

Міф, пам'ять, візія: українське і єврейське минуле в романі Ю. Винничука «Танго смерті»

Стаття присвячена аналізу репрезентації пам'яті, травми та міжкультурної взаємодії в романі Юрія Винничука «Танго смерті» у ширшому контексті сучасної української прози пам'яті. В центрі дослідження – способи художнього осмислення українсько-єврейського минулого, зокрема досвіду Другої світової війни та Голокосту, а також механізми конструювання колективної ідентичності через літературний наратив. Містичний мотив іббуру (підселення душі) діє в романі як метафора передачі травматичного досвіду, що уможливлює пригадування непережитого і сприяє міжкультурній емпатії. Такий підхід дозволяє інтегрувати єврейський досвід Голокосту в українську культурну пам'ять без редуції чи привласнення. У статті також проаналізовано образ міжвоєнного Львова як ідеалізованого поліетнічного простору, що функціонує за моделлю «втраченого раю», зруйнованого тоталітарними режимами. Підкреслено, що поведінка персонажів у романі визначається не есенціалістськими характеристиками, а контекстуальними чинниками, що уможливлює складніше осмислення історичної відповідальності. У висновках зазначено, що «Танго смерті» постає як важливий інструмент культурної роботи з пам'яттю: через поєднання історії та містики роман не лише репрезентує минуле, а й пропонує модель етичного співпереживання та міжкультурної солідарності.

Ключові слова: сучасна українська література, пам'ять, ідентичність, контрнарратив, Львів, українсько-єврейські взаємини, міський текст, Інший.

Остання чверть століття в українській прозі, поза всяким сумнівом, минає під знаком пам'яті. Пам'ятання, забування, конфлікт і взаємне підсилення різних наративів про ті самі події є одним із ключів до прочитання таких помітних в нашій літературі текстів, як «Музей покинутих секретів» Оксани Забужко (2009), «Танго смерті» Юрія Винничука (2012) і «Амадока» Софії Андрухович (2020). Ключовою рисою цих романів є відкритість до історії Іншого, хай навіть ця історія конструюється з української перспективи. Інакшість у цих романах, що в той чи інший спосіб заторкують тему Другої Світової, розпадається на цілий спектр складових, включаючи єврейський, польський, німецький, російський чинники, проте саме єврейська історія представлена найбільш докладно і рельєфно. Це виявляється як через введення в текст центральних або сюжетно важливих персонажів-євреїв, окреслення культурних, побутових, релігійних практик єврейської громади, так і через контраст між українською і єврейською пам'яттю про Другу Світову, що виявляються драматично різними. Так, центром єврейської пам'яті про Другу Світову є травма Голокосту, а української – визвольні змагання, військовий спротив, але також і перебування українців у ворожих арміях, в концтаборах і на примусовій праці. В цьому сенсі єврейська пам'ять, хоч і складається з різних історій, є на даному етапі внутрішньо неконфліктною, узгодженою – це оповідь про геноцид. Натомість українська пам'ять є більшою мірою децентралізованою, розсмиканою і негомогенною, причому посилений запит на уніфікований чи бодай узгоджений наратив є наслідком деколонізаційних процесів, що заторкують передусім питання пам'яті й ідентичності.

З огляду на це, питання історичної достовірності, що неминує постає при обговоренні романів на історичну тематику, виявля-

ється не менш цікавим, аніж стратегія конструювання візії минулого, для якої відбираються певні факти і компоненти й ігноруються інші. Саме стратегія конструювання візії минулого більше говорить про спосіб репрезентації колективної ідентичності у відношенні до Іншого, а також про бажану конфігурацію взаємодії Я та Іншого, що постає як відповідь на травми і трагедії минулого. Відповідно, і сам факт наявності етнічно іншого персонажа в тексті нав'язує певний рівень узагальнення, якщо не символізації, уможливлюючи прочитання взаємодії етнічно різних персонажів як дзеркала відносин етнічних груп чи націй.

В романі «Танго смерті» Юрія Винничука спільне минуле українців і євреїв окреслене як безхмарно ідилічне, з точки зору структури текст спирається на топос раю і сюжет гріхопадіння. Рай – це втрачений міжвоєнний Львів як поліетнічний простір культурного порозуміння, в описах якого переважає ностальгія; це простір, відтворений у дотикальній предметності речей і побуту. З приходом радянського режиму речі зникають із побуту так само, як ідилічна, гармонійна багатонаціональна єдність, яку Винничук не дуже зграбно окреслює як міцну непорушну дружбу українця, поляка, єврея і німця. Сюжетно ця дружба обґрунтована тим, що батьки чотирьох друзів загинули за Україну – їх було розстріляно під Базаром в 1921 році. Як зазначає Ігор Котик, така сюжетна лінія може здатися тенденційною, проте, згідно з документальними свідченнями, за українську державу воювали люди різних національностей. Єврей Леопольд Мількер та німець Ернест Єгер справді загинули під Базаром за українську державу¹, а серед військового керівництва УНР фігурує генерал-хорунжий Білевич². І якщо німець Вольф і до певної міри

¹ Ці відомості містяться у книзі «Рейд у вічність» під редакцією Р. Ковалєва (Київ: Діокор, 2001).

² У першому томі книжки Я. Ю. Тинченка «Офіцерський корпус армії Української народної республіки (1917–1921)» (Київ: Темпора, 2007) згадано Білевича Йосипа Донатовича, білоруса за походженням і римо-католика за віросповіданням.

поляк Ясь виконують більше інструментальну роль, то українець Орест і єврей Йосип мають значно більше сюжетного місця. «Танго смерті» – це передусім історія про те, як українець і єврей безконфліктно жили в ідилічному просторі довоєнного Львова, поєднані зв'язками кохання і дружби: Орест не тільки дружить із Йосипом, він також закоханий у сестру Йосипа Лію. Українське, єврейське, польське і німецьке існують тут як симфонія плеканих відмінностей. Особливо фактурно це прописано на прикладі побуту, що, з одного боку, зберігає етнічні та релігійні особливості, а з другого – має значний потенціал взаємного впливу.

Львів: рай, міф, втрачене місто

Протагоніст роману Орест сприймає Львів як симфонію запахів, і це не тільки реверанс у бік Прустової мадленки, а й знак міфологічної циклічності, руху часу від Різдва до Різдва, ілюзія незмінності. Ця ольфакторна різноманітність маркована просто-рвово, адже центр і передмістя Львова пахнуть по-різному («Восени гостро пахли квашені огірки, присмачені запашним кропом, часником і хроном, з передмість долинав мінорний запах паленого картоплиння...»³, але також і етнічно: «на самі ж Різдвяні свята уже пахло пампухами, рибою, медом, на жидівській дільниці додавався запах гусячого смальцю, смаженої цибулі, перцю і «грифу» – вареного в молоці вимені»⁴. Топос їжі в цьому сенсі визначальний, адже культурна різниця пізнається в буквальному сенсі на смак. Їжа у Винничука працює як культурна пам'ять і маркер взаємного впливу: «...мали ми аж три Різдва і три Великодні – католицький, греко-католицький і жидівський – і залюбки гостювали одні в одних, ласуючи то червоним козацьким борщем, у якому плавали вушка з грибами, а на поверхні золотіла

³ Юрій Винничук, *Танго смерті* (Харків : Фоліо, 2012), 41.

⁴ Юрій Винничук, *Танго смерті*, 41–42.

підсмажена цибулька, то – надіваною рибою, яку Голда прикрашала тертим хроном і дивовижними витинанками з варених буряків та моркви, то – пирогами з квашеною капустою, то кислими голубцями з тертою бульбою, то ковбасками по-баварськи, то фантазійними перекладенцями, плячками, струдлями і прецлями, чий запах по вінця виповнював помешкання і лоскотав ніздрі»⁵. Перелік страв тут зовсім не випадковий, оскільки вони, з одного боку, є упізнаваними маркерами етнічних кухонь (як-от надівана риба, козацький борщ чи прецлі), а з другого – невід’ємною частиною гастрономічної спадщини Галичини. Очевидний ляп, що міститься в цьому уступі і з якого іронізує Андрій Дрозда⁶ – це приписування єврейській культурі Різдва і Великодня, а також ігнорування питоми єврейської традиції, якою є, скажімо, Ханука. Проте ця помилка є значно промовистішою з точки зору специфічної візії спільного минулого і бажаної візії майбутнього, ніж історично та етнографічно вивірені факти, на які посилається Ю. Винничук. У цій візії українська культура постає гранично відкритою, інклюзивною і домінантною, а культури національних меншин, серед яких і єврейська, – одночасно видимими й інтегрованими. Себто, Винничукова візія більше стосується сучасності, ніж міжвоєння, коли українська громада у Львові не була ані найчисельнішою, ані найвпливовішою політично.

Топос їжі в романі, крім іншого, пов’язаний з еротикою (варіння конфітурів для тети Люції є актом пам’ятання про коханого Яся, що любив варення) і знанням (заборонена секція бібліотеки Оссолінеум у романі наповнена не тільки рідкісними і чудернацькими книжками, а й вишуканими винами і м’ясивом, якими мають змогу підкріпитися мисливці за таємничим рукописом). Проте на символічному рівні їжа найбільше пов’язана зі смертю – гастрономічна надмірність в описах міжвоєнного Львова конт-

⁵ Юрій Винничук, Танго смерті, 17.

⁶ Дрозда А. Переборхес недоеко, або Повна бочка прецлів. ЛітАкцент. 2012, 18 грудня. Режим доступу: <https://litakcent.online/2012/12/18/pereborhes-nedoecko-abo-povna-bochka-precliv/>.

