

Креси без взаємних викреслювань

Богуслав Бакула

«Кресознавчий» вибух у Польщі

Нещодавня хвиля великого зацікавлення літературою *кресового дискурсу* вже пішла на спад, минув час бурхливого розвитку кресознавчої думки в історії, літературознавстві, етнології, соціології. Перевидано ледь не все вартісне в цій царині, надруковане в еміграції. Важко перелічити конференції, семінари, колективні збірники та індивідуальні праці, присвячені різним аспектам цього явища. З'являються нові й нові літературні, мемуарні, наукові й науково-популярні тексти, що перебувають у нурті кресової пам'яті. Десятки «кресофільських» сайтів в інтернеті склали нині окреме комунікативне явище. «Креси» вже оточують нас зусібіч і водночас перебувають у центрі нашої спільної чуйності. Схоже, мультиплікація та гіперболізація «кресів» у порівняно невеликому суспільстві й державі переростає їх реальний досвід і можливості, їх реальні географічні, етнічні та політичні мотивації, отож є вираженням непогамованих сил мітологізації. Тут поляки реалізуються найповніше. Цьому вони віддані більше, ніж державі, політиці чи розумній ощадності. Тема «кресів» захоплює не тільки східний простір, але й стає обіговою монетою в програмах різних конференцій, що торкаються питання міту, пограниччя, тотожності, багатокультурності, локальності, глобалізації, суб'єктності, спільності, спогадів дитинства, війни, минувшини, майбуття... і так далі.

Здатна ревіталізуватися функція фікції «кресів» у польській колективній свідомості сперта не лише на літературну ностальгію. Цей образ особливого світу постає з дедалі потужнішого корпусу кресознавчих наукових, науково-популярних і мемуарних текстів. Поняття «креси» належить до ширшої структури думки й образу, набуває своєрідного магічно-мітотворчого характеру й суттєво впливає на суспільно-політичний стан польської спільноти. Під таким кутом зору «креси» бачаться чимось найбільш польським, хоча (бо) воно втрачене, чимось таким, що *ex definitione* ушляхетнює кожного, хто про це говорить. І навпаки – найменша критика може наразитися на гостру реакцію чи навіть на звинувачення у національній зраді.

«Необґрунтована сила дискурсу...»

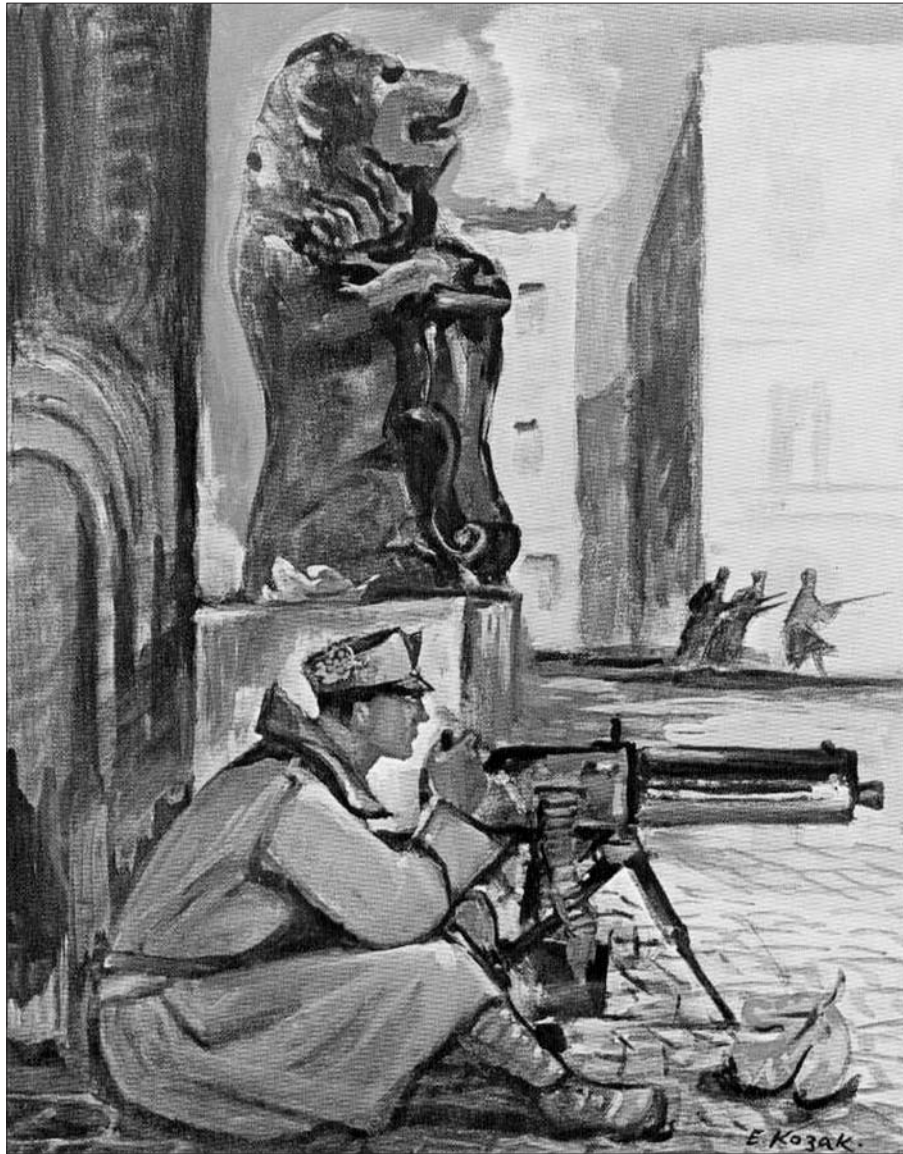
Про дивовижну живучість кресового міту, втисненого в рамки аркадійського і катастрофічного образів, і про щільний зв'язок між ними міркує видатний французький історик Даніель Бовуа¹: «Ідилічний мотив переважав

у польському мовленні про Україну, і краще ствердити зразу, що це було джерелом зазвичай катастрофічних стосунків між українцями та поляками»; його дивують ностальгійні настрої поляків, він не розуміє, «чому Україна надалі наповнювала душу пересічного поляка ностальгією та чарами, навіть за комуністичних часів» [с. 11].

У таких випадках підкреслюють роль літератури. Головним дискурсом, що заступив знання джерел про «креси» в польській публічній думці протягом щонайменше останніх ста

є можливим будь-яке домагання. Ще сьогодні формула *gente Ruthenus, natione Polonus* видається багатьом полякам найкращою з можливих концепцій тотожності на «кресах» («Добровільна полонізація кількох аристократичних руських родів, – пише Бовуа, – давала право на такі спекуляції» [12]), вони навіть думки не припускають про її колоніальний характер.

Скептично налаштований щодо пізнавальної вартості кресового літературного дискурсу для польської культури, Бовуа стверджує, що «чи-



Едвард Козак. Із циклу ілюстрацій для поштівки до 40-річчя УСР (1954)

років, був літературний вимисел, який мітологізував дійсність, витісняючи раціональну історичну оцінку, особливо в часи поділів, а потім – комуністичного ізоляціонізму, створюючи мітологію втраченої вітчизни, страждання, жертвності. Однак варто зауважити, що становище літератури як джерела історичних, політичних, патріотичних знань – не є аберацією, притаманною польській свідомості, маніякально прив'язаній до «кресів», лишень психологічний ефект *комплексу відокремлення*, особливо в комуністичний період, і потреба спертися на єдине джерело, яке до кінця не можна було сфальшувати: на національну літературу. В еміграції неминуча ідеалізація минулого творила ще сильніший імпульс, результатом якого був *культ втрачених земель*, без огляду на раціональні історичні передумови. Наслідки тієї літературної прив'язаності до «кресів» штовхають колективну свідомість у сферу міту, де

мала кресознавча бібліотека нездатна дати уявлення про причини непорозуміння. Необґрунтована сила дискурсу майже завжди заглушує мову документів, що подекуди приводить – як у випадку «Кременця» Ришарда Пшибильського – до явного спотворення дійсності» [19].

Ота «необґрунтована сила дискурсу», як різновид духовної влади, стає виразом вищої свідомості, що позбавляє сили раціональні аргументи.

Бовуа уникає терміна «колоніалізм», не бажаючи входити в незручне для нього поле полеміки. Тому й пише: «Йдеться радше про свідоме ігнорування другої сторони медалі, невпинне творення міту про гармонійну багатокультурність давньої Речі Посполитої. Власне, цей тип літератури розрісся після 1989 року. Згаданий міт пропонує іншу натуру, часом сильнішу за дійсність» [17].

На відміну від Бовуа, я хотів би в цьому нарисі рідкіше вказати на деякі

риси польського кресового дискурсу, пов'язувані з колоніальною формою свідомості, хоч уже й позбавленою предмету колонізації, розташованою в сфері узвичаєної мови, усталених образів, стереотипів, стилю науково-популярних і наукових обговорень. На щастя, кресовий дискурс, який виконує роль специфічної супер-національної історичної свідомості, сьогодні не поневолює нікого, крім самих поляків. Це не означає, що його приймають тільки як нестрашну польську манію. Колишні креси відповідають на свою тривалу «кресовість» неґацією.

