

# РОЗДІЛ I

## У горизонті теорії

*Володимир Моренець*

### TERTIUM NON DATUR

СРСР розвалився і зник у мороці минувшини. Поряд з іншими новими європейськими державами на карті світу виникла незалежна Україна, яка, здавалося б, саме на етапі свого геополітичного утвердження у край потребує власної етнокультурної кодифікації, – вирізнення і постулювання власної самості, бо ж як усім іншим її розпізнати, якщо її власна гуманітарна думка соромиться її презентувати світові? Але – парадокс! – саме в останні десятиліття, в часи незалежності українська гуманітаристика, похапливо інтегруючись у світовий інтелектуальний контекст, досягла просто надзвичайних успіхів у протилежному: у радісному поборенні власної етнокультурної, національної самості.

За радянської доби викривати і таврувати український націоналізм, як відомо, було «святим обов'язком» кожного радянського науковця. Проте національні особливості артефактів мистецтва і художнього мислення загалом було можна і обговорювати, і відзначати (так, виділив же М. Рильський у своїх «Вечірніх розмовах» Миколу Вінграновського саме тому, що він з-поміж усіх інших дебютантів 60-х – «найбільш національний»). А «іншими» у тому контексті, до речі, були Василь Симоненко і Віталій Коротич). А ось у добу незалежності національна специфіка, національна проблематика й парадигматика почали наполегливо витіснятися з простору академічних гуманітарних студій як засновки надумані, ретроградні і шкідливі.

У галузі історичних досліджень чимало прислужилися цьому, приміром, Олексій Толочко і Георгій Касьянов [1]. На думку цих учених вітчизняну історію навіть останніх століть (не кажучи вже

про більші часові виміри) не можна прочитувати і прописувати під національним кутом зору, бо він – хибний, адже різного люду тут жило.

Що правда, то правда – жило тут різного люду, проте, хай там як, історико-культурний первень києворуських земель й України XVI–XVIII століть визначався в головному доміантним, автохтонним етносом. Однак, виявляється, цей автохтонний етнос не має права на власну історію навіть нині. Ось так і виникають у головах більш одверто налаштованих осіб різні історичні девіації на кшталт Новоросії, «невідомо чому і для чого переданої Україні на початку 20-х років». Перефразовуючи відомий вислів, ствердимо: хто не має снаги виписати власну історію, вичатиме чужу.

У галузі філософії над «національним філософуванням» як поняттям іронізує в ефірі «Голосу Америки» Михайло Мінаков, і гостро заперечує таку постановку питання відомий вчений Віктор Малахов. З приводу останнього дослідник питання І. Лисий пише: «впливовий український філософ В. Малахов – людина глибокої і, я б сказав, поміркованої думки, в рецензії на останню працю покійного В. Мазепи не тільки зі скрухою, а й гіркотою дивується несподіваній україноцентричності позиції свого старшого колеги, бо переконаний, що проблеми нації, національного належать давньому минулому, а їхню актуалізацію асоціює тільки з жахіттям нацизму в Німеччині першої половини ХХ ст.» [2, с. 38].

Не менше adeptів настання «епохи загальнолюдського» і в українському літературознавстві, де з подачі низки «просунутих» вітчизняних знавців посттеорії саме в часи незалежності стало непристойним зосереджувати увагу на етнокультурній специфіці художнього творива. Для прикладу, «речниця неолібералізму» у вітчизняній гуманітаристиці Т. Гундорова іронізує щодо «глюрифікації тожсамості» і національну ідентичність культури вважає міфом, вигаданим «шістдесятниками» [2, с. 38–39].

Так, відкоментований І. Лисим пасаж Т. Гундорової варто процитувати, бо ж маємо тут справу не тільки з низькопробним іронізуванням людини, яка претендує на статус провідного

українського літературознавця, а й відвертим непрофесіоналізмом, дослідницькою сліпотою і банальним пересмикуванням смислів. «Започаткована в постмодернізмі недовіра до протиставлення «я» та «іншого» співіснує в українському контексті з глюрифікацією тожсамості («самособоюнаповнювання», за Василем Стусом). Екзистенційне «самособоюнаповнювання» характеризує модернізаційний патос органічного міту національної культури, що його створили шістдесятники» [3, с. 31].

Почати з того, що недовіра до протиставлення «я» та «іншого» закладена ще у Святому Письмі (Лев. 19:19), вона, зокрема, є суттю десятої Божої заповіді, вона ж проголошена в Нагірній проповіді (Мф. 39–44), ото ж якась буцімто евристичність постмодернізму в плані заперечення антагонізму «я» – «інший» є авторською вигадкою Гундорової і твердженням цілком безпідставним.

А стосовно Стусового «самособоюнаповнювання» – то цим болісним висловом поет закарбував власну виїнятість із життя, страхітливую вирваність із природного соціального контексту людського існування: саме це, а не приписуване йому Гундоровою бахвальство власною самістю. Жахає брутальність, із якою авторка переінакшує виболене Стусове слово, і саморефлексію, визнаючи поетом за єдине живило власного існування у в'язниці, називає «глюрифікацією тожсамості», це ж треба! Проте що вдієш, як не дав Бог морального слуху, то де ж його взяти?!

Ідеться навіть не про те чи те гуманітарне судження, а про очевидну (і роками виплекану) тенденцію (тренд, базову точку) витіснити поняття українського національного (етнокультурної сутності, особливості, специфіки) з кожного розмислу про людину і людське тут і тепер. Чому, з якої причини? Тому, що ХХ століття явило нам темний бік ідеї нації і практики національного будівництва? Так, явило, але ж немає жодного сумніву, що людина будь-що, буквально будь-що, особливо в царині уявлень (ментальних структур) здатна довести до абсурду! Так само, як і слухні перестороги кожного притомного інтелектуала стосовно засліпленого плекання етнокультурної самості. Ми саме і ведемо мову про те,

що і вони можуть бути доведені, ба більше – тепер доводяться в Україні до перекреслення української етнокультурної ідентичності загалом. Це вимощує шлях уже відвертому програмному українофобству наших днів.

Зрозуміло, що рефлексорний острах багатьох інтелектуалів стосовно нації (як теми і категорії) породжений передовсім німецьким нацизмом та деякими меншими за масштабом наслідками націоналістичних рухів ХХ ст., де й культивувалася ота, так бездарно вжита Гундоровою щодо Стуса, «глюорифікація тожсамости». Проте хіба самої лишень людської здатності геть усе доводити до абсурду достатньо, аби з такою затятістю «винародовлювати», як кажуть поляки, себто денационалізувати гуманітарну думку як таку, та ще й чомусь вибірково саме українську? Якщо ви в літню спеку поставите над лисиною лінзу, то спершу спричините опік тім'ячка, а невдовзі пропалите в голові дірку, – ніхто не заперечує, так і буде. Але ж хіба це причина очорнювати світло, скасовувати сонце чи перейменовувати його на місяць? Чи не ліпше припинити маніпуляції з лінзою?!

Тим часом в Україні процес розвивається саме у напрямі спекулятивного маніпулювання поняттями «націоналізм», «патріотизм», «космополітизм» аж до прямої підміни їхніх смислів. Яскравим свідченням цього є не лише наукові праці, а й їх суспільний резонанс у вигляді популяризаційного медійного дискурсу. Спершу визнаймо, що ми геть не балувані більш-менш внемливими культурологічними радіо- і телепрограмами. А тоді поглянемо на те, що все ж таки є.

Показовою тут буде бесіда Миколи Рябчука з Тарасом Чубаєм і Андрієм Бондарем на програмі ТВі 27 серпня 2013 року (всього за якихось пару місяців до нового Майдану). Бесіда під показовою назвою: «Національні рамки не є достатні для адекватного розуміння світу. Український журналіст, публіцист та перекладач про патріотизм, космополітизм та печерний націоналізм» [4].

Досвідчений політолог, культуролог і критик Микола Рябчук, усілякими обумовленнями намагаючись утриматися від активно нав'язуваної йому ведучими радикальності, у підсумку стверджує

прописну істину: для того, щоби пізнати світ і себе у світі, необхідно вийти за межі себе і свого, саморефлексія – доконечна умова міродайного самопізнання і світорозуміння. З оцим (єдино присутнім) планом розмислів М. Рябчука годі сперечатися, бо вони, повторимося, – аксіоматичні і хрестоматійні. Бентегу і неприйняття викликає інше.