растує як зі сплюндрованим побутом в період радянської окупації, так і з харчовим аскетизмом старого Мількера в сучасній Україні. Зв'язок їжі, еротики, смерті і пам'ятання найвиразніший в епізоді, що описує трапезу Яроша і Данки на Кортумовій горі. Під час споживання їжі Ярош розповідає Данці не тільки історію Янівського концтабору, а й говорить про радянську політику приховування-забування: землю, де відбувалися розстріли в'язнів, роздали під городи радянським держслужбовцям, які в більшості своїй не були місцевими. Відтак на символічному рівні спільне споживання їжі Данкою і Ярошем стає актом поминання-пам'ятання, резонуючи з традиційною українською практикою поминок, відображеною в поховальному і численних календарних ритуалах. Таким чином Винничук вписує пам'ять про трагедію галицького єврейства в українські традиційні поминальні практики.

Слід сказати, що традиція міфологізації Львова виходить далеко за межі не тільки Винничукових текстів зокрема (серед яких «Таємниці львівської кави», «Кнайпи Львова» і «Легенди Львова»), а й художніх текстів узагалі. Це радше антропологічний, соціальний феномен, чия появу зумовили модернізаційні процеси і стрімкі історичні зміни. В українській культурі міф Львова постає передусім як міф австрійського Львова. Як зазначає Ярослав Грицак, «Чарівність Львова полягала у відсталості й провінційності Галичини. Для перших австрійських чиновників, що прибували в цей край, він був напів-Азією, австрійським Сибіром. Виїхавши за сотні миль від Відня чи Праги, австрійська бюрократія хотіла скомпенсувати своє «заслання» дрібними радощами життя, як-от закладання широких бульварів, де вона могла гуляти в неділю з родинами. Театр, кав'ярні та віденська мода належить до того ж роду експорту, що робив Львів «Віднем Сходу»⁷. Із розпадом Австро-Угорської імперії ситуація змінюлася. Львів відіграв величезну роль в історичній пам'яті поля-

⁷ Ярослав Грицак, Страсті за націоналізмом: стара історія на новий лад. Есеї (Київ: Критика, 2011), 106.

ків – зокрема, битва за Львів під час українсько-польської війни 1918–1919 років стала однією з центральних подій історичної пам'яті і сюжетом міфологізації⁸. Проте «під новими урядами, що керували з «російської» Варшави, колишній австрійський Львів швидко провінціалізувався»⁹ внаслідок того, що економічний занепад супроводжувався втратою політичної значущості міста¹⁰.

Актуалізація австрійського міфу Львова в історичній пам'яті українців цілком очікувана, адже пам'ять про польський Львів була не тільки пов'язана з утисками українців, а ще й асоціювалася з поразкою в сподіванні здобути незалежну державу. І якщо польський Львів означав домінування однієї з націй, що мешкали на Галичині, то привабливість австрійського міфу Львова ґрунтувалась на ідеї міжетнічного балансу. Це зумовлено тим, що двоє головних політичних гравців в Австрії – соціальні демократи і монархія – працювали над досягненням мирного співіснування національних груп: позиція соціальних демократів базувалась на принципі інтернаціональної солідарності, а монархія, що мислила себе як наднаціональне тіло, усвідомлювала, що етнічні конфлікти не відповідають її інтересам¹¹. Завдяки реформі виборчого права в 1907 році поляки і українці отримали можливість каналізувати свої конфлікти в площині завчасно узгоджених парламентських процедур. Свобода преси також підштовхувала до перенесення конфліктів, що інакше вирішувалися б із застосуванням зброї, у площину публічних дебатів і друкованого слова. Спадок юридичної та публічної медіації національних конфліктів мав довготривалий вплив навіть після падіння імперії

⁸ Christoph Mick, *Lemberg, Lwów, L'viv, 1914–1947: Violence and Ethnicity in a Contested City* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016), 221–227.

⁹ Ярослав Грицак, *Страсті за націоналізмом*, 105.

¹⁰ Philip Ther & John Czaplicka, “War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century”. *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 261.

¹¹ Philip Ther & John Czaplicka, “War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century”, 256.

Габсбургів¹². Хоча й ця ідея потребує уточнення, адже виникнення і зростання польського, а пізніше українського націоналізмів відбулося ще за часів імперії¹³. І хоч реформи Габсбургів були націлені на продукування модерного і лояльного суб'єкта імперії, у Львові вони спричинились до виникнення політично свідомого і соціально мобільного класу, який почав формуватися у відповідності з новим розумінням нації і культури¹⁴. Себто, Винничукова візія Львова до певної міри асинхронна – період міжвоєнний, досить чітко означений хронологічно, корелює в романі не зі зростанням націоналізмів і відповідною напругою в міжнаціональних відносинах, а з часами імперії, коли відсутність національної держави у кожного з трьох народів до певної міри могла означати також і відсутність приводів для конфліктів. Що цікаво, польська художня література й мемуаристика мають тенденцію зображувати Львів як місце мирного співіснування різних етнічних, релігійних та соціальних груп, хоча уявлення про Львів як модель мультикультуралізму виявилось міфом¹⁵. Як зазначає Я. Грицак, діалог між різними культурами досить часто означав асиміляцію підлеглої групи в домінуючу культуру, тоді як підлеглі культури залишалися переважно чужими одна одній. Так, відчутна кількість євреїв-львів'ян стали провідними польськими інтелектуалами, проте прикладів українсько-єврейського культурного обміну вкрай мало¹⁶.

На думку Дж. Грабовича, львів'янина Юрія Винничука експлуатує ностальгичний настрій, що залишається частиною львівської

¹² Philip Ther & John Czaplicka, "War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century", 256–257.

¹³ Philip Ther & John Czaplicka, "War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century", 254.

¹⁴ John Czaplicka, "Lviv, Lemberg, Leopold, Lwów, Lvov: A City in the Crosscurrents of European Culture", *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 37.

¹⁵ Philip Ther & John Czaplicka, "War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century", 252.

¹⁶ Yaroslav Hrytsak, "Lviv: A Multicultural History through the Centuries", *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 60–61.

ідентичності, проте об'єктом цієї ностальгії очікувано є не тільки австрійська доба, а й польський період, до поділів і особливо міжвоєнн¹⁷. Аналізуючи його львівські сюжети, Дж. Грабович дорікає Ю. Винничукові тим, що «львівськість» героїв і перипетій його львівіани превалює над визначеною національною ідентифікацією: він не окреслює польську і українську, а також єврейську ідентичності чітко, не акцентує на цьому в своїх текстах, зазвичай програмово їх ігноруючи¹⁸. Проте, схоже, такий підхід є не тільки усвідомленим наміром письменника, а й спирається на культурно-історичний контекст. Як зазначає Дж. Чапліцка, різною мірою кожна етнонаціональна група у Львові почала продукувати культуру в мистецтвах і науках, що не конче була чітко визначеною національною культурою, як це воліє бачити багато хто з істориків націоналізму¹⁹. Львів і його громадянська культура дають поживу для дослідження того, наскільки узгоджуються асоційована з місцем мешкання і громадянська ідентичність з конструюванням окремих етнонаціональних ідентичностей. Якщо формування місцевої ідентичності в місті і прийняття громадянської відповідальності працюють як доцентрові сили, дозволяючи кожній особі і кожній групі пишатися містом і вимагати від кожного внеску в загальне благо, процес конструювання етнонаціональної ідентичності відцентровий, оскільки розриває тіло громади²⁰.

Цікаво, що Винничукове бачення Львова як ексцентричного, химерного, грайливого – міста, де плекане зовнішнє важливіше за питоме внутрішнє, схильного до містифікацій, двійництва і перетворень, до взаємного мерехтіння сутнісного і видимого, –

¹⁷ George Grabowicz, "Mythologizing Lviv/Lwów: Echoes of Presence and Absence", *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 338.

¹⁸ George Grabowicz, "Mythologizing Lviv/Lwów: Echoes of Presence and Absence", 338.

¹⁹ John Czaplicka, "Lviv, Lemberg, Leopold, Lwów, Lvov: A City in the Crosscurrents of European Culture", 38.

²⁰ John Czaplicka, "Lviv, Lemberg, Leopold, Lwów, Lvov: A City in the Crosscurrents of European Culture", 39.

перегукується з образом міста в тексті Джозефа Вітліна, що його як приклад міфологізації Львова розглядає Джордж Грабович²¹. Цілком зрозумілим у контексті польського сприйняття Львова є топос втрати, що з'являється в текстах, які так чи так обертаються навколо повоєнної примусової репатріації поляків до Польщі. Дж. Грабович, аналізуючи поему і есей Адама Загаєвського, пише про це так: «Зрештою, минаючи категорії конвенційного і раціонального, Львів стає метафізичною присутністю. Те, що було втрачене в стані невинності, стає, наче священне місто Єрусалим, трансцендентною якістю, ідеальною візією щастя, винагородою і втіхою в страданні; це стає теперішнім: «Львів усюди», як сказано у фіналі поеми»²². Але ця порожняча втрати, розлите в тексті відчуття ностальгії за містом-якого-вже-немає, дуже відчутне і в романі «Танго смерті». Саме цей топос втраченого міста виявляється точкою дотику як для польського, так і для українського сприйняття Львова в XX ст., хоча польська візія має справу з утраченим простором, а українська – з втраченим часом.

Каббалістичний сюжет і міфологія пам'ятання

Однією з найцікавіших сюжетних ліній «Танго смерті» як роману про пам'ять є арканумська історія, що об'єднує світ міжвоєнного і сучасного Львова як через життєві траєкторії персонажів, так і через занурення в каббалістичний контекст. Через арканумський сюжет дублюється також топос втраченого раю, пов'язаний зі Львовом: один із протагоністів Мирко Ярош вивчає мертву мову втраченої цивілізації під назвою Арканум (*arsanum* з латини – таємниця). Львів-Арканум є точкою сходження не

²¹ George Grabowicz, "Mythologizing Lviv/Lwów: Echoes of Presence and Absence", 324.

²² George Grabowicz, "Mythologizing Lviv/Lwów: Echoes of Presence and Absence", 329.

