

Розділ V

Між Сходом і Заходом

*У мене в грудях дві душі живуть,
Між себе вкрай не схожі – і ворожі.*

*Й. В. Гете, «Фауст»**

Формула «між Сходом і Заходом», що поширилася в дискусії української ідентичності міжвоєнного періоду, знову стала популярною невдовзі після падіння комуністичного режиму. Цією формулою послуговувалися, щоб передати суть поняття європейського пограниччя, описати дискусії, пов'язані з самовизначенням, і врешті — щоб наголосити на стратегічному положенні визволених країн. Головною причиною популярності цієї формули було те, що вона піддавала під сумнів традиційний поділ на Західну і Східну Європу, 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 центральноєвропейські симпатії частини інтелектуалів ті дискусії стали спробою поєднати соціалістичні ідеї з західним лібералізмом, і найчіткіше це виявилось

* 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 страхотливий 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 Європи¹.

Проте невдовзі сталінізм і початок «холодної війни» поклали край тим надіям. Як писав Тимоті Гартон 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 Гедройця, а після 1989 року з царини науки (праці та виступи, зокрема, Анджеея Боровського, Тадеуша Хжановського, Александра Гейштора, Єжи Ключовського, Яна Кеневича, Януша Тазбіра) проникла й у публічний дискурс.

Положення між Сходом і Заходом інтелектуали нашого регіону 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 незрілості (цивілізаційної, економічної і навіть моральної) або вбачали в ньому особливе призначення. Натомість ліберальна інтелігенція, зокрема ті інтелекту-

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 «środku» 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 привабливості в очах Заходу (про Схід радше не йшлося).

Розмови про Україну як країну, розміщену між Сходом і Заходом, останніми роками набули неабиякої популярності³. На перший погляд така концепція видається близькою до українського проекту 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 центральноевропейська 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 ентузіазмом 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 подобаючої 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 пограйниччя між Сходом і Заходом; перешлетені між собою різноманітні складники тієї культури становлять суть її ідентичності. Чутливість до цього розмаїття поєднується з особливим зацікавленням історією, зокрема періодами напружених 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 пропагандистсько-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 медіатора, а друга — на впевненості у винятковій ролі України як (недооціненого) захисника європейських вартостей та у культурній вищості Заходу. Отій другій позиції властиве виразно негативне 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 Європи». Третя концепція певною мірою впливає 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 тожсамості, 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 Європи. 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 чужості щодо європейської культури, яке виявляється з різною інтенсивністю. В межах першої концепції йдеться про відчуття інакшості, не виражене ціннісними категоріями, а в межах другої, третьої та четвертої — про трактування європейської культури або як зразка чи об'єкта культурних прагнень, або як міри власної недосконалості. Що ж до п'ятої концепції, то тут маємо здебільшого критичне ставлення до європейської культури — внаслідок відчуження себе відкинутими від неї чи розчарування нею.

Той чи той різновид дискурсу визначає передусім позиція щодо власної культури — або переконання в докопечній 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 незалежності в Україні, на Першому міжнародному конгресі українців 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. Англіійською мовою есей опубліковано в «Harvard

років надруковано українською⁵. Автор доповіді, видатний американський візантолог, що походить з петлорівської еміграції, 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) впливів⁶. 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 спадщиною⁷. 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 з 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 Європи започаткував Осередок досліджень античної традиції Варшавського університету. В серії «Есеї та студії» вийшла друком книжка «Ukraina między Wschodem a Zachodem» (ОВТА, 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 виділила всі матеріали, підготовані для публікації в часопису, але вони потрапили в нелегальний обіг. Легально цим текстам — разом із записом розмови з Іваном Лісяком-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 матеріали широкої дискусії довкола діалогу в Європі та її єдності, доповнені відповідями на анкету видання щодо проблем польськості. В обговоренні обох тем узяли участь багато блискучих авторів, зокрема Володимир Мокрий, який наполегливо підкреслював вартість багатокультурної традиції⁹. 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 України¹⁰. Тож голос Ігоря Шевченка був надивовижу 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 українців — 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 варіант католицької контрреформації»¹¹. З одного боку, західні впливи загрожували ідентичності, з іншого — давали змогу ефективніше боротися за її збереження, як про це свідчить історія Могиллянської колегії (згодом — Києво-Могиллянської 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-Рудницький¹². 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 доповідь¹³ на засіданні тієї палати пар-

ламенту 1939 року. Видатний письменник, професор Ягеллонського університету, намагався вписати Україну як цілість (не поділену на радянську і польську частини) у простір між Сходом і Заходом, водночас підкреслюючи її окрему тожсамість¹⁴. На думку Лепкого, культура й історія України є синтезом первісних двох цивілізацій — римської та візантійської¹⁵. Згадані доповіді виголошено напередодні великих змін. Самі промовці свідомо падали актуальності своїм роздумам про історію формування української ідентичності, сподіваючись на уважного слухача. В поверненні до європейської культурної тожсамости обидва також вбачали історичний шанс для України.

Наступного року після виступу Шевченка на Першому конгресі українців вийшов друком майже однойменний текст медієвіста Ярослава Дашкевича, фактично єдиного під ту пору українського орієнталіста¹⁶. 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 матеріал Дашкевича вміщено поруч зі статтями двох згаданих авторів¹⁷. Медієвіст уникав прямої полеміки з Шевченком,

¹¹ Лепкий ще перед Першою світовою війною, в часи діяльності 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.

¹² «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 Іаліча. — О. Г.]» (Б. Лепкий, *Україна між Сходом і Заходом*, цит. публ.).

¹³ Я. Дашкевич, *Україна на межі між Сходом і Заходом*, «Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові», т. ССХХІІ, Праці історико-філософської секції, Львів 1991, с. 28–44.

¹⁴ І. Шевченко, *Релігійні місії очима Візантії*, «Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові», т. ССХХІІ, Праці історико-філософської секції, Львів 1991, с. 11–27; І. Лисяк-Рудницький, *Напрями української політичної думки*, «Записки...», цит. вид., с. 45–70.

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 матеріал, 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 провинях і заслугах наших предків перед культурою і цивілізацією» (там само).

хоч і критикував його тези, наприклад, ототожнення Сходу з Візантією та концепцію «орієнталізації через Захід». Піддали 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 категоричності 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 діалог 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 варіант месіанізму, 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 «І» Тарас Возняк у своїх міркуваннях над проблемою української та європейської ідентичності наголошував на європейському 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 Європи²⁰. Так само як Дашкевич, Возняк не дав жодних посилань на есеї Ігоря Шевченка. Проте опосередковано полемізував і з Дашкевичем, і з Шевченком, натомість з Кшиштофом Помяном дискутував відкрито²¹.