«Польські креси» – символ вилучення

Слово «креси» беру в лапки, бо свідомий того, що давніші, а надто теперішні мешканці цього простору не бажають бути польськими «кресами» в жодному зі значень, що їх вкладають у це слово поляки, – а отже, воно політично некоректне й окреслює тип стосунків, який може бути сприйнятий як символічний польський колоніалізм. У часи надчутливості до питань історії, ідентичності, етнічної, культурної та політичної окремішності цей чинник значно охолоджує прагматичний діалог. Ніхто в Польщі не питає, чи литовці, білоруси, українці хочуть метонімічно бути «кресами» Польщі в її історичних та сьогоднішніх кордонах і що вони про це думають. Кресовий дискурс, гучно проклямований як форма діалогу і передусім багатокультурності, вже на першому етапі розпізнання виявляє свою порожнечу. У тому дискурсі відсутня дискусія. «Кресовість», «кресознавство», зарезервовані, врешті-решт, для поляків, і рідко тут можна зустріти активних литовців, білорусів, євреїв чи українців.

Відомий і шанований дослідник Яцек Кольбушевський публікує чудову популярну працю під назвою «Креси» в серії «А це власне Польща». Пише в ній про велику, хоч уже проминулу, польську культуру на землях теперішньої Литви, Білорусі й України. Не видно в цій праці згадок про історію та культуру цих народів. Є тільки історична Польща. То хай нас не дивує, якщо громадяни тих держав сприйматимуть працю Кольбушевського як спробу підпорядкувати чи вилучити їхні культури та пропагувати змітологізовану (не)правду про блиск «польських кресів». Сучасний українець, білорус чи литовець реагує на таку працю емоційно, бо описаний у ній світ у його розумінні ані кресами, ані Польщею, та ще й «власне», не був і не є. Поляків, мабуть, така реакція здивує, але до німецької розвідки про Шльонск, Помор'я та Мазури з умовною назвою «Наші креси» в гіпотетичній серії «А це власне Німеччина» вони напевно поставляться так само різко. Багато подібних пасток, повних специфічного лицемірства, прихованих за позірною ефектними, умоглядними зворотами, все ще зберігаються в сучасній свідомості, мові та звичаях поляків.

Уже щонайменше сто років слово «креси» (в широкому розумінні

¹ Daniel Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Lublin, 2005, с. 11.

«східні креси», інші географічні окреслення, як-от «західні креси» тощо, мають другорядне значення) посідає чільне місце у національному та державному мітологічному дискурсі. «Креси» були місцем особливої політичної конфронтації та боротьби за польськість, тобто *de facto* – за збереження польського володіння. В цьому слові криється велика сила місцевого патріотизму (перенесеного в міжвоєнному двадцятиріччі і сьогодні на державний патріотизм), екзотизму, іншости, барвистість, незвичність, яка вабить не лише поляків: із другого боку, в цьому слові закладено певну тональність пониження рангу, воно вказує на периферійність «кресів» як світу, віддаленого від польських центрів, а значить не винятково польського (з обох причин термін «креси» поборюють в Україні й відкидають як абсурдний у Литві).

У перспективі, яку накреслює Едвард Саїд в «Орієнталізмі», слово «креси» було б типовою лексемою зі словника колоніального дискурсу, хоча практика того «колоніалізму» є вже суто історичною або, інакше кажучи, вона безпредметна, її світ творять тільки слова та символи. Це свідчить про силу конструкцій, які мітологізують історичний досвід, які існують у мові соціальної комунікації, а надто в літературі, документальних і політичних повідомленнях. Суспільство емоційно відгукується на анахронічне слово «креси». Навіть, здавалося б, незаперечний авторитет Івана Павла II не захистив того від критики. Коли папа висловився про литовців польського походження (тобто громадян Литви польського походження), а не про гноблених поляків, його промову відверто розкритикував на «кресовій» конференції Ришард Керсновський:

Кресовий ренесанс зазнав важкого удару з найменше очікуваного боку. Фатальні слова Івана Павла II у віленському костюлі домініканців про те, що там збираються «литовці польського походження», затяжили, ніби вирок, над тотожністю кресових поляків. Бо якщо *Roma locuta*, до того ж вустами папи-поляка, то справу закрито остаточно, настає край польській присутності на Кресах, а зараз – Кресам².

Керсновський зарахував тих поляків до світу «кресів», вилучивши їх із Литви як материнської держави, створив для них у Литві окремий світ, якусь пригноблену Польщу, що домагається в ім'я «кресових» святощів особливого трактування. Своєю чергою громадяни-католики не цілком католицького міста Перемишля зачинили перед найвищим очільником свого віровизнання двері гарнізонної святині, котру він в ім'я добросусідства хотів передати українським греко-католикам. «Креси» мусять бути тільки польські. Як і костюли. Якщо вони не є польські, тобто тільки наші, то не мають право на існування. І жоден папа не здатний цього змінити.

«Креси» творять площину плеїнної спільноти. Вони символізують ідеальний образ добра, раю, єдності, гармонії, а водночас – страждання і жертвність. «Креси» – це ключ до національної мартирології та святих, незаперечних прав. Кожен, хто подає тужливий голос у справі «кресів», є

справжній поляк. Інші – то, власне, і є тільки Інші. Той, хто висловлюється в справі «кресів», опиняється в центрі польського національного дискурсу, разом підтверджуючи тим свою ідентичність мало не через магічне заклинання. «Польські креси» є водночас дефініцією тотожності, що вилучає Інших.

Креси і пограниччя

Проблематика «кресів», очевидно, пов'язана з проблематикою етнічно-культурного пограниччя. Різниця між ними полягає в тому, що «креси» трактовано як явище, що належить до колективної пам'яті, а передусім національної аксіології, натомість термін «пограниччя» загалом є нейтральним і таких асоціацій не породжує. Пограниччя розташовані навколо, у місцях стику з сусідами, тоді як «креси», належачи до сфери свідомості, а також національної ідеології – перебувають у центрі, а також скрізь. Кожне пограниччя може сьогодні отримати пакет ідеологічної «кресовості», що надає йому додаткової ваги. Бо тоді воно стане рубежем, лінією оборони польськості. В семантичному полі терміна й надалі важливу роль відіграють мілітарні елементи – бо-



Войцех Косак. Орлята. Оборона цвинтаря (1926; Музей Війська Польського, Варшава)

ротьба, данина крові, лицарський етос, охорона кордонів. Ідеологізація надає «кресам» парадоксальної властивості: пограниччя є спільним (так би мовити, багатонаціональним), а «креси» – суто польськими («польські креси», «наші креси», «утрачені креси»), бо належать тільки польському домініюванню, навіть якщо сьогодні присутність на них є лише символічна.

Соціолог Кшиштоф Квасьневський виокремив ознаки «кресів», які, на його думку, висловлюють завойовництво, експансію, агресію:

- 1) зональність, тлумачена більше як напрям, а не простір,
- 2) більший наголос, строго етнічний, на периферійності, ніж на центрі,
- 3) наступальність і розширення державного стану посідання (перевага державного мислення над національним, державної асиміляції над національною контркультурністю),
- 4) однобічність і почуття сили, переваги, автоматична належ-

ність до вищого етнокласу, наділеного навіть правом на зухвальство, 5) сатисфакція від здобичі, 6) первісний зв'язок із молодістю, мужністю, пригодою, 7) сатисфакція від залучення чужих, але відданих виконавців власних намірів. Креси, на противагу пограниччю, не визнаються кресами обома сторонами, навіть не повинні прилягати безпосередньо до етнічної території. Їхній мітотворчий вплив, однак, може модифікувати уявлення і стремління, які стосуються визначення національної території назовні та власного центру культури всередині³.

Автор також указує на своєрідну ментальну форму кресової ідентичності: «До того потрібне почуття вищости, переваги, наступальності, однобічності загарбницьких, анексіоністських чи агресивних намірів, непропорційності сили зустрічного опору» [с. 69].

Польський колоніальний дискурс?

«...Річ Посполита більше ніж на сто років цілком зникла з мапи Європи, існуючи лише – як висловився би Саїд – в «уявній географії». Більшу частину двох останніх століть Польща перебувала в неволі однієї чи другої

мав би бути нурт мовних, поточних чи інституційних (літературних, наукових, політичних) переконань, які вказують на вмотивовані у власному дискурсі почуття вищости, права панування над іншими просторами, народами, культурами, а також місіонерські почуття щодо них. Нерідко ті переконання сполучаються з відомою колонізованим у здатності до самодостатнього побуту (на підставі суспільно-політичної незрілості, так званої «неісторичності», низького цивілізаційного рівня). Для колоніального дискурсу характерний патерналізм, переконання про неспростовне домінування власного світу, надання можливості висловитися мультикультурності, чи керованій багатокультурності. Саїд стверджує, що колоніальний дискурс не скеровує нас до корпусу текстів, які прямо висловлюють колоніальну ідеологію, радше звертається до набору практик і правил, які продукують тексти і є методологічною організацією їх мисленнєвого змісту.

