рябчук М., *(Де)міфологізація націоналізму*, «Критика» 1998, ч. 5.

Рябчук М., *Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави»*, Критика, Київ 2000.

Рябчук М., *«Європа» – не лише географія*, «Сучасність» 1992, ч. 7.

Рябчук М., *За огорожею Метерніхового саду*, «І» 1998, ч. 13.

Рябчук М., *Імперія як дискурс*, «Критика» 2002, ч. 9.

Рябчук М., *Ксенофобія*, «Зустрічі» 1991, ч. 2.

Рябчук М., *«Ми помрем не в Парижі»*, [у кн.:] *Вісімдесятники. Антологія нової української поезії*, І. Римарук (упор.), Видавництво Канадського інституту українських студій, Едмонтон 1990.

Рябчук М., *Пора великих сподівань*, «Сучасність» 1988, ч. 11.

Рябчук М., *Правопис із вусами*, «Критика» 2002, ч. 6.

Рябчук М., *Украинская литература и малороссийский «имидж»*, «Дружба народов» 1988, № 5 (повніша версія: M. Riabczuk, *Literatura ukraińska i małorosyjski «image»*, «Зустрічі» 1988, ч. 1–6).

Рябчук М., *Українська піч у Провансі, або Вигнання «україномовних» демонів*, «Літературна Україна» 21.12.1996.

Рябчук М., *У пошуках «українського Маркеса». До підсумків літературного року*, «Критика» 1998, ч. 1.

Саїд Е., *Орієнталізм*, перекл. В. Шовкун, Видавництво Соломії Павличко «Основи», Київ 2001.

Сверстюк Є., *На святі надій. Вибране*, Наша віра, Київ 1999.

Сверстюк Є., *Перебудова Вавилонської вежі (Чорнобильська притча)*, Сучасність, [б. м.] 1989.

Сверстюк Є., *Тов. Коцький і великий птах*, «Слово» 1990, ч. 9.

Сисин Ф., *(Не)сподівані українці*, «Критика» 2002, ч. 5.

Сисин Ф., *Переважна меншість*, «Критика» 1998, ч. 5.

Сійся – родися!, «Літературна Україна» 29.12.1988.

Скуратівський В., *Берегиня. Художні оповіді, новели*, Радянський письменник, Київ 1987.

Скуратівський В., *Історія і культура*, Українсько-американське бюро захисту прав людини, Київ 1996.

Скуратівський В., *Україна – via Європа*, «Сучасність» 1992, ч. 6.

Сміт А., *Національна ідентичність*, перекл. П. Таращук, Основи, Київ 1994.

Стасюк Є., Андрухович Ю., *Моя Європа. Два есеї про найдивнішу частину світу*, Класика, Львів 2001.

Стешенкова Т., *Молода література і державність України*, «Літературна Україна» 31.12.1998.

Стус Д., *Post-post-критика*, «Література Плюс» 2001, ч. 8.

Сулима М., *Житомирська прозова школа у дзеркалі давньої української літератури («Вечеря на дванадцять персон»)*, «Літературна Україна» 11.06.1998.

Сухов А., *Столетняя дискуссия: западничество и самобытность в русской философии*, ИФРАН, Москва 1998.

Тавризян Г., *О. Шпенглер, Й. Хайзинга: две концепции кризиса культуры*, Искусство, Москва 1989.

Танюк Л., *Монологи. Театр. Культура*, Фоліо, Харків 1994.

Тарнашинська Л., *«...Ми останні пророки в країні вчорашніх богів»*, «Літературна Україна» 13.10.1996.

Тернистим шляхом до храму: Олесь Гончар в суспільно-політичному житті України 60–80-их рр. XX ст. Збірник документів та матеріалів, П. Тронько (упор.), Інститут історії України НАНУ, Всеукраїнський фонд відтворення видатних пам'яток історико-архітектурної спадщини ім. Олеся Гончара, Рідний край, Київ 1999.

Ткаченко В., *Україна і Росія: проблеми національного самовизначення (Історіософський аналіз поточного моменту)*, Інститут історії України НАНУ, Київ 1993.

Ткаченко В., Реєнт О., *Україна: на межі цивілізацій. Історико-політологічні розвідки*, Інститут історії України НАНУ, Київ 1995.

Тойнбі А., *Дослідження історії*, т. 1–2, перекл. В. Шовкун, В. Митрофанов, П. Таращук, Основи, Київ 1995.

Толочко О., *Ментальність ясиру*, «День» 25.12.1996.

Толочко О., *Москва – Пост-Волинський*, «Критика» 1997, ч. 2.

Толочко О., *Свої своя не познаша*, «Критика» 1998, ч. 11.

Толочко О., *The Good, the Bad and the Ugly*, «Критика» 1998, ч. 7–8.

Українська поезія на зубах кровожерного «літературознавства», «Український вісник» вересень 1987, ч. 8.

Український федералізм: політичні аспекти. Семінар журналу «І» 9 листопада 2001 р., «І» 2001, ч. 23.

Урицкий А., *Юрий Андрухович, «Московиада»*, «Знамя» 2001, № 12.

Феномен популізму в пострадянському просторі. Матеріали українсько-білоруського семінару. Київ, січень 1999 р., О. Гриценко (ред.), Київ 1999.

Хавич О., *Проект westukraina. eu*, «Поступ» 1–7.11.2004.

Хавич О., *Чи можливий проект westukraina. eu?*, «І» 2001, ч. 23.

[Хвильовий М.], *Листи Миколи Хвильового до Миколи Зерова*, «Радянське літературознавство» 1989, ч. 7, 8.

Хвильовий М., *Твори: в двох томах*, Дніпро, Київ 1990.

Хвильовий М., *Україна чи Малоросія?*, «Слово і час» 1990, ч. 1.

Хоч би не надірвався... Лист до Юрка Андруховича з приводу його «Останньої території», д-р Іван Франко з тамтого світу, 1999 р. у вас. Передав «Галичині» Василь Сорока, «Галичина» 1999, ч. 24.

Цибулько В., *Весела толока*, «Слово» 1992, ч. 20–21.

Ципердюк І., *Milan Kundera – відповідь «західникам» і «ґрунтівцям»*, «Література Плюс» 1999, ч. 5–6 (див. також: «Кур'єр Кривбасу» 1999, ч. 115; «Всесвіт» 2000, ч. 1–2).

Шевельов Ю., *У довгій черзі: проблеми реабілітації. Виступ на І Конгресі Міжнародної Асоціяції Україністів у Києві, 27 серпня 1990*, «Сучасність» 1990, ч. 12.

Шевченко І., *Релігійні місії очима Візантії*, «Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка у Львові», т. CCXXII, Праці історико-філософської секції, Львів 1991.

Шевченко І., *Україна між Сходом і Заходом. Нариси із історії культури до початку XVIII століття*, перекл. М. Габлевич, А. Ясіновський (ред. перекл.), Інститут Історії Церкви, Львів 2001.

Шевченко О., *Фашизм: ідеологія, міфологія, технологія*, «Стратегічна панорама» 1999, ч. 1–2.

[Шевчук В.], *Бути митцем, а не його тінню*, [у кн.:] Л. Тарнашинська, *Закон піраміди*, Пульсари, Київ 2001.

[Шевчук В.], *...Ідеологія та література – це пара взаємозаперечна. Розмова Володимира Цибулька з Валерієм Шевчуком*, «Політика і культура» 1999, ч. 6.

Шевчук В., *На березі часу. Мій Київ. Входини. Автобіографічна оповідь-есе*, Темпора, Київ 2002.

Шпенглер О., *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*, т. 1–2, перев. К. Свасьян, Мысль, Москва 1993 (II-ге видання: Мысль, Москва 1998).

Шпенглер О., *Пруссачество и социализм*, Академия, Петроград 1922.

Шпорлюк Р., *Євразійський дім*, «Сучасність» 1992, ч. 5.

Шпорлюк Р., *Імперія та нації: з історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі*, перекл. Г. Касьянов, М. Климчук, М. Рябчук, Дух і Літера, Київ 2000.

Шпорлюк Р., *Україна: від імперської периферії до суверенної держави*, «Сучасність» 1996, ч. 11.

Штонь Г., *Велич у роздріб*, «Літературна Україна» 16.12.1999.

Щербак Ю., *Чорнобиль. Документальна повість*, «Вітчизна» 1988, ч. 4.

Яворівський В., *Марія з полином при кінці століття. Повість*, «Вітчизна» 1987, ч. 7.

Яковенко Н., *Забобон про забобони*, «Критика» 1998, ч. 11.

Яковенко Н., *Кілька спостережень над модифікаціями українського національного міфу*, «Дух і Літера» 1998, ч. 3–4.

Яковенко Н., *Навіщо казка про перевертня*, «Критика» 1997, ч. 2.

Яковенко Н., *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття*, Генеза, Київ 1997 (2-ге видання: Н. Яковенко, *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, Критика, Київ, 2005).

Яковенко Н., *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.*, Критика, Київ 2002.

Яровий О., *Кострубаті думки про непевну справу, якою сьогодні є українська література, і не лише про неї*, «Літературна Україна» 7.08.1997.

Яровий О., *Лист самому собі, або Думки на місточку*, «Літературна Україна» 19.04.2001.

Яровий О., *Порятунок літератури і порятунок нації*, «Літературна Україна» 31.12.1998.

Adenauer K., *Briefe*, Siedler 1983.

Anderson B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London–New York 1991 (українське видання: Б. Андерсон, *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*, перекл. В. Морозов, Критика, Київ 2001).