¹⁹ Р. Кісь, *Фінал Третього Риму. Російська месіанська 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-Гандольфо 1987 року, стверджував: кордон

Втім, із засновків, аналогічних Дашкевичевим, Возняк зробив інші висновки: багатокультурність і неоднорідність української тожсамости, на його думку, віддзеркалюють типову для Європи ситуацію, і питання «хто ми?» мають ставити собі рівною мірою і українці, і громадяни об'єднаної Європи.

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 незалежності, 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 постколоніальними студіями²³). 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 європейської 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 постколоніальних студій (дехто, поправда, 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 Галенко²⁴). Натомість Ярослав Грицак, звертаючись до тих самих праць, над якими розважав Толочко, визнавав, що Східна Європа є інтелектуальною конструкцією²⁵, але водночас делікатно застерігав: поділ на Схід і Захід відображає історичну та культурну реальність²⁶.

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 кафеями та пір'янами*, «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-аутсайтери, такі як Україна, Росія, Білорусь, Молдова, Румунія, Болгарія, Сербія — суспільства традиційно православної? 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 спроектувати 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 Яковенко²⁸. Толочко стверджував, що «саме відчуття ненормальності України в європейському 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 Європи й одночасне намагання в якийсь спосіб подолати “прокляте питання” власної азійськості»²⁹. Покликаючись на блискуче дослідження Ларі Вулфа, в уживанні категорій «Схід» і «Захід» Толочко вбачав вияв «європоцентризму» 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 Європа не є антиподом Західної — вона, мовляв, лежить десь між цивілізацією і варварством. Толочко стверджував:

[...] культурний образ і канон опису Східної Європи як однієї 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 істеблішменту³⁰.

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 саме 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 незалежності. 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 заповнили українські шпальти, ефір, екран, сам слух і словник нашого сучасника. Сьогодні вони — ніби лексичні сигнали української патріотичної ортодоксії³¹.

Європейську риторику супроводжувала прихована погорда, а то й ворожість до східного сусіда, і не раз звучали

³¹ В. Скуратівський, *Україна — via Европа*, «Сучасність» 1992, ч. 6, с. 144.

аргументи на користь цивілізаційної вишості³². Ідентичність конструювали, інтенсивно послуговуючись так званим іншуванням (othering): «іншим», належним до цілком відмінної цивілізації, ставав культурно найближчий сусід.

З швидким «поверненням до Європи» були пов'язані великі надії, тож учасники дебатів усіма способами намагалися довести, що Україна, на відміну від Росії, є частиною Європи, 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 століття³³), а радше про те, щоб довести, що Україна має всі підстави увійти до європейської спільноти як повноправний член — і в політичному, і в культурному розумінні. Інтелектуали та суспільні діячі наввище рідко аргументували правоможність таких претензій України. За приклад править дуже характерне висловлювання Леся Танюка, видатного театрального режисера, культурного діяча, голови товариства «Меморіал». Нанпередодні референдуму 1991 року під час однієї з міжнародних зустрічей Танюк запевняв:

Українці завжди більше тяжіли до Європи, 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 легендарними вершинами Говерла 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 впливом 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 вираховане за приладами... Тут — центр Європи». [...] Дозвольте запевнити вас у тому, що український міст між Заходом і Сходом буде міцний³⁴.

Така суміш не надто переконливих географічних аргументів³⁵, 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 Європи». Між іншим, мабуть, кожний народ, що прагне довести свою належність до Європи, десь на своїй території має географічну точку, яку вважає за центр Європи: у Литві твердять, що центр Європи 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 Європи треба шукати поблизу Лодзі, інші — що в Суховолі, а мешканці польської Галичини заневеряють, що той центр — у Кракові. Цю тенденцію можна пояснити потребою компенсувати відчуття власної периферійності.

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 варіантах 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 європейської 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 українськості цих земель — суго Ієрдерів 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 привабливості її культури зросте настільки, що втягне у свою орбіту творців інших народностей³⁶. 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 привабливості не тільки для етнічних українців. Варто звернути увагу на те, що в цитованому фрагменті 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. Послугуючись формулою «між Сходом і Заходом», Лесь Танюк надавав їй іншого значення, ніж Ігор Шевченко та його попередники, — в його розумінні Україна лежить на краю європейської 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 Європи. Українці не певні щодо власної належності, що більше, вони не знають, до чого хотіли б належати³⁷.

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 Ансельбаум, порівняно недавно опублікованій польською мовою, такий самий діагноз поставлено всім «східним кресам», або, за іншою термінологією, західній частині колишнього Радянського Союзу. Такий погляд на сучасний стан української ідентичності надто часто трапляється в публікаціях західних авторів на теми культурної та політичної ситуації в регіоні Центрально-Східної Європи. 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 популярності згаданого твердження серед аналітиків — експертів з питань Східної Європи. 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 Україні³⁸ домінує позиція прозахідна, проєвропейська, 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 інтегруватися з Росією).

³⁸ 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 дійсності. Це невелика публікація з промовистим заголовком «Europe: Ukraine's Two Minds» («Європа: амбівалентність України»)». 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».

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 іншому тоні. Здавалося б, цифри годі інтерпретувати хибно, але, виявляється, це можливо — якщо інтерпретації передують підсвідоме використання штампів. Наводячи результати соціологічного опитування щодо втручання НАТО (Nota bene: взяті з українських джерел³⁹), автор (авторка) відповідно до стандартних уявлень про Україну доходить висновку, що її західна частина налаштована більшою мірою прозахідно, ніж східна⁴⁰. 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 цій 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 нищівність».

Українські інтелектуали, попри їхню дистанціювання від таких висловлювань західних журналістів і аналітиків⁴³, багато й охоче говорять про внутрішню амбівалентність України. Під суспільно-політичним кутом зору це питання найповніше розкрив у другій половині 1990-х років Микола Рябчук⁴⁴. 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 публіках «Критики», дискутували з прихильниками тих концепцій, виступаючи насамперед проти схематизму й механістичності в аналізованні української політичної та культурної реальності (див., зокрема: М. Рябчук, *Деміфологізація 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, *Песподівані українці*, «Критика» 2002, ч. 5, с. 17–21).