По-перше, це – гостро негативне щодо національної свідомості тло, упродовж усієї бесіди інтенсивно витворюване двома ведучими. Так, «для затравки» апології космополітизму (яка і є суттю всієї цієї передачі) Т. Чубай кидає М. Рябчукові таку репліку: «Тобто космополітизм може бути такою більш індивідуальною позицією, тоді як націоналізм і патріотизм – це більше для розвитку якихось таких стадних речей, так?» А розпалений власною інтелектуальною відвагою А. Бондар узагалі добалакується ось до чого: «Зрештою, українець, коли перестав бути патріотом, стає людиною...». Себто глядачеві буквально нав'язується думка, що український націоналізм і навіть патріотизм – це речі за визначенням ганебні і нікчемні, вони обов'язково пов'язуються цими студійними мислителями з інтелектуальною обмеженістю, стадністю, безкультур'ям, самохвальством, браком критичного мислення і ще повною торбою гріхів і ганджів, від яких українцеві, щоби стати людиною, слід звільнитися.

Аби перевести подих у цій прикрій полеміці зі своїми співвітчизниками й колегами-літераторами, відішлемо читача до думки Сен-Жон Перса (не все ж самотужки спростовувати доморослу маячню): «Про Францію нічого й казати: вона – це я сам і все, що є в мені. Вона для мене – найсвятіше начало, те єдине, завдяки чому я можу стати причетним до того найважливішого, що є у світі. Навіть коли б я не був саме французькою звіриною, не був виліплений саме з французької глини (і мій останній подих, як і найперший, буде хімічно чистим французьким подихом), – французька мова все одно була б для мене єдиною можливою вітчизною, єдиним оплотом і пристановищем, єдиним щитом і єдиною зброєю, єдиним “геометричним пунктом” цього світу, де я міг би існувати» [5, с. 7–8].

Це і є отой «печерний націоналізм», про який з відразою ведуть мову наші знайомі? (Вони особливо полюбляють вживати слово «печерний», напевно, воно найповніше передає їхнє уявлення про те, що націоналізмом «індоктринується» лише дикун, навіть не варвар, а саме – дикун. Щоправда, «індоктринується» – також улюблене співрозмовниками слівце.) То Сен-Жон Перс – дикун? Чи так ми називатимемо тільки національно свідомих українців, осіб виключно українського походження, як у вітчизні, так і в діаспорі? Га?!

Співбесідники розмірковують: «А от українська діаспора, наприклад у Канаді й Америці, являє іноді абсолютно печерні приклади українського націоналізму, і там космополітизмом і не пахне. Здавалося б, люди живуть в абсолютній ситуації космополітизму...», – зауважує А. Бондар. Так-таки, так, погоджується з ним М. Рябчук: «Ви навели дуже добрий приклад. Я справді сам зустрічався з такими людьми, і це тільки підтверджує, що немає жодного якогось жорсткого правила, і підтверджує те, про що я казав: що можна бути космополітом, живучи в Україні й ніколи нікуди не виїжджаючи, і навпаки – можна залишатися печерним націоналістом, проживши більшу частину життя в тій же Америці. Мені здається, що це пов'язано з тим, що ці люди виїжджали, будучи вже ідеологічно індоктринованими, або навіть якщо вони там народжені, то вони з дитинства були там індоктриновані певним чином, і завдяки цьому вони набули певної зашореності, що взагалі характерно для всіх...» Фраза обірвана і в ефірі, але з контексту легко збагнути, що «зашореність» властива людям з розвинутих почуттям національної свідомості, тоді як вільний і широкий погляд на світ – це дар космополіта.

Нещасні, зашорені канадські патріоти, котрі 1812–1814 рр. захистили свій суверенітет від зазіхань США (щоправда, в США ці події, що забрали життя понад 2 тис. американських громадян, називають «другою війною за незалежність», – себто для деяких країн «національні історії» все ж таки – можливі!), ці підсліпуваті патріоти країни кленового листа століттями приймають емігрантів з Європи, у тому числі й високочолих космополітів

з України. Куди б вони вивозили свої безцінні зади, якби не зашорені канадські патріоти, – ось питання!

То чого ж нам, панове, дивуватися запроданцям, котрі вбивають за українську мову українців на сході держави, коли ведучий популярної всеукраїнської телепрограми стверджує: українцеві, щоби стати людиною, треба перестати бути патріотом? Або й ще пряміше: українець-патріот – це недолюдина, особа зашорена, напівзряча, дикун. Цікаво, чи Андрій Бондар колись пробував рефлектувати наговорене собою, ну просто поглянути на власні сентенції збоку (запрошує ж він усіх і кожного відрефлектувати самих себе)?

Гаразд, Тарасові Чубаєві як блискучому музикантові й істинному українському патріоту не випадковий глядач готовий дарувати його «стадні нісенітниці», – ну розважається собі чоловік в ефірі, це просто вітерцем навіяло, – доба клозетного постмодерну затрималася в Україні, такі діла. Зараз Тарас Чубай візьме в руки гітару, заспіває – і все стане на своє істинно вітчизняне місце: і батькове слово, і український мелос, і громадянська позиція митця! А Андрій Бондар? Почне писати вірші англійською і опиниться в юпітерах світової критичної уваги? Уже є такий один, котрий перейшов з української на англійську, щось не квапиться до нього Нобелівка, ой не квапиться...

Та найприкметнішою в цьому типовому для нашої гуманітарної думки сюжеті є позиція М. Рябчука, котрий проходить між екстремами, що їх йому підкидають ведучі, натхненно виспівуючи спритнооку осанну космополітизму: «Розумієте, у своєму житті я бачив цілу низку українських космополітів, які для мене є абсолютно взірцевими людьми, і патріотами, й інтелектуалами. Насамперед це Юрій Шевельов: він себе позиціонував як космополіт, і водночас це був абсолютно блискучий український інтелектуал, і я думаю, що дуже відданий українській справі. Але він мав справді широкий погляд і мав великий скепсис щодо вузьколого націоналізму. І я в цьому поділяю його позицію».

Свято – де?! Штука в чому?! А штука в тім, що стосовно космополітизму, потрактованого так, як це робить М. Рябчук, немає

і не може бути заперечень. Щоправда, Микола Юрійович відверто пересмикує: він називає «космополітизмом» освічений і зрячий націоналізм, високоінтелектуальний патріотизм, якому відкриті всі сторони і виміри сучасного світу. Світового рівня лінгвіст Юрій Шевельов за відомих обставин жартома назвав себе «космополітом», постулюючи неантагоністичність патріотизму і всесвітності. Він же був упевнений, що *sapienti sat*, що розумно му – зрозуміло! Виявилось, що таких менше, ніж здавалося.

І не Сталін в інтелектуальному обігові Європи надав поняттю «космополітизм» негативного обарвлення, як у цьому нас силкується переконати М. Рябчук (мовляв, хто осудливо ставиться до космополітизму, той мимоволі утривалює сталінізм і, зокрема, його практику побиття «безродних космополітів» початку 50-х років). Лукавите і пересмикуєте, Миколо Юрійовичу!

Бо космополітизм насправді має доглибний гандж, і цей морально вразливий аспект космополітизму – вроджений і дуже давно помічений, зовсім не в контексті більшовицької критики журналів «Звезда» і «Ленінград»! Ця негативна конотація, яку журналіст М. Рябчук прив'язує виключно до відомих сталінських кампаній кінця 40-х – початку 50-х років ХХ ст. (до боротьби з так званими «безродними космополітами»), ця духовна недовіра зумовлені апіорі присутнім у концепті космополітизму **присто-суванством**, піднесенням власної вигоди над власним громадянським обов'язком, своскорисливою мімікрійністю сповідуваної особою ідентичності.