[Andruchowycz J.], *Dyżurny skandalista, Rozmawiała Agnieszka Kwiecień*, «Rzeczpospolita» 11.02.1999.

Andruchowycz J., *Erz-herz-perz. Eseje*, przeł. O. Hnatiuk, Tyrsa–Świat Literacki, Warszawa–Izabelin 1996.

[Andruchowycz J.], *Kim jest ten smarkacz? Z Jurijem Andruchowyczem rozmawiają Sonia Szczepańska i Jan Strzałka*, «Tygodnik Powszechny» 21.03.1999.

Andruchowycz J., *Kompleks geografii narodowej. Próba dezinformacji*, «Gazeta Wyborcza» 27–28.11.1999.

Andruchowycz J., *O czwartkach stanisławowskich*, przeł. O. Hnatiuk, «Gazeta Wyborcza» 20–21.12.1997.

Andruchowycz J., *Ostatnie terytorium. Eseje o Ukrainie*, przeł. O. Hnatiuk, K. Kotyńska, L. Stefanowska, Czarne, Wołowiec 2002.

Andruchowycz J., *Romans z Uniwersum*, przeł. O. Hnatiuk, [w:] *Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2002.

Andruchowycz J., *Ukraińska złota jesień w trzynastu odsłonach*, przeł. O. Hnatiuk, «Gazeta Wyborcza» 9.11.2002.

[Andruchowycz J.], *Wirtualna perwersja. Z Jurijem Andruchowyczem rozmawia Ola Hnatiuk*, «Dekada Literacka» 1998, nr 10.

Antropologia wobec zmiany, konwersatorium IFiS PAN, Warszawa 1995.

Appelbaum A., *Between East and West. Across the Borderlands of Europe*, Papermac, London 1995 (польське видання: A. Appelbaum, *Między Wschodem a Zachodem. Przez pogranicza Europy*, przeł. E. Kulik-Bielińska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001).

Avins C., *Border Crossings: the West and Russian Identity in Soviet Literature, 1917–1934*, University of California Press, Berkley 1983.

Baluch J., *Idea «środka» a tożsamość czeskiej kultury*, [w:] *Kundera. Materiały z sympozium zorganizowanego w Katowicach w dniach 25–26 kwietnia 1986 r.*, Polonia Book Fund, London 1988.

Bassin M., *Russia Between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space*, «Slavic Review» 1991, vol. 50, No. 1.

Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference, Rome, 28.04.–6.05.1990, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1994.

Berdychowska B., *Głos w dyskusji «Danzig–Lwów/Gdańsk–Lwiw»*, «Przegląd Polityczny» 2000, nr 46–47.

Berdychowska B., *Lektura jako wybór cywilizacyjny*, [w:] *Wschód-Zachód. Ukraina. Materiały z sesji naukowej*, T. Stegner (red.), STEPAN Design, Gdańsk 1999 (український переклад: Б. Бердиховська, *Три ілюстрації до українських шуканъ*, «Критика» 1998, ч. 10).

Berger P. L., Berger B., Kellner H., *Ideologie: modernizacja i kontrmodernizacja*, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, J. Szacki i J. Kurczewska (red.), Czytelnik, Warszawa 1984.

Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, J. Jedlicki (red.), przeł. H. Bartoszewicz, P. Śpiewak (posłowie), Res Publica, Warszawa 1991.

Berman R., *Enlightenment or Empire: Colonial Discourse in German Culture*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska 1998.

Bernal M., *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Free Association Books, London 1987.

Besançon A., *Wschodnia granica Europy*, «Eurazja» 1996, r. III, nr 1.

Bobrownicka M., *Narkotyk mitu*, Universitas, Kraków 1995.

Bogactwo kultury pogranicza. Dyskusja o kulturze ukraińskiej, «Znak» 1988, nr 4.

Bogdanović B., *Rytualne zabijanie miasta*, przeł. K. Bąk, «Krasnogruda» 1997, nr 6.

Bokszański Z., *Młodzi Europejczycy o Polakach. Opinie studentów uniwersytetów europejskich*, [w:] *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi*, Łódź 1998.

Bokszański Z., *Stereotypy a kultura*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997.

Boroujerdi M., *Iranian Intellectuals and the West: the Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse University Press, Syracuse 1996.

Bratkowski P., *Piekło rozpadu*, «Gazeta Wyborcza» 10.01.2000.

Broda M., *Russia and the West. The Root of the Problem of Mutual Understanding*, «Studies in East European Thought» 2002, vol. 54.

Brodski J., *Śpiew wahadła. Eseje*, Zeszyty Literackie, Paris 1989.

Brubaker R., *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, U. K.–New York 1996 (польське видання: R. Brubaker, *Nacjonalizm inaczej: struktura narodowa i kwestia narodowa w nowej Europie*, przeł. J. Łuczyński, PWN, Warszawa–Kraków 1998).

Bugge P., *Asia and the Idea of Europe – Europe and Its Others*, [in:] *Asian Values and Vietnam's Development in Comparative Perspective*, Hanoi 2000.

Bugge P., *Central Europe*, «European Review of History» Spring 1999, vol. 6.

Busek E., Brix E., *Projekt Mitteleuropa*, Überreuter, Wien 1986.

Chojnowski A., *Ukraina*, Trio, Warszawa 1997.

Chwin S., *Literatura i zdrada: od Konrada Wallenroda do Małej Apokalipsy*, Oficyna Literacka, Kraków 1993.

Ciubrinskas V., *Identity and the Revival of Tradition in Lithuania: an Insider's View*, «Folk. Journal of Danish Ethnographic Society» 2000, vol. 42.

Coronil F., *Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories*, «Cultural Anthropology» 1996, vol. 11 (1).

Cultures and Nations of Central and Eastern Europe, Essays in Honor of Roman Szporluk, Z. Gitelman, L. Hajda, J.-P. Himka, and R. Solchanyk (eds.), Harvard University Press, Cambridge 2000.

Czarnowski S., *Le culte des heros et ses conditions sociales. Saint Patrick, heros national de l'Irlandie*, Alcan, Paris 1919 (польське видання: S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże: Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*, PWN, Warszawa 1956).

Czyżewski K., *Europa Środkowo-Wschodnia w roku 1994, czyli jak być sobą*, «Krasnogruda» 1994, nr 2–3.

Černý V., *Jest jednou: mezí Východem a Západem (K problematice socialistické kultury u nás)*, «Kritický měsíčník» 1945, r. 6.

[Čolovič I.], *Muzeum nacjonalizmu. Wywiad Doroty Jovanki Cirlić z Ivanem Čoloviciem*, «Gazeta Wyborcza» 27.11.2002.

Dawson J., *Eco-Nationalism: Anti-Nuclear Activism and National Identity in Russia, Lithuania, and Ukraine*, Duke University Press 1996.

De Cillia R., Reisigl M., Wodak R., *The Discursive Construction of National Identities*, «Discourse Society» 1999 vol. 10, pp. 149–173.

Delanty G., *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, Macmillan, Basingstoke, Hampshire 1995.

Dissent in Ukraine Under Gorbachev, Ukrainian Press Agency, London 1989.

Domenach J.-M., *Europa – wyzwanie dla kultury*, Nowa, Warszawa 1992.

Drawicz A., *Rosja a Europa w prozie i poezji wczorajszej i dzisiejszej. Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Warszawa 1992.

Dunin K., *Ideologia – ruchomy cel*, «Res Publica Nova» 2001, nr 6.

Eberhard P., *Przemiany narodowościowe na Ukrainie XX w.*, Obóz, Warszawa 1994.

Echoes of Glasnost' in Soviet Ukraine, R. M. Bahry (ed.), Captus University Publications, North York, Ont. 1990.

Encyclopaedia of Nationalism, A. S. Leoussi (ed.), Transaction Publishers, New Brunswick–London 2001.

English R. D., *Russia and the Idea of the West. Gorbachev, Intellectuals, and the End of the Cold War*, Columbia University Press, New York 2000.

Ethnicity, Nation, Culture. Central and East European Perspectives, B. Balla and A. Sterling (eds.), Krämer, Hamburg 1998.

Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo, K. Michalski (red.), Res Publica, Warszawa 1985; t. 2, Warszawa.

Europa wyobraźni. Dyskusja, «Słowo Polskie» 23.05.2002.

Europe and the Other and Europe as the Other, B. Stråth (ed.), P. I. E. Peter Lang, Bruxelles–New York 2000.

European Identity and the Search for Legitimacy, Pinter Publishers, London–New York 1993.

Europes: Els Intellectuals i la Qüestió Europea, t. 2, Acta, Barcelona 1993.

Europe: Ukraine's Two Minds, «The Economist» 5.06.1999.

Fitzpatrick S., *Cultural Revolution in Russia, 1928–1931*, Indiana University Press, Bloomington 1978.

Fiut A., *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

Fiut A., *Pytanie o tożsamość*, Universitas, Kraków 1995.

Friedman J., *Cultural Identity and Global Process*, Sage, London 1994.

Furdal A., *Polska oda do radości. Język i kultura narodowa we wspólnej Europie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000.

Garton Ash T., *History of the Present. Essays, Sketches and Dispatches From Europe in the 1990s*, Allen Lane, Penguin, London 1999 (див.

також видання: Random House, New York 1999; польське видання: T. Garton Ash, *Historia na gorąco*, przeł. J. Piątkowska, Znak, Kraków 2000).

[Garton Ash T.], *Każdy ma własną Europę. Z Timothym Gartonem Ashem rozmawia Jan Stretkowski*, «Nowe Książki» 2000, nr 6.