Дотепер у Польщі прямо не запитували, чи є так звана «кресова повість» або масові видання кресових спогадів із-перед 1939 року, друковані згодом в еміграції, виявом колоніальної свідомості? Чи спричинили вони тоді реакції, які випередили сьогоднішнє мислення в постколоніальних категоріях? А не запитували, то й не мали відповіді. Вже в міжвоєнний період ми відчули напругу, виражену в текстах на зразок «Пожежі» (1922) Зоф'ї Косак-Щуцкої і «Бунту боліт» (1938) Юзефа Мацкевича. Перший із них висловлював колоніальну позицію, другий – слабшу, меншою мірою почуту, – антиколоніальну. Якщо пізніша поема Анджея Кузьневича «Слово про ненависть» (1956) може бути прикладом ідеологічного (а тому викривленого) вияву антиколоніальної позиції, то еміграційні спогади Валеріана Мейштовіча «Розвіяне з димом» (1973), а також художню прозу Збігнева Гаупта належало б віднести до території, опанованої еміграційним колоніальним дискурсом. Свідомо не торкаюся XIX століття, наприклад, «Над Німаном» Елізи Ожешкової, бо тоді розуміння польськості і її права на існування було іншим, ніж у період державності. Між цими крайнощами перебуває «Високий замок» (1966) Станіслава Лема – одна з небагатьох польських оповідей про події у Львові чи Галичині, що здобула визнання українських читачів.

Велика група кресових спогадів становить окрему, особливу проблему. За приклад може правити вступ до спогадів відомого режисера львівського походження Януша Маєвського «Ретроспективка». Ось уривок:

...наша чергова служниця, українка. Звали її, здається, Вікта, а може – Олена. Напевно, це була одна з тих «руських маланок» – як їх називав батько – котрі пройшли через наш дім. Та, котру я запам'ятав, намагалася мене навчити читати – на жаль, плутала латинські і кириличні літери. <...> Здогадуюсь, що моє безперечне узалежнення від Вікти мало неусвідомлене еротичне підґрунтя, бо я любив, коли вона мене притискала до своїх великих, як буханці сільського хліба, грудей.

² Ryszard Kiersnowski, «Kresy przez małe i przez wielkie "K" – kryteria tożsamości», *Kresy – pojęcie i rzeczywistość. Zbiór studiów pod redakcją Kwiryny Handtke*, Warszawa, 1997, с. 118.

³ Krzysztof Kwaśniewski, «Społeczne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowe», *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, с. 80.

Це і є колоніальний образ у майже кристалізованій формі. Молодий міський панич, а при ньому служниця, українка, яка долучала його не лише до благ культури чи цивілізації, але й до секретів біологічних еротичних відчуттів (хоч і неусвідомлених). Загалом, неписьменна чи малописьменна. Тут помітно вплив літературно-мистецько-соціального стереотипу «панської» літератури з-перед кількох десятиріч років. Може, на уяву Маєвського подіяв літературний стереотип XIX століття? Оповідач докладно не запам'ятав імені, запам'ятав низький рівень освіченості, зневажливе окреслення жінки «руська маланка», що навіть радше образ нерозбірливої розваги (маланка – карнавальна гра), стереотипні еротичні відчуття. Картинка, сповнена доброзичливості, але це доброзичливість протекціоністська щодо нижчого буття, з тією дозою вищості, яка необхідна авторові для самоутвердження, для показу ієрархії в родинному домі, в оточенні, в багатонаціональному місті Львові.

Саїд описав прикмети свідомості, що її випродукували у XIX столітті науковці та письменники, успішно виворивши образ Орієнту, який є радше складником західного знання, ніж суспільства та культури, що функціонують у власних умовах. Образ Орієнту створений саме так і саме для того, щоб утвердити позитивний імідж

британського суспільства, і не інакше. Варто б запитати, з якою метою постав польський образ Кресів, особливо в XIX і XX століттях? Чи не з тією ж? І з якою метою портрет української служниці в «Ретроспективах» є таким виразно стереотипним? Він підтверджує стереотип польської вищості в Польщі.

Репрезентацію Сходу в англійській літературі, на Саїдову думку, конструювали відповідно до очікуваних цінностей, указували на ідилічність, давність, близькість, одвічність взаємин між колонізаторами та колонізованими, а ті взаємини завжди однакові – отже, фамільярна близькість і непорушний бар'єр одночасно. Сколонізована культура різнилася від культури колонізаторів тим, що подавалася так, ніби перебувала в іншому часопросторі. Вміщуючи сколонізовану країну у віддалених часах чи десь на узбіччі (наприклад, українське, білоруське село) автори колоніальних текстів використовували особливий різновид часу, який Саїд називає «етнографічною теперішністю». Її можна прирівняти до скансена. Подібний часопростір оточує постать українки у спогадах Маєвського.

З таких елементів – твердить американський дослідник – постає національна епопея про цивілізаційну місію, про вищість власної культури, про захист моральних вартостей і норм, про обов'язок ширення релігій-

них переконань чи вищого, ніж колонізований, стилю життя.

Постколоніальна критика

У Польщі постколоніальна критика ще не має традиції. Зрештою, тут помітно слабкість не так наукову, як ментальну. Поляки у своїй національній ідеології звикли почуватися жертвою історії, недооцінювання, поразки, тож охоче вартяться в регресивних утопіях, які промовляють до їхньої історичної величч, вони вперто відбудовують свій надломлений історичний дискурс і неприхильні до голосів, які могли б ту реконструйовану споруду підважити. Тимчасом постколоніальна критика є передусім демаскуванням мови, у тому числі глибших структур колективної свідомості, захованих у літературних і нелітературних текстах. Добре знаємо, як важко позбутися таких сильних структур, навіть у критично налаштованій науці. Виразна літературна традиція насмішників, особливо в другій половині XX століття (Гомбровіч, Мрожек, Кіселевський та інші), оминає ці питання широкою дугою. З кресової історії ніхто відверто «знуцатися» не хотів і не наважився. Питання було надто болісним.

Принциповим положенням постколоніальної теорії в Польщі було би відкриття в публічному житті (літературі, науці, політиці тощо) тих мовних, образних, текстових форм, які більш чи менш завуальовано зберігають і схвалюють переконання, які утверджують культурне чи етнічне домінування. Постколоніальна критика особливо виступає за:

1. верифікацію апріорних прагнень, висунутих частиною літератури, критики, гуманітаристики, що очікує визнання провідної ролі її світу щодо інших етносів чи культур;
2. дослідження упереджень про нижчість сходу, всього, що східніше від нас;
3. виявлення упереджень, які виставляють Інших, не-західних європейців, екзотичними і неморальними;
4. дослідження мови літератури, науки, що містить у собі подібні переконання і зберігає апріорні, колоніальні структури мислення;
5. підхід до особи й особистості як до такої, що має подвійну, мішану тождність, утворену з колонізованої та колонізаторської частин;
6. наголос на культурну інтеракцію, на вивчення репрезентації інших культур у літературі та науці;
7. відкриття мовної облудності літератури і гуманістичних наук, які застосовують різні критерії до своїх та Інших;
8. відкриття першорядного значення різниці культур і різнорідності;
9. аналіз оспіваної гібридності і культурної багатовалентності, особливо у випадку, коли особи або групи належать одночасно більше ніж до однієї культури;
10. дослідження станів маргінальності Іншого, які сприймаються як джерело енергії та потенційної зміни.

Теоретики постколоніальної критики підкреслюють значення досліджень, що мають на меті виявити усталені й знатуралізовані системи репрезентації, які, по суті, є ін-

терпретацією дійсності з перспективи панівного і визнаного природним дискурсу, етнічного, культурного, політичного; повне підважування таких ідеологем, як етнос, історія чи навіть тотожність; недовіра до випрацьованих на власному мовному ґрунті конструкцій, відкидання тих категорій, у яких виявляється намір маргіналізувати інші культури; підкреслення локальності кожної культури. «В основі постколоніалізму лежить деколонізація думки» – пише у відомому нарисі⁴ Дорота Колодзейчик. Це, напевно, найважче завдання, яке чекає на кожного польського користувача національного дискурсу, в центрі якого міститься магічне слово «креси».

На пограниччі колоніального та постколоніального дискурсу

Зупинимось на тексті загальношанованого автора монографії про польсько-єврейську літературу, знавця проблематики Великого Литовського князівства Владислава Панаса, якого вважаю однією з найнезвичайніших постатей полоністики останньої чверті століття і якого, на жаль, уже нема. Його виступ на З'їзді полоністів (Варшава, 1995) «Про етнічне пограниччя в літературних дослідженнях», згодом опублікований у матеріалах форуму, репрезентував певний стан дослідницької свідомості, реалізованої і постульованої, в якій щодо проблеми «кресів» змагаються дві позиції.

Панас починає з підтвердження того, що в Польщі

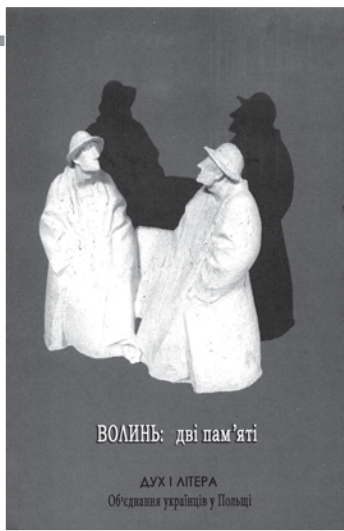
наростає і в останні кілька років досягає кульмінації процес «ревіндикації» – повернення втрачених цінностей, який має історико-культурний характер і який попередньо можна окреслити як віднайдення великого контексту. Спільне, найширше і найзагальніше найменування цього контексту звучить: Річ Посполита Двох Народів. <...> У літературі та есеїстиці, у публіцистиці та історичних працях, у дискурсі дослідників культури та істориків мистецтва, у широкому загалі (мовиться теж про «епідемію!») на «кресову» тематику – відбувається пригадування і відкриття політичного організму з такою назвою, його складників – держав-країн, Корони і Великого Литовського князівства, їхніх народів, мов, релігій, культур⁵.