“*Ubi bene, ubi patria*” («там, де добре – там вітчизна») – це не Сталін придумав, і не вдавайте, пане, що ви не знаєте цього латинського вислову! Так звана «всесвітня людина» як поняття, слово і концепт бере свій початок у давніх греків, зокрема, Діогена Синопського і Геракліта. Аксиологічні – ціннісні його виміри і смисли широкі до полярних, і утвердження виключно позитивного сенсу цього всесвіття (скажімо, граду Божого за св. Августином) є пересмикуванням й історії поняття, й здорового глузду як такого. Це поняття доглибно амбівалентне, а ви його подаєте одноплавно, як Божу росу.

До чого тут здоровий глузд? Бо тією ж мірою, якою націоналізм може бути тупою «глюрифікацією» власного роду з причин, яких насправді нема і які відомі хіба що самому глюрифікатору, так і космополітизм може бути сліпим і зашореним уславленням людського роду при цілковитій байдужості до історичної долі його окремих складових і представників. Хай спробує «шанувальник усього людства» переконати конкретного співбесідника, що він поважає і шанує його завжди етнокультурно зумовлену самість, коли йому глибоко наплювати на свою власну.

Бачили ми таких «радетелей за всьо человечество», котрі оваціями вітали (і вітають!) криваві злочини давніх і новітніх муравйових. У польському національному гаслі ХІХ століття «За нашу і вашу свободу!» стократ більше вселюдської чуйності, ніж у всіх теревенях про любов до людства, разом узятих. Тим паче, – що ми й прагнемо показати, – *це не так апологія вселюдської любові, як заперечення українського націоналізму і патріотизму*. Французький патріотизм, – за Сен-Жон Персом, – для цих добродіїв можливий, а український – ні, ніколи, ніяк, за жодних умов: зашорений він, ксенофобний, печерний (ви ще забули сталінське – «зоологічний», можете запускати в обіг)!

Але повернімося до концепту космополітизму і збагнемо, що він так само, як патріотизм (і здебільшого саме як антонім й антитеза останнього), широко і різнояко представлений у світовій літературі та європейському мистецтві. Задовго до Сталіна представлений! Почати б з образу вічного блукальця й безпритульника Агасфера (польською мовою він так і зветься – *Tulacz*, – безпритульний, той, хто позбавлений свого). Цей образ став фольклорним у європейській літературі, описати його в цих полемічних міркуваннях – годі. Натомість варто згадати, з якої першопричини все почалося, чому Христос прокляв Агасфера на вічне валандання світом: не соромтеся, панове, – кажіть, ви ж знаєте!

А першопричина – в духовній глухоті і душевній черствості, **байдужості**. Не допоміг цей підпарканний «осмислювач глобальних проблем» одному конкретному страждальцю – Христові,



котрий на мить пристав, несучи свого хреста Дорогою Скорботи на Голготу. «Иди собі далі», – кинув він мученикові замість слова співчуття. «Иди і ти», – відказав Агасферові Христос, прирікши його на вічну безпритульність. Вічна безпритульність – неминуча складова хваленого вами, панове, концепту космополітизму, концепту, який у світовій літературі розростається вельми різними і далеко не завжди привабливими образами і смислами.

Європейський космополітизм – це не тільки життя душі як захоплюючої мандрівки сонячними левадами світу, що пишним цвітом розквітає у європейському францисканстві пізнього середньовіччя і поновному францисканстві початку ХХ століття (Л. Стафф, М. Рильський та ін.). Це також у різний спосіб художньо втілене безгрунтянство, манкуртство, безрідність – усі ці мистецькі похідні вічного блукальства біблійного Агасфера, за гріх байдужості покараного неспроможністю полюбити бодай щось, притулитися душею бодай до чогось, віднайти «своє». Станіслав Виспянський 1903 р. цей тип шукача «багатших сіл» називає «перекотиполе́м», – пригадуєте у «Весіллі» – “*pon latawiec!*”? Себто за цим архетипним образом і мотивом не закріплено одного-єдиного значення й оцінки, – їх завжди проявляє конкретний час, дана історична ситуація.

Чи ж Україна, а в ній і ми, грішні, нині переживаємо такий історичний момент свого національно-культурного і державного розвитку, що найбільше за все потребуємо уславлення безкореневості, космополітизму, з одного боку, і всіякого засудження і поганьблення націоналізму й патріотизму, з другого?! Питання до студійних мислителів. Ось затавруємо «вузьколобий» патріотизм, і відразу, широколобі, вскочимо до європейської сім’ї народів. Так?! Чи бодай багаторазову візу років на п’ять собі урвемо, так?!

А насправді в цій бесіді відбулося ось що: довільно потрактований М. Рябчуком космополітизм був поставлений на місце здорового почуття патріотизму і націоналізму – любові до своєї вітчизни, яка зовсім не конче означає засліпленість, зашореність і печерність. Повторимо вголос: відчуття власної етнокультурної

ідентичності, патріотизм і націоналізм зовсім не конче означають самохвальство, зашореність і дикунство. Інша річ, що змусь дурня Богу молитися, то він і лоба розіб’є, але до чого тут власне патріотизм?

Чим іншим, як не широтою горизонтів і загальнолюдським духовним виміром просвітлений патріотизм Тараса Шевченка з його нищівною інвективною власного негідництва й глупоти (як багато пізніше скаже про це один відомий і мудрий єврей, «ми – нормальна нація, у нас є своя погань»):

*Раби, підніжки, грязь Москви,  
Варшавське сміття – ваші пани,  
Ясновельможній гетьмани.  
Чого ж ви чванитеся, ви!  
Сини сердешної України!*

Хіба це «стадність» і «зашореність»? Проте М. Рябчук свого досягає: однобоко представлений ним космополітизм потісняє, виштовхує собою з морально прийняттого виміру націоналізм і патріотизм – ці фундаментальні і життєтворчі поняття, без яких абсолютно неможливий розвиток будь-якої культури і державне становлення будь-якої самостійної країни. У накресленій М. Рябчуком схемі український націоналізм і патріотизм опиняються *за межами моральної норми!* Космополітизм у М. Рябчука – це насправді той таки патріотизм, лишень «прирощеної якості» – розумніший, далекоглядніший, рефлектуючий. У підсумку патріотизм і загалом глибоке відчуття власної національної ідентичності – це в Рябчуковій схемі – збочення, підсліпуватість, недорозвиненість ума і серця.

Саме тому, піддигикуючи Рябчуковим спекуляціям, Андрій Бондар і доходить свого вікопомного осяяння, за яким українцеві, щоби стати людиною, треба перестати бути патріотом. Воістину сон розуму породжує чудовиськ!

Тоді як насправді семантично й історично космополітизм – це не меншою мірою, ніж хвалена Рябчуком широта погляду, також ідеологія індивідуально мотивованого **споживацтва і прагматизму**, забезпечення найліпших для себе умов життя коштом

громадян іншої країни, ідеологія відречення від громадянського обов'язку на користь повного пакета громадянських прав.

На одному зі своїх полюсів націоналізм *може бути* лихом ксенофобії і ненависті до «іншого». Але й космополітизм на одному зі своїх полюсів – це морально ущербна позиція, бо визначальне для космополітизму “ubi bene – ubi patria” означає, що хтось інший мав віддати свій час і сили на оте «добре», яке лукаве «я» тепер воліє взяти в готовому вигляді, де воно на якийсь час воліє «віднайти собі пристановище, вітчизну». Байдуже, хто саджав – споживатиму я! Бо ж, скажемо відверто, куди веде ця буцімто «вищість» над етнокультурною окремішністю її adeptів з України? До Сомалі, Руанди, Якутії? Ні, 99,9 % емігрують (виїжджають пожити) до Франції, Канади, США та інших «багатших сіл» світу, приміром Австрії. Ковбасна еміграція, голий егоїзм, яка вже там «широта і зіркість», облиште!

Налогосимо ще раз: осмислювані поняття мають певні «вроджені» домінуючі конотації, але насправді соціокультурні чи моральні сенси цих понять проявляються кожним конкретним історичним «тепер». Бо завше є люди і є людці. Так ось ми стверджуємо, що саме тепер таврувати в Україні націоналізм й умлівати від космополітизму – це сон розуму (і «тепер» тут охоплює щонайменше два десятиліття нашої незалежності!).