Garton Ash T., *The Uses of Adversity: Essays on the Fate of Central Europe*, Random House, New York 1989 (польське видання: T. Garton Ash, *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, przeł. A. Husarska, Polonia Book Fund, London 1990).

Gellner E., *Kultura wysoka i kultura niska w Europie i gdzie indziej*, przeł. B. Szacka, [w:] *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Res Publica, Warszawa 1990.

Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.

Geremek B., *Środkowowschodni Europejczyk. Profesor Jerzy Kłoczowski pierwszym laureatem Nagrody Rzeczpospolitej im. Jerzego Giedroycia*, «Rzeczpospolita» 10.11.2001 («Plus-Minus»).

Giddens A., *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford 1991 (польське видання: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: «ja» i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001).

Giordano Ch., *The Comeback of the National State: Ethnic Discourses in East Central Europe*, [in:] *Ethnicity, Nation, Culture. Central and East European Perspective*, B. Balla and A. Sterbling (eds.), Krämer, Hamburg 1998.

Głowiński M., *Nowomowa po polsku*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1991.

Goldsworthy V., *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, Yale University Press, New Haven–London 1998.

Gollwitzer H., *Europabild und Europagedanke: Beitrage zur deutschen Geistegeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, C. H. Beck, Münich 1952.

Golubović Z., *Models of Identity in Postcommunist Societies*, «Yougoslav Philosophical Studies», I, Z. Golubović and G. F. McLean (eds.), Cultural Heritage and Contemporary Change, series IV A, Central and Eastern Europe, G. F. McLean (gen. ed.), vol. 10, Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D. C. 1999.

Grabowicz G., *Ukraine and the Ukrainian Diaspora in the Era of Glasnost'*, [in:] *Echoes of Glasnost' in Soviet Ukraine*, R. Bahry (ed.), Captus University Publication, North York, Ont. 1990.

Halecki O., *Limits and Divisions of European History*, Sheed and Ward, New York 1950 (польське видання: O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1994).

Hall S., *Introduction: Who Needs Identity*, [in:] *Questions of Cultural Identity*, S. Hall and P. du Gay (eds.), Sage, Thousand Oaks, Ca.–London 1996.

Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie, W. Mokry (red.), Szwajpolt Fiol, Kraków 2000.

Hastings A., *The Construction of National Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, UK–New York 1997.

Hay D., *Europe: the Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edingurgh, UK 1968.

Herder J. G., *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, [in:] *Herders sämmtliche Werke*, B. Suphan (Red.), T. IV, Berlin 1876 (польське видання: J. G. Herder, *Wybór pism*, przeł. T. Naumowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987).

Herman A., *The Idea of Decline in Western History*, The Free Press, New York 1997.

The History of the Idea of Europe, Routledge, London–New York 1995.

Hnatiuk O. *Geopolityka w literaturze ukraińskiej*, [w:] *Wschód–Zachód. Ukraina. Materiały z sesji naukowej*, T. Stegner (red.), STEPAN Design, Gdańsk 1999.

Hnatiuk O., *Losy literackiego pokolenia lat sześćdziesiątych na Ukrainie*, «Konteksty» 1996, nr 3–4.

Hnatiuk O., *Metamorfozy polemistów unijnych*, «Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze», t. 4–5, Warszawa 1997.

Hnatiuk O. *Prorok i błazen*, «Ex Libris» lipiec 1996.

Hobsbawn E., *Introduction: Inventing Tradition*, [in:] *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1983 (українське видання: Е. Гобсбаум, *Вступ: Винаходження традиції*, [у кн.:] *Винайдення традиції*, Е. Гобсбаум і Т. Рейнджер (ред.), перекл. М. Климчук, Ніка-Центр, Київ 2005).

Hrabal B., *Zbyt głośna samotność*, przeł. P. Heartman [P. Godlewski], Krąg, Warszawa 1982.

Hroch M. *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, transl. by B. Fowkes, Cambridge University Press, New York–Cambridge, UK 1985 (2-ге видання: Columbia University Press, New York 2000).

Hrycak J., *Historia Ukrainy 1722–1999. Narodziny nowoczesnego narodu*, przeł. K. Kotyńska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2000.

Huntington S., *The Clash of Cililization*, «Foreign Affairs» 1993, No. 3.

Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 1997.

Idea Europy i Polska w XIX–XX wieku. Księga ofierowana dr Adolfowi Juzwence, Ossolineum, Wrocław 1999.

The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union, A. Pagden (ed.), Cambridge University Press–Woodrow Wilson Center Press, Cambridge, UK–Washington, D. C. 2002.

The Idea of Europe: Problems of National and Transnational Identity, B. Nelson, D. Roberts, and W. Veit (eds.), St. Martin's Press, New York 1992.

The Identity of Central Europe, G. Gorzelak and B. Jałowiecki (eds.), Warsaw University, Warsaw 1997.

The Invention of Tradition, E. J. Hobsbawn and T. Ranger (eds.), Cambridge University Press, Cambdridge, UK 1983. (українське видання: *Винайдення традиції*, Е. Гобсбаум і Т. Рейнджер (ред.), перекл. М. Климчук, Ніка-Центр, Київ 2005).

In Search of Central Europe, G. Schöpflin and N. Wood (eds.), Polity Press, London 1989.

Intellectuals and the Articulation of the Nation, University of Michigan Press, Ann Arbor 1999.

Izdryk J., *Stanisławów – tęsknota za tym, co nieprawdziwe*, «Literatura na Świecie» 1995, nr 10.

Jagodziński A., *Milan Kundera w polemikach*, [w:] *Kundera. Materiały z sympozium zorganizowanego w Katowicach w dn. 25–26 kwietnia 1986 r.*, J. Illg (red.), Polonia Book Fund, London 1988.

Jančar D., *Sprzedana Europa*, «Gazeta Wyborcza» 11. 10.2001.

Jančar D., *Terra incognita*, przeł. J. Pomorska, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993.

Janion M., *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*, PIW, Warszawa 1990.

Jarosiński Z., *Nadwiślański socrealizm*, IBL PAN, Warszawa 1999.

Jarzębski J., *Dookoła Moskwy, dookoła świata*, «Tygodnik Powszechny» 16. 04.2000.

Jedlicki J., *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, PWN, Warszawa 1988.

Jedlicki J., *O narodowości kultury*, «Res Publica» 1987, nr 2.

Jedlicki J., *A Suburb of Europe: Nineteenth-Century Polish Approaches to Western Civilization*, Central European University, Budapest 1999.

Jedlicki J., *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Sic!, Warszawa 2000.

Język a tożsamość narodowa. Slavica, M. Bobrownicka (red.), Universitas, Kraków 2000.

Johnson L., *Central Europe: Enemies, Neighbours, Friends*, Oxford University Press, New York 1996.

Judt T., *The Rediscovery of Central Europe, Eastern Europe*, [in:] *Central Europe... Europe*, S. R. Graubard (ed.), Westview Press, Boulder–San Francisco–Oxford 1991.

Kampits P., *Europa Środkowa: utopia czy rzeczywistość*, [w:] *Konwersatorium «Polska w Europie». Kościół pod wezwaniem Świętej Trójcy, cykl «Europa Środkowa»*, zesz. 2, «Między Wschodem i Zachodem», A. Hajnicz (red.), [b. w.], Warszawa 1988.

Kategoria Europy w kulturach słowiańskich, Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Warszawa 1992.

Kearney R., *Visions of Europe. Conversations on the Legacy and Future of Europe*, Wolfhound Press, Dublin 1992.

Kenney P., *A Carnival of Revolution, Central Europe 1989*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2002 (українське видання в друку: П. Кені, *Карнавал революції. Центральна Європа 1989 року*, перекл. Т. Портнова, та А. Портнов, Критика, Київ 2006).

Kenney P., *Lviv's Central European Renaissance 1987–1989*, «Harvard Ukrainian Studies» 2000, vol. XXIV (1/4).

Kiš D., *Wariacje na tematy środkowoeuropejskie*, [w:] D. Kiš, *Homo poeticus, mimo wszystko. Eseje*, przeł. O. Cirlić-Starzyńska, Świat Literacki, Izabelin 1998.

Klejnocki J., *Moskiewska odyseja*, «Nowe Państwo» 2001, nr 1.

[Kłoczowski J. A.], *O unii lubelskiej i Unii Europejskiej, rozmowa Pawła Wrońskiego z Jerzym Kłoczowskim*, «Gazeta Wyborcza», «Magazyn» 1998, nr 22.

Kłoczowski J. A. OP, *Tożsamość, tolerancja, konflikt*, [w:] *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, J. Kłoczowski i S. Łukasiewicz (red.), Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1998.

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 1996.

Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 2000.

Konrád G., *Is the Dream of Central Europe Still Alive?*, «Cross Currents. Yearbook of Central European Culture» 1986, No. 3.

Konwersatorium «Polska w Europie». Kościół pod wezwaniem Świętej Trójcy, cykl «Europa Środkowa», zeszyt drugi, Między Wschodem i Zachodem, A. Hajnicz (red.), [b. w.], Warszawa 1988.

Kowalczyk A. S., *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977 (Vincenz–Stempowski–Miłosz)*, [b. w.], Warszawa 1990.

Kozak S., *Ukraińscy spiskowcy i mesjaniści. Bractwo Cyryla i Metodego*, PAX, Warszawa 1990.

Kozak S., *Ukraiński dialog z tradycją kultury narodowej*, [w:] *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów. Sympozjum z Castel Gandolfo 19–20.08.1996*, M. Bobrownicka, L. Suchanek i F. Ziejka (red.), Universitas, Kraków 1997.