тільки різних культурних традицій, але також знань і пам'ятей. У своїй містифікації Винничук пов'язує арканумські «Книги Смерті» і танець смерті, а також трактат Калькбреннера з танго смерті, що його грає Йосип Мількер. Окрім вигаданих Арканума і Йоганна Калькбреннера, Винничук звертається також до історичної достовірності фактів, постатей і явищ, згадуючи оркестр Янівського концтабору, відомих каббалістів Іцхака Лурію і Натана Шпіро, а також деякі каббалістичні ідеї і концепти, як-от *гільгуль*²³ та *іббур*.

Винничукова історія про арканумську «Книгу Смерті» включає розповідь про вірування у дві душі людини – смертну і безсмертну, яка потім переселяється в іншу людину, а також містичний ритуал провів людини на той світ, що передбачав співи гімнів із «Книги Смерті» помираючому, аби «провести безсмертну душу померлого крізь усі митарства потойбіччя і повернути назад до життя»²⁴. Пісні виконували в супроводі танцю, назвою співзвучного до танго – саме танго смерті є точкою зв'язку між каббалістичною ідеєю реінкарнації та історичним фактом існування очолюваного диригентом Якубом Мундом оркестру в Янівському концтаборі, що складався з ув'язнених музикантів-євреїв. Згідно з Винничуковою містифікацією, латинський переклад арканумського тексту здійснив у 16 столітті краківський каббаліст Натан Шпіро, частини його перекладу увійшли до трактату львівського аптекаря Йоганна Калькбреннера, а ноти з цього трактату стали частиною партитури «Танго смерті», написаної професором консерваторії Штріксом, диригентом Львівської опери Якубом Мундом і Йосипом Мількером. Роковані на смерть в'язні Янівського концтабору, що вмирали під музику, яка нагадувала відому в той час пісню («Танго Мелонга»), але була

²³ Таке написання спирається на фонетичну транскрипцію, з урахуванням пом'якшення приголосних і смислорозрізняювального звуку г. За консультацією з приводу написання терміна *гільгуль* дякую Маргариті Єгорченко.

²⁴ Юрій Винничук, Танго смерті, 39.

дещо видозмінена додаванням дванадцяти таємничих нот із рукопису, відтак діставали надію пригадати своє попереднє життя, знову почувши цю мелодію.

У своїй арканумській містифікації Винничук спирається на каббалістичні ідеї переселення і підселення душ. Основою для цих концепцій є так звана луріанська каббала, названа за іменем Іцхака Лурії (1534-1572), видатного каббаліста, представника спільноти, яка постала в місті Сафед (Галілея) після вигнання євреїв з Іспанії 1492 року²⁵. Попри те, що Лурія не залишив по собі письмових праць, на його ідеях, записаних його учнем Хаїмом Віталем, постала нова каббаластична школа²⁶. Лурія використовує поняття *цимцум* (скорочення, обмеження), аби пояснити процес творення світу: *цимцум* уможливило появу як зла, так і наділеної свободою волі людини. Бог обмежив себе у своїй досконалості, аби дати місце для творення – так виник *texiru* (порожній простір), в якому речі з'явилися до буття, але також виникли смерть, недосконалість і зло²⁷. Бог є творцем як добра, так і зла через те, що сам акт творення, по суті, став катастрофою. Згідно з баченням Лурії, світло *Ейн Соф* проникло в порожній простір, породивши десять *сефірот*, що мали бути сосудами для цього первісного світла, проте світло виявилось таким потужним, що сосуди розбилися, а іскри світла розсіялись у всесвіті, ув'язнені в уламках розбитих сосудів²⁸. Ці уламки живляться світлом, ув'язненим в оболонках, одночасно формуючи матеріальний світ і слугуючи пристановищем для зла²⁹. Одним із важливих концептів у луріанський каббалі є *тіккун* (відновлення, виправлення), що передбачає персональну залученість людини у відновлення світу. І хоч Бог провадить роботу з укріплення

²⁵ Daniel M. Horwitz, *Kabbalah and Jewish Mysticism Reader* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2016), 223.

²⁶ Daniel M. Horwitz, *Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*, 224.

²⁷ Daniel M. Horwitz, *Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*, 224.

²⁸ Daniel M. Horwitz, *Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*, 225.

²⁹ Daniel M. Horwitz, *Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*, 225.

сефірот, він потребує людини, що має здійснити значну частину *тіккун* завдяки персональним зусиллям – виконанням заповідей Тори та іншим праведним діянням³⁰. Прихід Месії та остаточне спокутування можливі лише тоді, коли завершено *тіккун*³¹. Іще одним концептом в луріанський каббалі, який є важливим для розуміння Винничукової міфології пам'ятання, є *Адам Кадмон*, чие тіло формується завдяки сходженню у вакуум Ейн Соф³². Перша людина була мініатюрою Адама Кадмона – не уповні фізичною сутністю, яка містила частинки всіх сефірот; завдяки цьому вона могла вилучати іскри світла з матеріального світу і мала шанс правильно завершити *тіккун*³³. Проте цього не сталося через вчинений нею гріх – саме тому кожна людина має докласти зусиль для здійснення *тіккуну*, що, своєю чергою, дозволить Адаму Кадмону посісти місце, де він був від початку³⁴.

Безпосередньо в тексті роману Винничук звертається до каббалістичних концептів *гільгуль* та *іббур*. В каббалістичному езотеричному містицизмі концепт *гільгуль* (обертання) передбачає реінкарнацію душ, причому не тільки в людські, а й у тваринні тіла. Конкретна реінкарнація залежить від духовного рівня душі і від тих завдань, що їх вона має здійснити в наступному перевтіленні. До 16 століття ця ідея рідко з'являлась у каббалістичному вченні, проте згодом стрімко поширилась і вплинула на розвиток хасидизму³⁵. *Гільгуль* розглядається радше як другий шанс для виправлення гріхів, аніж покарання – через страждання людина спокутує гріхи попереднього життя і має змогу повернутися до Джерела³⁶. На відміну від *гільгуль*, *іббур* є фактичним підселенням душі в тіло дорослого, який отримує додаткову душу і, за словами

³⁰ Daniel M. Horwitz, *Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*, 226.

³¹ Ibid., 226.

³² Ibid., 227.

³³ Ibid., 227.

³⁴ Ibid., 226.

³⁵ Ibid., 291.

³⁶ Ibid., 291.

Вітала, стає схожим на вагітну, що носить дитину у своєму лоні³⁷. Іббур вважається легшим і бажанішим, ніж гільгуль, оскільки з допомогою підселеної в тіло душі святого творити праведні діла стає набагато легше³⁸. Іббур тісно пов'язаний з ідеєю тіккуну, оскільки передбачає відновлення-виправлення душ як живого, так і мертвого³⁹. Концепт гільгуль має в основі ідею того, що душі мертвих ніколи нас не покидають, перебуваючи поруч із нами в тілах маленьких дітей⁴⁰.

Каббалістичні ідеї, до яких звертається Винничук в романі «Танго смерті», є не просто інтертекстуальними інкрустаціями, що втілюють ідею чистої, неспрямованої літературної гри. Насправді контекст християнської філософської думки, з яким себе співвідносять головні персонажі Орест, Ясь і Вольф, не дає можливості розгорнути міфологію пам'ятання, що базується на ідеї існування індивідуальної пам'яті, що перевершує обсяг індивідуальної свідомості, яка існує в моменті тут-і-тепер. Християнство має до діла з «персоналістським» концептом душі, відповідно до якого душа пов'язана лише з одним тілом. Важлива для католицтва і ортодоксального християнства практика поіменного поминання померлих допускає думку про збереження свідомості і пам'яті людини навіть після перетину межі, що відділяє її від світу живих. Натомість каббалізм пропонує ідею множинності душ, згідно з якою одна душа може належати кільком тілам, і одне тіло може вміщати більше, ніж одну душу. Слід сказати, що ця ідея неабияк резонує із дохристиянськими реліктами в українській традиційній культурі, існуванням яких, припустімо, можна пояснити уявлення про упирів і русалок – наприклад, упир як сутність, що втрачає «персональну» душу, пов'язану з ім'ям і свідомістю, але зберігає «вегетативну» душу, що дозволяє тілу пово-

³⁷ Ibid., 291.

³⁸ Daniel M. Horwitz, *Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*, 291.

³⁹ Ibid., 291.

⁴⁰ Ibid., 503.

дитись як живе⁴¹. Проте Винничук зосереджується винятково на каббалістичних ідеях, що їх він у романі «Танго смерті» викладає досить повно і точно.

Сюжетна лінія, пов'язана з Йосипом Мількером (він єдиний виживає після того, як четверо друзів підривають себе гранатою в криївці), цілком відповідає розгорнутій в романі міфології пам'ятання. Річ у тім, що Винничуку вкрай важливо зберегти пам'ять про міжвоєнний Львів у форматі свідчення – не в останню чергу тому, що правда про перебіг Другої Світової на галицьких землях є доглибним спростуванням радянського міфу про Велику Вітчизняну. Але таким свідченням вже є рукопис Ореста Барбарики, що його зберігає в себе Йосип. Більше того, Мількер є віцілим свідком, чиї усні свідчення є підтвердженням і доповненням письмової розповіді Ореста. Тоді чому Винничук вдається до, здавалося б, надмірного і, з точки зору композиції, надлишкового способу фіксації пам'яті, що включає не тільки введення двох часових ліній (сучасність і міжвоєнний-війна), які перетинаються через знайомство персонажів між собою (Мількер і Ярош), а й потрібне свідчення – письмовий рукопис Ореста, усні спогади Йосипа і спровоковане містичною мелодією колективного пригадування минулого?