У середині бурхливих 90-х, наслуховавшись прикрих для себе зауважень стосовно спромог української еміграції та її культурно-мистецьких досягнень, Богдан Рубчак написав психологічно прозорливу, блискучу студію «Кам'яні баби чи Світовид?» [6], де показав, що за певних вимушених обставин життя поза вітчизною може бути не менш, а навіть більш сприятливим для творчості, для «розширення очей» і ума, ніж мляве чатування на своєму у вітчизні (звідси – образ незрушної кам'яної баби).

Поет і вчений цілком слушно іронізує, прохаючи «не розтягувати вітчизну, як гуму», себто наголошуючи на неприйнятності старих критеріїв для цілком нових явищ; наголошує на потребі виходу за власні межі, без чого годі збагнути світ. Але річ у тім, що Б. Рубчак та інші українські емігранти трьох хвиль

не обирали собі такої долі – так сталося під тиском драматичних, а то й трагічних обставин як не їх власного, то життя українського народу, життя їхніх батьків, котрі за цю вітчизну боролися, котрі не погодилися жити «під москалем» або «під совітами» (що, по суті, одне й те саме).

Відтак Рубчакове обґрунтування сенсу життя поета, а ширше – митця поза вітчизною цілком зрозуміле і в суто людському, і в пізнавальному, і в естетичному планах, ба більше – правдиве. Позиція «між» (вітчизною і світом) справді часом відкриває можливості особливого бачення. Але це зовсім не означає, що таке особливе бачення є бенкетом душі і розуму, що тільки таким – з позиції «між» – і має бути бачення сучасного інтелектуала. Сказане Рубчаком не є апологією цього «між»!

На «зашореність» і загалом проблеми входження України у світ (те саме «розтягнення України на цілий світ») іще 1991 р. вказував І. Дзюба: «Нашими постійними супутниками тут не раз були і часом знову стають патріотичні емоції, безкритичні захоплення і натхненний гіперболізм не лише як рудимент міфологічної стадії мислення, а й як зворотний бік нашого комплексу неповноцінності. Заниженість мірок і смаку, самохвальство, не в останню чергу зумовлені відірваністю від загальнолюдської культурної і наукової атмосфери, відключеністю від світових культурних потенціалів. У свою чергу, такий наш стан заважатиме нашому гармонійному входженню в культурний світ, де панують поважні критерії та суворі вимоги, підірватиме довіру до нас та до нашої здатності на адекватну самооцінку» [7, с. 15].

Точно! Але ж Іван Михайлович прекрасно знає (і не раз про це казав!), що самохвальство, зарозумілість, спекуляція загальниками і гуманізм на рівні чистих абстракцій – усі ці надміри процесів глобалізації й ознаки завищеної самооцінки – можуть дошкуляти і дошкуляють Україні не менше, ніж описане ним хуторянство як прояв заниженої самооцінки. Зрештою, не потрібно зрікатися вітчизни, щоби вивчати іноземні мови. І нехай тут Рябчукові з Бондарем присвітить образ не тільки Аскольда Мельничука, а й Миколи Лукаша або й Володимира Діброви.

Ачей останній знає англійську на кілька порядків ліпше за обох співрозмовників, хоча, за їхньою логікою, ніяк і не виб'ється в люди, все ніяк не перейде як письменник на англійську. Пише та й пише, як послідній патріот, цією українською. Мабуть, якийсь печерний націоналіст...

Ми зовсім не закликаємо до апологетики національного з доби раннього романтизму (й властивого йому етнографізму). Також слід погодитися з Тімоті Снайдером, що сьогодні годі повернутися до суто національної держави, бо така ймовірність спливла з початком ХХ століття. Водночас помірна поліетнічність населення України (близько 30 % громадян, які не числять себе українцями) ще не означає, що 70 % мають притьмом знепритомніти, втратити національну пам'ять, що їм у цьому треба всіляко сприяти, що державний патріотизм не має житися національним.

Ми стверджуємо, що в моральній деградації українського суспільства велика провина лежить на українських гуманітаріях, котрі процес модернізації потрактували як процес денационалізації і не без допомоги заїжджих диригентів сягли в цьому виняткового результату. *Abyssus abyssum invocate!* На нищівність цього результату нам нині з гіркотою вказують наші закордонні колеги: «Результат можна побачити просто зараз на сході України. І тут Донецьк, Слов'янськ, Краматорськ – є тим, як насправді виглядає країна без націоналізму: корумпована, анархічна, переповнена злочинцями-рантьє і найманцями. Здебільшого це люди в масках, які атакували українські державні інститути під керівництвом російських спецназівців, це – не націоналісти; це люди, які виконуватимуть вказівки будь-якої політичної сили, яка платить більше або обіцяє найбільше. І хоча вони становлять меншість, більшість не протистоїть їм. Навпаки, більшість дивиться на боротьбу пасивно і, здається, готова прийняти будь-який уряд. Як і мої друзі у Львові, це люди, які живуть там, опинилися там випадково, їхні батьки чи бабусі й дідусі приїхали туди за примхи радянського бюрократу, і вони не мають прихильності до будь-якої нації чи будь-якої держави взагалі.

Таким чином лише крихітна група націоналістів в Україні, яких, можливо, ми можемо тепер погодитись називати патріотами, представляє собою єдину надію країни, щоб уникнути апатії, хижої корупції і, врешті-решт, розчленування.

І це не повинно дивувати: у дев'ятнадцятому столітті жоден розумний борець за свободу не міг собі уявити можливість створити сучасну державу, не кажучи вже про демократію, без будь-якого націоналістичного руху за собою. Тільки люди, які відчують якусь прихильність до свого суспільства, – люди, які шанують свою національну мову, літературу та історію, люди, які співають національних пісень і відтворюють національні легенди, – будуть працювати від імені цього суспільства» [8].

Ось так, пане Бондарю, а з ним й усі інші «просунуті» гуманітарії, що продовжують заповзято витравлювати національне і патріотичне з українського гуманітарного дискурсу – побивати своїх, щоб чужі боялися! Зрештою, знаємо гаразд, де витoki цього манірного цурання української національної свідомості, – вони в споконвічних російських кошмарах. Бо національний патріотизм, чинний націоналізм або ж жива національна свідомість (так – ліпше?!) є непримиренним і найстрашнішим ворогом російської імперської свідомості, що у захланності своїй не відає втоми.

Хай хоч де вирине власне українське, ця імперська шовіністична свідомість каже його засудити, обсміяти як низьке і негідне або ж перетягти з українського поля на «російське» і тим усмирити. Як, приміром, це сталося свого часу зі «Словом о полку Ігоревім»: сьогодні мало хто з пересічних любителів словесності знає, що насправді це – пам'ятка суто киеворуська, себто – давньоукраїнська, яка в російську історію словесності втягнута силоміць. Як зауважує з цього приводу багатолітній дослідник «Слова о полку Ігоревім» Борис Яценко: «Ще М. Грушевський писав, що “Слово” з часів М. Максимовича та В. Белінського завжди мислилося як пам'ятка яскраво українська й лише згодом стало політичним “козирем”, котрий, як щедро висловлювалися російські вчені, “належало тим чи іншим способом вирвати з українських рук”» [9, с. 28].



Вище ми заторкнули деякі суспільно-історичні виміри національної ідентичності, і факти незаперечно свідчать, що її вага в усталенні геополітичної системи світу є величезною або й, просто кажучи, – вирішальною. Проте наскільки ця вкоріненість є справді необхідною для довільно визначеної окремої особистості? Може, М. Рябчук має рацію, апологетизуючи стан національної індиферентності як блаженну свободу від прив'язаності й можливість найкомфортнішого уміщення себе у світі? Бо ж «рибка шукає, де глибше, а людина – де ліпше»?

Однак виявляється, що національна ідентичність є складником сформованої людської особистості як такої, ба більше – неодмінним чинником формування останньої. У найзагальнішому сенсі етнокультурна або етнічна ідентичність, за Г. Шпетом, – це «переживання своєї тотожності з однією етнічною групою і відокремлення від інших» [10, с. 103].