Krejčí O., *Geopolitika středoevropského prostoru: horizonty zahraniční politiky České republiky a Slovenské republiky*, Ekopress, Praha 2000.

Kundera M., *Český úděl*, «Listy» 19.12.1968.

Kundera. Materiały z sympozjum zorganizowanego w Katowicach w dniach 25–26 kwietnia 1986 r., Polonia Book Fund, London 1988.

Kundera M., *Un occident kidnappé, ou la tragédie de l'Europe centrale*, «Le Débat» 27.11.1983; Idem, *The Tragedy of Central Europe*, «The New York Review of Books» 26.04.1984 (польський переклад: M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, przeł. M. L., «Zeszyty Literackie» 1984, nr 5; Idem, *Zachód porwany: eseje i polemiki*, Wydawnictwo Oświatowe BIS, Wrocław 1984).

Kurczewska J., *Naród w socjologii i ideologii polskiej*, PWN, Warszawa 1979.

Kurczewska J., *New Models of Theorising About Nations and Nationalism (Attempt at Evaluation)*, [in:] *The National Idea as a Research Problem*, J. Sujecka (ed.), Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 2002.

Kuzio T., *Identity and Nation-Building in Ukraine. Defining the 'Other'*, «Ethnicities» 2001, vol. 1 (3).

Kuzio T., Wilson A., *Ukraine: Perestroika to Independence*, Macmillan, Houndmills–Basingstoke, Hampshire 1994 (2-ге видання: St. Martin's Press, New York 2000).

Laszlo P., *Central Europe and Its Reading Into the Past*, «European Review of History» Spring 1999, vol. 6.

Lewis M. W., Wigen K. E., *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, University of California Press, Berkley–Los Angeles–London 1997.

The Lisbon Conference, «Cross Currents. A Yearbook of Central European Culture» 1990, No. 9.

The Literature of Nationalism. Essays on East European Identity, R. B. Pynsent (ed.), series: Studies in Russia and East Europe, School of Slavonic and East European Studies, University of London 1996.

Łesiów M., *Rola kulturowa Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

Łysiak-Rudnycki I., *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, «Znak» 1998, nr 4 (395).

Mann H., *Europa. Reich über den Reichen*, «Neue Rundschau» 1923, T. 34/2.

Markussen M., Roscher K., *The Social Construction of «Europe»: Life-Cycles of Nation State Identities in France, Germany and Great Britain*, [in:] *Europe and the Other and Europe as the Other*, B. Stråth (ed.), P. I. E. Peter Lang, Bruxelles 2000.

Micińska M., *Zdrada, córka nocy. Pojęcie zdrady narodowej w świadomości Polaków w latach 1861–1914*, Sic!, Warszawa 1998.

Mikołejko Z., *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, IFiS PAN, Warszawa 1998.

Miłosz C., *Central European Attitudes*, «Cross Currents. Yearbook of Central European Culture» 1986, No. 3.

Miscević N., *National Identity in Transition*, «Studies in European Thought» 2001, vol. 53.

Mitosek Z., *Literatura i stereotypy (próba typologii i opisu reakcji)*, [w:] *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, M. Kofta i A. Jasińska-Kania (red.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

Mity narodowe w literaturach słowiańskich. Studia poświęcone XI Kongresowi Slawistów w Bratysławie, M. Bobrownicka (red.), Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992.

Modernity – An Introduction to Modern Societies, Hall S. (ed.), Blackwell, Cambridge, Mass. 1995.

Mokry W., *Bogactwo wielokulturowej tradycji*, «Znak», 1988, nr 3 (394).

Motyl A., *Dilemmas of Independence. Ukraine after Totalitarianism*, Council on Foreign Relations Press, New York 1993.

Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej i Wschodniej, S. Helnarski (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994.

Nahaylo B., *The Ukrainian Resurgence*, Hurst and Co., London 1999.

The National Idea as a Research Problem, J. Sujecka (red.), Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 2002.

Neumann I. B., *Central Europe 1950–2000*, «Slavica Lundensia» 1999, No. 19.

Neumann I. B., *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations*, Routledge, London–New York 1996.

Nora P., *Czas pamięci*, «Res Publica Nova» 2001, nr 7.

Nowicka E., *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, PWN, Warszawa 1972.

Nowicka E., *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, [w:] *Swoi i obcy*, E. Nowicka (red.), Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.

Obraz zdrajcy i szpiega w kulturach słowiańskich, T. Dąbek-Wirgowa (red.), Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2000.

Olejniczak J., *W Europie Środkowej. Uwagi na marginesie współczesnej dyskusji*, [w:] *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz–Stempowski–Wittlin–Miłosz*, Oficyna Literacka, Kraków 1992.

Olszański T. A., *Historia Ukrainy XX wieku*, Warszawa 1993.

Passerini L., *The Last Identification: Why Some of Us Would Like to Call Ourselves Europeans and What We Mean by This*, [in:] *Europe and the Other and Europe as the Other*, B. Stråth (ed.), P. I. E. Peter Lang, Bruxelles 2000.

Pavlychko S., *Letters from Kyiv*, Canadian Institute of Ukrainian Studies, Edmonton 1992 (українське видання: С. Павличко, *Листи з Києва*, Видавництво Соломії Павличко «Основи», Київ 2000).

Pavlyshyn M., *Ukrainian Literature and the Erotics of Postcolonialism: Some Modest Propositions*, «Harvard Ukrainian Studies» June 1993, XVIII, No. 1–2.

Pawliw W., *Autonomia dla Galicji?*, «Polityka» 15.06.2002.

Pawluczuk W., *Ukraina. Polityka i mistyka*, Nomos, Kraków 1998.

Pawłyszyn A., *Głos w dyskusji «Danzig–Lwów/Gdańsk–Lwiw»*, «Przegląd Polityczny» 2000, nr 46–47.

Pawłyshyn M., *Postmodernistyczne spojrzenie na ukraińską kulturę*, [w:] *Rybo-wino-kur. Antologia literatury ukraińskiej ostatnich dwudziestu lat*, O. Hnatiuk (red.), Świat Literacki–Tyrsa, Izabelin–Warszawa 1994.

Piskozub A., *Między historiozofią a geozofią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1994.

Poche B., *L'identitede l'Europe Centrale*, [in:] *The Identity of Central Europe*, G. Gorzelak and B. Jałowiecki (eds.), Warsaw University, Warsaw 1997.

Podhoretz N., *An Open Letter to Milan Kundera*, [in:] *Critical Essays on Milan Kundera*, G. K. Hall, New York 1999.

Pomorski A., *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Open, Warszawa 1996.

Questions of Cultural Identity, S. Hall and P. du Gay (eds.), Sage, Thousand Oaks, Ca.–London 1996.

The Radical Right in Eastern Europe Since 1989, S. P. Ramet (ed.), R. Griffin (afterword), The Pennsylvania State University Press, University Park, PA 1999.

Rapacka J., *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Energeia, Warszawa 1995.

Rapacka J., *Uwagi o kształtowaniu się antyokcydentalizmu serbskiego*, [w:] *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Warszawa 1992.

Raźny A., *Drogi słowianofilstwa do Rosji końca wieku XX*, [w:] *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów*, Universitatis, Kraków 1997.

Reid A., *Borderland. A Journey Through the History of Ukraine*, Weidenfeld & Nicolson, London 1997 (2-ге видання: Westview Press, Boulder, Colorado 1999).

Rev I., *The Postmodern Victory of Communism*, «Deadalus» Summer 1994.

Riabczuk M., *Bycie między, czyli ambiwalencja społeczna i narodowa przyczyną niekonsekwentnej polityki wewnętrznej i międzynarodowej*, [w:] *Wschód–Zachód. Ukraina. Materiały z sesji naukowej*, T. Stegner (red.), STEPAN Design, Gdańsk 1999.

Riabczuk M., *Dwa światy i Wielki Brat*, «Tygodnik Powszechny» 2001, nr 35.

Riabczuk M., *Literatura oblężonej twierdzy*, «Dekada Literacka» 31.10.1998.

Riabczuk M., *Okcydentaliści mimo woli*, «Kresy» 2001, nr 3.

Rithman-Auguštin D., *Victims and Heroes. Between Ethnic Values and Construction of Identity*, «Ethnologia Europea. Journal of European Ethnology» 1995, vol. 25.

Rosja i jej sąsiedzi, G. Przebinda (red.), Meritum, Kraków 2000.

Roth P., *Afterword: A Talk With the Author*, «The New York Review of Books» 30.11.1980.

Rougemont D. d e, *L'Europe, invention culturelle*, Cadmos, Genève 1985 (англійський переклад: D. de Rougemont, *The Idea of Europe*, Macmillan, New York 1966).

Róża wiatrów Europy: o środkowoeuropejskiej tożsamości kulturowej, Instytut Socjologii, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

Rupnik J., *The Other Europe*, Panteon Books, New York 1989.

[Ryabchuk M.], *Little Russianism an the Ukrainian-Russian Relationship. An Interview with Mykola Ryabchuk*, [in:] *Ukraine: From Chernobyl' to Sovereignty. A Collection of Interviews*, R. Solchanyk (ed.), Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton 1992.

Said E., *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, New York 1993 (українське видання в друку: Е. Саїд, *Культура та імперіялізм*, перекл. К. Ботанова та Т. Цимбал, Критика, Київ 2006).

Said E., *Europe and Its Others*, [in:] R. Kearney, *Visions of Europe. Conversations on the Legacy and Future of Europe*, Wolfhound Press, Dublin 1992.