⁴⁴ Див.: М. Рябчук, *Буття «поміж»: парадокси суспільної амбівалентності*, [укр.] М. Рябчук, *Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націоналізму*, 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 амбівалентності спровокував 2002 року есей Рябчука «Дві України»⁴⁶. У першій фазі дискусій полемісти 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 ХІХ століття, куди сягає коріння сучасних колізій; саме там автор шукав джерела української амбівалентності. Проте найбільше дискусій спричинили не широкі історичні узагальнення, а якраз концепції, що стосуються до політичних та культурних питань сучасності. 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 маргінальність української культури і навіть вдавався до порівнянь з гетто та діаспорою. 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» (М. Rabczuk, *Dwa światy i Wielki Brat*, «Tygodnik Powszechny» 2001, nr 35).

сході України, зазначав автор, не відбулося істотне перетворення середньовічного типу ідентичності на новочасний. Такий тип тожсамості 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 виборі⁴⁷. 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 Європу». Цю тему з ентузіазмом підхоплено в 90-х роках, але для багатьох українців малоросійськість залишилася природною ідентичністю⁴⁸.

«Креоли» — поняття, запозичене з інструментарію постколоніальних 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 «українофонів»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 ідентичності, однак протиставлення «українофонів» 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 авторів закидали те, що він керується (підсвідомо) 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 барв⁵². 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 елегантно — «ідеологією кучмізму»⁵³.

Політолог Володимир Кулик, своєю чергою, вважав, що Рябчук «відрізняв усіх своїх неприяте-лів 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 запізненого 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 колег 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 нетолерантності 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 негативний 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 інтегрального націоналізму Дмитром Донцовим, зокрема Євген Маланюк, який охоче вживав цей термін лише в негативному 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 незаангажованість 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, ханався 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 ідентичності, який відображає самовизначення колективної тожсамості.

Спротив полемістів викликало й слово «русофони». Проте паралельно Рябчук уживав і термін «українофони». 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 зваживши 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 постколоніальних студій. Набагато рідше Рябчук так називав своїх співгромадян, позбавлених чіткої культурної ідентичності (і саме за це полемісти докоряли Рябчукові).

1935 року). Щодо Бернарда Шоу, то він, на думку Малацюка, є малорозумом через своє ірландське походження та англomовність. 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 постколоніальних 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 тожсамості не може конкурувати з українським за популярністю⁵⁹, хоч і визнав, що на півдні він поступається місцем соціальній («робітники», «пенсіонери») чи національній (російській) ідентичності. Грицак висловив припущення, що інші (а надто соціальні) тожсамості відіграють не менш важливу роль у формуванні новочасної індивідуальної ідентичності людини⁶⁰. Інтенсивність національної тожсамості в Україні є близькою до російської чи литовської і здебільшого слабшою, ніж в Європі, а також у її центральном-східному регіоні. Тому Грицак вважав, що засаднича теза Рябчука — запізнільність у формуванні української нації — не матиме підтвердження, якщо стан української ідентичності порівнювати не зі західно-європейською моделлю, а зі сусідніми пострадянськими народами, зокрема з російським. Історик також запевняв, що в Україні вже відбувся процес модернізації, хоч і в його комуністичному варіанті⁶¹. 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 незалежності 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 європейської, проатлантичної, зорієнтованої на ЕС і НАТО [...]. Другий полюс символізує Україну советську і євразійську, 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 роздоріжжі⁶³.

Рябчук вказує на умовність поділу і в переносному (зазначивши, що дві України — це метафора), 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 заявлені 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 советську й антисовєтську концепції української історії, чи, скажімо, ідею європейської інтеграції з ідеєю приєднання до білорусько-російського [...] союзу⁶⁴.

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 мову⁶⁵. Виступ Рябчука в дискусії щодо правопису, котра відбулася на сторінках «Критики» на початку 2002 року, здається, тільки підтвердив справедливості 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 орієнтації⁶⁶. Рябчук доводив: внутрішньоукраїнський поділ на советську і анти-советську, українську і «креольську» орієнтації є цілком реальний, що більше, він гальмує розвиток і зводить нанівець зусилля, спрямовані на реформування в економічній, соціальній 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 Європи (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 їх⁶⁷. 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, неподоланий, 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 анекдоти⁶⁸.

Здається, авторові увірвався терпець, і він вирішив закінчити дискусію про внутрішню поляризацію України, визнаючи таку концепцію за нераціональну й стверджуючи, що посилення 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 подіюві 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 державо-подібним 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 зрусіфікованого 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 України⁶⁹.

В'їдлива іронія Андруховича не має затінювати його головну тезу: тим, що відіграє вирішальну роль в інтеграції українського суспільства, є поширений на всій території постсоветський стиль життя. Автор не раз висловлював протест проти советизації, 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 Донецьку⁷⁰.

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 незалежності інтеграцію (чи то пак реінтеграцію) 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 контексту⁷².

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 ідентичності та її сто-

⁷¹ За приклад можуть правити слова львівського поета Івана Луцук: «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 шкільці*, 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 рецесії 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 сирийняття в Західній Європі (досить згадати книжку Дмитра Наливайка «Очима Заходу»⁷⁶ та праці Оксани Пахльовської⁷⁷).

Ці зусилля супроводжувало поглиблення рефлексій над європейською ідентичністю України. За приклад правлять розвідка Оксани Забужко «Філософія української ідеї та європейський контекст»⁷⁸ і великий есей Оксани Пахльовської «Україна: шлях до Європи через... Константинополь»⁷⁹. Однак дефіцит праць на кшталт згаданих, тобто досліджень інтелектуальної історії ХХ століття, відчувається й досі. Щоправда, вийшло кілька чудових книжок, але їхні автори здебільшого зосереджувалися на матеріалі ХІХ століття⁸⁰.

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 ХІ-ХІІІ 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 утискування навіть найдрібніших виявів української незалежності, книжку викреслили з видавничих планів «Наукової думки».