Більшість притомних науковців трактує цей чинник формування й органічний складник особистості не як апіорі діючий, себто вроджений механізм, а як особистісно акцептований і активований. Власне, відмінність погляду на предмет у XIX і XX століттях і полягала передовсім у тому, що XIX століття здебільшого визнавало етнічну і, далі, національну ідентичність як вроджений фактор, тоді як модерний час відніс її до зони свідомого вибору з усіма відповідними відмінностями.

На свідомий характер засвоєння та осмислення національно-історичного спадку вказують Е. Еріксон [11], П. Гнатенко й В. Павленко [12], Дж. Ліу [13] та інші вчені.

Так, уже згаданий Г. Шпет цю людську свободу обирати собі «своє» розуміє ось як: «Людина й справді сама духовно себе визначає, відносить себе до даного народу. Вона може навіть “змінити” народ, увійти до складу і духу іншого народу, проте знову ж таки – не “довільно”, а шляхом тривалого і наполегливого труда пересотворення детермінуючого її духовного укладу. Духовний уклад індивіда і є *духом* його народу» [10, с. 153]. Себто неможливо вранці прокинутися в київській квартирі з пронизливим раптовим осяянням, що тут тобі все чуже й осоружне, бо насправді твоїми є

віденські – бажано затишні – вулиці: до цього треба довго й послідовно йти шляхом важкої роботи «пересотворення» того духовного укладу, яким ти первісно і був сформований, причому задовго до отримання першої Шенгенської візи.

Етнографізм літератури XIX ст., що є першим наївним, а власне романтичним актом етнокультурної самоідентифікації (автора, персонажа, культурного горизонту тощо) продовжує жити собою літературу від початку століття аж до часів позитивізму й фактично є розглядом питання у, сказати б, онтологічній площині. Етнографічні різьблення Г. Квітки-Основ'яненка так само, як унікальна етнологічна достеменність І. Котляревського, а невдовзі і Т. Шевченка (у польській літературі в цьому зв'язку годиться згадати «енциклопедію шляхетської Польщі» – «Пана Тадеуша» А. Міцкевича; в російській – енциклопедію дворянської Росії «Євгенія Онєгіна» О. Пушкіна) – це передовсім художні твердження неповторного буття, це непорушна скала незаперечного «ми є», етнокультурної самопрезентації націй на етапі їх новоісторичного політичного самоусвідомлення.

Ця духовно-інтелектуальна хвиля живить собою і літературу доби позитивізму («Над Неманом» Е. Ожешко, трилогія Г. Сенкевича, драматургія І. Карпенка-Карого, «Захар Беркут» І. Франка, творчість П. Куліша та ін.). З настанням доби модернізму осмислення національно-патріотичної тематики видозмінюється, але сама проблематика аж ніяк не втрачає на значенні (як часом стверджують дилетанти), радше навпаки, – переходить у стан нового і вищого напруження. Чому і як?

Дозволимо собі висловити таке судження: з настанням доби модернізму онтологічне освоєння цього інтелектуально-духовного екзистенційного масиву поступається місцем його морально-етичному осмисленню. Митцям замало ствердити сам факт соціально-історичної наявності певного етносу та породженої ним модерної нації, – на перший план виступають питання «а що це означає для мене? для конкретної особистості?», «який сенс у приналежності особистості до тієї чи тієї нації?», «як національна ідентичність співвідноситься з категоріями

свободи? обов'язку?», «як національне співвідноситься і взаємодіє з індивідуальним?» тощо. Безліч нових і вкрай актуальних філософських питань!

Це однозначно засвідчує вся європейська і, зокрема, слов'янська модерна література: драматургія С. Виспянського (від його краківсько-вавельського циклу до «Листопадової ночі» і, звісно ж, «Весілля»), вся польська модерна проза («Попіл» С. Жеромського, «Селяни» В. Реймонта, 1904–1909 рр., 1924 р. улавлені Нобелівською премією), в Україні – драматургія Лесі Українки в сенсі оголення головних проблем існування особистості та її морально-етичного вибору, проза М. Коцюбинського, В. Винниченка, В. Підмогильного...

Так і буде впродовж усього ХХ століття аж до постмодерних судом. Д. Джойс творитиме наймодерніше прозове полотно зі щоденності ірландця і мислячи саме як ірландець, за цими художніми описами можна вивчати Дублін початку століття; фантазії Бруно Шульца корінитимуться у єврейській традиції пошанування «стихії єства», а крамниця прянощів, якою вона постає в циклі «Цинамонові крамниці», буде можлива такою тільки і виключно в єврейському домі, щемний образ якого безповоротно даленіє в уже минулому ХІХ столітті; весь Ернест Гемінгвей як літературний феномен зумовлюватиметься здоровим практичним глуздом першопродівців, – виразно прописаним американським раціоналізмом ХХ ст., – і весь стоїть на основоположній для американської ментальності тезі «людина не створена для поразки!».

Часом чуються голоси, які з незнання уміщують європейський модернізм у космополітичний світоглядний вимір, буцімто належить ставити знак рівності між модерністськими досягненнями європейської літератури та відмовою від уваги й осмислення національно-культурної самості як такої. Насправді нічого подібного з історії предмета не впливає, навпаки! Хіба Швейк Я. Гашека – не живе втілення чеської ідентичності у якнайвиразніше модерному поданні? Хіба киргизька міфопоетика Айтматова не визначає собою філософсько-естетичну модерність «Буранного полустанка»? Хіба

Беня Крик з одеських оповідань І. Бабеля й увесь його світ – руський? Я вас умоляю...

Усе справжнє і значиме, що було створено в українській літературі ХХ століття, живлене чуттям українськості й жагою її соціально-історичного пізнання та утривалення. Згадаймо, починаючи від наскрізь міфологемних «Сонячних кларнетів» (1918) П. Тичини й шекспірівського розмаху «Сліпців» (1931) М. Бажана до «Поета» (1947) Тодося Осьмачки, «Марусі Чурай» (1978) Ліни Костенко, до унікальної за художньою силою прози Василя Портяка «В снігах» (2006) та особистісної історичності «Музею покинутих секретів» (2009) О. Забужко. Це, – якщо дозволити собі не згадувати тут ані «Зачарованої Десни» О. Довженка, ані Григора Тютюнника, ані Валерія Шевчука, ані культурософії Івана Дзюби...

Деякі примудряються вивертати цю природну невідданість художнього слова від питомого йому національно-культурного ґрунту тим, що називають таку прив'язаність конститутивною властивістю саме українського творчого мислення, яка це мислення собою буцімто обтяжує і пригнічує. Звідси – маячня про необхідність «звільнення української людини від патріотизму» та інші цього типу дерзновенні твердження з обширів *delirium tremens*.

На думку цих скалічених зневагою душ, світоглядний горизонт інших європейських літератур виглядає цілком інакше, адже, на відміну від української, вони в новітні часи не обтяжені проблемою своєї національної ідентичності, а тому здатні на широкий інтелектуальний лет (і т. п. – за відомими текстами адептів космополітизму). Мовляв, це – ознака незрілості. Авжеж. Розкажіть це розчуленому російськістю автору «Стомлених сонцем 2», котрий, хай що ви йому покажете, а буде любовно вимальовувати й леляти хамовитого російського барина і ніколи не побачить української культури на світовій карті.

Або, якщо вже заманулося вийти на рівень європейського діалогу, відкажіть щось Сен-Жон Персу – провідному європейському модерністові ХХ століття, котрого ми цитували вище, або Г. Лорці з його всепроникними андалузськими мотивами...

Сєбто «чуття свого», власна національна точка зору. Точка відліку і точка спостереження, цей нерв психологічного приторку до знаків дійсності й мовно-культурна матриця її освоєння аж ніяк не втратили на значенні, радше – навпаки. Численні новітні технології впливу й сугестії будуються саме на архетипних для конкретного національного реципієнта образах (в іншому разі вони будуть просто неефективними!), то чому ж візуальне й словесне мистецтво має нехтувати цими глибинними потужними силами?