Тут доречно звернутися до запропонованої Яном Ассманом класифікації пам'яті, що поділяється на комунікативну та культурну. Комунікативна пам'ять — це жива історія, вона неформальна, розсіяна і безпосередня; це сімейні спогади, пов'язані з конкретним часом. Натомість культурна пам'ять є формалізованою, інституціоналізованою, ієрархічною і рефлексивною, оскільки охоплює абсолютне минуле; комунікативна пам'ять опосередковується текстами, артефактами, символами та ритуалами⁴². Радянська репресивна машина працювала на стирання

⁴¹ Мирослав Попович, *Мировоззрение древних славян* (Київ: Наукова думка, 1985), 62-74.

⁴² Jan Assman, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 36-40.

в Україні як комунікативної (через фізичне знищення або залякування носіїв спогадів), так і культурної пам'яті (через знищення архівів, документів, артефактів, книжок, культурних практик і символів). Ці вкрай важливі речі озвучені в «Танго смерті» – Винничук говорить про фактичну зміну етнічного і соціального складу населення у Львові після Другої Світової як частину радянської політики. Тяглість колективної пам'яті, пов'язаної з містом, виявляється перерваною, затертою, фрагментованою – довоєнний і повоєнний Львів не вписані в неперервність власної історії, а відокремлені так, ніби йдеться про два різних міста. Джон Чапліцка зазначає, що комунікативна пам'ять не в останню чергу визначається щоденним досвідом – знання міста пов'язане з його характеристиками або образами в свідомості тих, хто тут живе. Такі досвіди і образи лежать в основі локальної ідентичності. Іншими словами, ідентифікація з містом залежить від обізнаності із запахами, місцями, звуками, відчуттям матеріальності і структури міста, а також від артикуляції і передачі цих знань від покоління до покоління⁴³. Натомість повоєнний Львів був відокремлений від його спільноти, що стало великою втратою як для міста, так і для його автохтонних мешканців. Дж. Чапліцка пише про болючий досвід переміщення довоєнного польського населення, зазначаючи, що коли взаємність живого досвіду втрачається, з'являється тенденція до підтримування спогадів, що вицвітають із часом, а також до заміни інтерактивного утвердження ідентичності ностальгією⁴⁴.

І якщо комунікативна пам'ять, передусім пов'язана із заціленими носіями, ще жевріє окремими спалахами, то культурна пам'ять, що тримається на інституціях, символах і ритуалах, виявляється непоправно зруйнованою. Комунікативна пам'ять про міжвоєння і Другу Світову втілена в письмовій оповіді Ореста і усних свідченнях Йосипа. Натомість поруйнована культурна

⁴³ John Czaplicka, "Lviv, Lemberg, Leopoldis, Lwów, Lvov: A City in the Crosscurrents of European Culture", 34–35.

⁴⁴ Ibid., 35.

пам'ять повертається через містичний сюжет колективного пригадування. Йосип дає уроки гри на скрипці Ярці, але вона, фактично, є інструментом для здійснення його місії. Він спонукає дівчину грати на вулицях Львова, але місця, що їх він обирає, теж не випадкові, це місця пам'яті, що фігурують в пов'язаній із міжвоєнним і воєнним Львовом сюжетній лінії: «Звідтоді кожен урок відбувався в іншому місці Львова – у Стрийському парку, на Високому Замку, на Кайзервальді, на Личаківському цвинтарі, на Кортумовій горі...»⁴⁵. Містяни, які чують мелодію «Танго смерті», виявляють у своїй свідомості спогади, ніяк не пов'язані з їхнім досвідом. В романі на це вказують кілька епізодів. Один із них комічний, де Володимир Цибулько пригадує своє життя як загиблого в Янівському концтаборі Зельмана Мількера, опиняється в божевільні і намагається поговорити з полковником СБУ Книшем – іронія в тому, що цей персонаж, вчитель танців і батько двох дітей, є тезком поета, а потім політтехнолога Володимира Цибулька. Інший епізод драматичний, в якому Ярош віднаходить у собі спогади Ореста Барбарики, в своїй коханій Данці бачить Лію, а в Ярці пробуджується кохана Мількера Рута.

Фактично, Мількер є тим, хто через музику «Танго смерті» повертає Львову довоєнну частину його ідентичності – причому повертає в такий спосіб, за якого культурна пам'ять починає діяти як комунікативна. Все те, що мало би зберігатися і відтворюватися у вигляді музейних експозицій, пам'ятних знаків, інституційної політики, громадських ритуалів і впізнаваної символіки, працюючи на формування колективної ідентичності, з'являється як приватні історії тих, хто вже не зможе їх розповісти. Більше того, ці історії не є розрізненими, вони нелінійні, вони утворюють взаємопов'язану мережу, супернатив, функціонуючи як вербальний відповідник довоєнної спільноти, адже ті, кому вони належать, не просто знали одне одного – вони були об'єднаною громадою. Варто ще раз наголосити на тому, що спосіб конструювання візії пам'яті у Винничука пов'язаний із питан-

⁴⁵ Юрій Винничук, Танго смерті, 221.

ням не так історичної достовірності, як культурного і політичного ідеалу, і суди дуже добре вписується інтеріоризація історії Іншого, запакована в містичний сюжет із метемпсихозом. Для Винничука в романі «Танго смерті» важливо показати, що носіями спогадів загинувших в концтаборі євреїв є українці, себто визначальним для збереження пам'яті є чинник не національної відокремленості, а політичної і культурної солідарності. У певний спосіб це також реставрація зниклої локальної ідентичності (не українці чи євреї, а львів'яни), що в нинішньому романному Львові працює геть в інший спосіб. Не менш цікавим є те, як рухаються назустріч одне одному крізь час Йосип і Ярош-Орест. Йосип пересувається із минулого в майбутнє, будучи не тільки живим свідком, а й промотором запуску колективних спогадів – в такий спосіб комунікативна пам'ять інституалізується, стає культурною. Натомість Ярош береться за історію Аркануму з інтелектуальної цікавості, аж поки віднайдена завдяки арканумським та іншим давнім рукописам мелодія не пробуджує в ньому Ореста Барбаріку. Ярош рухається з майбутнього в минуле назустріч Йосипу, його залученість проходить шлях від культурної до комунікативної пам'яті. Завдяки сюжету із метемпсихозом Львів у романі повертає собі своє відчужене, відсічене минуле, точніше – історичну неперервність: Арканум перестає бути міфом і стає історією. А сам сюжет метемпсихозу, в свою чергу, виростає з єврейської культурної традиції, що її втілено в постаті Йосипа Мількера. Хоча, певна річ, Винничуку не вдається уникнути стереотипізації в зображенні єврея як музиканта, проте музикальність Йосипа вмотивована сюжетно, адже саме завдяки музиці здійснюється іббур. На думку Є. Стасіневича, містичний сюжет в романі має передовсім глибоке етичне обґрунтування: «Якщо було можливе Таке (Шоа), то чому неможливо уявити собі й альтернативу цьому? Чому принаймні в тексті роману людей того назавжди втраченого краю не слід спробувати врятувати бодай у якийсь спосіб? І Винничук їх рятує. Він дає їм можливість не залишитися назавжди попелом

у землі львівських лісів. І от під таким кутом зору інтрига постає в усій потужності свого смислопороджувального й етичного потенціалу. В такому світлі ця інтрига рятує твір від пересічної містичності і стає можливістю спасіння для тих, кому спастися не судилося»⁴⁶.

Парадоксально, але інтелектуальна містифікація Винничука виявляється вкрай точним інструментом окреслення стратегії пам'ятання на рівні інституційних практик, що її Винничук вважає не тільки прийнятною, а й бажаною. Іббур як підселення душі іншого у наділену власними спогадами і досвідом свідомість є, по суті, знаннями про історію, переданими у форматі приватної розповіді – до речі, це корелює з найбільш дієвою і людяною концепцією впорядкування музейних експозицій, що беруть за основу вимір приватного. Проте не менш важливим для збереження пам'яті про травматичні історичні події виявляється аспект міжкультурної солідарності. Концепція іббур в цьому сенсі ідеально відповідає Винничуковій візії пам'яті, адже передбачає занурення людини в персональний досвід Іншого, який не є ані культурно, ані кривно з нею спорідненим. Сюжетний хід із мелодією «Танго смерті» полягає в тому, що персональні історії загиблих у Голокості євреїв стають частиною досвіду українців, не перетворюючись при цьому на умоглядну абстракцію, але й без ризику культурного привласнення. Отже, Винничукову містифікацію можна потрактувати як дбайливий і людяний спосіб інтеграції нашої колективної пам'яті, що має до діла не так із точністю історичної реконструкції, як із осмисленням викликів сьогодення. Себто, це радше не про те, як було, а про те, як мало би бути.

⁴⁶ Євгеній Стасіневич, «Певно, найкращий роман останніх років», *ЛітАкцент*. 2012, 27 вересня. Режим доступу: <https://litakcent.online/2012/09/27/pevno-najkraschij-roman-ostannih-rokiv/>.

Міжвоєнний Львів: історичний контекст

І якщо візія бажаного лежить у площині цінностей, то репрезентація минулого бодай частково має спиратися на історичні факти. Попри стійку тенденцію до полонізації, що тривала до початку Другої світової війни, Львів залишався містом етнічно та релігійно розмаїтим. Від інших європейських міст Львів відрізняло також співіснування трьох великих груп населення, що були опірними до асиміляції⁴⁷. Згідно з даними, що їх наводить Ярослав Грицак, 50–55% населення в довоєнному Львові становили поляки, 30–35% – євреї, і 15–20% – українці⁴⁸. Проте, хоч поляки й складали половину населення міста, вони були меншиною на території східної Галичини в цілому, де українці становили близько 60% населення⁴⁹. Після Другої Світової етнічна ситуація кардинально змінилась: «з території Галичини зникли галицькі штетли (єврейські містечка), німецькі колонії і чисельні польські громади. Після окупації цих земель радянськими військами на зміну їм у галицькі міста переселили значну кількість росіян, а урбанізація та індустріалізація спонукала еміграцію до них українців»⁵⁰. На думку Я. Грицака, нацистський і радянський режими спільними зусиллями зруйнували історично мультикультурний характер Львова, адже місто втратило майже 80% свого довоєнного населення. Німецькі нацисти несуть відповідальність за майже повне знищення євреїв, тоді як радянський режим – за депортацію поляків і репресії вцілілих поляків і українців⁵¹.