Sawicka E., *Przystanek Europa. Rozmowy nie tylko o literaturze*, Oficyna Wydawnicza Most, Warszawa 1996.

Serczyk W., *Ukraina między Wschodem a Zachodem, czyli jeszcze raz o tym samym*, «Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze» 1994, t. II.

Serczyk W., *Ukraine Between East and West: Some Reflections on Professor Ševčenko's Essay*, «Harvard Ukrainian Studies» 1992, vol. 16.

Shinohara T., *Central European Discourses From Historical Perspective*, [in:] *The Emerging New Regional Order in Central and Eastern Europe*, T. Hayashi (ed.), Hokkaido University, Sapporo 1996.

Shkandrij M., *Modernists, Marxists and the Nation. The Ukrainian Literary Discussion on the 1920s*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton 1992 (українське видання в друку:

М. Шкандрій, *Модерністи, марксисти і національне питання. Українська літературна дискусія 1920-х років*, перекл. М. Климчук, Ніка-Центр, Київ 2006).

Shkandrij M., *Russia and Ukraine. Literature and the Discourse of Empire from Napoleonic to Postcolonial Times*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston-London-Ithaca 2001 (українське видання: М. Шкандрій, *В обіймах імперії: російська і українська літератури новітньої доби*, Факт, Київ 2004).

Shulman S., *The Cultural Foundations of Ukranian National Identity*, «Ethnicity and Racial Studies» November 1999.

Słowianie wobec integracji Europy. Prace poświęcone XII Kongresowi Slawistów w Krakowie, M. Bobrownicka (red.), Universitas, Kraków 1998.

Smith A., *National Identity*, Penguin, London 1991 (українське видання: Е. Д. Сміт, *Національна ідентичність*, перекл. П. Таращук, Основи, Київ 1994).

Sosnowska D., *Szukanie Europy*, «Ex Libris» lipiec 1996.

Spengler O., *Untergang des Abendlandes*, T. 1, Wilhelm Braumüller, Wien-Leipzig 1918; T. 2, Beck, München 1922-1923 (польський переклад: O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001).

State – and Institution – Building in Ukraine, T. Kuzio and P. D'Anieri (eds.), St. Martin's Press, New York 1999.

Stepanenko V., *The Construction of Identity and School Policy in Ukraine*, Noya Science Publisher Inc., New York 1999.

Stråth B., *Europe as a Discourse*, [in:] *Europe and the Other and Europe as the Other*, B. Stråth (ed.), P. I. E. Peter Lang, Bruxelles 2000.

Stråth B., *The Swedish Image of Europe as the Other*, [in:] *Europe and the Other and Europe as the Other*, B. Stråth (ed.), P. I. E. Peter Lang, Bruxelles 2000.

Stryjek T., *Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego. Analiza wybranych koncepcji*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2000.

Styczyński M., *O ideach, złowrogie bywają: recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989*, IZBS, Łódź 1999.

Swerstiuk E., *Nasza Matka – Kościół Chrystusowy*, «Więź» 1990, nr 1/375.

Swoi i obcy, E. Nowicka (red.), Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.

Szacka B., *National Identity and Social Memory*, [in:] *Ethnicity, Nation, Culture. Central and East European Perspectives*, B. Balla and A. Sterbling (eds.), Krämer, Hamburg 1998.

Szacki J., *The Nation and the State. A Polemic Approach With Culturalist Conception of Nation*, [in:] *The National Idea as a Research Problem*, J. Sujecka (ed.), Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 2002.

Szacki J., *Tradycja. Przegląd problematyki*, PWN, Warszawa 1971.

Szewczenko I., *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, tłum. A. Vincenz, «Kultura» 1992, nr 12.

Szewczenko I., *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, OBTA, Warszawa 1996.

Szpakowska M., *Zakorzenieni, wykorzenieni. O carach, wodzach i człowieku osobnym*, Open, Warszawa 1997.

Szporluk R., *Defining «Central Europe»*, «Cross Currents. Yearbook of Central European Culture» 1982, No. 1.

Szporluk R., *National Reawakening: Ukraine and Belorussia*, [in:] *The Soviet Empire. The Challenge of National and Democratic Movements*, U. Ra'anan (ed.), D. C. Heath and Co., Lexington–Toronto 1990 (українське видання: Р. Шпорлюк, *Національне пробудження: Україна і Білорусь*, перекл. Г. Касьянов та М. Климчук, [у кн.:] Р. Шпорлюк, *Імперія та нації*, Дух і Літера, Київ 2000).

Szporluk R., *The Political Thought of Thomas G. Masaryk*, East European Monographs, Distributed by Columbia University Press, New York 1981.

Szporluk R., *Russia, Ukraine and the Breakup of the Soviet Union*, Hoover Institution Press, Stanford, Ca. 2000 (польське видання: R. Szporluk, *Imperium, komunizm i narody. Wybór esejów*, przeł. S. Czarnik, A. Nowak (red.), Arcana, Kraków 2003).

Szűcs E., *Trzy Europy*, przeł. J. M. Kłoczowski, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995.

Ševčenko I., *Ukraine Between East and West. Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton–Toronto 1996 (українське видання: І. Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття*, перекл. М. Габлевич, Літопис, Львів 2001).

Tazbir J., *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Interpress, Warszawa 1997.

Tazbir J., *W pogoni za Europą*, Sic!, Warszawa 1998.

Theories of Nationalism. A Critical Introduction, U. Ozkirimli (ed.), St. Martin's Press, New York 2000.

Through a Glass Darkly. Blurred Images of Cultural Tradition and Modernity Over Distance and Time, Brill, Leiden–Boston 2000.

Through a Glass Darkly. Cultural Representation in the Dialogue Between Central and Western Europe, F. Björling (ed.), Lund University, Lund 1999.

Tismanaeanu V., *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism and Myth in Post-Communist Europe*, Princeton University Press, Princeton 1998 (польське видання: V. Tismanaeanu, *Wizje zbawienia*, przeł. H. Janikowska, Muza, Warszawa 2002).

Todorova M., *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Tomasik W., *Inżyneria dusz: literatura realizmu socjalistycznego w planie propagandy «monumentalnej»*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1999.

Tomasik W., *Polska powieść tendencyjna 1949–1955: problemy perswazji literackiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.

Tomasik W., *Słowo o socrealizmie. Szkice*, WSP, Bydgoszcz 1991.

Toruńczyk B., *O królach i duchach. Z opowieści wschodnioeuropejskich*, «Zeszyty Literackie» 1987, nr 20.

Towards an Intellectual History of Ukraine: An Anthology of Ukrainian Thought from 1710 to 1995, R. Lindheim and G. Luckyi (eds.), University of Toronto Press, Toronto 1996.

Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju, J. Kłoczowski i S. Łukasiewicz (red.), Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1998.

Tradition, Nationalism and the Creation of Image, K. K. Gutschow (ed.), University of California Press, Berkley 1992.

Tradycja i nowoczesność, J. Szacki i J. Kurczewska (red.), Czytelnik, Warszawa 1984.

Ukraine: From Chernobyl' to Sovereignty. A Collection of Interviews, R. Solchanyk (ed.), Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton 1992.

Ukraine: The Search for a National Identity, S. L. Wolchik and V. Zviglyanich (eds.), Rowman & Littlefield, Lanham 2000.

Waever O., *Europe Since 1945: Crisis to Renewal*, [in:] *The History of the Idea of Europe*, Routledge, London–New York 1995.

Walicki A., *Poland Between East and West. The Controversies over Self-Definition and Modernization in Partitioned Poland*, Ukrainian Research Institute, Harvard University, Cambridge, Mass. 1994.

Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964 (українське видання: А. Валіцький, *В полоні консервативної утопії*, Основи, Київ 1998).

Wanner C., *Burden of Dreams: History and Identity in Post-Soviet Ukraine*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1998.

Weber E., *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*, Stanford University Press, Stanford 1976.

Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956.

Williams R., *Russia Imagined: Art, Culture and National Identity, 1840–1995*, P. Languy, New York 1997.

Wilson A., *Ukrainian Nationalism in the 1990s: A Minority Faith*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1997.

Wilson A., *The Ukrainians: Unexpected Nation*, Yale University Press, New Haven 2000 (українське видання: Е. Вілсон, *Українці: несподівана нація*, перекл. Н. Гончаренко і О. Гриценко, К. І. С., Київ 2004).

Wolczuk K., *History, Europe and the National Idea — the Official Narrative of National Identity in Ukraine*, «National Papers» December 2000, vol. 28, No. 4.

Wolff L., *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 1994 (українське видання в друку: Л. Вулф, *Винайдення Східної Європи*, перекл. С. Біленький, Критика, Київ 2006).

Wozniak T., *O problemie samoidentyfikacji Ukrainy i Europy*, przeł. M. Szyszko-Graban, «Krasnogruda» 2000, nr 10.

Woźniakowski J., *Ani tu Zachód ani Wschód*, [in:] *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (red.), Res Publica, Warszawa 1990.

Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów. Sympozjum z Castel Gandolfo 19–20.08.1996, M. Bobrownicka, L. Suchanek i F. Ziejka (red.), Universitas, Kraków 1997.

[Zabużko O.], *Fortynbras na Ukrainie. Wywiad Leszka Wołosiuka z Oksaną Zabużko*, «Wysokie Obcasy» 20.10.2001.

Zarycki T., *Attitudes Towards West and East as the Main Element of the Central European Identity*, [in:] *The Identity of Central Europe*, G. Gorzelak and B. Jałowiecki (eds.), Warsaw University, Warsaw 1997.