Цей «процес ревіндикації» чи «дискурс» полягає, на думку дослідника, в пригадуванні певної правди: «Можна вже сьогодні ствердити, що «найочевиднішою неочевидністю», яку той дискурс відкрив – і відкриває далі – є бачення в Речі Посполитій «вітчизни не лише для поляків»» [606].

Отже, бачення Іншого, розпізнання Іншості «відкривається як одне з найбільших досягнень польської гуманітарної рефлексії» [606] – тобто

⁴ Dorota Kołodziejczyk, «Trawerssem przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji», *Er(r)go*, 2004, №1(8).

⁵ Władysław Panas, «O pograniczu etnicznym w badaniach literackich», *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga r referatów Zjazdu Polonistów Warszawa 1995*, Warszawa 1996, с. 605.



Волинь: дві пам'яті

Київ; Варшава: Дух і Літера, Об'єднання українців у Польщі, 2009

Добірку із 30 різножанрових публікацій (статей, інтерв'ю, листів) на тему українсько-польського конфлікту на Волині 1943–1944 років, надрукованих у варшавському виданні «Gazeta wyborcza» упродовж 1995–2008 років, переклав для цього видання Володимир Павлів. Серед авторів – Іван Павло II, Любомир Гузар, Володимир Ющак, Богдан Осадчук, Віктор Ющенко, Яцек Куронь, Мирослав Маринович, Гжегош Мотика, Ярослав Грицак та інші польські й українські історики, публіцисти, церковні ієрархи та політики. Книжку відкривають передмови Мирослава Поповича, Адама Міхніка та Марціна Войцеховського, а завершує «Календар українсько-польських стосунків у XX і XXI ст.».

«Волинська різанина» стала наслідком узаємодії кількох історичних чинників, тому, намагаючись її пояснити, ми, каже Мирослав Попович, мимоволі розсуваємо часові рамки події, пригадуючи і «пацифікацію» українців у

передвоєнній Речі Посполитій, і повоєнну акцію «Вісла» у ПНР. Втім, Ришард Тожецький бачить витоки конфлікту поляків та українців іще у XVII столітті, а можливість досягти згоди у міжвоєнний період порівнює із розв'язанням квадратури кола – тим більше, що з польсько-українського протистояння завжди мала вигоду третя сторона. Проте, наголошує Ярослав Дашкевич, хоч би які провини польської сторони часів Другої світової війни пригадували українці – від співпраці Армії Крайової із советськими партизанами до погромів українських сіл і винищення української інтелігенції на Холмщині, – терор загонів Української повстанської армії проти польського цивільного населення «zasługowuje na suwore i bezoglyadne zasudzenia».

Назва збірки перегукується з Міхніковою думкою щодо двох пам'ятей про волинську трагедію: поляки пам'ятають її як фрагмент боротьби за цілісність Речі Посполитої, українці – як частину змагань за незалежність України. Звісно, каже Яцек Куронь, людей не можна позбавляти пам'яті, і так само не можна примушувати їх до покути. Тож примирення цих двох (таких відмінних!) пам'ятей можливе не через узгодження образу минулого, а через каяття за відомою формулою «Пробачаємо і просимо пробачення». Йдеться про діалог щодо вироблення такого бачення спільної історії, яке братиме до уваги різні погляди й визнаватиме, приміром, право поляків шанувати вояків АК так само, як і право українців шанувати вояків УПА.

Адам Міхнік у передмові нагадує слова Вацлава Гавела: «Історію не можна повернути назад, але можна сказати про неї правду». «Ця правда, – продовжує думку Мирослав Попович, – приємна вона чи ні, і є тим способом, яким ми здійснюємо суд над історією і над собою».

Віталій Пономарьов

зацікавлення «кресами» стало фактом. У ключовій позиції Панас застосовує термін «пограниччя», а не «креси», інтерпретуючи його як паралельний, слабший синонім. Напевно, дослідник відчував двозначність, про яку я тут говорив, хоча не торкається цього питання. З деяких формулювань, однак, можна висловити, що обидва терміни в його викладі взаємозамінні.

Для Панаса ідеалом багатокультурності і водночас прикладом історичної досконалості є культура «Речі Посполитої багатьох народів». «Серед різних сусідств і кореспонденцій, у яких розміщується література, є й такі, які беруться з етнічного пограниччя, особливо замкненого в єдиній культурній системі» [607]. Варто запам'ятати популярне в Польщі спостереження про те, що історія поляків, білорусів, українців, євреїв і, певно, також інших Інших, які творять етнічне пограниччя, замикалася в «єдиній культурній системі». Теза про потребу віднесення історії і культури білорусів, литовців, українців, євреїв, поляків до єдиної системи культури, поза Польщею ніде не підтверджена, сьогодні не витримує критики. Одночасно Панас зауважує й наголошує великі позитивні наслідки для польської літератури, для її опису й інтерпретації, які виникають з відкриття дійсності етнічного та культурного пограниччя. Далі автор висловлює дуже характерну тезу, ключову для його тексту:

...З'являється можливість поширити поняття польської літератури – а через нього і поняття польської культури – поза границі, визначені мовою. Можна сказати, що це було би перспективою «полонізації» Інших, серед них також «полонізації» висловлювань іншою, ніж польська, мовою. [607]

Виразніше сказати не можна. Постулат полонізації Іншого в перспективі постколоніальної критики стане однією з найсильніших програмних тез колоніального дискурсу в статті Панаса. Дослідник доповнює цей погляд:

Ідеться про такі ситуації, в яких Інший промовляє в літературі по-польськи і в який спосіб – менше чи більше видимий – ту свою відмінність маніфестує, коли його польський твір звертається тією чи іншою мірою до дійсності, з якої «приходить». <...> автор засвідчує, що пише по-польськи, але не є поляком. Виглядає, що саме в таких випадках можна прямо казати про літературу етнічного пограниччя. [608]

Це означає, що автор, який пише українською, білоруською, литовською, ідишем, уже до літератури пограниччя не належить.

На його думку, такими є «польсько-українські письменники на чолі з митрополитом Петром Могилою й одним православним святым, який писав по-польськи, св. Димитрієм Ростовським. Існує література польсько-литовська і польсько-білоруська. Існує «відкриття» останнього десятиріччя: польсько-єврейська література. Можна (і треба) цей перелік розтягнути також на інші етнічні пограниччя, особливо польсько-німецьке» [609]. І далі йде констатація, яку відверто можна за-

рахувати до канону колонізаторського дискурсу, що його найсильнішим інструментом була мова. Полякам як колишнім володарям «кресів» з історичних причин залишилася тільки мова, і цей факт для конститування образу пограниччя-кресів Панас уважає найважливішим: «Основним показником цього явища є витворення такої інтелектуальної формації, для якої польська мова не означає національної опції. Словом, відокремлення мови від національності і визнання за можливе передати свою тотожність, у тому числі тотожність національну, якоюсь іншою мовою, в даному випадку – польською» [610]. Отже, в Панасовому розумінні польська мова – це «кресова lingua franca», універсальний, об'єднавчий код. Однак такий підхід елімінує, наприклад, видатних письменників, які, мешкаючи на «кресах», водночас залишилися при своїй національній мові і ніколи не були перекладені польською. Звісно, полоністи ними займатися не повинні, але ті з них, що дивляться у бік Кресів – такі мусять. Я розрізняв би «креси» як форму польської ідеологізації минулого і Креси як мультикультурну, рівноправну форму співіснування народів на теренах колишньої Речі Посполитої, а потім – на стику держав, народів, перемішаних у XIX і першій половині XX століття.

Описавши проєкт полоністики і кресознавства з позиції домінування польської культури, Панас відвертається від сформульованих поглядів, визнаючи потребу інших рішень: «На практиці це означає, що, крім компетентності літературознавчо-полоністичної, полоніст мусить мати відповідну компетентність літваністичну, рутеністичну (в обох варіантах: білоруському й українському), юдаїстичну, великокнязівсько-державницьку тощо» [612]. Прекрасний, омріяний постулат. Тільки таких дослідників у сьогоднішній Польщі вже/ще нема. Крім незабутнього Владислава Панаса, жоден із відомих мені полоністів дослідників «кресів» не читає мовою їдиш. Мало хто з величезної кількості полоністів, які сьогодні розлого пишуть про Центральну-Східну Європу, здатен вільно порівнювати твори бодай у двох мовах і з двох «кресових» літератур: білоруської, української, єврейської, литовської і ще співвіднести їх із польською літературою. Креси ставлять величезні вимоги перед дослідниками. Отже, ми приречені на *кресознавче pars pro toto*. Більшість дослідників мимовільно полонізує полікультурну перспективу «кресів» чи пограниччя. У Польщі дуже легко беруться писати про «креси» і пограниччя. Достатньо знати польську мову. Проблема в тому, що до сьогоднішнього дня також небагато літваністів, українців і білорусистів цей бар'єр пододало. На перешкоді стоїть закритий, національний характер досліджень – офіційно під гаслом полікультурності. Панас обережно перетинає цей кордон у другій частині своєї праці. Дослідник, отже, відкриває дві позиції і два наукові постулати щодо спадщини Речі Посполитої Двох Народів: полонізувати, зводити до спільного знаменника – розпізнавати Іншість, вчитися її різнорідності, приймати,

навіть якби її неможливо було звести до спільного знаменника. Перший постулат міститься в класичному полі колоніального дискурсу, другий – у царині постколоніальної критики.