⁴⁷ Philip Ther & John Czaplicka, “War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century”, 262.

⁴⁸ Ярослав Грицак, *Страсті за націоналізмом*, 111.

⁴⁹ Philip Ther & John Czaplicka, “War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century”, 253–254.

⁵⁰ Петро Чорний, “Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду (1919–1939): демографічні та етнокультурні процеси (дисертація на здобуття наукового ступеня канд. іст. н. за спеціальністю 07.00.05 Етнологія / Львівський національний університет імені Івана Франка”, 2011), 44.

⁵¹ Yaroslav Hrytsak, “Lviv: A Multicultural History through the Centuries”, *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 59.

Як зазначає П. Чорній, хоча євреї жили в Галичині від часу існування Галицького князівства, вони «суттєво відрізнялися від решти мешканців побутовими і релігійними особливостями, будучи замкнутою від “зовнішнього світу” спільнотою, яка нагадувала своєрідне “місто в місті”»⁵². Така закритість була обумовлена історично – «проживаючи в чужих країнах багато століть, євреї ревно намагалися зберегти свою релігію, етнокультурну ідентичність та історичну пам’ять. Для цього вони об’єднувалися у своєрідні общини – єврейські гміни. Їх ще називали кагалами та єврейськими релігійними гмінами. У гмінах євреї відкривали свої релігійні школи, лікарні, видавництва, а також засоби масової інформації. Релігійне життя оберталось навколо синагоги за приписами Галахи – єврейського общинного законодавства, складеного на основі Тори і Талмуду, яке регламентувало релігійне, сімейне та громадсько-побутове життя євреїв»⁵³. Крім того, «важливими чинниками, що спонукали євреїв творити замкнуті громади, крім названого внутрішнього фактору, були заборони і обмеження з боку християн на їхнє вільне розселення та вибір роду зайнятості»⁵⁴. Ця взаємна дистанція підтримувалась як системою обмежень і заборон, що їх накладали християни на єврейське населення (в 17 ст. навіть ремонт чи зведення синагоги вимагали схвалення місцевого католицького архієпископа), так і внутрішніми правилами єврейської громади, що передбачали покарання євреїв за, припустімо, розпивання спиртних напоїв у християнських тавернах чи суперечки єврейських продавців із покупцями-християнами⁵⁵. Політичні, культурні та інституційні зміни, що сталися пізніше (зокрема, реформи за часів правління Марії Терези та Йосифа II, постанови польського уряду за 1919

⁵² Петро Чорній, “Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду (1919–1939): демографічні та етнокультурні процеси”, 28.

⁵³ Ibid., 47.

⁵⁴ Ibid., 47.

⁵⁵ Wierzbieniec W., Kogut I. D., & Dabrowski P. “The Processes of Jewish Emancipation and Assimilation in the Multiethnic City of Lviv during the Nineteenth and Twentieth Centuries”, *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 225.

та 1927 роки) сприяли активному включенню єврейських громад в німецькомовний і польськомовний простір⁵⁶. Як наслідок, «у міжвоєнний період значна частина єврейського населення не знала івриту, що свідчило про високий рівень їхньої акультурації у польську, а раніше – в німецьку культуру»⁵⁷. Всередині єврейської громади були як рухи за асиміляцію в польську культуру, так і рухи за визнання євреїв окремою нацією з відповідним наданням політичних прав⁵⁸. Такі процеси почалися ще в другій половині 19 ст., коли невелика частина єврейської громади, що перебувала під впливом Гаскали (єврейського Просвітництва) почала рух до емансипації, тоді як переважна більшість єврейської громади залишалися вірними старій ортодоксальній традиції. Для львівських євреїв шлях до емансипації і Гаскали пролягав через германізацію⁵⁹, яка в той же час була інструментом австрійського впливу на культурний ландшафт міста⁶⁰. Пізніше емансипація була пов'язана з полонізацією. Проте антисемітизм гальмував асиміляційні тенденції, а це, своєю чергою, призвело до усвідомлення євреями себе як окремої нації⁶¹. Натомість сіоністи висували власну програму єврейського національного відродження, що ставала все популярнішою серед єврейської спіль-

⁵⁶ Петро Чорній, *“Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду (1919-1939): демографічні та етнокультурні процеси”*, 47–49.

⁵⁷ Петро Чорній, *“Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду (1919-1939): демографічні та етнокультурні процеси”*, 50.

⁵⁸ *Christoph Mick*, *Lemberg, Lwów, Lviv, 1914-1947: Violence and Ethnicity in a Contested City* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016), 218–219.

⁵⁹ Wierzbieniec W., Kogut I. D., & Dabrowski P. “The Processes of Jewish Emancipation and Assimilation in the Multiethnic City of Lviv during the Nineteenth and Twentieth Centuries”, 226.

⁶⁰ *Ibid.*, 228.

⁶¹ Philip Ther & John Czaplicka, “War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century”, 254.

ноти, тоді як асиміляціоністи звинувачували сіоністів у спробі створити сучасне єврейське гетто⁶².

Такі зміни відбувалися на тлі запеклого українсько-польського протистояння. На думку І. Лисяка-Рудницького, в XIX і на початку XX століття українці і поляки перебували в схожій ситуації – не маючи власної державності, були розділені між Російською та Австро-Угорською імперіями. Зважаючи на це, було би природньо очікувати польсько-української співпраці, однак «спорадичні спроби угоди між польськими і українськими групами були цілковито затьмарені глибокою взаємною недовірою і невпинною боротьбою»⁶³. Ситуацію ускладнювала засаднича політична нерівність українців і поляків. Якщо «європейська громадськість та й самі держави, які брали участь у поділах Польщі, вважали за самозрозуміле існування окремої польської національності», то «царська Росія послідовно заперечувала саме існування української національності і трактувала «малоросіян» як племінне відгалуження російської нації»⁶⁴. В часи існування Австро-Угорщини Відень «звертав мало уваги на своїх українських підданих і був схильний приносити їхні права і вимоги в жертву сильнішим полякам»⁶⁵. Як зазначає І. Лисяк-Рудницький, «на Заході лише небагато науковців знало про етнічну різницю між українцями та іншими слов'янами»⁶⁶. Ситуація ускладнювалась через соціальний антагонізм. На думку І. Лисяка-Рудницького, українці, на відміну від поляків, втратили свої вищі верстви як в культурному, так і політичному плані – споль-

⁶² Wierzbieniec W., Kogut I. D., & Dabrowski P. "The Processes of Jewish Emancipation and Assimilation in the Multiethnic City of Lviv during the Nineteenth and Twentieth Centuries", 237.

⁶³ Іван Лисяк-Рудницький, "Польсько-українські стосунки: тягар історії", 36.; Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. Том. 1. (Київ: Основи, 1994), 92–93.

⁶⁴ Іван Лисяк-Рудницький, "Польсько-українські стосунки: тягар історії", 93.

⁶⁵ Ibid., 93.

⁶⁶ Ibid., 93.

щена чи зросійщена аристократія не могла бути репрезентантом «національної справи», а «постаюча українська інтелігенція була переважно плебейського походження і просякнута народницькою ідеологією»⁶⁷. До того ж «українські і польські територіальні претензії були настільки цілковито суперечні, що примирення через будь-який прагматичний компроміс було неможливе»⁶⁸. Адже для українських інтелектуалів в їхніх політичних і культурних візіях критерієм були національні і мовно-етнічні кордони, тоді як для поляків важив історичний легітимізм, себто відновлення «історичної Речі Посполитої в її кордонах з-перед 1772»⁶⁹. Себто, відновлення Польщі в кордонах Речі Посполитої означало «переполовинення України»⁷⁰. Ці суперечності уповні проявились під час польсько-української війни за Східну Галичину після розпаду Австро-Угорщини. Постановля Західноукраїнської Народної Республіки 1918 року було не в останню чергу спробою українців закріпити політичну владу над Східною Галичиною, що призвело до антиукраїнського повстання у Львові, де поляки становили більшість. Як наслідок, «воєнні операції тривали до липня 1919 року, коли Українська Галицька Армія була витиснута з Західної України на середньо-східну або наддніпрянську, яка раніше була частиною Росії»⁷¹.

Після відновлення незалежності у 1918 році Польща постала перед проблемою «інтеграції населення, інституцій та традицій трьох частин своєї території, які до того майже півтора століття входили до різних імперій, в одну єдину державу», застосувавши до національних меншин тактику державної асиміляції, яка часто здійснювалась всупереч чинній Конституції, що гарантувала національним меншинам громадянську рівність і культурну

⁶⁷ Ibid., 93–94.

⁶⁸ Ibid., 92–93.

⁶⁹ Ibid., 94.

⁷⁰ Ibid., 95.

⁷¹ Іван Лисяк-Рудницький, “Польсько-українські стосунки: тягар історії”, 99.