На зламі ХХ і ХХІ століть ми бачимо протилежне, а саме: бадьористо утілюване безнаціональне начало практично призводить до соціальних девіацій («ми – не українці, ми – донецькі»), інтелектуального сум'яття у вигляді відсутньої мовної, отже й аксіологічної картини світу, і, як каже соціальна психологія, – до маргіналізації особистості та її творива [14]. До таких наслідків може призводити і глибока психологічна травма, поневажена чоловіча гідність, приміром. Пригадуєте у Григора Тютюнника одне-єдине жіноче слово, кинуте чоловікові, після якого для нього вже нічого не має сенсу, просто – не має. Те слово – «каліч».

Не входячи глибше в імовірні особисті причини відречення від первісного націокультурного ґрунту (а віяло цих причин у людини може бути вельми широким: від емоційної травми до голої прагматики), ліпше погодьмося з думкою польського філософа о. Юзефа Жичинського, котрий пише: «Немає ніякого сумніву, що можна добрати шерегу осіб, котрі в дельозівський спосіб почувуються викоріненими з історії і не зможуть окреслити жодних істотних цілей у своїй життєвій топографії. Однак не видно причин, які би спонукали власне цей добір вважати репрезентативним взірцем роду *homo sapiens*» [15, с. 58]. Курт Воннегут полюбляв у таких випадках уривати марну дискусію реплікою «Буває й таке...».

І все ж таки, повертаючись до особистісного виміру, маємо бодай у першому наближенні відповісти, чи/як/наскільки націокультурна ідентифікація взагалі є нині потрібною, як цей чинник позначається на формуванні і розвитку сучасної людини. Роздумуючи над головними рушіями особистості в дослідженні

«Що таке поступ?» 1903 року, І. Франко доходив таких найзагальніших висновків: «Поступ цілої людськості – це величезна і дуже складна машина. Вона порушується силою, на яку складаються тілесні й духовні сили всіх людей на світі, ані одному чоловікові, хоч який би він був сильний та здібний, ані одній якійсь громаді годі запанувати над рухом тої машини, годі керувати нею. Як у цілій природі, так і в розвою людства першу держать два могутні кондуктори, тоті самі, яких пізнав вже великий німецький поет і вчений Вольфганг Гете, а то *г о л о д і л ю б о в*. Голод – се значить матеріальні і духовні потреби чоловіка, а любов – се те чуття, яке здружує чоловіка з іншими людьми. Людського розуму в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде. <...>

Отим-то думка дарвіністів, що люди повинні боротися за своє існування без огляду на *лю д я н і с т ь*, по-вовчому, по засаді: хто дужчий, той ліпший, є властиво запереченням поступу в тій формі, в якій він єдино можливий між людьми, і значила б властиво цофнення чоловіка на становище вовка або дикуна» [16, с. 346–348].

Отже, власне людське в людині нерозривно пов'язується з її психоемоційним світом, що в різний історичний спосіб означає і розрізнення «свого» та «чужого», а далі – наявність родової, етнічної, національної ідентичності. Однак із дедалі глибшим зануренням у природу людини прозріливо описаних І. Франком рушіїв (детермінант – «кондукторів») виявляється замало, бо безліч фактів людської поведінки кривавого ХХ століття достоту не пояснюється ані «любов'ю», ані «голодом». Що змусило Януша Корчака, тримаючи за руки найменших із сиріт, піти з ними до газової камери Треблінки? Любов до дітей? Почасти так, але врятувати їх він тоді не міг, тут – ще щось! Що змушувало українців одбиватися від енкаведистів-кадебістів в останніх схронах кінця 50-х? Адже неможливість перемоги на той час була вже абсолютно очевидною для всіх учасників цієї драми? Любов до України? Почасти так, хоча ця ж сила підказувала іншим змиритися, увійти в мирне життя і тим зберегти себе для України...

«Любов» (стосовно націокультурної ідентичності, за В. Винниченком – «Велика Ніжність») і «Голод» – це так, очевидно, але й очевидно недостатньо. Тож десь від Гайдеггера і до філософів та психологів другої половини ХХ століття дедалі виразніше поступово вимальовується третій рушій («кондуктор»), що зумовлює собою становлення і розвиток людської особистості. Цей третій чинник (рушій або група цінностей) у найзагальнішому вигляді можна описати так: *повага до себе*.

Хай що відбувається з людською істотою, але якщо вона формується чи вже сформована як особистість, вона апріорі тяжіє до збереження гідності, поваги до себе. Виявляється, що особистість не зносить ситуації, за якої вона переживає поганьблення і зневагу до себе і, навпаки, – хай що випадає на долю особистості, а одним із визначальних спонук її вчинків буде потреба збереження власної гідності. Власне це й мав на увазі Е. Гемінгвей, коли в повісті «Старий і море» постулював: «Людину не можна перемогти. Людину можна вбити, але не зламати».

Одним із тих, хто зумів глибоко зануритися в цей моральний досвід особистості був відомий дослідник психології особистості Віктор Франкл. Усю цю сукупність чинників він називає «третьою групою цінностей», що керують людиною, і сутнісно визначає їх як «цінності ставлення»: «навіть вочевидь бідне існування – існування, бідне в сенсі і творчих цінностей, і цінностей переживання, – все ж залишає людині останню і насправді вищу можливість реалізації цінностей. Цінності такого роду ми називаємо “цінностями ставлення”. Бо ж справді значимим є ставлення людини до долі, яка їй випала. Інакше кажучи, людина, котра зіштовхується зі своєю долею і мусить її приймати, все ж має можливість реалізувати цінності ставлення. Те, як вона приймає тягар життя, як несе свій хрест, та мужність, яку вона виявляє у стражданнях, гідність, яку вона виявляє, будучи засудженою і приреченою, – все це є мірою того, наскільки вона відбулася як людина».

Щойно перелік категорій цінностей поповнюється цінностями ставлення, стає очевидним, що людське існування за своєю суттю *ніколи не може бути позбавленим сенсу*. Життя людини сповнене

смислу до самого кінця – до її останнього подиху. І поки свідомість не полишила людину, вона повсякчас зобов'язана реалізувати цінності і нести відповідальність. Людина відповідає за реалізацію цінностей до останньої миті свого існування. І нехай можливостей для цього у неї небагато – цінності ставлення завжди лишаються для неї доступними» [17, с. 174].

Ось саме тому – з потреби збереження самоповаги як «ставленневої цінності» – безліч достойників у всі часи чинили всупереч вимогам свого «голоду» і своєї «любові». У цьому – суть грецької трагедії, відродженої модернізмом по тривалому періодові, який втратив як відчуття провини, так і гріха, а з ними – й розгрішення (А. Гутнікевич). Увесь європейський літературний канон фактично порушує проблематику цінностей ставлення, без яких ми неминуче опиняємося в колі біологізму з його виживанням найсильніших.

Вище, спираючись на ідеї В. Франкла (а в літературознавстві – Р. Інгардена й Г.-Г. Гадамера), ми цінностями ставлення розмежували людську істоту й людську особистість, розуміючи гаразд, що еволюція від першої до другої не гарантує від небезпеки зворотного – інволюційного – руху. Перефразовуючи іронічного М. Мамардашвілі, можемо ствердити, що ризик оскотинення супроводжує людину впродовж усього життя до останнього її подиху, розуміти це – й означає, за В. Франклом, – «нести відповідальність», а за М. Мамардашвілі – «не спати».

Тепер нам слід узяти до уваги, що особистість як така виникає й означається здійсненням особистісного вибору (див. [18; 19]), в тому числі й стосовно власного походження, культурної приналежності, родинного й патріотичного спадку, обов'язку тощо. Щойно ми це визнаємо, як стає очевидним, що без зазаного й осмисленого досвіду націокультурної самоідентифікації особистості не може бути: в цьому випадку завжди йтиметься про недоформований маргінес соціального полотна.

Ми би порівняли цей стан недоформованості з газоподібним станом матерії, з якої ще не виринула планетарна твердь. У нашому українському випадку цей «недонароджений» (за Василем

Стусом) стан (який, однак, не є безтурботним станом лялечки – благісним станом душевного сну, а власне видовою морфологічною незавершеністю) ми означимо запозиченим словосполученням «**какая різниця**».