Кресознавчі твори

Виділивши з-поміж поважної кількості присвячених «кресам» праць ті, що мають іменник «креси» у назві, я вирішив придивитися до них із перспективи постколоніальної критики. Силою обставин можу тут подати тільки висновки. Ось класичний набір таких творів:

«Креси в літературі. Творці двадцятого століття» під редакцією Едварда Касперського й Євгеніуша Чаплеєвіча (*Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*, Warszawa, 1996);

Євгеніуш Чаплеєвіч, Едвард Касперський, «Література і різнорідність. Креси і пограниччя» (*Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, Warszawa, 1996);

Яцек Кольбушевський, «Від Пігалі до Кресів. Літературні обрії» (*Od Pigalle po Kresy. Krajobrazy literatury*, Wrocław, 1994);

Яцек Кольбушевський, «Креси» (*Kresy*, Wrocław, 1996);

«Про діалог країнних спільнот» (*O dialogu kultur wspólnot kresowych*);

Збігнев Фрас, «Галичина» (*Galicja*, Wrocław, 2000);

Станіслав Уляш, «Література кресів – креси літератури. Феномен східних кресів в польській літературі міжвоєнного двадцятиріччя» (*Literatura kresów – kresy literatury. Fenomen kresów wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Rzeszów, 1994);

Болеслав Гадачек, «Креси в польській літературі. Студії і szkice» (*Kresy w literaturze polskiej. Studia i szkice*, Gorzów Wlkp., 1999);

Тадеуш Хжановський, «Креси або простір смутку» (*Kresy, czyli obszary tęsknot*, Kraków, 2001).

В одній із найраніших праць, що торкаються, евфемістично кажучи, «школи півдня», «Austria felix, або про міт Галичини в сучасній польській прозі» Еви Вегандт (*Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań, 1988), термін «креси» експлуатується занадто часто. Місце польського колоніального дискурсу там займає габсбурзький міт, позбавлений ознак «ревіндикації», мистецький, декадентський, ката-



Ян Твардовський Ще одна молитва

Переклала з польської
Дзвінка Матіяш
Київ: Грані-Т, 2009

Усупереч різноманітним концепціям, що обстоюють більшу або меншу пов'язаність літературного твору з його автором, трапляються такі книжки, щодо яких жодних сумнівів бути не може. До таких належить український переклад текстів польського поета і священника Яна Твардовського (1915–2006) «Ще одна молитва». На жаль чи на щастя, нинішній читач (принаймні, вітчизняний уже точно!) просто змушений особливим оком дивитися на поезію, створену священником.

А втім, «Ще одна молитва» не є збіркою релігійних текстів, і назву не варто тлумачити буквально, вона радше говорить, що поезія часом може виконувати деякі функції молитви без шкоди для своєї внутрішньої сутності. Вірші Яна Твардовського цю тезу незле підтверджують: вони стосуються дуже різних тем і життєвих сфер, а разом із тим регулярно повертаються до Бога, зовсім не втрачаючи безсумнівно художнього способу висловлення. Їм також притаманна виразна медитативність, своєрідна атмосфера повільного зависання в повітрі.

Тексти Твардовського наповнено специфічним зворушливим внутрішнім світлом, що його можна проілюструвати хоч би й такими рядками: «Омело про

яку кажуть що росте не з землі а з неба / ... Ромашко що лікуеш не тільки людей і звірів а й рослини що ростуть біля тебе / ... Не залишайте нас навіть тоді / коли під парасолею дощ холодно й темно». Не цурався поет-священик і по-імажиністському винахідливих метафоризованих конструкцій на зразок «зоря через квартиру дасть тобі по лобі».

Усе це свідчить, що «Ще одна молитва» є книжкою радше для тих, хто потребує «затишного» і спокійного читання, ніж для тих, хто прагне більшого динамізму. Проте не все аж так однозначно. Ритмічний спокій цих верлібрів спричинився до того, що Ян Твардовський мусив його на тлі згаданої медитативності чимось компенсувати, щоби вірші не стали, кажучи по-простому, сонними. Й у більшості випадків він щасливо впорався з цим завданням. По-перше, підсиленням риторичного складника та логічними іграми. А по-друге, дуже виразною і своєрідною наївністю. Це вміння радісно і незворушно ставити «дитячі» запитання на кшталт, чи цілувались Адам і Єва, приємно вражає і є, поза сумнівом, однією з тих характеристичних рис, із якими Твардовський увійшов до простору польської, а тепер і української літератури. Взагалі, наївність у широкому розумінні та її роль, здається, ще має стати важливим предметом роздумів над літературою в українській критиці. Принаймні, на сучасному етапі культурного розвитку саме така «світла наївність» видається однією з найпотужніших альтернатив двовладдю розпачу та іронії.

Книжка «Ще одна молитва», крім своїх суто естетичних досягнень, допоможе українському читачеві краще зрозуміти та відчутти нинішню польську культуру – адже Ян Твардовський залишається в Польщі одним із найкультурніших авторів. І цьому розумінню та відчуттю сприятиме вдалий переклад Дзвінки Матіяш. А радісна релігійність Твардовського розширить уявлення про сучасну верліброву поезію.

Олег Коцарев

строфічний. На відверте вживання «кресових» епіфаній було ще зарано з цензурних причин. Кресові книжки бум розпочався щойно в 90-х роках.

Не заглиблюючись у матерію цих праць, узагальню спільні риси, які складають формулу кресового дискурсу після 1989 року:

1. ідеалізація мультикультурності, в центрі якої перебуває Польща, як засіб і єдиний ключ до розуміння світу «кресів» у його цілості;
2. невизнання так званих кресових мов мовами меншин (навіть якщо меншина становить на кресах і пограниччі більшість);
3. демонізація, екзотизація чи ідеалізація Іншого, неполяка;
4. трактування явища кресовості як складника концепції польської історичної і цивілізаційної місії;
5. ухилення від дійсного, реального контакту з Іншим (неполяком), здійснення цього контакту через перегородку позірною діалогом, тобто такою діалогом, що, по суті, є монологом панівної польськості;
6. кресовість як позірний плюралізм, зосереджений навколо найважливішої цінності, що нею є польська культура;
7. патерналізм;
8. полонізація культурної різноманітності пограниччя і кресів;

9. насаджування Іншим своєї власної перспективи, термінології та кресової культури.

Узагальнення завжди деформують перспективу, і тому можна додати, що не всі зі згаданих праць точно вписуються у пропоновану модель. Однак у жодній із цих праць не вдається знайти конкретних звернень до інших культур, що співіснують із польською кресовою культурою. Не знайдемо в них покликань дослідників на погляди Іншого (дослідника), попри те, що канон їхнього наукового словника містить термін «полікультурність». Польська культура повністю задовольняє цю проблему, однобічно подаючи ті образи Іншого, які сама витворила і зберегла. Наводить на роздуми відверто демонстративний брак цікавості, як же ота багато разів описувана з польської перспективи «багатокультурність» бачиться Іншим, у їхньому дослідницькому середовищі, в їхньому діалозі з польською літературою та культурою.

Тому й не дивно, що Інші, наші сусіди, не хочуть брати участі в багатокультурній «пригоді кресів» – це не їхня «пригода», а натомість так охоче беруть участь у проектах, що торкаються Галичини, Центральної Європи тощо, аби тільки не «кресів»...

Напевно, не існує сьогодні в Польщі літературознавчої чи культурологічної

праці, яка, хоч трохи потершись об «креси», оминула би мовчанням термін «багатокультурність», і, ймовірно, не існує сучасної праці, яка взяла б оту багатокультурність за предмет ґрунтовних досліджень, зі знанням мов, історії, звичаїв і з урахуванням тих, Інших, перспектив, що роблять дискурс вірогідним і ретельним.

Досить несміливими є спроби сконстатувати, що в певних ситуаціях польська культура і далі поводить себе як культура колонізаторська. А що віддавна нема предмету колонізації, то маємо тут справу з ностальгійним театром жесту, театром тіні, в якому священнодіє обряд Нагадування, що не приносить жодних наслідків, лише оживлює пригаслу пам'ять. Колоніальний дискурс, який у Польщі базується на згадках про минуле, в тій ситуації полягав би в централізації і зведенні цілої багатокультурності «кресів» до польської перспективи яко здатної універсально з'ясувати цілість проблеми, з майже повним ігноруванням інших перспектив, джерел. Йому притаманні ностальгія, патерналізм, ідеалізація. Якщо, однак, це видається нам тільки невинною примарою пам'яті, це значить, що ми перебуваємо в омані. Передусім тому, що в такому випадку ускладнюється, навіть унеможливується діалог між польською культурою та сусідніми, як наслідок, позиції її послаблюються.