⁷⁷ О. Пахльовська, *Українська література очима Заходу: форми та причини абераций*. [у кн.:] *ІІІ Міжнародний конгрес україністів. Літературознавство*, Київ 1996. Див. також написану кількома роками раніше монографію тієї-таки авторки «Українсько-італійські літературні зв'язки ХV-ХХ 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 Забужко⁸¹). Частина письменників та інтелектуалів ялозили тему колоніального статусу України та її культури, проєктуючи це поняття не лише в минуле, а й у сучасність. Антиколоніальний патос переважав, зокрема, у висловлюваннях тих письменників, котрі протягом попередніх двадцяти років належали до еліти СПУ⁸². 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 незалежності, Оксана Пахльовська не пошкодувала критичних оцінок. Проте діагноз дослідниці, що повторює відомі формулювання, як-от «втрачені шанси», «необґрунтовані сподівання» та поглиблення взаємного відчуження (Європи і України), виглядає аж надто песимістичним. Так само як Андрухович, Пахльовська передовсім розквітлася з власними ілюзіями. Втім, політологічні міркування авторки, зважаючи на засновки цієї праці, нас цікавитимуть менше⁸³.

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 європейської 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 європеїзацію. 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-медіях⁸⁴. 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 постколоніальних студій. Водночас можна говорити про захоплення дослідниці феміністичною кригікою. Поеднання зазначених інтелектуальних течій — постколоніалізму 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 поняттєвий апарат, вписавшись у дискурс фемінізму та постколоніалізму. 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 Шпенглера), 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 незалежності України авторка далі зводила порахунки з тоталітаризмом, тавруючи його вияви у суспіль-

⁸⁵ [O. Zabuzko], *Fortynbras na Ukrainie. Wywiad Leszka Włosiuka z Oksaną Zabuzko*, «Wysokie Obcasy» 20.10.2001, s. 11.

ному й культурному житті⁸⁶; есеїстка вбачала їх в інформаційному суспільстві, стверджуючи, що в ньому, як і в тоталітарному, однину замінено множиною, тому застерігала перед небезпекою нового тоталітаризму⁸⁷. Водночас Забужко писала про неможливість розквитатися з тоталітарним минулим, про цинізм, з яким новітня владна еліта перейняла риторику колишніх дисидентів, про гротескні форми, котрих не могла не набрати люстрація, оскільки тоталітаризм — а надто в сталінському варіанті — 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 винятковості, неповторності людської індивідуальності. Це своєрідний посттоталітаризм. Свій діагноз Забужко ставила, послуговуючись відомою й упізнаною формулою посттрагічного світу⁸⁸, себто світу, в якому трагедію вже не сприймають як трагедію, а Шекспіра інтерпретують з перспективи водночас 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 багатовимірності, переходячи від індивідуального до колективного досвіду, від драматичного звинувачування системи до пристрасної сповіді. Найхарактернішим з погляду поставленого діагнозу та обраної дослідницької перспективи, що поєднує методи постколоніальних студій та феміністичної критики, є текст

⁸⁶ За рудимент тоталітарного суспільства епохи сталінізму Забужко, зокрема, вважала колишні творчі спільки, передовсім Спілку письменників.

⁸⁷ О. Забужко, *Синдром Галілея: кілька заваг до психології митця соціалізму*, [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 Логологія жертвоприношення*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 27–31.

«Жінка-автор у колоніальній культурі, або Знадоба до української гендерної мітології», написаний 1996 року⁸⁹. Це дослідження про жінку в колоніальній культурі, яке міститься на пограниччі психоаналізу й постколоніалізму. Вжитий у підзаголовку архаїзм «знадоба» відсилає читача до праць українських етнографів зламу XIX і XX століть, зокрема Володимира Гнатюка⁹⁰. Покликаючись на Мірослава Гроха⁹¹, 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 давності, 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 свідомості в такий спосіб, щоб усунути з неї колоніальні рудименти, до котрих авторка зараховувала, зокрема, соціальне та культурне становище жінки.

Аналіз ситуації Забужко почала рефлексією над лишнім колоніальним статусом української мови, покликаючись на Ролана Барта, який сформулював таку тезу: про колоніальне 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 Знадоба до української гендерної мітології*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, *цит. вид.*, с. 152–193.

⁹⁰ Йдеться передовсім про «Знадоба до галицько-руської демонології» та «Знадоба до української демонології», видані накладом Наукового товариства ім. Шевченка («Етнографічний збірник», т. 15 [Львів 1904] і т. 34 [Львів 1912]). Сьогодні українське слово «знадоба» є архаїзмом.

⁹¹ О. Забужко, *Філософія української ідеї та європейський контекст...*, *цит. вид.*, с. 31–32.

лоніялізмові суспільних стосунків, і щодо патріархального ставлення до жінки. На думку есеїстки, з російського та радянського погляду «сама українська тожсамість представлялася як відхилення від норми»⁹². Спираючись на класичну в постколоніальних 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 ідентичності, а також у рецепції жіночої творчості⁹³. Що більше, есеїстка проілюструвала звиродніння радянського тоталітаризму у посплідженням жінки в системі (цей перенасичений емоціями фрагмент 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 антиколоніального руху прирікала жінку на у посплідження 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 гендерній 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 постколоніалізму, водночас сповнений патосу визвольної ідеології. Тому моє припущення щодо спорідненості есею з науково-популяризаторськими публікаціями діячів національного руху кінця ХІХ 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 гендеру, як культурно дефініюваної статі, у її зв'язку з національними питаннями).

В есеї, що з'явився двома роками пізніше⁹⁵, 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 смерті 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 Міцкевича⁹⁷. У світлі блискучого аналізу Грабовича цей вчинок можна трактувати 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 прийняли співпрацю з українським письменником. Як зазначив Григорій Грабович, стаття є символічним прощанням Франка з власним баченням Міцкевича як вірця поета-пророка, архиважливого 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 пуловини. І хоч Бродський не відігравав для Забужко такої важливої ролі, як Міцкевич для Франка, проте письменниця не раз покликала 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 незалежності⁹⁸. 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 вдає, 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.

Надіндивідуальний вимір з'являється тоді, коли авторка переходить до аналізу вірша-памфлету Бродського «На

культурами (Г. Грабович, *Восходивство 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 до купи, 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-першогорудневу», чи, якщо кому більше до вподоби, «пост-біловезьку»), коли, по недолгому — «не-може-бути!» — потрясінню (із супровідним зубовним скреготом так підступно «розжалуваних» історією професійних «советологів», котрі безпорадно силкувались були переконати себе й публіку в тимчасовості зайшлих перемін на мапі), — в пресі й на телевізії незабарно розгорнувся гарячковий цошук «іншого ворога» — задля підтримання американського духа конкуренції в дальшому несхибному вап'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 другосортності, 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 постколоніальних 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 вищості 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 інтелігентів викликає дошкуліне відчуття самоти тощо. Варто пригадати, що колись і сама Забужко писала про відчуття відчуженості: «я [...] всеніжне свідоме життя отак рефлексивно 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 «цолота отчуждения», в якій силує дві третини мого активного життєвого часу» (О. Забужко, *Мова і влада*, [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса...*, цит. вид., с. 101).