автономію⁷². Отже, «від початку відновлення незалежності, полякам доводилося боротися із безкомпромісними націоналізмами (українським та єврейським) своїх співгромадян»⁷³. На думку Я. Грицака, «польський націоналізм відігравав для Східної Європи десь таку ж роль, як і французький для Західної: він націоналізував інші народи, даючи їм готові ідеологічні формули та політичні форми»⁷⁴. Це зумовлено тим, що польський націоналізм мав сильні демократичні і революційні конотації, що робило його привабливим для представників інших націй. До того ж, численніші й ліпше освічені поляки домінували у сферах освіти, культурного виробництва і репрезентації в місті з нечисленними українськими та єврейськими елітами⁷⁵. Як зазначає П. Чорній, «інтелігенція національних меншин усвідомлювала небезпечні наслідки цієї політики, тому вважала, що запорукою збереження історичної пам'яті та етнокультурної ідентичності за таких умов є активна культурно-освітня робота у громаді та поза її межами», активно вкладаючись у розвиток власного шкільництва⁷⁶. Проте прийнятий у Польщі 1924 закон про освіту, що впровадив двомовне шкільництво замість національного, виявився катастрофічним для всіх меншин, а особливо для українців – так, «за міжвоєнне двадцятиліття кількість українських шкіл зменшилася з 3662 до 114», а рівень колонізації освіти в Галичині «сягнув нечуваних розмахів»⁷⁷. Як зазначає Іван Кедрин, тодішній міністр освіти Польщі Станіслав Грабський «одверто з гордістю стверджував, що це він знищив українське шкіль-

⁷² Петро Чорній, «Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду (1919–1939): демографічні та етнокультурні процеси», 73–74.

⁷³ Петро Чорній, «Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду (1919–1939): демографічні та етнокультурні процеси», 74.

⁷⁴ Ярослав Грицак, Страсті за націоналізмом, 107–108.

⁷⁵ Yaroslav Hrytsak, «Lviv: A Multicultural History through the Centuries», 56.

⁷⁶ Петро Чорній, «Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду (1919–1939): демографічні та етнокультурні процеси», 73–74.

⁷⁷ Петро Чорній, «Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду (1919–1939): демографічні та етнокультурні процеси», 76–78.

ництво»⁷⁸. Активне заснування приватних навчальних закладів єврейською громадою не в останню чергу було пришвидшене дискримінаційним законом 1923 року, згідно з яким кількість євреїв в середніх і вищих навчальних закладах регулювалась встановленими відсотками⁷⁹.

Міжетнічні стосунки в міжвоєнній Галичині мали певні особливості, залежно від залучених у цю взаємодію етнічних громад та власне рівня такої взаємодії. Найтісніший рівень взаємодії передбачає прийняття Іншого в якості члена родини – себто, маркером тут є гіпотетична можливість укладання шлюбу з представником іншої етнічної чи національної групи. Як вказує П. Чорній, «у Галичині міжвоєнного періоду найбільша кількість таких шлюбів укладалася між українцям і поляками, особливо на пограниччі обох етносів», тоді як міжетнічні шлюби з євреями практично не траплялися, адже «євреї могли відмовитися від члена своєї громади, якщо він чи вона одружувався або виходила заміж за українців чи поляків»⁸⁰. Не в останню чергу осуд єврейської громади був пов'язаний із можливою зміною віри, адже «у випадках одруження християн з іудеями, останні здебільшого вихрещувалися»⁸¹. Конфігурацію міжетнічних взаємин на Галичині ускладнювало те, що «автохтонне населення не здійснювало політичного керівництва своєю етнічною територією»⁸². Тому міжетнічна взаємодія на політичному, культурному і побутовому рівні могла відрізнятися. Попри політичне протистояння і загалом негативний образ поляка в українській культурі, побутовий рівень, особливо в українських селах, показував іншу динаміку. П. Чорній вказує на переважно терпиме ставлення до культурних і релігійних звичаїв іншої групи в українсько-польських взаєми-

⁷⁸ Іван Кедрин, *Життя – події – люди. Спомини і коментарі* (Нью-Йорк : Видавнича кооператива «Червона калина», 1976), 134.

⁷⁹ Петро Чорній, *“Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду (1919–1939): демографічні та етнокультурні процеси”*, 87.

⁸⁰ Ibid., 101.

⁸¹ Ibid., 102.

⁸² Ibid., 102.

нах, а також на тісну міжетнічну взаємодію – українці і поляки ходили одне до одного в гості, в селах поляки зазвичай були асимільовані в українську культуру, розмовляли українською мовою⁸³. Проте «відносини місцевого населення з євреями, окрім вирішення повсякденних, здебільшого економічних справ, не були близькими», до них ставилися «не завжди приязно»⁸⁴. Як зазначає П. Чорній, «ставлення поляків до національних меншин формувалося під впливом ідеології, яку сповідувала польська політична еліта у відновленій Польщі», а серед усіх національних меншин польська влада з найбільшим застереженням ставилась до українців і до євреїв, особливо до сіоністів»⁸⁵.

Безперечно, неабияк впливали на динаміку міжетнічних стосунків у міжвоєнній Галичині також соціальний і територіальний вимір. Актор і письменник єврейського походження Олександр Гранах у своїх спогадах описує контраст між селом Вербівці, де він народився, містечком Городенкою, де він жив у дитинстві, і Львовом, куди він переїхав згодом. Вербівці були осередком спокою і стабільності, де селяни різного походження, – українці, євреї, поляки, – жили в мирі і злагоді, не надто відрізняючись навіть зовні: «Вони всі подібні до себе, незважаючи на різницю у віросповідання та звичаях. Галичанин неквапливий, доброзичливий, трохи лінух і плодовитий, як його земля»⁸⁶. Показово, що Гранах воліє визначати місцевий люд не через релігійну чи етнічну, а через регіональну приналежність. Натомість Городенку описано як місце злиднів і дискримінації, де сусіди різного походження обмовляли і глузували одне з одного: «У селі жили з землі і мали з нею контакт. У Городенці жили один з одного, поруч, але контакту одне з одним не мали»⁸⁷. На контрасті з Горо-

⁸³ Ibid., 111–112.

⁸⁴ Ibid., 111–112.

⁸⁵ Ibid., 114.

⁸⁶ Цитовано за: Гінріхс Я. П. Lemberg – Lwów – Львів. Фатальне місто. Переклад з нідерландської Я. Довгополого. (Київ : Видавництво Жупанського, 2010), 27.

⁸⁷ Ibid., 28.

денкою Львів постає як місце, де люди привітні і дружні⁸⁸. Як зазначає Крістоф Мік, більшість часу повсякденне життя в поліетнічному місті було мирним: у Львові існувало досить багато місць, де різні етнічні та соціальні групи зустрічалися, розмовляли, пили каву і вели справи⁸⁹. На думку Ф. Тера, мирне співіснування має значно менше письмових фіксацій, до того ж мешканців Львова, попри їхню національність, пов'язувало сильне відчуття локальної ідентичності⁹⁰. І навіть у часи загострення національних конфліктів залишався простір для порозуміння і кооперації – як приклад Ф. Тер наводить спільну роботу Богдана Ігоря Антонича і Тадеуша Голлендера над антологією польської і української поезії в 1930-х роках та співпрацю поляків і євреїв у таких проєктах, як лівий літературний журнал «Сигнали»⁹¹. Крім того, мультикультурне співіснування вплинуло на кожен етнічну групу: як приклад культурного синтезу Я. Грицак наводить не тільки їдиш як німецький діалект, змішаний з елементами івриту і польськими й українськими запозиченнями, а й греко-католицьку церкву, що постала з ідеї об'єднання східного і західного християнства⁹². Певне уявлення про спілкування інтелектуалів у міському середовищі дають літературні документи – спогади, свідчення і нариси тих часів. Ідеться, серед іншого, про спогади Остапа Тарнавського, з якими Ю. Винничук, швидше за все, був добре знайомий. Про це свідчить, приміром, анекдот про цитрини, що про нього згадує Тарнавський – на запитання львів'янина червоноармієць відповідає, що, безперечно, в Советському Союзі є цитрини, їх виробляють на заводах

⁸⁸ Ibid., 28–29.

⁸⁹ Christoph Mick, *Lemberg, Lwów, Lviv, 1914-1947: Violence and Ethnicity in a Contested City* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016), 243.

⁹⁰ Philip Ther & John Czaplicka, "War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century", 255.

⁹¹ Philip Ther & John Czaplicka, "War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century", 263.

⁹² Yaroslav Hrytsak, "Lviv: A Multicultural History through the Centuries", 61.

у Москві і Харкові⁹³. У Винничука в анекдоті фігурують помаранчі⁹⁴. О. Тарнавський у своїх спогадах дає об'ємну картину тогочасного побуту, враховуючи також і етнічний аспект. Так, у Львові було зосереджене українське культурне життя – Остап Тарнавський пише про українську пресу різного спрямування, в тому числі літературні часописи, «Просвіту», Наукове товариство імені Т. Шевченка з великою книгозбірнею, українські школи, банки, державні установи, приватні підприємства⁹⁵. Статус осередку Львів перейняв ще наприкінці ХІХ ст., «коли Валуєвський і Емський укази забороняли українські друки в окупованій царатом Україні»⁹⁶. Проте університет і театр «були опановані поляками ще за часів австрійського панування»⁹⁷, у Львові також містились наукові установи, музеї, друкарні, літературні об'єднання, що «надавало містові польського вигляду»⁹⁸. Однак «літературним осередком для поляків Львів не був»⁹⁹, бо ці осередки містились у Варшаві, Кракові та інших містах. Євреї мали потужні політичні впливи – О. Тарнавський згадує про двох сенаторів у польському сенаті, а про насиченість культурного життя свідчить наявність газет, що виходили польською мовою і їдишем¹⁰⁰. Про взаємну зацікавленість свідчили не тільки особисті контакти (приміром, молодопольків із молодомузівцями), а й системні студії – так, польський літературний журнал «Сигнали» під редакцією Курилюка стежив за українським літературним процесом, а «зразково редаговану» єврейську польськомовну газету «Хвіля» читали не тільки євреї¹⁰¹.

⁹³ Остап Тарнавський, *Літературний Львів 1939–1944. Спомини* (Львів: Просвіта, 1995), 19.

⁹⁴ Юрій Винничук, *Танго смерті*, 309.

⁹⁵ Остап Тарнавський, *Літературний Львів 1939–1944*, 14–17.

⁹⁶ Остап Тарнавський, *Літературний Львів 1939–1944*, 14.

⁹⁷ *Ibid.*, 17.

⁹⁸ *Ibid.*, 18.

⁹⁹ *Ibid.*, 18.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 18.