Постколоніальна теорія та її польська специфіка

У Польщі ще донедавна явища колоніального дискурсу і постколоніальну теорію приймали як екзотичні: Конрад, Кіплінг, Остин, Камю. Праці Еви Томпсон (Трубадури імперії. Російська література і колоніалізм), Марка Павлишина («Канон та іконоста»), Миколи Рябчука («Від Малоросії до України», «Дилеми українського Фауста», «Дві України») з'ясували значення проблеми в перспективі Росії та України. Здається, що перспектива, яку приносять постколоніальні теорії, багато розповість про нас самих, а також виявиться особливим верифікатором «кресової» історії. Поляки в «кресах» бачать істотну частину своєї тожності й історії. Історію своєї фіктивної, літературної «імперії» «пишуть» лінійно, в категоріях етнічного поступу, розуміючи її як розвиток національних інтересів, як дорогу, що провадить до свободи і від свободи польського народу на тих самих «кресах». Про інші народи чи суспільства тут говориться принагідно чи загально. Багатонаціональну історію Речі Посполитої інтерпретовано як історію тільки польського народу. Це свідчить про нехіль до верифікації канону оцінок і позицій стосовно «кресів» з інших точок зору. Тимчасом постколоніальна теорія дає розуміння, що кожен дискурс історіографії сам по собі є історичним, обмеженим, релятивним, незавершеним, навіть суб'єктивним і містичним. У перспективі постколоніальної теорії здійснюються спроби ревізії канонічної історії, а також паралельних ниток чи нуртів, які відкривають додаткові аспекти минулого. Важливою темою постколоніальних студій є питання *мани*, як пишуть Фелікс Гватарі і Жиль Дельоз, «детериторіалізація і

ретериторіалізація», а також границі, не обов'язково тільки в політичному розумінні. Постколоніальна теорія поборює ортодоксальну візію історії, а саме такою, поза сумнівом, є історія «кресів», через це взятих у лапки. «Креси» – це світ, зі своєї природи дещо налаштований на показ культурної різниці, своєю чергою, мова кресознавства ту різницю сприймає лише вербально. Значить, культурна різниця гине в ортодоксальній ідеї культури, зорієнтованій проти «щілин», «просвітків», а саме вони й уможливають комунікацію між культурами. «Креси», отже, є елементом етнічної ідеї культури, де не йдеться про культурну різницю як динамічний аспект кожної культури, а тільки про загрозу автентичності як основи національної тотожності.

Чи це означає, що «креси» сьогодні – це пізнавальна фікція на ідеологічному підкладі? Як виглядає репрезентація «кресів», яких не існує? Що ми, по суті, реконструюємо в кресовому світі, міркуючи про постколоніальний дискурс? Уяву, поняття, фікцію, ідеологему, міт? Видається очевидним, що польська культура створила певний образ, фіктивність якого не має для неї жодного значення, і надалі досліджує його як реальну, предметну дійсність. «Креси», будучи мітологією великої сили впливу, не допускають критицизму супроти форми пам'яті, розірваної між страхом і соромом. Страхом перед остаточним викоріненням із пам'яті і соромом перед агресивною формулою тієї пам'яті. Це спричинює своєрідну облудність кресового дискурсу, в якому ностальгія тільки частково покриває погано приховане намагання здійснити ревізію історії. Багато написано про Інших у «кресових» творах, але дотепер не знайдено формули діалогу з ними. Тимчасом, вилучення з польських «кресів» усіх Інших у літературознавчих дослідженнях є неспростовним фактом. Я навіть сказав би більше: видається, що найабстрактнішими й найколоніальнішими є наукові літературознавчі тексти, очищені від Іншості, нав'язливі своєю патріархальністю, згори наділені доброю волею для поширення приязні між культурами *à la polonaise*. У Польщі і поза нею, у польській культурі XIX–XX століть, кресознавство – це знаний варіант дискурсу знання і влади, що полягає в утвердженні мітів і управлінні колективною уявою, а також емоціями. Хто ж спроможеться на опір, хто заперечить, хто підважить...

Чому так сталося? Може, через брак дійсного предмету дослідження і методологічну розмитість, а може, через прагнення догодити «усталеним смакам», поєднатися після довгих років структуралістського ізоляціонізму з життям і глибокими суспільно-національними потребами. У кожному разі, оте величезне прагнення проявитися за посередництвом «кресознавчого інстинкту», після довгих років структуралістської індиферентності і комуністичних заборон – є дивним, хоч у певному сенсі зрозумілим. Кресознавство – це польський спосіб домінування, реструктуризації і набуття втраченої влади на «кресах», спосіб відновлення пам'яті про ту владу та її символічне утвердження в колективній польській пам'яті.



Богуміла Бердиховська
Україна
Люди і книжки
Київ: Видавництво «К.І.С.»,
2009

До нової книжки Богуміли Бердиховської зібрано 14 нарисів, рецензій, есеїв і статей, опублікованих упродовж 1990–2005 років у польських та українських часописах, зокрема й у «Критиці».

Збірку обрамлюють розповіді про містечко Товсте на півдні Тернопільщини й священика тамтешньої греко-католицької парафії отця Антона Новольського та про село Новицю у Бескидах і його уродженця, сина греко-католицького священика Богдана-Ігоря Антонича. Наскрізною темою нарисів про Василя Стуса, Аллу Горську та Мирослава Мариновича є завзята оборона людської гідності, логіка політичного, морального та естетичного опору приниженню від комуністичної влади. Натомість життєпис Надії Суворової – історія спокуси націонал-комунізмом, яка винагородила вступ української емігрантки до австрійської компартії й добровільне повернення в 1925 році в Україну з Відня двадцятьма дев'ятьма роками Гулагу.

Віталій Пономарьов

Саїд, пишучи в «Орієнталізмі» про постколоніалізм, уживає терміни методологічного характеру: «стратегічне становище» («висловлює в тексті позицію автора в стосунку до орієнтального питання, про яке пише»); «стратегічне втілення» – «чи спосіб аналізу взаємозв'язків між текстами і спосіб, завдяки якому групи текстів чи навіть їх види набирають певної ваги, щільності і вторинної сили, найперше серед собі подібних, а потім – у культурі загалом». Автор розвиває свою концепцію, поміж іншим, дискутуючи питання репрезентації: «поет чи вчений змушує Орієнт говорити, описує його, відкриває Заходіві його таємниці. Ніколи, однак, не цікавиться Сходом інакше, ніж як причиною свого висловлювання. Те, що він говорить і пише, попри те, що вже сказали і написали перед ним, повинно довести, що орієнталіст перебуває поза Орієнтом як екзистенційно, так і морально. Головним наслідком становища ззовні є, звісно, репрезентація...». Можна навести ризиковану тезу, що в випадку «кресів», як і у випадку «Орієнту»: «культурний дискурс і обмін, що виникають у межах культури, поширюють не «правду», але передусім її репрезентацію».

Ця репрезентація є виявом типових кресових мітів, що їх належить визнати за образи, підвладні полякам і тільки полякам. Владу над ними поляки ревно бережуть, а кожного сміливця з-поза етнічної спільноти – є в цьому потреба чи ні – вважають агресором. На критиків цієї влади теж чекає відлучення.

Усуненню зі світу «кресів» підлягають ціла некресова Україна, Білорусь, Литва, Латвія, що їх мешканців і далі трактуємо як мешканців польських кресів, тим самим вилучаючи їх із їхньої власної вітчизни. Інструменталізація історії полягає в тому, що «креси» більше зазнавали впливу з боку культури, котра створила це поняття, ніж з боку уявного предмету і мети своїх досліджень, а, отже, на їх ідейний зміст не мали жодного впливу українці, білоруси чи литовці, становлячи предметну частину колоніального дискурсу. Історія «кресів» демонструє спорідненість із цілями польської історіографії і, водночас, цілковиту відсутність спорідненості з литовською, білоруською, українською історіографіями. Існують креси романтиків, креси Сенкевича, креси Пилсудського та 5-ї Кресової дивізії, врешті, креси «кресової прози», але в принципі ніколи не було чогось такого, як чисті креси, як «ідея» кресів, не було також і нема «кресів» Тараса Шевченка, Майроніса, Янки Купали, Шолома Аша. Додамо, що структура такого насиченого дискурсу, яким є кресовий дискурс, виживала завдяки пам'яті і владі; саме ці чинники виштовхнули той дискурс на рівень знання, де він набув високого статусу і знову з'єднався з рівнем влади, зі свого боку певною мірою також її легітимизувавши. Перефразовуючи Саїда, можна сказати, що кресознавство – це польський спосіб домінування, реструктуризації та посідання втраченої влади на Кресах, спосіб відновити пам'ять влади і символічно її утвердити в колективній польській пам'яті. Кресознавство встановлює порядок об'єктивного з'ясування, буття прав історії, пра-

вильності, зразків культури, інакше кажучи, утворює *теоретичний порядок*, демонструючи тим самим окреслені особливості колоніальної перспективи, що передбачає домінування (у цьому випадку – інтелектуальне, ідейне) «центру» над кресовими «периферіями». При цьому «периферії» – це екзотичний світ «кресів», освоєний неполяками, тоді як поляки завжди живуть в ідейному центрі того світу.

Звернення до світу постколоніальної перспективи, яка закладає деконструювання дискурсу влади, скерована в бік польських користувачів, а також інших дискурсів у польській культурі, вносить сьогодні важливі корективи до портрету нашої тотожности.

Становище жертви колонізації не заважає створювати образи, переконання, тексти, опії панівного характеру, що містяться в літературних, наукових, публіцистичних текстах, у поточних оцінках.