Какая різниця – це вельми цікава психоемоційна недуга, ну хоч би тому, що, як ми показали вище, її радісно вітає і культивує частина вітчизняних так званих інтелектуалів; її послідовно і цілеспрямовано упоширюють на українських теренах ідеологи і практики «руссаго міра», охоче інфікуючи нею і себе, проте з одним фундаментальним ферментним додатком: «какая різниця всемирськіє». І чеченець – какая різниця, і бурят – какая різниця, і татарин – какая різниця; і москвит – какая різниця всемирськіє.

Какая різниця – це сірий туман безформності, знелюднена зона, чистий маргінес, де панують середні величини, де керуються запитамі і потребами масового споживача, де досліджують масову літературу, від якої за десять – двадцять років не лишиться й сліду, – а що ж ви хотіли? Досліджувати значиме і тим надавати йому ваги, утривалювати? Даруйте, це – не для вас, іногородців.

Таким чином значна частина національної (принаймні у політичному сенсі) спільноти опиняється на історико-соціальному узбіччі, звідки її можна легко підштовхнути чи то до «ісконно руссаго» Криму (де Москва вперше ствердила свою владну присутність лишень 1783 р.), чи то до якоїсь там в імперській маячні вигаданій Новоросії, що так чи так призводить до панування імперського «свого» на винищеному полі відчуженого національного.

Беручи до уваги природу виникнення “*homo soveticus*” та за непад спорудженої ним країни, у підвалини якої декларативно був покладений інтернаціоналізм, Роман Шпорлюк визнає правду за Дж. Когеном, котрий стверджував: «немає іншого способу бути людиною, крім як бути людиною якогось роду» [20, с. 42].

Бути людиною якогось роду можна тільки перебираючи на себе особисту відповідальність і за презентацію цього роду у світі «Іншого», і за стан самого роду у світлі загальнолюдських морально-етичних критеріїв. У так чи так означеному твердженні

«я – українець (єврей, поляк, німець тощо)» немає і за визначенням не може сьогодні бути жодної «глофікації», а лише почуття відповідальності і шлях до усвідомлення власного призначення. Сказане фактично означає свідомо визнану ангажованість у певну етнічну спільноту, що зовсім не суперечить сповіданню загальнолюдських цінностей, а є лише єдино можливим до них шляхом.

У ХХ ст. через дійсність тоталітарних режимів поняття заангажованості виявилось значною мірою дискредитованим, але насправді полярна щодо неї кондиція аж ніяк не гарантує повноцінної людської самореалізації, зовсім навпаки! Як ми вже зазначали вище, шлях до осмислення фундаментальних гуманістичних категорій, таких як свобода, любов, честь, доброта, совісність, які не мають і не можуть мати предметно-матеріального вираження, неминуче пролягає через колективний досвід, що в кожному разі має характер того чи того етнокультурного досвіду.

Блукання й терзання Джойсового Улісса, відкриваючи читачеві морально-філософську проблематику людини ХХ сторіччя, розгортаються в Дубліні і є духовними пошуками ірландської людини. Герой роману «По кому подзвін» лишається прикривати відхід іспанських республіканців саме як американець, котрий власним життям доводить право вільної людини на вільний вибір: це американець лягає за кулемет, щоби зберегти самоповагу і залишитися гідним сповідуваної ним свободи. Захар Беркут І. Франка – це український (червононоруський) князь, котрий зупиняє орду на шляху до Європи, причому ця його українськість/руськість є вираженою і цілком очевидною як для автора з читачем, так і для самого літературного героя. Себто етнокультурна ідентифікованість автора та його творива є складовою його буттєвої і морально-філософської заангажованості.

Годі вже спекулятивних протиставлень творчої свободи і заангажованості: це напрямки, не зіставні площини, до чого слід додати величезну розмитість так уживаного поняття «заангажованість». Бо одна річ – це класова або партійна сервільність, і зовсім інша – причетність/дотичність автора до осмислення



гуманістичної проблематики як такої або його закоріненість у волю його нації до життя, – це також, уявіть собі, «заангажованість» (щоправда, не в Сартровому її розумінні).

Бо насправді художня думка ніколи й не розривалася між заангажованістю й незаангажованістю, а за будь-яких обставин **завжди ангажувалася у щось**: чи то в ідею соціального служіння (позитивізм), чи то в далеку від простоти ідею мистецтва для мистецтва (ранній модернізм), чи то в пошук істини (високий модернізм), чи то в концепт мистецтва як гри (постмодернізм). Усе це – різні типи того, що ми називаємо гарним французьким словом «ангажемент».

Сьогодні достоту зрозуміло, що перед жодним «розпуттям» з подальшим вибором між «заангажованою» і «незаангажованою» стежею ані в 30-х, ані в 50-х роках ані європейська, ані українська художня думка не опинялися (кон'юнктурна продукція «на замовлення» сталінської чи гітлерівської влади предметом серйозної розмови бути не може). Саме питання сформульоване некоректно: телеологічність незалежно від міри її текстуального оприявлення є одним із природних чинників вербалізації (словоявлення) авторського «я» [21, с. 19] – так само у «пражан», як і нью-йоркчан, шістдесятників або поетів Київської школи.

Інша річ, що в другій половині ХХ ст., потрясеного здійсненням катастрофічних тоталітарних проектів, цілепокладальний горизонт примножився телосом гри, маніфестаційно безпредметної забави, *послідовного* розсіювання смислів, тверджень та уявлень про людину і світ, від чого, однак, не перестав бути ще одним телосом, самою в собі метою [21; 22]. Але це вже інша, хоч і дотична до нашої тема.

Нам же важливо підкреслити те, що кожний митець у кожному акті творення завжди перебуває перед розпуттям певної цілеспрямованості, і з цього «розпуття», а точніше, верховини повсякчасного духовно-інтелектуального «зміщення» і сумніву перед ним **простирається значно більше, аніж два шляхи, два напрями, два тракти**: один – у соціальний сервілізм (соцреалізм, націоналізм, етноцентризм, які таким чином утворюють буцімто єдиний ряд різнознакової, ба навіть полярної, але ж заангажованості),

а другий – у творчу свободу (автентичність авторського самовираження, суверенний індивідуалізм тощо). Брехня, підміна понять! Це – різні площини, і суверенно індивідуальним та естетично самототожним пречудово може бути митець, котрий імпліцитно сповідує й утверджує ту чи ту ідеологію. Наприклад, космополітизм. Хіба ні?

Під кутом зору іманентної ідеологічності тексту як такого постмодерністи [23] нічим не відрізняються від речників того чи того національного відродження. І навпаки: глибоко суб'єктивоване світобачення не заважає висловлювати судження загальної філософської ваги. Зрештою вся значима поетична практика 90-х років ХХ ст. – початку ХХІ ст. суперечить наявності подібних «розтоків»: досить перечитати «Цитатник» Сергія Жадана або «Ангели і тексти» В. Цибулька, аби в цьому переконатися. Так, щодо цього останнього М. Рябчук наприкінці своєї проникливої студії цілком слушно стверджує: «Міфоборство обертається міфотворством, життя пише себе поетом Цибульком на свій, а не на його розсуд, повертаючи його саркастичні сентенції найнесподіванішим патетичним чином. <...> Сентиментальний хуліган, який намагається “реальність порятувати сюрреальністю” і створити літературу “потрібну в непотрібності”, виявився прив'язаним до українського “дао” міцніше, ніж він собі думав і нас намагався переконати» [24, с. 25].

Гадаємо, давно час зважити й на таку розумну думку: «Досить легко зробити висновок, – пише Ч. Тейлор, – що занепад класичного світопорядку залишає нам тільки можливість прославляти самість та її здатності. Легко відбувається сповзання до суб'єктивізму і до змішування автентичності зі свободою самовизначення. Значна частина сучасного мистецтва звертається до прославляння людських здатностей і почуттів...»

Але окремі з найвизначніших письменників двадцятого століття не є суб'єктивістами у цьому сенсі. Вони зосереджуються не на самості, а на чомусь поза нею. Серед них Рільке, Еліот, Паунд, Джойс, Манн та інші. Їхній приклад показує, що неминуче вкорінення поетичної мови в особистому сприйнятті не

повинно означати, що поет більше не досліджує світопорядок поза самістю» [19, с. 73].