провінціалів; 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 патріархальним 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 незалежності, 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 модерності — 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 постскрипті до написаного вісьмома роками раніше тексту «Мова і влада»¹⁰⁴, сформульовано, на мою думку, найконтroversійніші твердження про становище й сучасну роль української мови. Забужко пов'язує російську мову з мовою імперії та її тоталітарною практикою¹⁰⁵, 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 трансформації напередодні здобуття незалежності.

¹⁰⁵ «Диктуючи нам норми мислення, мова водночас задає і правила поведінки: приміром, звертаючись до затриманого по-російськи, ви напевно чи станете тут-таки пояснювати йому його право на адвоката (та й взагалі напевно 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 вульгаризмами, як обливання брудом найчистішої та найцотливішої з мов¹⁰⁷. 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 «цотливості») 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 асоціації з ненависним КГБ. Андрухович у «Московіяді» (1993) створив образ кагебіста 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 КГБ 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 нищьте, 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 тиску¹⁰⁸. 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 упродовженості (колонізованої) частини. Якщо ми говоримо про тоталітарний дискурс, то не важливо, якою мовою послуговується апарат насильства й пропаганди, натомість в імперському дискурсі мова, що її вживає влада, має неабияке значення. Мова пропаганди 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 трактує як чинник визволення. Тим часом стратегія Андруховича полягала в розкритті невинуватості 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, широкоживаною 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 лексики 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, *Хроніси 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 постколоніальних країнах. Той дискурс означав комплекс заходів, що мають на меті зміцнити незалежність за допомогою різноманітних «афірмаційних дій» (affirmative actions), зокрема таких, які винятково значення надають мові нової незалежної держави. Оксана Забужко не раз покликала на різних авторів постколоніальних 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 заангажованого» 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 ідентичності. Не шкодуючи своїх співвітчизників, авторка не лише поставила діагноз — 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 Одиссея: досі-бо, в які б халепи не потрапляв, він був — Одиссей, 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 Одиссея опиняється цілий народ¹¹⁰.

Забужко переносить цю метафору у сферу постколоніальних студій і стверджує, що підкорений народ нагадує вигнанця, а деколонізація полягає в поверненні додому. Повернення означає усталення власної суб'єктності, а отже, й взяття на себе відповідальності; це, своєю чергою, зумовлює доконечну потребу переоцінити свої позиції, передовсім — ставлення до спадщини.

В есеї не раз звучить топос мандрівки — блукань у пошуках культурної ідентичності, 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 — жіночий¹¹². 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 Шпенглера. 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 незалежності, — захоплювалася філософією Шпенглера, 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 читачеві¹¹³. 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 батьківщину¹¹⁴. 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 завоювання цілої, неподільної спадщини України, коли критерієм належності буде етнічне походження автора чи мова його творів, уможливить повноцінну участь у творенні культури. І хоч есеїстка прямо не стверджує, що різні культури та тожсамості співіснуюватимуть 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 Фортінбрас. Концепція українсь-

¹¹³ [О. 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 ідентичності, 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 Одисея 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 звилася 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 Одисея та Мазепу — окреслює стратегію авторки: вписати українську ідентичність в європейську.

Отже, метафоричне «повернення до Європи» — до універсалізму та модерної демократії — є водночас поверненням до Ітаки; проте спершу треба покласти край будь-яким виявам тоталітаризму та нетолерантності. На підставі сказаного можна припустити, що Україна, на думку авторки, набагато більше наблизилася до Європи, ніж Росія з її імперською спадщиною. Щоб досягти вказаної мети, належить сформувати нову тожсамість, відкрити, таку, що не відкидає Іншого. Попри певну внутрішню суперечливість висновків Забужко, її послання видається зрозумілим: повноправне долучення до європейської спільноти можливе за умови віднайдення власної ідентичності, 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 розлогіму есеї «Психологічна Америка» й азійський ренесанс, або Знову про Карфаген», опублікованому 1994 року в часопису «Сучасність» кількома місяцями пізніше, ніж есеї «Україна: шлях до Європи 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 асоціації з літературною дискусією та її найважливішим і найчастіше критикованим гаслом «психологічна Європа», переносить читачів у місце, куди, на думку авторки, після Другої світової війни перемістилася столиця світу, — до Нью-Йорка. Бо ж Європі 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 європейську ідею та ідентичність. Забужко вважає, що свою культурну потугу Америка завдячує виявленню потенціалу, властивого багатокультурності. Прагнення асимілювати Іншого постулює місцем шанобливому ставленню до іншости, схваленню розмаїття. Авторка не заперечує, що така зміна може покласти край пануванню (sic!) білої раси¹¹⁷, 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 азійський 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 провінціалізм. Для Забужко, так само як для Хвильового та його повоєнного ідейного послідовника Юрія Шереха (Шевельова), провінціалізм становить найповажнішу перешкоду на шляху долучення до європейської (чи радше світової) культури. Авторка виклала свій погляд на це явище, не шкодуючи гріхних слів для своїх співвітчизників. Україна, вважає есеїстка, є «провінцією в квадраті», і це унаочнює градація сучасної провінційності стосовно до Нью-Йорка: Париж–Варшава–Львів. А українці — це «білі негри псевдо-Європи» (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 культури¹¹⁹. Якщо не брати до уваги надмірну емоційність цього твердження, треба визнати, що декотрі характеристики, на підставі яких есеїстка поставила свій діагноз, виявилися напрочуд влучними. Пишучи про неготовність до інтеркультурного діалогу, Забужко вбачає її причини в нестачі любові 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 колоніальне становище, що спонукає до відмови від своєї ідентичності, самовідчуження¹²⁰. Есей закликає подолати колоніальну провінційність, стати гро-

¹¹⁸ О. Забужко, «Психологічна Америка...», [у кн.:] О. Забужко, *Хроніки від Фор-тінбраса...*, цит. вид., с. 209–210.

¹¹⁹ Там само. Див. також с. 235.

¹²⁰ Там само, с. 213.

