

Микола Ільницький

СИТУАЦІЯ ПОГРАНИЧЧЯ: ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ І ДРАМА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

Об'єктом цього дослідження є творчість відомого польського поета Єжи Гарасимовича, підмогою – видана у Львові книга його поезій «Руський ліхтар, або Небо лемків» у перекладі львівського поета Ігоря Калинця [1]. Не буду тут аналізувати ні самих поезій Гарасимовича (вони, зрештою, здобули високу оцінку польських критиків, зокрема авторитетного літературознавця Казимежа Вики), ні перекладів, а зосереджуся на питанні, яке він сам перед собою ставив, і на відповіді, яку шукав.

Суть цього питання: чий він поет і до якої літератури належить?

Частина цієї відповіді міститься у вступному слові до збірки «Ціла гора барвінку» (1983): «Мій вірш... кружляє над лемківським селом... На столі маю церковний ліхтар, але пишу польською. Належу до польської культури і водночас до греко-католицької церкви. Церкви, що визнає Папу – поляка. Мало хто зуміє це збагнути. Є, однак, такі, що вбачають у моїй праці навіть певну місію. Зближення народів... І навіть якщо щось таке відбувається – щось назване патетично Зближенням Народів, діється це, однак, поза мною. Тоді як я пишу? Буду у хмарах над Карпатами цей спільний дім людей, звірят і птахів, і – як мовлять люди – народів»¹.

Здається, у наведених словах доволі виразно визначена позиція поета в цьому складному питанні: бачити себе ланкою

¹ Тут і далі переклади з творів Є. Гарасимовича подаються за [1].

порозуміння і зближення двох народів. Тим більше, що вона підтверджена у статті дружини поета Марії Гарасимович «Польський та козацький вершник» (“Dzennik Polski” від 21 листопада 2001 р.), у якій знаходимо таке самовизнання поета: «Я польський письменник українського походження. Немає нікого в світі, хто заборонив би мені писати польською. Але не народився та й не народиться також ніхто, хто вилучить з моїх віршів церкву, тобто віру й походження. Мою працю можна розглядати тільки у ширшому контексті двох культур, двох літератур, двох народів, тобто Польщі й України» [2, с. 14].

Однак Гарасимович повертається до цієї теми знов і знов, щось не задовольняє його така тотожність у двох іпостасях. І далі знаходимо протилежні самохарактеристики. Так, у передсмертній записці, яку Ігорю Калинцеві дозволила оприлюднити дружина поета, є таке одкровення (так називає цей документ перекладач творів Гарасимовича): «По літах походів, маневрів і вагань я можу спокійно сказати, що я – український письменник, хоча доля розпорядилася так, що польськокомовний» [2, с. 7–8].

Отже, маємо альтернативні голоси і не маємо права втручатися у цей діалог поета з самим собою. Можемо тільки припустити, що в кожному з цих голосів є частина самоідентифікації, і акцентування на першому чи другому часто треба шукати в обставинах біографічного характеру (зазначимо, що дід Єжи Гарасимовича був селянин, а батько – офіцер польського війська, що – як зазначив поет у цитованій записці – співав українські пісні тихо, щоб інші не чули).

Творчість Єжи Гарасимовича, поза всяким сумнівом, належить польській літературі і посідає у ній своє місце як помітне явище літературного процесу другої половини ХХ століття. Вона польська за поетикою, виростала з польської поетичної традиції (український літературознавець Б. Рубчак відзначав вплив на письменника Констанци Ільдефонса Галчинського). Водночас творчість Є. Гарасимовича можна вважати і фактором української культури, як стала таким фактором творчість Миколи Гоголя (не проводимо тут, звісно, аналогії щодо масштабу

резонансу чи впливу). Образ Гарасимовичевої Лемківщини можемо зіставляти з образом Гуцульщини Станіслава Вінченца, але Вінченцова Гуцульщина – це реальність, а Гарасимовичева Лемківщина – Атлантида, яка тонула, можна сказати, на очах поета. Зі своїм міфосвітом, так яскраво вираженим у поезії Богдана-Ігоря Антонича.

Для нас важлива в цьому разі гоголівська паралель, позаяк вона зв'язана з проблемою розщеплення особистості, яка постає як психодрама, де психобіографія пов'язана з текстобіографією, що веде чи то до внутрішнього монологу (за М. Бахтіним) чи до моделі, що розглядає «іншість, яка могла б виступати конститутивом самості» (за П. Рікером) [3, с. 10].