До цього треба додати ще дві вкрай важливі сентенції. Перша полягає в тому, що віднаходження смислу/покликання особистого існування ймовірно тільки за умови виходу за межі та умови життя самої цієї особистості. Ось як про це пише М. Мамардашвілі у своїй посмертно виданій праці «Лекції про Пруста»: «Щойно я вжив термін “метафізичний”. Філософ Кант, розмірковуючи про те, що я назвав покликанням і що Пруст теж називає покликанням, вірою, казав так: людське покликання не вичерпується і не обмежується умовами і межами нашого життя. Це доволі хитра фраза. Уявіть, що йдеться про моє або ваше покликання. Під покликанням ми розуміємо призначення у житті. Але те, що називається призначенням, вказує на те, що воно не обмежене умовами і межами нашого життя. Тобто наше призначення виходить за межі нашого життя. Метафізикою ми і називатимемо оте щось, чому не можна надати смислу в межах нашого життя та його умов. Наприклад, є такий термін, або поняття, або якість – “доброта”. Ви не можете слову або уявленню “доброта” надати смислу в рамках умов і границь нашого життя. Бо якщо ви мусите доброту визначити тільки в рамках умов свого життя, то вона не має смислу. Це безумовний факт, який ми знаходимо, якщо грамотно і послідовно, до кінця продумуємо те, що міститься в доброті.

Якщо все, що має смисл, має смисл тільки в умовах і рамках мого життя, то бути добрим, вихованим, ввічливим і так далі не має жодного смислу. Пруст казав, що в межах нашого життя немає жодних підстав навіть для того, щоби бути просто ввічливим. Адже, збагніть, що значить підстави? – Це значить, що будь-який акт життя ми повинні пояснювати в термінах доцільності: для чого, навіщо, чому він служить. Якщо ж ми виявляємо в собі щось таке, що є, а ми не можемо пояснити, повністю вичерпати смисл цього служінням державі, суспільству, задоволенням наших практичних потреб (якщо покладати смисл тільки в межах нашого життя), то це щось – позбавлене смислу, беззмістовне, марне. А метафізика перевертає це і каже: метафізичний елемент існує,

метафізикою є все те, що є і чому водночас не можна повністю надати смислу. Або смисл чого не можна вичерпати зведенням до меж і умов нашого життя» [25, с. 57–58].

У світлі сказаного очевидно, що кожна послідовно здійснювана спроба уникнути вкорінення, себто заангажованості в сутнісну гуманістичну проблематику, призводить до відмови від «дослідження світопорядку поза самістю». Не можна бути «людиною світу» без ангажованості у те чи те етнокультурне буття!

В іншому місці цей же славетний феноменолог узагалі постулює неодмінність ангажованості людини в дійсність життя, без чого особистість приречена ковзати по поверхні явищ і вдовольнятися «видимостями»: «Основний психологічний тип людини, якій взагалі може відкритися світ (не перед всякою світ відкривається, навіть якщо вона цього захоче) і для якої по якихось магнітних лініях розкривається або розверстується її власна психологія, – це ангажована людина» [25, с. 28].

Ось тому ми й стверджуємо, що українська гуманітарна думка часів незалежності вчинила великий гріх і вельми завинила перед своїми сіввітчизниками, громадянами України, доклавши подиву гідну масу зусиль на плекання непричетної до перебігу життя особистості, всі смисли існування якої вміщуються в умови і межі її власного особистого життя. Тому не дивуймося золотим батонам і трагікомедії поновного явлення народові їх незчисленних адептів: адже ми цього й хотіли!

А як ні – то ні. У цьому разі ведімо мову про етнокультурно визначену людину, про національну свідомість і патріотизм, про свободу й відповідальність бути громадянином України (Росії, Польщі, Канади тощо). Бо третього не дано.

.....

1. Касьянов Г. Національні історії та національна історіографія: виклики й безпеки при написанні нової історії України / Георгій Касьянов, Олексій Толочко // Український історичний журнал. – 2012. – № 6. – С. 4–24.

2. Лисий І. Я. Національно-культурна ідентичність філософії: сім наближень до теми / І. Я. Лисий. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2013. – 180 с.
3. Гундорова Т. Постчорнобильська бібліотека. Український літературний постмодерн / Т. Гундорова. – К. : Критика, 2005. – 264 с.
4. Рябчук М. Національні рамки не є достатні для адекватного розуміння світу. Бесіда Миколи Рябчука з Тарасом Чубаєм і Андрієм Бондарем на програмі ТВі 27 серпня 2013 року. Український журналіст, публіцист та перекладач про патріотизм, космополітизм та печерний націоналізм [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://tvi.ua/program/2013/08/27/chb\\_vid\\_27082013](http://tvi.ua/program/2013/08/27/chb_vid_27082013). – Назва з екрана.
5. Перс С.-Ж. Поетичні твори / Сен-Жон Перс ; з франц. переклав М. Москаленко. – К. : Юніверс, 2000. – 478 с.
6. Рубчак Б. Кам'яні баби чи Світовид? / Б. Рубчак // Світо-вид. – 1996. – Ч. 2 (23). – С. 89–101.
7. Дзюба І. Україна і світ / І. Дзюба // Україна. Наука і культура. – К., 1991. – Вип. 25. – С. 15.
8. Аппелбаум Е. Націоналізм – саме те, що потрібно Україні / Енн Аппелбаум // День. – 2014. – 14 травня. – № 86.
9. Яценко Б. У полоні власних містифікацій (про статті Е. Кінана та Г. Грабовича) / Б. Яценко // Слово і час. – 2002. – № 5. – С. 22–29.
10. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию / Г. Г. Шпет. – СПб. : П.Э.Т., Алетейя, 1996. – 160 с.
11. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон ; пер. с англ. А. Д. Андреева [и др.] ; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. – М. : Прогресс, 1996. – 344 с.
12. Гнатенко П. І. Ідентичність: філософський та психологічний аналіз / П. І. Гнатенко, В. М. Павленко. – К. : Арт-Пресс, 1999. – 466 с.
13. Liu J. H. How the past weighson the present: social representations of history and their role in identity politics / J. H. Liu, D. J. Hilton // British Journal of Social Psychology. – 2005. – Vol. 44. – P. 537–556.
14. Шульга М. Маргінальність як криза ідентичності / М. Шульга // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2010. – № 3. – С. 166–170.
15. Życzyński J. Bóg postmodernistów / Józef Życzyński. – Lublin : KUL, 2001.
16. Франко І. Я. Що таке поступ? / І. Я. Франко // Зібр. тв. у 50 т. / І. Я. Франко. – Т. 45. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 300–348.

17. Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник / Виктор Франкл ; пер. с англ. и нем. ; общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева ; вст. ст. Д. А. Леонтьева. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
18. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
19. Тейлор Ч. Етика автентичності / Чарльз Тейлор. – К. : Дух і літера, 2013. – 128 с.
20. Cohen G. A. Reconsidering Historical Materialism / G. A. Cohen. – MOMOS. – Vol. 36. Marxism, 1983. – P. 240 ; цит. за: Шпорлюк Р. Формування модерних націй. Україна – Росія – Польща / Роман Шпорлюк. – К. : Дух і літера, 2013. – 552 с.
21. Фізер І. Деякі міркування про телічну спрямованість українського літературного процесу / І. Фізер // Наукові записки НаУКМА. – 2001. – Т. 19 : Філологічні науки. – С. 18–26.
22. Андрусів С. Модернізм / постмодернізм: ланки безкінечного ланцюга історико-культурних епох / С. Андрусів // Світо-вид. – 1997. – № 1–2 (26–27). – С. 13–16.
23. Фізер І. Постмодернізм: post/ante/modo / І. Фізер // Наукові записки НаУКМА. – 1998. – Т. 4 : Філологія. – С. 43–47.
24. Рябчук М. Тексти не ангели / М. Рябчук // Критика. – 1997. – Ч. 2. – С. 24–25.
25. Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / Мераб Мамардашвили. – М. : Ad Marginem, 1995. – 548 с.