мадянами світу — не задія міжнародного престижу, а задля повернення поваги до самих себе, без якої не можливий гармонійний розвиток ані окремої особистості, 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 діагноз; цитати з Євангелія та посилення на безумовні авторитети, зокрема на оригінального філософа XVIII століття Григорія Сковороду, мали б показати, що авторка помиляється. Неборак обстоює концепцію самодостатності 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. акулі 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 столярного 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 писання до Освальда Шпенглера, 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 негативному 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 Америкою¹²³. Автор «Повернення в Леопольс» 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 виписується в постсоветські стереотипи, сформовані на підставі штампів, що з'явилися внаслідок полеміки між слов'янофілами й окциденталістами в ХІХ столітті. За цими штампами, Схід (тут: Україна) є царством духу, а Захід (Америка) — країною матеріалізму. Численні спроби Неборака надати інтелектуальної привабливості цій примітивній опозиції¹²⁵ не завуальовують суті тексту,

¹²² В. Неборак, *Послання до О. З...*, цит. публ., с. 148.

¹²³ «Біла шляма 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 крові!» (там само, с. 148–149).

¹²⁴ Там само, с. 150.

¹²⁵ У текст полеміки вилетіло опис культурної події, до якої був причетний автор і яка мала стати доказом «перемоги духу над матерією». Ця оповідь містить численні протиставлення на кшталт: «Бідні (в матеріальному сенсі) українські науковці таємно плакали 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 матеріалістичне трактування дійсності, можливо, треба вважати за гріх навіть більшою мірою український, аніж американський, — про це він не прохопився ані словом¹²⁷. Таке зневажливе ставлення до Чужого¹²⁸, проте, зумовлене не впливом за давніх 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 Сковороду¹²⁹. 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 вищості свого над чужим¹³⁰. 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 багатим (у тому ж сенсі) західним науковцям-україністам з метою зав'язування міцніших вузликів на пам'ять, які б (поможі, Господи!) долучили їх до валютних фінансувань» (В. Неборак, *Послання до О. З...*, цит. публ., с. 146 [розрядка моя. — О. І.]).

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 "берс". [...] "Берс?" — 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, — провінціалізові. 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 провінціалізмом і звертався до європейських зразків. Неборак, своєю чергою, відкидає модернізм у його сучасній історії. Спільним для обох авторів є інтенсивний пошук української ідентичності, 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, будімо провінціалізм полягає у ненастанних спробах копіювати чужі зразки¹³¹. 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 Новіцької¹³², нативістичної позиції з віталістичною, оскільки обоє авторів демонструють автонегативізм 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 (щооправда, 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 сигналізує 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 їм 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. Прочитана 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 неfortunними створіннями, котрі не мають календарів і не знають, як їм вираховувати Великдень. Тож, сидючи 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 унікальності та неповторності української культури, а концепцію ідептичності 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 унікальності 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 Русі відбулося своєрідне об'єднання Сходу і Заходу, але в Україні, на відміну від Росії, «політичний візанти-

зм» не цутив коріння¹³⁵. 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 незалежності вони входили до гропа 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 культури¹³⁶. В одному з інтерв'ю у середині 1990-х років Шевчук стверджував, що фундаментом для його творчості є «гумус» рідної культури, проте другий шар, на якому він вибудовує свою естетику, — це західноєвропейська, американська та японська літератури¹³⁷ (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. Вхідниці. Автобіографічна оповідь-есе*, Темпора, Київ 2002, с. 3–15). Тут варто лише зазначити, що Шевчук, як і багато інших шістдесятників, є примордіалістом, себто вважає поняття нації настільки ж природним і засадничим, як і існування особистості.

¹³⁷ [В. Шевчук], *Бути митцем, а не його тіллом*, [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 зразок¹³⁸. Та позиція не була поодиноким; досить згадати твердження багатолітнього голови Спільки 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 безплідні¹³⁹. Здійснюючи характерний — на безпечну відстань — екскурс у минуле (використання європейських взірців в епоху бароко виявилось 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 атонського ченця 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 переко-

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 Ірлені 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 вищості щодо всього минулого. 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 полагати 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 проблему¹⁴⁰. 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 культурі¹⁴¹. 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 есеїстиці¹⁴², а також у своїх наново відредагованих віршах, з яких він усунув нецензурні слова. Послугуючись терміном, усталеним у сучасній українській критиці, це можна було б назвати «декарнавалізацією», проте тут адекватнішим видається термін «ретрадиціоналізація». Наприкінці 1990-х років колишній гуру 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

цього найтучнішого на зламі 1980-х і 1990-х років угруповання, а «перечитавши» «Енеїду», дійшов висновку, що еклектична європейська культура загрожує українцеві втраченою ідентичністю, і єдине, що може його врятувати, — це жива віра¹⁴⁴. 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 віддуння «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 багатшаровість культури цього міста. Неборак фіксує сучасні події, описує незалежні мистецькі середовища Львова напередодні проголошення незалежності 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-

¹⁴¹ «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; проєкція ж у майбутнє — очищене від еклектики живе діяльне християнство, пова угода — Новий Завіт» (В. Неборак, *Перечитана «Енеїда». Спроба сенсового прочитання «Енеїди» Івана Котляревського на тлі зіставлення її з «Енеїдою» Вергілія*, Львів-«Астрон», Львів 2001, с. 259–260).

¹⁴⁵ Прикметно, що автор запозився до цієї справи, не знаючи латини й не апелюючи до інших тогочасних трагедій «Енеїди».

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». Варго звернути увагу й на інтерв'ю, яке взяла Лідія Стефанівська, — «Прощання з карнавалом в українській літературі?» («Світovid» 1995, ч. 2 (19), с. 73–82).

¹⁴³ В. Неборак, «Термін X і межі гри (варіація на класичну тему з приводу постмодернізму)», доповідь на конференції «Пост-модерн чи post-mortem?» (Львів, 4–5 січня 1999 року).

коріння, 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 елітарності. 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 історії¹⁴⁶, має вже суспільний вимір. Я маю на думці не так супутню цьому текстові соціальну 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 богемі, програмує сприйняття своєї книжки. Послугуючись категоріями рецептивної теорії, можна сказати, що вписаний у текст віртуальний читач (implied reader) та читач реальний тут є тотожними: твір цілком відповідає відносколові 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 напашарування 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 Шкандрига*, [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 гуру Неборака в 1980-х роках¹⁴⁹, за головну болячку української культури вважав її функціонування у вузькому колі, обмеженому «діастрою». В есеях, опублікованих приблизно тоді, коли вийшла книжка Неборака, Рябчук писав і про «літературне гетто»¹⁵⁰, і про «літературу обложеної фортеці»¹⁵¹. Головну причину такого стану речей Рябчук вбачав у суспільно-політичній ситуації («постколоніальний 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 сигнал.