З погляду М. Бахтіна, кожне слово за своєю природою діалогічне, бо «кожний мовний акт являє собою “виражені в слові позиції різних суб'єктів” [4, с. 219] і постійно перебуває у «передчутті чужого слова, відповіді, заперечення» [4, с. 219]. А, за П. Рікером, формула «сам як інший уже відразу визначає, що «самість самого (du soi même) до такої міри імплікує іншість, що перша виявляється немислимою без другої і через другу...» [3, с. 10]. Інакше кажучи, в суб'єкті можуть вступати в діалог голоси двох ідентичностей, кожна з яких обстоює своє право, і суб'єкт не може знайти точки рівноваги на шальках терезів двох ідентичностей як нову цілісність, як повноту самоідентичності.

Коли прикласти цю мову логічних категорій до творчої практики, зокрема згадуваних авторів, то, мабуть, можна ствердити, що драматизм діалогу на рівні суб'єкта втілює прагнення цього суб'єкта до повноти самореалізації у помежів'ї ідентичностей, але постає питання, чи така повнота досягнена. Зовсім інша ситуація, коли діалог на рівні суб'єкта переходить у «конфлікт інтерпретацій» (знову використаємо формулу П. Рікера).

Наведені тут приклади взяті з українсько-польського пограниччя, і це дає можливість бачити їх у ширшому культурно-історичному контексті саме полярних потрактувань, теж своєрідного (своєрідного, бо він не має характеру прямої полеміки) конфлікту авторів з приводу польсько-українського пограниччя,

ситуації т. зв. кресів (від німецького *Kreis* (коло, сфера, кордон, лінія горизонту)). Позаяк поняття кресовості охоплює широке коло значень, означимо вектор його руху від кордону – територіального, адміністративного, політичного – до сфери культури й літератури (останній аспект ми вже, зрештою, заторкнули).

Спробуємо зіставити два підходи до цієї проблеми на прикладі двох публікацій останнього часу – статті Станіслава Ульяша «Феномен кресів» у збірнику наукових праць Київського національного університету імені Тараса Шевченка (2012) та книги Александра Ф'юта «Зустрічі з іншим», виданої у Харкові в 2009 р. в українському перекладі Ярослава Поліщука. Обираємо тільки польську сторону, бо підключення іншої (в цьому разі української, литовської чи білоруської) викликало б враження навмисного протиставлення двох сторін.

Позицію Ульяша можна назвати відгомонам погляду на українсько-польське пограниччя XVI–XVII ст., породженого, зокрема, польською літературою, де «не тільки змальовано надзвичайну красу краєвидів, а й передусім конкретизовано низку культурних цінностей, що творять канон легенди пограниччя. <...> Воно постає як “країна з молочними ріками й медовими берегами”, як Аркадія, лицарська школа, останнє пристанище всього свого, країна років дитинства, польський рай, “придушений і пустельний” простір, “метапростір природи”, шанс для розвитку індивідуалістської концепції людини; простір чарівних краєвидів, що наводить “чари смутку” та фантомного болю» [5, с. 273].

Така кресовість постає у цитованій статті як «історія польської присутності на Сході», що в XVII ст. сягала аж по Дике Поле, сприймалася як «дім польського буття». Річ Посполита фігурує як цілісне поняття, а пограниччя, креси – Поділля, Волинь, Полісся, Галичина, Гуцульщина, в ряді яких і Україна – як один з перелічених анклавів, окраїн, а не частин чогось цілого. Відповідно Польща виступає як *anteturata christianitatis* (оплот християнства) «через південно-східне пограниччя, тобто через Червону Русь, Волинь й Україну (знову-таки як щось окреме на

рівні інших названих територіальних її частин. – М. І.). Річ Посполита контактувала з просторим мусульманським світом, а локальні вияви життя набували загальноєвропейського значення...» [5, с. 269–270].

Отож, оплотом християнства автор вважає лише католицьку церкву, цілком ігноруючи православну візантійську традицію, яка, зокрема, завдяки Києво-Могилянській академії, була важливим центром науки й освіти. У творенні барокової культури в самій Україні, і далеко поза нею, на переконання Д. Чижевського, православні кола брали далеко більшу участь, аніж католицькі [6, с. 249].

Станіслав Уляш вважає природним у кресовій ситуації, що і русини, і білоруси, і литвини називають себе поляками і розмовляють по-польськи, а Польщу вважають своєю батьківщиною. Натомість Александр Ф'ют переконаний, що таке домінування ховає у собі негативну тенденцію колонізації і полонізації, пропонуючи ставити це питання самим полякам, а не чекати, коли його ставитимуть – а це обов'язково станеться – сусіди: литовці, білоруси, українці. Він схильний трактувати польську кресовість як релікт імперського минулого. Ф'ют схильний називати польську колонізацію сусідніх земель «оксамитовою» тільки в рамках Великого Князівства Литовського, та й то умовно, бо «не можна при цьому не зауважити факту, що для багатьох литовців до сьогодні Ягайло є символом національної зради, а Люблінська унія – символом утрати державної суверенності. Або ж те, що польські історики розцінюють як селянські бунти, котрі зсередини зруйнували Річ Посполиту, українські історики, навпаки, вважають за перші прояви пробудження національної свідомості та прагнення до політичного самовизначення» [7, с. 34]. Учений усвідомлює, що «серце не одного “справжнього” поляка затріпоче на назву колонізатора», але він не може ігнорувати того, що польська й руська шляхта полонізувалися далеко не добровільно, а протистояння такій полонізації селянства дорого йому коштувало й основною рятівною силою його етнічної самосвідомості