У кресовому дискурсі з'являються два важливі поняття, водночас терміни: автентичність, яку розуміють як національну тотожність, а також полікультурність. Обидва, як показує постколоніальна теорія, є важливими складниками колоніального дискурсу. Отже, в кресовому дискурсі тотожність завжди перебуває під загрозою, і ніколи не тріюмфує, а тому вимагає особливих зусиль, мобілізації, особливих засобів, що вмотивовують розпочати дії. Відчуття небезпеки виправдовує, дозволяє трактувати різницю культур як небезпечне явище, що чигає на національно-державницьку єдність. «Кресовість» у наш час пов'язується з мультикультурністю в досить специфічний спосіб. Мультикультурність підживлюється певним протекціонізмом і скидається на прояв політики більшості проти меншості чи іншості. Надуживання терміном «багатокультурність» за-свідчує існування усвідомлених поділів, відмінностей, але зовсім не вказує, як можна їм зарадити. «Багатокультурність» у певному сенсі означає схвалення поділів на більшість/меншість, своїх/чужих, ліпших/гірших. Вона, очевидно, є мимовільним наслідком того шляхетного «схилиння» перед Іншими, як колись була наслідком їх упокорення.

Головне питання: як представити тотожність, аби зберегти її складність, яку формують раса, етнічність, національність, класова належність, соціальний статус і тощо? Можливо, коли границя перестає бути арбітральною лінією і стає інтеракційним простором, коли бінарність поділу губиться в неокресленості пограниччя, а з одночасності того, що всередині і ззовні створюється Третій Простір [Third Space], тоді відкривається можливість подолання діалектики поділу і лінеарності історизму. [32]

Чи «креси» – це замішана на ідеології пізнавальна фікція? Якою є репрезентація «кресів»? Адже вони не існують. Що ж ми тоді деконструємо? Уяву, поняття, фікцію, ідеологему, міт?

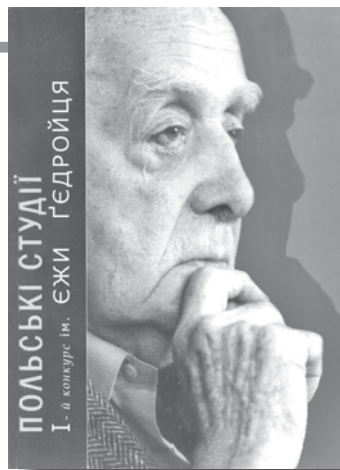
⁶ Критика, 2002, ч. 7-8; також у книжці: *Тексти і маски*, Київ: Критика, 2005.

Поняття «креси» є поняттям імперіалістичним, оскільки скероване на ідеалізацію польського стану осілості, а решта – це супутні міти, роль яких підпорядкована головному завданню.

Слово «креси» втратило своє географічне значення, натомість набуло ідеологічного.

Українці про польський кресовий дискурс

Вилучення є ключовим словом у цій історії. Вилучення зі своєрідності, з різниці, а значить, по суті, уподібнення, асиміляція. Чи в першому з проєктів, що їх представив Владислав Панас, не належить трактувати Інших мешканців «сходу» як членів головної формації – «польських кресів»? У такому разі вилученню зі світу «кресів» улягає ціла некресова літературна Україна, Білорусь, Литва, Латвія тощо, бо вони не є польські. Про це пише Саїд: «...письмове висловлювання існує для читача завдяки вилученню, виштовхуванню, перетворенню на зайве чогось такого як *справжній* Орієнт». Кресознавство є продуктом польської культури і польського мислення про «спільність». Реалізує ідеологічне замовлення тієї культури, а водночас приховує її меншою чи більшою мірою усвідомлену мету: підпорядкування.



Польські студії Дух і Літера 2008, №20

Чергове число київського часопису видано у форматі збірки наукових статей з історії українсько-польських стосунків.

У першому розділі («Перший конкурс ім. Єжи Гедройця») вміщено праці молодих українських дослідників – переможців конкурсу, проведеного Посольством Республіки Польща в Україні у 2006–2007 академічному році. Оксана Лобко досліджує історію маєтків графів Потоцьких на Правобережжі упродовж 1830–1917 років. Андрій Горук аналізує історіографію та джерела дослідження національно-культурного руху поляків на Буковині від середини XIX століття до Першої світової війни. Оксана Винник пише про становище цивільного населення Східної Галичини під час українсько-польської війни 1918–1919 років. Василь Стефанів порівнює висвітлення польськими та українськими істориками українсько-польських відносин у період між двома світовими війнами. Андрій Смирнов аналізує громадську та церковну діяльність Степана Скрипника (патріярха Мстислава) впродовж 1930–1940-х років. А Христина Чушак досліджує перебіг дискусій щодо історії польсько-

Ужгород, із якою наші сусіди, колишні співвітчизники, реагують на «кресовий» польський міт і зв'язану з тим ідеологічним проєктом польську концепцію існування на сході, видно хоч би з українських реакцій останніх років, що, здавалося б, дозволяють сподіватися на діалог. Український еміграційний письменник Остап Тарнавський у спогадах із періоду Другої світової війни «Літературний Львів» (1995, польське видання – 2004) цілковито спростовує ідилічний чар «кресовості», поширюваний польськими письменниками та есеїстами (не кажучи вже про той факт, що Львів не є ніякими «кресами»). Він тільки побіжно згадує про форми вилучення українського суспільства, про відсутність перспектив, провідчуття безнадійності, відтак про схильність західноукраїнських інтелектуалів до антипольських настроїв. Це частково пояснює їхню позицію під час війни. Поляки ж, оцінюючи тогочасні події, найчастіше плутають причини з наслідками.

Відомий гарвардський україніст і славіст Григорій Грабович є автором зауваг до польського кресового дискурсу – статті «Мітологізація Львова»⁶. Грабович виокремлює дві перспективи польського бачення Львова: позицію порозуміння і співпережиття,

українських узаємин на сторінках нелегальних видань доби ПНР.

У другому розділі («Історія та політологія») Оля Гнатюк, Олена Бетлій та інші автори рецензують книжки, видані у 2006–2008 роках у Любліні, Вроцлаві, Києві, Жешуві, Миколаєві, Варшаві та Кракові. Зокрема, Оля Гнатюк оглядає публікації Польського Інституту національної пам'яті про репресії Служби безпеки ПНР проти польських громадян українського походження, а також виданий спільно з архівом СБУ 6-й том серії «Польща та Україна в 30–40 рр. XX століття». Крім того, Гнатюк рецензує 4-й і 5-й випуски серії «Університетські діалоги» із лекціями Анджея Менцеля та Ришарда Нича та біографічний словник «Відомі поляки в історії Вінниччини», а також подає огляд книжок, виданих в Україні, Польщі та Білорусі на відзначення сторіччя Єжи Гедройця.

Третій розділ («Література») містить рецензії Катажини Котинської, Богдани Матіяш та інших авторів на твори українських і польських письменників, зокрема Януша Корчака, Анджея Бобковського, Анджея Стасюка, Ольги Токарчук, Юрія Андруховича, Тараса Прохаська та Сергія Жадана. Серед іншого, Дар'я Семенова аналізує «Матеріали двох перших едіцій Міжнародного Фестивалю Бруно Шульца в Дрогобичі», а Ксенія Утевська оглядає публікації Януша Корчака, Ганни Краль, Юліана Тувіма, Бруно Шульца, Станіслава Єжи Леца та Яцка Куроня в київському альманасі «Ступець».

У четвертому розділі («Політологія») Оля Гнатюк рецензує книжки Марціна Войцеховського «Помаранчевий майдан» та Анджея Хойновського і Яна Яцека Бруського «Україна».

В останньому розділі («Огляди») Олена Бетлій, Тетяна Дзядевич та Поліна Федоренко подають анотації на 41 книжку з української тематики, видану в Польщі впродовж 2005–2007 років.

Віталій Пономарьов

властиву творам «Мій Львів» (1946) Юзефа Вітліна, «Високий Замок» Станіслава Лема, «Їхати до Львова» (1985) Адама Загаєвського, – і праць, що вписують це місто винятково в польський національний контекст, цілком вилучаючи інші нації та культури: Станіслава Яворського, Станіслава Василевського, Вітольда Шольгіні, Казімежа Шлеєна і десятків їх епігонів, які експлуатують національний міт Львова, Галичини, «кресів». «Видно тут основне завдання есенціалістського підходу: дематеріалізація Іншого. З часом вона ставатиме дедалі настирливішою та бруталнішою» – пише Грабович, маючи на думці польську політику щодо українців у Малопольщі, особливо в міжвоєнний період. Слабшою стороною Грабовичевої статті є те, що він атакує деяких польських львівських мітотворців початку ХХ століття, а потім і польську еміграцію, за її загалом зрозумілу тугу за Львовом, особливо ж ті групки емігрантів, що не визнавали ялтинського поділу Центральної та Східної Європи; однак забуває, що 1939–1989 роки були часом неминучих деформацій у польській колективній пам'яті, спричинених політичною ситуацією; не заглиблюється у величезний пласт досліджень, що постав

після 1989 року, а там, напевно, не раз знайшов би і підтвердження, і заперечення своїх тез, про що належить тут виразно сказати. Грабович звертає увагу на сучасний польський сентимент до Галичини і трактує його *en bloc* як прояв мало не ревізйонізму. Український дослідник дорікає полякам, як виглядає, несправедливо, що вони взагалі цікавляться Львовом і що це зацікавлення є настільки глибоким, емоційним. Натомість він має рацію, коли з докором пише, що це зацікавлення, свідченням якого є сотні публікацій, не враховує сьгоднішніх господарів міста. Обороняючи український дискурс, тактовно санкціонує вилучення польської літератури про Львів в українських літературних і наукових працях. Отож і в цьому елегантному тексті маємо справу з певною негачією – вилученням Іншого (поляка), яке здійснюється на користь доминування винятково українського міту Львова.