¹⁰¹ *Ibid.*, 40–41.

Динаміка змінилась під час радянської окупації – О. Тарнавський відзначає появу великої кількості польських письменників переважно єврейського походження, що тікали до Львова від наступу німецької армії. Проте багато хто з них повернувся до Польщі, як-от Адольф Рудницький, – попри єврейське походження і ліві погляди, він не бажав залишатися в підрадянському Львові¹⁰². В найгіршому становищі перебували єврейські письменники, що писали їдишем – власної періодики вони на той час не мали, тому видавали свої твори в перекладах. Так, О. Тарнавський згадує, що перекладав єврейських поетів Ісраїла Ашендорфа і Нагума Бомзе – вони знали українську і могли дати підрядник для перекладу¹⁰³. Співпраця між українськими, єврейськими і польськими письменниками набувала й інших форм. Так, на відзначенні 70-річчя з дня народження Лесі Українки звучали переклади її віршів польською (Зузанна Гінчака) та їдиш (Яків Шудріх)¹⁰⁴.

Пам'ять, травма, солідарність

Вельми симптоматичним виявляється той спосіб, в який Винничук проговорює моменти в історії українсько-єврейських взаємин, що є болючими і непростими. Адже йдеться про війну пам'ятей, що передбачає складну механіку оприявлень і витіснень. Кожна етнічна група має свою пам'ять про війну, причому версії можуть не збігатися і навіть конфліктувати, особливо якщо йдеться про травматичні події. Додаткового виміру цьому мозаїчному простору пам'ятей додає також конфлікт або неузгодженість регіональної та етнічної ідентичності – в цьому разі вибір на користь однієї з них може передбачати цілком різні стратегії поведінки. Так, внаслідок вибору на користь етніч-

¹⁰² Ibid., 38.

¹⁰³ Ibid., 40–41.

¹⁰⁴ Остап Тарнавський, *Літературний Львів 1939–1944*, 49.

ної ідентичності українці з підрадянської України опиняються в УПА, а львівські євреї солідаризуються з підрадянськими євреями. Вибір на користь регіональної ідентичності змушує поляків, українців, євреїв, чехів відкласти політичні війни і спільними зусиллями боронити Львів як рідне для кожного місто, а представників інших національностей – допомагати євреям, які зазнали переслідувань.

Передусім варто відзначити, що Винничук детально окреслює моменти міжнаціональної солідарності, підтримки і взаємодопомоги. Так, Йосип допомагає Оресту і Ясю вибратися з Янівського концтабору; охоронці концтабору, що склалися переважно з українців, вирішують допомогти ув'язненим євреям. Винничук також згадує історичний факт переховування євреїв у каналізації Львова¹⁰⁵ – згідно з сюжетом «Танго смерті», втікачі з концтабору перебували там до відходу німців зі Львова, потім Вольфу і Йосипу вдалося вибратися і приєднатися до партизан УПА, де вже воював Орест. Поляк Ясь, що воював в Армії Крайовій, зазнає поранення і теж залишається в загонах УПА. Відтак четверо друзів опиняються в одній криївці, де, оточені енкаведистами, вирішують підірвати себе гранатою – після вибуху виживає тільки Йосип. Такий фінал є цілком вмотивованим із точки зору розбудови тієї специфічної візії солідарності, яка змінює функцію залежно від контексту: вона стає способом репрезентації колективної пам'яті в контексті спільної історії і зарисом політичного проєкту в контексті сучасності. Розбудовуючи сюжетну лінію, що включає момент взаємної допомоги, Винничук спирається на історично засвідчені факти порятунку євреїв місцевими українцями і поляками. Як зазначає К. Мік, тисячі ризикували своїм життям, а сотні було страчено – так, в період між жовтнем 1943 і червнем 1944 року сотню українців було вбито за переховування євреїв¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Christoph Mick, *Lemberg, Lwów, L'viv*, 307.

¹⁰⁶ Ibid., 308.

Топос гріхопадіння і модус втрати в архітектурі роману прочитується великою мірою як зумовлені зовнішнім впливом. Окупація Львова радянськими і німецькими військами руйнує ідилію гармонійного співжиття. Поляки і українці загрузають у взаємній виснажливій боротьбі, українці допомагають німцям вбивати євреїв, євреї допомагають червоноармійцям вбивати українців. Втім, ці перипетії не стосуються чотирьох друзів, які не тільки рятують одне одного, а й разом боронять спільний простір Львова. Крім того, Винничук зосереджується на темі співпраці й кооперації українців, поляків, євреїв і німців і воліє уникати теми ворожнечі. Міжнаціональна напруга і ворожнеча існує, але існує ззовні, вона не заторкує взаємин чотирьох головних героїв. Ворожість виявляють другорядні, а то й третьорядні персонажі. Такий підхід, хоч може здатися наївним, але в дечому резонує з висновками істориків: спалахи екстремального насильства збігаються з періодами воєн і окупацій, які руйнують міжетнічний баланс у регіоні. Так, Ф. Тер зазначає: хоч масове вбивство євреїв у Львові досить добре задокументоване, проте вкрай мало досліджень, які фокусуються на наслідках впливу Першої та Другої світових воєн на міжетнічні стосунки¹⁰⁷. Розмірковуючи над трагедією східноєвропейського єврейства, Я. Грицак зазначає, що «головна драма Голокосту розгорнулась у Східній Європі» не в останню чергу тому, що в державах Осі ступінь єврейської асиміляції був найвищим через ліберальне законодавство, натомість східні євреї Польщі, Литви та СРСР «були чужаками не лише для німців, австрійців, угорців та італійців, але навіть для західних євреїв»¹⁰⁸. На думку Я. Грицака, «східноєвропейські євреї до того ж опинилися під вогнем українського, литовського, румунського та словацького націоналізмів, бо до війни значна частина з них русифікувалися, полонізу-

¹⁰⁷ Philip Ther & John Czaplicka, "War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century", 252.

¹⁰⁸ Yaroslav Hrytsak, "Lviv: A Multicultural History through the Centuries", 227.

валися або мадяризувалися, та місцевого побутового антисемітизму, котрий особливо зріс унаслідок становлення радянського режиму»¹⁰⁹. Вкрай важливим фактором є також те, що «ціна за порятунок євреїв на Заході й на Сході була різна. На Заході можна було відбутися відносно легким покаранням, на Сході за це неодмінно страчували, не рідко не лише самого спійманого, а й усю його родину»¹¹⁰.

В цьому сенсі показовими у романі є епізоди, що фіксують реакцію місцевого населення на прихід окупантів. Адже різна реакція на події доти, здавалося б, гомогенної спільноти має відчуватися як лакмусовий папірець, що виявляє вже наявні суперечності і конфлікти. І те, що для опису поведінки своїх персонажів у цьому складному, скомплікованому, динамічному світі Винничук обирає не есенційну, а екзистенційну модель, свідчить на користь роману. Поведінка персонажів залежить рівною мірою як від переконань і схильностей, так і від контекстів та ситуацій. Зельман Мількер, як ідейний комуніст, вирішує зробити щось добре для підібраних на вулиці п'яних «визволителів», тому відвозить їх додому і прикрашає вітальню квітами. Після того, як солдати вчаділи від задушливих пахоців, перед ним постає проблема утилізації трупів, і Зельман звертається до найближчих друзів і рідні, аби допомогли приховати смерть вісьмох червоноармійців. Себто, змінюючи контекст, Винничук перетворює комуніста Зельмана на ворога радянської влади, що закатрує, бодай і ненавмисно, восьмеро червоноармійців. Зельман Мількер в цьому епізоді керується не своїми ідеологічними міркуваннями, а інстинктом самозбереження, коли спирається на почуття регіональної солідарності. Так само епізод із проносом, підсипаним Йоськовому вчителю іврити панові Каценелєнбогену (іще один інтертекстуальний жарт Винничука, адже справжнє ім'я польського літературного критика Остапа Ортвіна, що жив і працював у Львові в міжвоєнний період, –

¹⁰⁹ Ibid., 227.

¹¹⁰ Ibid., 228.

Оскар Каценелленбоген) може бути витлумачений як акт побутового антисемітизму, що звучить особливо зловісно з урахуванням єврейських погромів у 1918 і 1941 роках. Це якщо не брати до уваги мотивів і контексту: метою Ореста, Вольфа і Яся було не позбиткуватися з учителя, а порятувати Йоська від виснажливих уроків. Але коли вже під час німецької окупації Орест подає панові Каценеленбогенові окуляри, не бажаючи бути частиною тих, що тішитися з приниження євреїв, він сам стає об'єктом агресії натовпу. Себто, те, як персонаж себе визначає, може не збігатися з тим, як він поводить. Про важливість контексту в поясненні сплесків екстремального насильства, зокрема, погромів 1941 року, говорить і Я. Грицак, стверджуючи, що пояснення не варто шукати в площині національних стереотипів: «основна смуга погромів у 1941 році збігається з територіями, що їх у 1939-1940 роках окупували советські війська, – Західну Україну, Литву, Латвію й Естонію. Це були території, які зазнали швидкої «советизації», і тут советський терор був особливо жорстокий. Тому тут німецькій пропаганді було досить легко спровокувати антиєврейські погроми»¹¹¹.

Іще один важливий момент, що стосується колективної травми, лежить рівною мірою як у площині стилістики, так і в площині етики. Іронія, до якої вдається Винничук, переважно не затьмарює ані співчуття, ані солідарності, за винятком тих епізодів, де він виявляє загалом властиву йому нечутливість до жіночого досвіду, зокрема, щодо насильства над єврейськими жінками: «Вулицями літали розпатлані жінки, з яких поздирали одяг, дерли на них усе, навіть майтки здирали і змушували бігти голими, німці сміялися і знімкували, то й справді було кумедне видовище, безліч львів'ян висипало на вулиці, повисовувало голови з вікон і любувалося тією захопливою картиною. Хтось кричав із вікна: – Та шо ви ду хулери роздягаєте самих старих порхавок? Ану яку молодицю розберіть! Або яку дівку, жи би ся

¹¹¹ Ярослав Грицак, *Страсті за націоналізмом*, 96.