Zhulynsky M., *The Question of Creating a New Self-Consciousness in Ukrainian Culture*, transl. by A. Wynnyckyi, [in:] *Echoes of Glasnost' in Soviet Ukraine*, R. Bahry (ed.), Captus University Publication, North York, Ont. 1990.

Znaniecki F., *Współczesne narody*, PWN, Warszawa 1990.

Żarnowski J., *«Ojczyzną był język i mowa»: kultura polska a odbudowa niepodległości w 1918 r.*, KAW, Warszawa 1978.

Іменний покажчик

Абліцов Віталій 478
Аденауер Конрад [Adenauer Konrad] 74
Адорно Теодоре [Adorno Teodore] 164, 168
Айтматов Чингіз [Айтматов Чингиз] 137–138
Андерсон Бенедикт [Anderson Benedict] 40, 41, 365, 368
Андрич Іво [Andrić Ivo] 321
Андрусів Стефанія 155–156
Андрусяк Іван 220, 437
Андрухович Юрій 105, 128–129, 177–178, 199–200, 206, 215–218, 222, 224, 226, 230–232, 234, 237–239, 245–257, 283, 285, 291–293, 295–335, 340–341, 343, 372–373, 377, 385, 387–388, 391, 400, 410–411, 430–431, 433, 481–485, 487
Антоненко-Давидович Борис 194
Антонич Богдан Ігор 246
Апельбаум Анне [Appelbaum Anne] 77, 361
Арендт Ганна [Arendt Hannah] 474
Архипенко Олександр 367
Аснер П'єр [Asner Pierre] 282

Бабич Богдана 402
Бабков Ігар [Бабкоў Ігар] 283–286
Багряний Іван 144
Бажан Микола 140
Баран Євген 202, 205–207, 223–228, 238, 240–241, 437
Барладяну Василь 149
Барт Ролан [Barthes Roland] 381
Батлер Джудіт [Butler Judith] 56
Бахтін Міхаіл [Бахтин Михаил] 129, 168, 301, 416
Бачинський Юліян 207
Бенеш Едвард [Beneš Edvard] 344
Бергер Пітер [Berger Peter] 42
Бердиховська Богуміла [Berdychowska Bogumiła] 133, 136, 224, 314–316, 336, 478
Бердник Олесь 125–128, 167
Берман Расел [Berman Russell] 486
Бернал Мартін [Bernal Martin] 67
Бердяєв Ніколай [Бердяев Николай] 233, 416, 455
Білозір Ігор 320
Білокінь Сергій 109
Білоцерківець Наталка 201, 209, 336, 432–433
Бісмарк Отто фон [Bismark Otto von] 67
Блок Алєксандр [Блок Александр] 474
Бобровницька Марія [Bobrownicka Maria] 76, 82
Богачук Олександр 121
Богданович Богдан [Bogdanović Bogdan] 184, 447
Бойчук Богдан 102, 406

Бондар-Терещенко Ігор 202, 204, 228
Бондаренко Кость 337
Боровський Анджей [Borowski Andrzej] 344
Борхес Хорхе Луїс [Borges Jorge Luis] 238, 244
Ботанова Катерина 188
Братунь Ростислав 120, 122
Бреґович Ґоран [Bregović Goran] 320
Брежнєв Леонід [Брежнев Леонид] 146
Бродський Іосіф [Бродский Иосиф] 139, 238, 266–267, 383–386
Бруно Джордано [Bruno Giordano] 396
Брюховецький В'ячеслав 142

Вальєхо Сесар [Vallejo César] 432–433
Вайцзекер Карл Фридрих фон [Weizsäcker Carl Friedrich von] 272
Вебер Макс [Weber Max] 61, 67, 243
Вебер Юджин [Weber Eugene] 69
Вевер Оле [Waever Ole] 271
Вейл Сімона [Weil Simone] 489
Венцлова Томас [Venclova Tomas] 265
Вергілій Публій В. Марон [Publius Vergilius Maro] 405
Вернадський Володимир 308
Винниченко Володимир 39, 194, 471
Винничук Юрій 215–216
Вишенський Іван 245, 402
Вілсон Ендрю [Wilson Andrew] 365, 410
Вінер Мартін [Wiener Martin] 447
Возняк Тарас 279, 353, 422
Волкот Дерек [Walcott Derek] 385, 393
Володимир Великий 369
Вольвач Павло 224
Вольдан Алоїс [Woldan Alois] 286
Воробйов Микола 240
Вулф Ларі [Wolff Larry] 76, 356

Ґабор Василь 207
Ґабсбург Отто фон [Habsburg Otto von] 280
Ґабсбурги 263, 291, 313, 327
Гавел Вацлав [Havel Václav] 265, 268, 289
Ґаленко Олександр 355
Галецький Оскар [Halecki Oskar] 75
Галич Василь, псевд. 149–150
Ґантингтон Семюел [Huntington Samuel] 76, 276
Ґерберт Збігнєв [Herbert Zbigniew] 298, 315
Ґердер Йоган Ґотфрід [Herder Johann Gotfried] 124, 151, 161, 298, 448–449, 472
Ґітлер Адольф [Hitler Adolf] 264
Ґнатюк Володимир 381
Ґнатюк Дмитро 478
Ґобсбаум Ерик [Hobsbawn Eric] 47, 71
Ґоголь Микола 121, 149–150, 446
Ґол Стюарт [Hall Stuart] 42, 56
Ґолобородько Василь 132, 194, 240
Ґоловерса Іван – див. Лучук Іван
Ґончар Олесь 113, 115–116, 131–132, 145–148, 153–155, 159–160, 240, 237, 449, 478–480
Ґоринь Богдан 470
Грабал Богуміл [Hrabal Bohumil] 307
Грабович Григорій [Grabowicz George G.] 23, 36, 101, 103, 107, 376, 383–384, 479
Грабовський Сергій 331
Грицак Ярослав 33, 77, 310–311, 340, 355, 363, 369–373
Гриценко Олександр 111, 189, 281, 283, 325–327, 335, 366, 417, 420–423
Грінченко Борис 54, 462–463
Грох Мірослав [Hroch Miroslav] 53, 381
Грушевський Михайло 54, 95, 108, 144, 194, 251, 338–339, 352, 471
Ґундорова Тамара 285, 375
Гунчак Тарас 132
Гусейн Саддам [Hussein Saddam] 393

Гуцало Євген 240, 461, 472–477
Гуцуляк Олег 235, 449
Гюле Павел [Huelle Pawel] 259

Ґартон Еш Тимоті [Garton Ash Timothy] 70, 264, 276–277, 332, 342, 344, 487
Ґватарі Фелікс [Guattari Felix] 237
Ґедройць Єжи [Giedroyc Jerzy] 344
Ґейштор Александер [Gieysztor Aleksander] 344
Ґелнер Ернест [Gellner Ernest] 42, 52, 55, 62, 75, 194
Ґеремек Броніслав [Geremek Bronisław] 261
Ґете Йоган Вольфґанґ фон [Goethe Johann Wolfgang von] 343, 449
Ґловінський Міхал [Głowiński Michał] 206
Ґобіно Жозеф Артюр де [Gobineau Joseph Arthur de] 419
Ґолубович Загорка [Golubović Zagorka] 41, 57, 62
Ґомбрович Вітольд [Gombrowicz Witold] 484
Ґорбачов Міхаіл [Горбачев Михаил] 131, 139, 144
Ґумільов Лєв [Гумилев Лев] 126, 308

Далі Сальвадор [Dali Salvador] 417
Даниленко Володимир 208–217, 223, 226, 228, 240–241, 250
Даре Вальтер [Darre Walter] 125,
Дашкевич Ярослав 109, 254, 287, 351–354
Дейвіс Норман [Davies Normann] 76
Дельоз Жиль [Deleuze Gilles] 237
Дем'янів М. 438
Дерида Жак [Derrida Jacques] 56
Джадт Тоні [Judt Tony] 263–265
Джордано Крістіан [Giordano Christian] 61
Дзержинський Фелікс [Дзержинский Феликс] 204
Дзюба Іван 39, 101–104, 106–111, 154–155, 160, 163, 169, 172, 177, 179, 181, 186, 419, 478
Доменак Жан Марі [Domenach Jean Marie] 289
Донцов Дмитро 149, 173, 220, 228, 307, 331, 365, 367–368, 455–456, 471, 473
Дравич Анджей [Drawicz Andrzej] 428, 473
Драгоманов Михайло 54
Дракулич Славенка [Drakulić Slavenka] 425, 486
Драч Іван 39, 113, 115, 186, 478
Дугін Алєксандр [Дугин Александр] 452–453
Дунін Кінга [Dunin Kinga] 190

Евола Юліус [Evola Julius] 215, 233, 235, 242–244, 452, 455
Еко Умберто [Eco Umberto] 238, 322
Елейський Зенон 428
Еліот Томас Стернз [Eliot Tomas Stearns] 168
Естергазі Петер [Esterházy Péter] 272

Едліцький Єжи [Jedlicki Jerzy] 49–50, 86, 447
Єрофєєв Вєнєдікт [Ерофеев Венедикт] 483
Єфремов Сергій 417
Єшкілєв Володимир 200, 202, 224, 230–239, 241–245, 247

Женон Рене [Guenon Rene] 214–215, 242
Жолдак Богдан 218
Жириновський Владімір [Жириновский Владимир] 216, 452
Жулинський Микола 96, 102, 107, 136, 140, 142, 171, 173, 227, 436–438, 480