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 сучасності та заразом від новочасності: він описує хвороби сьогодення як вияв глобальної кризи, звинувачує модерність у занепаді традиції, дискредитує саме її поняття¹⁵². Небораковий опис новочасного сус-

¹⁴⁹ Одним з найцікавіших тестів цієї книжки є «(У пошуках гуру) — (Рябчук)» (В. Неборак, *Повернення в Леополіс*, цит. вид., с. 46–58).

¹⁵⁰ «Рапорт з літературного гетто» — 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 пародії¹⁵³. 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 модерності не збігається з загально-визнаним, тому трохи дивною видається внутрішня суперечність: він визнає вірність традиції за підставою 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 (хроніка 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, зацікавлена на собі і на тупою, обмеженою, егоцентричною, манірною, зацікавленою на собі і на своєму безглуздому існуванні, безбожності 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 саме селянство не піддається остаточній маргіналізації. Що буде з українським суспільством, якщо цей багатовіковий бастион 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 фрагмент, у якому з'являються катастрофічні мотиви та згадка про пов'язаність українців-хліборобів з праїноєвропейцями. Поза всякими сумнівами, ця конструкція впливає з віри автора у правдивість родоводу українського селянства — носія усіх вартостей. Водночас виразно проступає залежність Неборака від концепції Юрія Канигіна¹⁵⁶. Арійський бастион, узятий

¹⁵⁵ В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу...*, *цит. вид.*, с. 163.

¹⁵⁶ Канигін 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-ревію» як «книжка року» (Славоені Жижкеку дісталася друга премія). Канигін ототожнює праїноєвропейське плем'я аріїв з українцями, стверджуючи, що арії були хліборобами, «орачами». Отже, Україна є батьківщиною іноєвропейських 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 Канигіна (та й інших авторів приблизно такого самого рівня) можна було б вважати за маргінальні, якби не їхні величезні накладі. Промовистим є ще й той факт, що сповисну захоплення передмову до однієї з книжок Канигіна

в облогу силами Хаосу (з великої літери), дуже пагадує образ цивілізації, яку зусібіч оточили варвари, а стиль викладу — спародійовану в романі Андруховича мову поборників Духовної Республіки¹⁵⁷. 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 Гобіно (він стверджував, що весь свій поступ людство завдячує представникам саме тієї раси, а «найчистішими» арійцями є германські народи). Неборак, зрештою, не поодиноким: останніми роками багато авторів пишуть про аріїв як прашурів українців, надаючи своїм текстам науковоподібності¹⁵⁸. Переконання, що прадавність родоходу свідчить про особливу вартість нації й тим забезпечує їй щасливе майбутнє, є

написав не хто інший, як экс-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 гротесково переінакшив програму патріотичного свята: «Дочекалися й ми ті днини, коли чорні сили зла і реакції, поборювані Світлим Козацьким Духом, затремтіли й жакнулися! 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 повернутися у «ведичну віру» арійських прашурів; статті «Утвердження аріїв на Україні. Катакомбники — найдавніші українські воїтники» (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 месіанізму — і на рівні риторики, і на рівні ідей. А щодо Липинського коли й можна говорити про месіанізм, 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. Іраціональні 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 Заходу¹⁵⁹. Якщо для Липинського християнська культура в її традиційному розумінні була категорією, що стояла над варто-

¹⁵⁹ У «Поверненні в Леопольс» та «Введенні у Бу-Ба-Бу» такі пасажі є непоодинокими: «Один мій випадковий (*sic!*) знайомий німець (а чорт спереду — безумовний німець, як писав наш з вами Гоголь), який уже не перший рік товчється 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 Гемінґвея. — 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 окремішності¹⁶⁰, то для Неборака засадничою вартістю є саме окремішність та унікальність української культури. Особливу роль письменник відводить і українській мові як елементові, що конститує 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 окремішності є патріотизм як любов до рідної землі¹⁶¹. 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 модерності, стверджуючи, що вона є нічим іншим, як новою вірою сучасної людини, породженням ілюзії комфортності¹⁶². Письменник використовує аргументи критиків модерності (як-от криза цивілізації, зvierодніння сучасності, 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 обстоє (традиція), є повторенням аргументів національно орієнтованих критиків модерності, потрактованої як космополітизм. До цієї проблеми я ще повернуся наприкінці цього розділу.

Автор «Введення у Бу-Ба-Бу» доводить, що будь-яка передбачувана 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 чиповники?» (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 монархізму*, Відень 1926, с. XXIII.

¹⁶² В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу...*, *цит. вид.*, с. 26.

лад світу» спирався на взаємну любов, а разом — на страх Божий. Порушення того ладу, втілене в образі блудного сина, було лише винятком з правила¹⁶³. «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 гарантують лише послух і традиційна патріархальна ієрархія; він визнає їх за універсальні вартості, не помічаючи, що в такому разі стає прибічником не лише традиціоналізму, а й супрематії. 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 побачення, дати добру раду, якщо він захоче лишитися у вашому місті надовше. Це нормально. Тепер дещо «умодернімо» картинку. Приходько, оглянувши інтер'єр вашої хати з іконами та Шевченком на стіні, каже, що це — дикунство; скуштувавши вареників зі сметаною, кривиться і воліє гамбургера; показує вам свої чарівні туристичні буклети про чуда світу і пропонує вам негайно їхати і пересвідчитися на власні очі; а вашу «щиру порадононьку» записує на схований у гудзику апарат і публічить потім у спотвореному вигляді на своїх жовтих шпальтах¹⁶⁴.

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 діяльності, науки й мистецтва зорієнтовані «знизу вгору»¹⁶⁵ спонукує визначити світоглядну позицію письменника як традиціоналістську. Намагаючись протидіяти небезпеці глобалізації, Неборак оголошує прибічників модерності небезпечними зайдами. Автор кілька разів пробує зміцнити свій авторитет і разом 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. Вхідження Чужого у сферу *sacrum* та її перетворення на *profanum* мусить бути покаране, принаймні в перспективі вічності. Саме так і відбувається: на цей позбавлений *sacrum* світ, як вважає автор, чекає якщо не загибель, то вогонь очищення¹⁶⁶. 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 агресивне 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 протиставлення, 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. Mikołajko, *Mity tradycjonalizmu integralnego. Juliusz Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 139.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 29.