тривалий час були віра й мова. Згадаймо сцену «ісходу» лемків зі своїх споконвічних родинних місць унаслідок сумнозвісної операції «Вісла» в рядках Є. Гарасимовича:

*Кожна душечка руська
бере зі собою
свій найбільший гріх
що руська.*

Утім, А. Ф'ют не єдиний у такому підході. Проблеми «колонізації» та «полонізації» не раз порушував у своїх творах видатний польський письменник, Нобелівський лауреат Чеслав Мілош. Він висловлюється ще категоричніше: «...Якби Польща не програла свою історичну ставку, то полонізувала би всі землі аж до Дніпра, так само, як Франція поширила свою мову аж до Середземного моря (а колись же Данте хотів було написати “Боже-ственну комедію” мовою поетів, тобто окситанською!)» («Лист до Томаса Венслові») [8, с. 33].

Як правило, вихідна позиція визначає й інші складники проблеми. Увагу українського читача не може не привернути теза С. Уляша, що фактором консолідації поляків проти царської політики, «спрямованої на дезорганізацію патріотичного коду поляків», було опертя на трилогію Генрика Сенкевича «Вогнем і мечем», яка начебто «рятувала багатьох поляків пограниччя від денаціоналізації, захищала від повені русифікації, що заливала країну» [5, с. 272].

Опір денаціоналізації – справа, безперечно, дуже важлива, але чи не відбувався він у цьому разі ціною ігноранції інших, так би мовити, чужим коштом. Шкода, що дослідника зовсім не цікавить явище денаціоналізації – власне, ополячення – русинів (як він постійно пише), литвинів та білорусів. І чи не виконував таку місію сам роман? Український письменник Богдан Лепкий, у міжвоєнні роки ХХ ст. професор Ягеллонського університету і щирий прихильник польсько-українського порозуміння у ці драматичні часи, у книзі спогадів «Казка мого життя» писав, згадуючи роки навчання у Бережанській гімназії: «Серед молоді в нижчій гімназії окремого зацікавлення політикою не

було. А все ж таки в класі не раз посварився котрийсь із наших з товаришем поляком за якесь зневажливе слово, а то й почубилися, як молоді когути. Але за годину-дві мирилися, бо треба було позичити завдання до відпису або просити ворога, щоб добре підповідав. Щойно поява Сенкевичевого “Огнем і мечем” знівечила цю дотеперішню ідилію. Тієї хлоп’ячої щирості, що перше, вже не було. Від Богдана і від Яреми лягли поміж нас великі чорні тіні» [9, с. 499].

Про свій «ранній бунт проти Сенкевича» пише у публічному листі до литовського письменника Томаса Венцлови і Чеслав Мілош, який народився і виростав у Вільно (сьогоднішній Вільнюс) [8, с. 38].

А ось зізнання ще одного авторитетного поляка – Яцека Куроня: «“Вогнем і мечем” дійсно є антиукраїнською книжкою, безумовно. Так її мусить прочитати українець. Водночас це література, а література, зокрема, характерна тим, що каже правду незалежно від намірів автора. І, наприклад, для мене уроком кривд, заподіяних українцям у Польщі, був роман “Вогнем і мечем”» [10, с. 86]. Цікаве й продовження думки автора: «Критичні зауваги, які пролунали у середовищі тогочасної польської інтелігенції з приводу антиукраїнської компоненти “Вогнем і мечем”, Сенкевич почув. І якщо б ви завдали собі труда прочитати “Пана Володийовського”, то він виразно відмежовується від своєї позиції у “Вогнем і мечем”» [10, с. 86].

Але повернімося до Чеслава Мілоша. У публічному листі до литовського поета Томаса Венцлови, свого гімназійного товариша, він стверджує, що пограниччя можна називати своєю батьківщиною, та все ж... коли його далекий родич Оскар Мілош у 1918 р. оголосив себе литовцем, то литовці хоча й «шанували його, то все одно ставилися до нього з підозрою, адже він не був людиною литовської мови, а лише польської. <...> Якби я проголосив себе литовцем, – наголошує він, – то який же з мене литовець, якщо я пишу по-польськи» [8, с. 37]. Справді, ще Адам Міцкевич починає свого «Пана Тадеуша» словами «Litwo, ojczyzna moja», але поему написав саме польською.