Забужко Оксана 31, 102, 105, 109, 111, 113, 142, 157, 162–179, 293, 376–399, 411
Загребельний Павло 436, 438, 479
Загул Дмитро 140
Закусило Микола 209

Залозецький–Сас Володимир 89, 280
Захара Ігор 288
Зборовська Ніла 199, 201 234–235
Зеров Микола 140, 142, 148, 170, 172, 192, 405, 451
Зиновац Фред [Sinowatz Fred] 264
Зінов'єв Алєксандр [Зиновьев Александр] 444
Знанецький Флоріян [Znaniecki Florian] 50
Зонтаґ Сьюзен 266, 270
Зубрицька Марія 283, 286, 291

Іваничук Роман 461, 465–471, 477–478
Іванов Вячєслав 236
Івашко Володимир 126
Івченко Михайло 96
Іздрик Юрій 200, 216, 224, 249, 416–417
Ілля Валерій 430
Ірванець Олександр 199, 246
Ісаєвич Ярослав 246
Ішії Сабуро [Ischii Saburo] 45

Йогансен Майк 140
Йоан Богослов, Св.116

Каганець Ігор 453
Калинець Ігор 108, 132, 240
Каниґін Юрій [Каныгин Юрий] 409
Катерина II [Екатерина II] 432
Квіт Сергій 207, 217–220, 227–228, 234, 240, 245, 430, 451, 453–457
Кені Педрик [Kenney Padraic] 93, 118, 122, 181
Кєнєвич Ян [Kieniewicz Jan] 344
Кіплінґ Ред'ярд [Kipling Rudyard] 73
Кісь Роман 287–288, 353, 475–476
Кіш Данило [Kiš Danilo] 261–262, 265–266, 273
Клєх Ігорь [Клех Игорь] 200, 283, 290
Клімт Ґустав [Klimt Gustaw] 312
Клосковська Антоніна [Kłoskowska Antonina] 40, 48, 56
Клочовський Єжи [Kłoczowski Jerzy] 261, 344
Клочовський Ян Анджей [Kłoczowski Jan Andrzej] 63
Коваль Віталій 479
Ковальчик Анджей Станіслав [Kowalczyk Andrej Stanislaw] 261
Кожелянко Василь 485
Кокотюха Андрій 202
Колаковський Лєшек [Kołakowski Leszek] 80–81, 83, 272
Колодинський – див. Мазепа Іван
Конвіцький Тадеуш [Konwicki Tadeusz] 483, 430, 449, 472
Конечний Фелікс [Koneczny Feliks] 74, 351
Кононенко Петро 32, 430, 449, 472
Конрад Дьордь [Konrád György] 69, 75, 265–266, 269, 273–274, 276–277
Концевич Євген 209, 212
Корнійчук Олександр 184
Коротич Віталій 158
Корчинський Дмитро 430, 457
Коряк Володимир 96
Костенко Ліна 194, 240
Костирко Володимир 337–341, 366
Костомаров Микола 144
Костюшко Тадеуш [Kościuszko Tadeusz] 460
Котляревський Іван 330, 405, 407–408
Коцюбинський Михайло 212
Кошелівець Іван 479–480
Кравчук Леонід 185, 410, 463
Кремень Василь 400
Кримський Агатангел 463
Кроутвор Йозеф [Kroutvor Josef] 324
Кулик Володимир 55, 100, 114, 141, 145–146, 366
Кузьо Тарас [Kuzio Taras] 415
Кудлик Роман 121
Куліш Микола 140
Куліш Пантелеймон 446
Кундера Мілан [Kundera Milan] 69, 75, 222, 227, 238, 265–273, 279, 283, 288–289, 310, 328, 333–334, 336, 423

Курчевська Йоанна [Kurczewska Joanna] 40, 45
Кухарук Роман 215
Кучма Леонід 362, 409

Лебідь Дмитро 168–169
Лем Станіслав [Lem Stanisław] 316
Лепкий Богдан 89, 350–351
Лесів Михайло [Lesiów Michał] 349
Ленін Владімір Ільїч [Ленин Владимир Ильич] 121, 169
Липинський В'ячеслав 89, 350, 408–412
Лисяк-Рудницький Іван 89, 349–353
Лімонов Едуард [Лимонов Эдуард] 452–453
Ліст Фридрих [List Friedrich] 263
Ліхачьов Дмітрій [Лихачов Дмитрий] 114
Лободовський Юзеф [Łobodowski Józef] 85
Лотоцький Олександр 89
Лубківський Роман 115
Лужний Ришард [Łużny Ryszard] 349
Лук'яненко Левко 149
Луцький Юрій [Luckyj George] 101, 107, 217
Лучук Іван 281, 374
Ляклау Ернесто [Laclau Ernesto] 56

Мазепа Іван 392, 460–464, 471
Мазовецький Тадеуш [Mazowiecki Tadeusz] 289
Макаров Юрій 223
Мак'явелі Ніколо [Machiavelli Niccolo] 470
Маланюк Євген 107, 149, 159, 225, 299–300, 331, 367, 382, 391, 411, 455
Малишко Андрій 240
Малкович Іван 55
Ман Гайнрих [Man Heinrich] 125
Маркес Ґабріель Ґарсія [Márquez Gabriel Garcia] 227, 238
Маркс Карл [Marx Carl] 443
Масарик Томаш [Masaryk Tomas] 67, 264, 269, 271, 392
Матвієнко Ніна 95
Матвієнко Світлана 202
Махно Нестор 461
Мацюк Роман 340
Медвідь В'ячеслав 183, 192, 198, 207, 209, 224, 226, 235, 240–241, 450–451, 453–456
Мельників Ростислав 241
Метерніх Клеменс [Metternich Clemens] 262
Михайличенко Гнат 96, 140
Мілош Чеслав [Miłosz Chesław] 69, 265–266, 323–324, 384, 467
Мілошевіч Слободан [Milošević Slobodan] 441
Міхнік Адам [Michnik Adam] 265
Міцкевич Адам [Mickiewicz Adam] 383–384, 460
Мовчан Павло 39, 113, 150–151, 159–160, 448
Могила Петро 350
Мокрий Володимир [Mokry Włodzimierz] 349
Молотов Вячеслав [Молотов Вячеслав] 423
Монтеск'є Шарль Луї [Montesquieu Charles Louis] 67
Моррісон Тоні [Morrison Tony] 393
Москалець Костянтин 216, 483
Мусієнко Олекса 141
Мотиль Олександр [Motyl Alexander] 114
Мушкетик Юрій 144, 147–148, 240, 402

Набока Сергій 97
Нагайло Богдан [Nahaylo Bohdan] 113
Наєнко Михайло 430
Наливайко Дмитро 376
Науман Фридрих [Naumann Friedrich] 263
Неборак Віктор 199–200, 254–255, 316, 395–401, 405–416, 418–419
Нечуй-Левицький Іван 450
Нітгамер Люц [Niethammer Lutz] 58, 71
Ніцше Фридрих [Nietzsche Friedrich] 233–234, 236, 243

Новаліс [Гарденберґ Фридрих фон, Hardenberg Friedrich von] 243
Новіцька Ева [Nowicka Ewa] 63, 65, 398, 414, 418
Нора П'єр [Nora Pierre] 322

Овідій Назон Публій [Ovidius Publius Naso] 148
Олесь Олександр [справжнє прізвище Кандиба] 417
Олійник Борис 115
Онопрієнко Анатолій 252–253
Опільський Юліян 144
Орвел Джордж [Orwell George] 204
Ортега-і-Ґасет Хосе [Ortega y Gasset José] 168, 233
Осадчий Михайло 108, 149

Павич Мілорад [Pavić Milorad] 238, 248
Павличко Дмитро 39, 113, 140, 146, 152, 171, 186
Павличко Соломія 195, 201, 375, 451, 478, 480, 487
Павлишин Андрій 316
Павлишин Марко [Pavlyshyn, Pawłyszyn Marko] 129, 218, 438–440, 464, 482
Павлів Володимир 338, 341
Павлючук Влодзімеж [Pawluczuk Włodzimierz] 93, 97
Панченко Володимир 109
Палацький Франтішек [Palacký František] 263
Пасеріні Луїза [Passerini Luisa] 71
Пахльовська Оксана 156, 176–177, 241, 375–378, 393
Пашко Атена 149
Пашковський Євген 183, 198, 209, 222, 224, 226, 240–241, 435–440, 442–445, 454–456
Петлюра Семен [Симон] 194, 460, 471
Петро I [Петр I] 432, 463–464
Петросаняк Галина 232
Пилипенко Сергій 96
Підмогильний Валер'ян 140, 450
Пілсудський Юзеф [Piłsudski Józef] 460
Платонов Андрєй [Платонов Андрей] 308
Плачинда Сергій 145, 160
Плужник Євген 140
Погрібний Анатолій 255
Подгорец Норман [Podhoretz Norman] 271
Поморський Адам [Pomorski Adam] 65, 308, 476
Помян Кшиштоф [Pomian Krzysztof] 353
Пріцак Омелян [Pritsak Omelan] 101, 107
Прохасько Тарас 336
Процюк Степан 224, 226, 437
Пушкін Александр [Пушкин Александр] 467