гноєному 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» (антиколоніальний дискурс). У зародженні суспільних рухів найбільшу роль відіграє реальне домінування, натомість реакцію особистості 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 обгрунтованими 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 духовних вартостей: депривацію «зумовлює низька оцінка особистості чи групи, яку (оцінку) їй дає інша особистість чи група»¹⁶⁷. Згадані зміни Неборак пов'язує не з проголошенням незалежності 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 Заході¹⁶⁸. 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 єдності 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 амбівалентності (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 Європи й Євразії):

політична орієнтація	Європа	Євразія
націоналісти	Україна	Росія
правоцентристи	Україна	Росія
центристи	Україна і Росія	Росія
ліві	Україна і Росія — поза Європою	Україна і Росія

¹⁶⁹ В. Неборак, *Введення у Бу-Ба-Бу...*, *цит. вид.*, с. 12.

близький до обряду ініціації. Ізольованість від європейської 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 насправду 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 ідеологів¹⁷⁰.

Західна культура була ознакою іншої, не-радянської дійсності, тому вона легко ставала об'єктом ідеалізації. Проте, як пише Іздрик, «справжня краса приносила розчарування». Початкову сйфорію, 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 зразка¹⁷¹. *Nota bene*: схоже явище в українській культурі можна було спостерігати в 1920-х роках¹⁷². 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 посилено європеїзувати 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 замилювання культурою Заходу та дистанціювання щодо власної закритої культури з часом змінилися переконанням в унікальних вартостях рідної культури й знеціненням західної. Автопегативізм, поєднаний з віталізмом (себто, за термінологією Еви Новіцької, часткове відкидання зразків рідної культури й готовість переймати певні зразки культури чужої), поступився місцем пативістській 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 збіглося 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 модерності 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 російськості. Лише раз згадано поп-музику, котра заповонила все довкола, і читач, обізнаний з українськими реаліями, відразу збагне, що йдеться про російську попу. 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 модерності 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 інавгураційній 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 праці¹⁷³.

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 багатокультурності — у розумінні Дзюби перетворюється на неповторну рису рідної культури та шанс для України приваблювати Європу 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 тожсамості й відходу не лише від етнічної, а й від мовно-культурної формули ідентичності. Однак дуже рідко до того усвідомлення долучається переконання про відкритість європейської спільноти. І ще рідше можна натрапити на розуміння, що закритість заперечує ті вартості, з якими асоціюється Європа як спільнота демократій. Тим часом надто сильним є бажання вилучити Іншого, залишити його за межами отєї спільноти. Проти такої позиції виступають інтелектуали з ліберальним світоглядом, думку яких найчіткіше сформулював Олександр Гриценко, виступаючи в дискусії, організованій 1998 року завдяки сердовищу часопису «І»:

Не можна стверджувати власну європейськість шляхом відмови у праві бути європейцем комусь іншому — навіть вічному кривдникові, північному сусідові, не згадуючи вже про циган, татарів чи в'єтнамців¹⁷⁴.

Гриценко звернув увагу не тільки на типову українську позицію, описану в підрозділі «На краю цивілізації», а й на її підґрунтя — європоцентризм, закорінений у західну культуру з давніх-давен. Інший учасник конференції, Микола Рябчук, своєю чергою, звернув увагу на проблему подвійних європейських стандартів, назвавши позицію щодо Східної Європи амбівалентною. За одну з передумов формування такої позиції публіцист вважає «расистівські спекуляції»¹⁷⁵, які дають змогу культивувати відчуття вищості Західної Європи щодо Східної. Таке саме відчуття вищості есеїст помічає і в країнах, котрі не-

¹⁷⁴ О. Гриценко, *Світ, Європа і ми*, «І» 1998, ч. 13, с. 27.

¹⁷⁵ М. Рябчук, *За огорожею Метерніхового саду*, «І» 1998, ч. 13, с. 8.

щодавно вступили до НАТО (кордон мітологізованої Азії пересунувся на схід від Польщі і на південь від Угорщини; Рябчуків припущення, хоч їм і важко знайти підтвердження, все ж не варто недооцінювати, позаяк нехтї 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 риторичку за щирі правду і, відповідно, сподівається від Заходу значно більше, ніж той може і хоче дати. А не діставши сподіваного, випадає у протилежну крайність — антизахідну ксенофобію, ізоляціонізм, автаркію¹⁷⁶.

Обоє есеїстів погоджуються щодо шкідливості європоцентризму як ідеології, що прагне домінувати. Відчуття вищості 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, тожний створенню в нашій країні зрілого громадянсь-

¹⁷⁶ М. Рябчук, *За огорожею Метерніхового саду*, цит. публ., с. 10.

кого суспільства та розвинутої ринкової економіки. В жодній іншій «європеїзації» я потреби не бачу¹⁷⁷.

Візія, яку в тій дискусії виклали Рябчук і Гриценко, а також третій панеліст, Тарас Возняк, — це візія непровінційної України. Діагноз 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 емігрантів; а Гриценко наголосив, що візія стане дійсністю лише за умови трансформування української ідентичності.

І Рябчук, і Гриценко за єдиний шлях для України вважають модернізацію, в тому числі й модернізацію національної тожсамості. Як директор міністерського Центру культурних досліджень Гриценко видав кілька книжок, присвячених формі української ідентичності¹⁷⁸. У своїх працях автор обстоює конценцію багатокультурності, яка, на його думку, найкраще відповідає українській ситуації. Однак дослідник стверджує, що ані інституційно, ані світоглядно українське суспільство не готове до такої конценції¹⁷⁹, хоч і визнає сьогоденнє співіснування української культури з російською за різновид багатокультурності. Тим часом на ринку українська культура залишається маргінальною¹⁸⁰. На думку Гриценка, трансформацію тож-

самості 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 європейський 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 функціональності:

[...] 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 існують¹⁸¹.

В дискусії «Україна та Європа» вчувається й страх, характерний для східноєвропейського простору. Микола Рябчук слідом за Кундерою — який писав про зраду європейських 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 амбівалентності у ставленні до Заходу, аналогічної до позиції Заходу щодо Східної Європи. Переконаність у доконечній потребі достосувати форми української ідентичності 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.

¹⁷⁷ О. Гриценко, *Світ, Європа і ми*, цит. публ., с. 27.

¹⁷⁸ О. Гриценко, «Своя мудрість». *Національні міфології та «єромадянська 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).

¹⁸¹ М. Рябчук, *За огорожею Метерніхового саду*, цит. публ., с. 11–12.