Чи не звідси й сумніви та вагання Єжи Гарасимовича щодо своєї ідентичності: «Сам себе називаю реєстровим козаком на службі Речі Посполитої. Моїм героєм був Петро Конашевич-Сагайдачний, який вигравав для Польщі битви і війни. Через усі ці літа утверджувався мій еталон поета, що є нічий. Бо ж реєстровий жовнір чи найманець – нічий, не має свого стягу. Служить тільки своїм панам» [2, с. 8]. Цей частковий начебто приклад виражає тенденцію нашого часу. А тепер пригадаймо думку Поля Рікера про відзеркалення себе в іншому, можливість стати на позицію «самого як іншого» і, врешті, до зміни ідентичності. Відзначаючи роль такого стримуючого фактора, як пам’ять, він оминає фактор генетичний, який багато в чому визначає позицію стосовно самоідентифікації. Він говорить про важливість «впізнання», яке породжує діаду і множинність визначення самості, та все ж визнає «дивні випадки, які зводять ствердження ідентичності до статусу питання – і часом питання без відповіді: хто я насправді?» [3, с. 168].

А може, ми живемо напередодні появи гібридної ідентичності чи в час спорудження нової Вавилонської вежі? Будування першої Бог припинив, змішавши мови. А що ж буде, якщо людство спробує повторити цей експеримент?

.....

1. Гарасимович Є. Руський ліхтар, або Небо лемків : поезія 1957–1999 / Єжи Гарасимович ; [вибір та пер. з пол. І. Калинця]. – Львів : Світ, 2003. – 464 с.
2. Калинець І. Україна лоскоче мене квіткою... / І. Калинець // Гарасимович Є. Руський ліхтар, або Небо лемків : поезія 1957–1999 ; [вибір та пер. з пол. І. Калинця]. – Львів : Світ, 2003.
3. Рікер П. Сам як інший / Поль Рікер. – К. : Дух і літера, 2000. – 450 с.
4. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского / М. Бахтин // Собр. соч. : в 7 т. – М. : Русские словари ; Языки славянской культуры, 1997–2012. – 2002. – Т. 6. – 800 с.
5. Уляш С. Феномен кресів / Станіслав Уляш // Теорія літератури : концепції, інтерпретації : збірник наукових праць / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К. : Логос, 2012. – 308 с.

6. Чижевський Д. Історія української літератури / Дмитро Чижевський. – Нью-Йорк : Укр. Вільна Академія Наук у США, 1956. – 510 с.
7. Ф'ют А. Зустрічі з Іншим / Александер Ф'ют ; пер. з пол. Я. Поліщука. – Харків : Акта, 2006. – 268 с.
8. Мілош Ч. Велике князівство літератури / Чеслав Мілош ; [передмова О. Гнатюк, упорядники О. Коваленко та І. Ковальчук ; пер. з пол. О. Коваленко, І. Ковальчук, А. Павлишина]. – К. : Дух і літера, 2011. – 440 с.
9. Лепкий Б. Твори : в 2 т. / Богдан Лепкий. – К. : Дніпро, 1991. – Т. 2.
10. Куронь Я. Поляки та українці: важкий діалог / Яцек Куронь. – К. : Дух і літера, 2012. – 264 с.

Ростислав Семків

САМОУСВІДОМЛЕННЯ, ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ЇХ СПІВВІДНЕСЕНІСТЬ ІЗ ФОРМАМИ КОМІЗМУ В ХУДОЖНІЙ ЛІТЕРАТУРІ: ФОРМУЛЮВАННЯ ГІПОТЕЗ

Навіть побіжний погляд на історію національних літератур викаже значні відмінності в реалізації в них варіантів комічного. Не всім періодам їх розвитку притаманна наявність сатири, а в окремих літературах письменників-сатириків мало або й узагалі немає. Окрім того, чи можемо ми назвати яскравих жінок-авторок сатиричних творів? Безперечно, ні – тоді в чому причина? Можливо, у європейській традиції художнього письма їм залишено тільки право на гумор та легку іронію? Чому та за яких обставин узагалі постає сатирична література? Чи існує тут закономірність?

Далі, чи насправді первісний, питома вільний карнавальний сміх від часу романтизму тратить свою радісну амбівалентність і звужується до суб'єктивної романтичної іронії, як те бачить Михайло Бахтін [3]¹? Чи дійсно карнавальна культура висякає до завершення Ренесансу і далі існує лише епізодично, а її розлогий гучний регіт фактично перестає звучати? Від чого залежить, які форми комізму набувають більшого поширення в тій чи іншій культурній спільноті? Звісно, дати відповідь на такі масштабні за-

¹ М. Бахтін пише: «...Сміх у романтичному гротеску редукувався й набув форми гумору, іронії, сарказму. Він перестав бути сміхом, що радіє та торжествує. Позитивний відроджувальний момент сміхового начала ослаблений до мінімуму» [3].