З позицій гострої політичної полеміки сприймають проблему «кресів» автори книжки «Східні креси» під знаком польського орла» (Рівне, 2004) О. Власюк, В. Сидорук і В. Цятко. Вже анотація багато каже про ідейне спрямування цієї праці про польську політику супроти українців

у 1919–1939 роках: тут ідеться про боротьбу «проти польського окупаційного режиму на “східних кресах”, за визволення від соціального і національного гніту, з чужої неволі». Типовий пропагандистський твір поєднує елементи національного та лівого спрямування в рішуче неприхильному до Польщі і поляків тоні «пригнічення українського народу». Наголошено асиміляційну політику Другої Речі Посполитої, використання в цих намірах православ'я, співпраця Польщі з Росією з метою знищити Україну: мовляв, відроджена Польща та білогвардійська Росія були однаковою мірою зацікавлені раз і назавжди стерти з карти незалежну Україну. Автори полемізують із політикою міжвоєнної Польщі так, ніби це сучасна політика, яка загрожує існуванню сьгоднішньої України. В обговоренні такої позиції не варто ламати списи. Вона позбавлена наукового сенсу, хоч, імовірно, не про такий сенс дбали автори згаданої публікації. Можна тільки додати, що в сьгоднішній польській історіографії не видно жодних поважних спроб виправдати санацію в українському питанні.

Ставлення українських дослідників, як істориків, так і літературознавців, особливо із Західної України, до терміна «креси», ототожненого з колонізаторським дискурсом, є рішуче негативним. Іронічне вживання терміна в українських публікаціях має на меті дискредитувати його поняттєву та моральну вартість в історіографії, політології, літературознавстві, а також викрити його антиукраїнський характер. Згадані тут українські дослідники у своїх працях, що належать до різних категорій, притримуються різних дослідницьких, а також світоглядних орієнтацій, дистанціюються від польської художньої, наукової, популяризаторської літератури, присвяченої Україні (звісно, є й винятки, як-от Лем чи Герберт), бачачи в ній до всього іншого ще й вилучення, і реагують схоже, хоч і вдаються до різних засобів – полеміки (Тарнавський), іронії (Грабович), знецінювання (Власюк, Сидорук і Цятко).

Нові пропозиції

Владислав Панас з одного боку не свідомо формулював тези, що належать до колоніального дискурсу, з другого – спростовував їх, піддажував, виголошуючи думки, постулати, що вже частково належать до дискурсу постколоніальної критики. Можна сказати, що Панасів текст – приклад досить типового для сьгоднішньої Польщі способу мислення, який намагається примирити, висловлюючись мовою семіотики, страх залученості й сором через її наслідки. Це є стан однаково типовий для польського кресознавства, яке перебуває на півдорозі між двома дискурсами. Всі ті поважні й шановані дослідники, якби їм хтось сказав, що їхні праці репрезентують сліди чи залишки колоніального дискурсу, напевно дуже обурилися б, навіть образилися. Ми, – сказали б вони категорично, – є приятелями України, Білорусі, Литви,

єврейської традиції etc., не маємо нічого спільного з політикою, наші вчинки і думки є відкриті і приязні. І це не треба брати під сумнів. Отже, в чому полягає проблема? Вона полягає не в декларациях, щирості яких ніхто не заперечує, – лишень у структурах мови, в запозичених із традиції образах, у протоптаних дослідницьких доріжках, у методі, у свідомості, що й далі зберігає той самий постулат «полонізації» багатонаціональної історичної спадщини давньої Речі Посполитої.

У Польщі працює тільки декілька знавців польської літератури і культури з літуаністичною обізнаністю, декілька також використовує українські джерела (але не для дослідження «кресів», бо знеохочуються в тому, щойно ввійшовши у свідомість української літератури). Жоден знаний полоніст не намагався, як дотепер, порушити питання білоруської літератури і культури в кресознавчому контексті. У своєму академічному середовищі я зіштовхнувся з тихим судженням, що пишучи про українську літературу, займаюся «екзотичною літературою», котра, втім, має для поляків цінність, бо перебуває в традиції кресової культури. Вже тільки це судження може довести, яким сильним є стереотип колоніальної концепції «кресів» на чолі з «першорядною» польською літературою. Ніхто досі в Польщі не спокусився на спробу зіштовхнути між собою кілька Кресових перспектив.

Стверджую, що проблема кресів і пограниччя вимагає нової наукової мови в Польщі (а також в Україні, Білорусі, Литві, де домінує мова відштовхування). Постколоніальний дискурс є в основі своїй компаративістською теорією, а також за означенням інтердисциплінарною. Прямує в той бік концепція *інтегральної компаративістики*, яку я запропонував у праці «Історія та компаративістика»⁷. Компаративістика диктує сьгодні нові стандарти, методологічні й освітні, демократизує, вчить мислити паралельно, позбуватися національного соліпсизму. Ми не змінимо нашого постсоветського світу, якщо надалі залишатимемося в зоні зараженості колоніальною ідеологією і з почуттям недовіри, неспокою до Інших. Усе це минеться, якщо мова, якою знаходимо порозуміння, уможливить автентичний діалог. Польський кресовий дискурс постійно був позірним діалогом, а насправді – монологом з образами минулого, в яких Іншим відведено роль статистів. Дослідницькі праці цю ситуацію повторюють. Тимчасом сенс має тільки спільне, без узаємних вилучень, прочитання Кресів, інтерпретоване як розпізнавання спільної спадщини на основі внутрішніх зіставлень. Щоб це досягнути, треба дочекатися нової мови, в якій суперечливий досвід усіх суб'єктів історії Кресів не буде нас одне від одного відштовхувати, а навпаки, сприятиме порозумінню. Багато залежить від тих, хто замість опановувати «польські креси» на папері чи знову і знову невтомно обговорювати українські, білоруські та інші кривди, могли би творити автентичні площини діалогу про Креси – в майбутній мові компаративістики і постколоніальної теорії. □



Валентина Хархун

Соцреалістичний канон в українській літературі: генеза, розвиток, модифікації

Ніжин: ТОВ «Гідромас», 2009

Ця книжка цікава насамперед інтерпретаціями творів. Вона нагадує розгорнуту, дбайливу з погляду історико-літературних фактів і тужливу за культурологічними асоціаціями розмову про *радянсько-український текст*. Добір головних персоналій зрозумілий: Павло Тичина, Максим Рильський, Андрій Головка, Юрій Яновський, Олександр Довженко, Олександр Корнійчук... Складніше з переліком творів, бо заявлений у назві спільний знаменник «соцреалістичного канону» пасує не до всіх. Чи є Тичинин «Похорон друга», Довженкова «Україна в огні» або химерний «Блакитний роман» Гната Михайличенка зразками чи бодай відгуками соцреалістичного стилю?

Щоби відповісти, доводиться переглядати поняття *соцреалізму*, долаючи спокусу бачити в ньому звичайний термінологічний симулякр. Та ж авторка сама до цього спонукає, коли пише: «Як літературна практика, соцреалізм побутував у процесі репродукування певних еталонних форм, спрямованих на унормування й усереднення художнього мислення». Соцреалізм як

мрія про уніфікацію літератури, як візія універсального стилю, позбавленого естетичної конкретики та (перечитаймо назву книжки) динаміки, потенціалу до змін і модифікацій. Попри ефемерність, такий соцреалізм найбільше знаний літературознавцям, хоча цікавіший, певно, культурологам і філософам. Як філолог Валентина Хархун шукає альтернативного шляху: замість художньої одноманітності, скажімо, соцреалістичного роману, вона пише про те, що лежало за його дужками, зберігаючи з ним зв'язки хіба на рівні тематики, архетипіки образів, експресії чи «ідейности». І таке дослідження справді виходить цікавим, якщо не зважати на одне «але»: ані революційна романтика, ані есхатологічне передчуття «пришестя нової культури», від якого шаленіла література 1910–1920-х років, ані воєнно-патріотичний патос не тотожні соцреалістичному стилеві. *Власне* соцреалізм програє у зіткненні з розмаїттям художніх форм. Він виглядає вторинним, похідним елементом у цій самобутній художній системі, але ж не її родовідним центром.

Показовими з цього погляду є розділи книжки, де йдеться про інституціонування соцреалізму засобами марксистської критики чи канонічної радянської історії літератури. Авторка мовби конструє тогочасний літературний світ безліччо цитат зі, скажімо, Володимира Коряка, Самійла Щупака чи Володимира Сухина-Хоменка. Але в наступному розділі, вже з аналізу художніх творів, перед нами постає на правду інший світ, не *бажаний*, не декларований, а *реальний*. Як саме розмежує їх авторка (і чи розмежує)? Відповідь також залишається за дужками. Бо примирити тотальність умоглядної теорії з конкретикою літературного факту, «інтернаціоналізм» великого стилю з можливістю «національних» та інших його варіантів – завдання дуже непросте.

Наталія Іванова

⁷ Bogusław Bakuła, Historia i komparatystyka. Szkice o literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku, Poznań, 2000.