Рапацька Йоанна [Rapacka Joanna] 434, 450
Рев Іштван [Rev Istvan] 274
Рєпін Ілья [Репин Илья] 127
Рид Анне [Reid Anne] 360
Рильський Максим 140
Римарук Ігор 199, 241
Рібентроп Йоахим [Ribbentrop Joachim] 423
Різниченко Ольга 456
Рільке Райнер Марія [Rilke Rainer Maria] 298, 312
Родик Костянтин 223, 436
Рот Йозеф [Roth Jozef] 279
Розумний Максим 280
Романови 327
Рубан Василь 430
Рудницький Михайло 89
Ружевич Тадеуш [Różewicz Tadeusz] 227
Русанівський Віталій 130
Русо Жан Жак [Rousseau Jean Jacques] 155
Рушді Салман [Rushdie Salman] 238, 266
Рябчук Микола 31, 104–105, 107–108, 137, 156–163, 167–168, 170–171, 196, 221, 224, 226, 229, 256, 282–283, 331, 355, 363–373, 407, 420–423, 426, 432, 474–477, 479–480, 486, 489

Саїд Едвард [Said Edward] 60, 72, 76, 385
Сапеляк Степан 108
Сарбей Віталій 109
Сварник Іван 121
Сверстюк Євген 97, 101, 108, 109, 116, 136, 181
Семків Ростислав 202
Сенкевич Генрик [Sienkiewicz Henryk] 332, 460
Сисин Френк [Sysyn Frank] 363
Сірко Іван 461
Сковорода Григорій 125, 395, 397, 402–403
Скрипник Микола 141, 168
Скуратівський Вадим 357, 374–375, 390
Скуратівський Василь 124
Слапчук Василь 224
Снайдер Тімоті [Snyder Timothy] 52
Солженіцин Алєксандр [Солженицин Александр] 444
Солман Вільям [Solman William] 74
Соловйов Владімір [Соловьев Владимир] 236
Сольчаник Роман [Solchanyk Roman] 158
Сосновська Данута [Sosnowska Danuta] 297
Сосюра Володимир 140, 472
Стасюк Анджей [Stasiuk Andrzej] 310
Стейнбек Джон [Steinbeck John] 402
Стемповський Єжи [Stempowski Jerzy] 298
Стефаник Василь 450
Строт Бо [Stråth Bo] 58, 81
Стус Василь 39, 99, 108, 132, 136, 240
Стус Дмитро 427
Сулима Микола 217
Суслов Міхаіл [Суслов Михаил] 146
Сюч Єно [Szűcs Jenő] 75

Тазбір Януш [Tazbir Janusz] 85, 288, 344
Танюк Лесь 39, 113, 358, 360
Тарнашинська Людмила 238
Тацит [Tacitus] 75, 149
Тен Борис 209
Терлецький Остап 352
Тесленко Архип 212
Тичина Павло 140
Ткаченко Василь 400–401
Тодорова Марія [Todorova Maria] 73
Тойнбі Арнольд [Toynbee Arnold] 74, 352
Толкін Джон Роналд Руел [Tolkien John Ronald Reuel] 234, 242
Толочко Олексій 22, 355–357, 473–474, 476, 485
Тютюнник Григір 212

Угрешич Дубравка [Ugrešić Dubravka] 261
Українка Леся 39, 54
Ульяненко Олесь 241

Федорів Роман 121
Феліні Федеріко [Fellini Federico] 318
Фердинанд, ерцгерцог [Ferdinand] 334
Фіут Александер [Fiut Aleksander] 83, 275, 285–286
Фолкнер Вільям [Faulkner William] 402
Франко Іван 39, 54, 174, 254, 383–384, 402, 436–437, 479
Франс Анатоль [France Anatol] 273
Франц Йосиф Габсбург [Franz Josef Habsburg] 308, 335, 358, 373
Фрідман Джонатан [Friedman Jonathan] 52, 59
Фуко Мішель [Foucault Michel] 60

Хавич Олег 337
Хархаш Богдан 284
Хвильовий Микола 39, 96, 140, 142, 165, 173–174, 179, 191–192, 194, 196, 365, 394, 433, 446, 451
Хвиля Андрій 96
Хжановський Тадеуш [Chrzanowski Tadeusz] 344

Хмельницький Богдан 461–462
Хлєбніков Вєлємір [Хлебников Велемир] 308

Цибулько Володимир 198, 457
Ципердюк Іван 222
Цюбрінскас Віталій [Ciubrinskas Vitali] 55

Чайковський Андрій 144
Чарновський Стефан [Czarnowski Stefan] 458
Черни Вацлав [Černý Václav] 344
Чижевський Дмитро 103
Чижевський Кшиштоф [Czyżewski Krzysztof] 275, 283, 285
Чолович Іван [Čolović Ivan] 441
Чорновіл В'ячеслав 98
Чумак Василь 140

Шацька Барбара [Szacka Barbara] 43
Шацький Єжи [Szacki Jerzy] 41, 45, 54, 434
Шевельов (Шерех) Юрій [Shevelov George] 132–133, 135, 172, 219, 394, 479
Шевченко Ігор [Szewczenko, Ševčenko Ihor] 132, 347–355, 360
Шевченко Олексій 455
Шевченко Тарас 39, 96, 225, 247, 413, 438, 461, 472
Шевченко Федір 109
Шевчук Анатолій 212
Шевчук Валерій 194, 209–212, 240, 252, 401, 403–404
Шекспір Вільям [Shakespeare William] 380
Шерех – див. Шевельов
Шкандрій Мирослав [Shkandrij Myroslav] 31, 95, 158, 482
Шкловський Віктор [Шкловский Виктор] 234
Шоу Джордж Бернард [Shaw George Bernard] 367–368
Шпенґлер Освальд [Spengler Oswald] 125, 169–170, 173, 300, 379, 390–391, 396, 429–430
Шпорлюк Роман [Szporluk Roman] 54, 101–102, 114, 117, 139, 269
Штонь Григорій 202
Шульц Бруно [Schulz Bruno] 242, 256, 279

Щербак Юрій 115, 138

Юнґ Карл Ґустав [Jung Karl Gustav] 476

Яворівський Володимир 115, 446
Ягодзінський Анджей [Jagodziński Andrzej] 268
Яжембський Єжи [Jarzębski Jerzy] 484
Яковенко Наталя 109, 345, 348, 355–356, 471, 475, 477, 462
Яновський Юрій 140
Янчар Драґо [Jančar Drago] 39, 275
Яровий Олександр 430, 441, 445–446

Наукове видання

Оля Гнатюк

Прощання з імперією

Українські дискусії про ідентичність

Редактор *Марта Боянівська*
Технічний редактор *Майя Притикіна*
Художнє оформлення *Володимир Романишин*
Коректори *Світлана Гайдук, Наталя Мішутіна*
Покажчик *Тарас Цимбал*
Комп'ютерна верстка *Володимир Романишин*
Відповідальний за випуск *Микола Климчук*

Підписано до друку 25.10.2005. Формат 60x90/16.
Ґарнітура «Баскервіль». Папір офсетний. Друк офсетний.
Фіз.-друк. арк. 33,0. Умовн. фарбовідб. 33,42.
Обл.-вид. арк. 30,73. Зам № 5-1837.

Видавець: СП «Часопис "Критика"»
ДК № 2189 від 18.05.2005
Свідоцтво про реєстрацію КВ 2690 від 21.04.1997
01001, Київ-1, а/с 255
www.krytyka.kiev.ua
krytyka@krytyka.kiev.ua
Дистрибуція: тел. + 38 044 278 85 41; тел./факс + 38 044 270 54 00;
office@krytyka.kiev.ua
Представництво у Львові: тел. + 38 0322 67 36 96; natalyasereda@ukr.net

Надруковано у ЗАТ «ВІПОЛ».
03151, Київ-151, вул. Волинська, 60.

Гнатюк, Оля

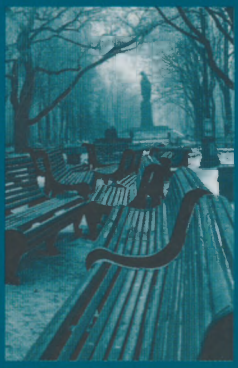
Г56 Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. – К.: Критика, 2005. – 528 с. – Парал. тит. арк. пол. – Бібліогр.: с.491–518.

ISBN 966–7679–79–9

Польська дослідниця аналізує дебати українських інтелектуалів навколо національної та культурної ідентичности на зламі XX і XXI ст. Ті дискусії розглянуто в ширшому контексті центрально–східноєвропейських дебатів про ідентичність. Аналіз дискурсу ідентичності дає змогу розглядати різні рівні та виміри українських дискусій і, водночас, застосовувати інтердисциплінарний підхід.

Нац. парламент.
б–ка України

ББК 71.05



Ця дослідницька відстороненість, підсилена вичерпною обізнаністю з українськими текстами, що представляють діяметрально протилежні погляди, досягається передусім завдяки віртуозному методологічному інструментарію. Аналізуючи відповідні тексти й — ширше — типи дискурсів, Оля Гнатюк вільно переміщається у міждисциплінарному просторі історії культури, культурної антропології, історії ідей та політичної думки, соціології, політології. Шляхом майстерної реконструкції їй вдається показати як свідомісне підґрунтя й взірці певних типів аргументації у досліджуваних текстах, так і спосіб їх пристосування до ідеологічних потреб, традиційних моделей культури тощо. Врешті, кожний із описаних у праці дискурсів ідентичности вписано в щільний контекст сьогоднішнього українського інтелектуального співтовариства — з врахуванням його амбівалентности, строкатости персонального складу й самоокреслень, взаємовиключних апеляцій до національної традиції та мітології, ба, навіть конфронтацій поколіннєвого характеру. В підсумку це створює дуже пружну, динамічну й переконливу картину, яка розповість читачеві про внутрішню ситуацію в Україні більше, ніж політологічні викладки й прогнози.

Наталя Яковенко

ISBN 966-7679-79-9

9 789667 679798