подивити було на шо!»¹¹². Етична двозначність виникає через наскрізну іронію і специфічний спосіб оповіді, що унеможливорює визначення єдиного наративного центру. Оповідь ведеться від першої особи, і ми маємо справу з ненадійним наратором, розуміння якого обмежене його досвідом. Попри те, що в романі «Танго смерті» наратор гомодієгетичний (принаймні, в частині, що описує міжвоєнні і воєнні події), ситуація ускладнюється за рахунок використання техніки, більше характерної для текстів із гетеродієгетичним наратором, позиція якого зовнішня щодо зображеного світу і який володіє більшим рівнем контролю, ніж наратор, який є одночасно і персонажем тексту. В наведеній вище цитаті простежується імітація руху камери, що вихоплює окремі сцени і на них фокусується, використовуючи ефект наближення і проникнення. Але всі ці сцени зображені з позицій тих, хто в них задіяний, а не того, хто за цим спостерігає. Тому «кумедне видовище» – це відображення позиції не Ореста Барбаріки, а німців, що сміються і знімають, і натовпу львів'ян, що висипав на вулицю. Проте, оскільки саме Орест розповідає історію, змішування точок зору і ціннісних позицій суб'єкта і об'єкта спостереження здається неминучим, оскільки в наведеній вище цитаті ми маємо справу не так із фіксацією подій і описом, як із судженням та інтерпретацією.

Так само історія кохання українця і єврейки, що могла би мати значний потенціал як оповідь про ідентичність, вибір і культурний спадок, баналізується через домінування белетристичних кліше і прихильність Винничука до розлогих еротичних епізодів. Почуття Ореста і Лії зароджуються з підліткового тілесного досвіду, але не дуже зрозуміло, на чому вони тримаються надалі. Сюжетно їхній шлюб радше нагадує поширений троп «діва в біді», адже Орест зважується на шлюбну пропозицію лише тоді, коли починаються переслідування євреїв. Орест пропонує Лії вихреститися, аби врятувати своє життя, і Лія спочатку вибухає, але потім згоджується охреститися про око, наполягаючи, що

¹¹² Юрій Винничук, *Танго смерті*, 343.

після війни знову сповідуватиме свою віру. Так читач дізнається, що Лія була сіоністкою, тоді як Орестів вуйцьо Льодзьо – членом ОУН, та і сам Орест брав участь в одній із політичних акцій. Але Винничук воліє не розвивати цей потенційно цікавий і драматичний момент через зіткнення чи навпаки, суголосність українського та єврейського націоналізмів, а зводить усе до побутових суперечок молодят про те, хто тріпатиме хідники і готуватиме обід у суботу.

До того ж родина Мількерів міркує про виїзд до Палестини – рабин і голова юденрату оголосили збір для всіх охочих, а Лія пропонує Орестові еміграцію до Америки. Згодом з'ясовується, що тих євреїв, які зголосилися виїхати, вивезли і розстріляли, але Орест і Ясь здогадуються про непевність цієї справи ще раніше, через листа тітки Фейги, в якому навмисна неточність деталей вказує на небезпеку. Винничук таким чином переносить конфлікт у зовнішню, подієву площину, і залишає за рамками оповіді психологічний вимір цієї ситуації – наприклад, відповідь на питання, як Орест сприйняв потенційну можливість міграції, що означала для нього розлуку не тільки з рідним містом, а й із родиною, або який вплив на Лію мала позірна, але все ж зміна ідентичності в шлюбі.

Той факт, що українці, євреї і поляки мають різні пам'яті про війну, видається цілком природним. Проте в площині тексту Винничука національні пам'яті не конфліктують, і найяскравіше тому свідчення – вписування Голокосту в ландшафти української пам'яті через модус метемпсихозу. Радше війна пам'ятей розгортається в площині протистояння національного та імперського, оскільки Винничуків роман «Танго смерті» - це ще й спроба підважити радянський, а потім і російський історіософський міф Великої Вітчизняної. Як зазначає Ф. Тер, марксистська історіографія радянського періоду розглядала історію передусім з точки зору лінійної ескалації конфліктів, як раніше дослідники XIX і XX століть писали історію з різних національних перспектив і як хронологію наростання національних чи соціальних конфлік-

тів¹¹³. Видимими були передусім війна і насильство, а не мирне співжиття, кооперація і солідарність.

Саме воєнна історія Львова є важливим фактором руйнування міфу Великої Вітчизняної: «Десять днів оборони Львова не так уже й багато, але цього терміну було цілком достатньо, аби попадали цілі держави. За 5 днів німці захопили Голландію, а ще за 5 – Бельгію і Францію, за 7 днів було зламано опір Югославії, за 4 дні німці сягнули польсько–совєтського кордону на півночі Польщі, за 10 днів улітку 1941 р. вони зайняли всю Західну Україну, а ще за 10 — вийшли на береги Дніпра. Але за 10 днів так і не зуміли захопити Львова. Львів уперто боронився і боронився б далі, якби на поміч німцям не підійшли зі сходу несподівані союзники»¹¹⁴. Оцю радянську спробу узурпації і перекручення історії Винничук продублює в сюжетній лінії з подіями в сучасній Україні, де полковник СБУ Книш, що залишається кадебістом за переконаннями і є рукою Москви, полює за безцінним знанням, яке уможлиблює контроль над пам'яттю. Метафорою війни пам'ятей є й епізод із арканумським поетом Люцилієм, біографію якого пише його ворог Альцестій. Себто, Винничукові залежить на створенні не так містифікованого минулого чи ахронічної утопії, як контрнаративу, що протиставляється радянському, а потім російському історичному міфowi.

Цей історичний роман, який маскується під містифікацію, схоже, свідомий своєї культурної роботи, що виходить далеко за межі вузькотекстового виміру. В одному з епізодів учитель танців Володимир Цибулько, що відкрив у собі своє друге «Я» – загиблого в Янівському концтаборі Зельмана Мількера, – після розмови з полковником Книшем швидко усвідомлює, що оці новонабулі знання слід тримати при собі, аби не лишатись у божевільні довіку. «Я готовий все забути», – кричить він у спину

¹¹³ Philip Ther & John Czaplicka, “War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century”, 252.

¹¹⁴ Юрій Винничук, Танго смерті, 244.

Книшеві, але пошепки додає: «Крім мого коханого Йоселе...»¹¹⁵. Себто, чужі спогади, які стали частиною твоєї приватної історії, вже не вийде ігнорувати. Танго смерті, що звучить на вулицях сучасного Львова, є метафорою віднайденної пам'яті, що незворотно переформатовує ландшафт нашої колективної ідентичності. І рамка жанрової літератури додається для цього якнайкраще.

Висновки

Юрій Винничук зображує передвоєнний і воєнний Львів, різко протиставляючи міжетнічну довоєнну гармонію і криваві часи окупації під час Другої Світової війни і зумисне уникаючи тієї нюансованості, що неминуче б виникла через окреслення ширшого історичного контексту, пов'язаного з наслідками Першої світової та польсько-українською війною 1918–1919 років. Українське і єврейське поєднані через спільний простір (Львів як дім і для українця, і для єврея), через ідею культурної інклюзії, що уможливорює запозичення і вплив, а також через спільну історію і пам'ять. Культурний простір Львова Винничука неієрархічний, жодну культуру не можна окреслити як панівну. Важливо також, що четверо друзів об'єднані спільними цінностями, а це уможливорює максимальну відкритість до Іншого – їхні батьки загинули за спільну ідею української держави, їхні матері підтримують дружні стосунки. В ієрархії близькості (незнайомець, знайомий, друг, гіпотетичний член родини) Інший у чотирьох друзів мислиться на рівні гіпотетичного члена родини. Регіональна ідентичність (львів'яни) переважає над етнічною чи релігійною, проте відмінності чи розбіжності мало наголошені – Ю. Винничук не повідомляє, якою мовою спілкувалися четверо друзів між собою або як узгоджувалися (якщо узгоджувалися) український, польський і єврейський націоналізми.

¹¹⁵ Юрій Винничук, Танго смерті, 330.

Вибір жанру, що постає як гібрид історичного і містичного, надзвичайно показовий: фантастичний елемент тут діє не в якості імпліцитного сумніву в переконливості історії, а як метафора для механізму збереження історичної пам'яті. Культурні нюанси, пов'язані з єврейським світом, вкрай важливі, адже дозволяють на основі містичних єврейських уявлень, пов'язаних із каббалою, сформувати фантастичне припущення про пригадування непережитого – фактично, ідеться про приватну пам'ять, що виходить за межі конкретної свідомості. З огляду на це єврей Мількер, що не тільки виживає після Голокосту і боротьби з радянськими окупантами, а й залишається в рідному місті, стає статтю глибоко символічною. Він не лише є втіленням цієї втраченої пам'яті, а й символом її неперервності. І хоча Арканум як образ втраченого довоєнного Львова на позір суперечить ідеї такої неперервності через подвоєння, що діє як засіб розмежування реального і уявного, він добре працює і як метафора віднайдення втраченого.

Bibliographic References

- Assman, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Czaplicka, John. «Lviv, Lemberg, Leopold, Lwów, Lvov: A City in the Crosscurrents of European Culture.» *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 13–45. URL: <http://www.jstor.org/stable/41036809>.
- Chornii, Petro «Etnichni hrupy Halychyny mizhvoiennoho periodu (1919–1939): demografichni ta etnokulturni protsesy» [Ethnic Groups of Galicia of the Interwar Period (1919–1939): Demographic and Ethnocultural Processes]. PhD diss., Ivan Franko National University of Lviv, 2011.
- Drozda, Andrii. «Pereborkhes nedoeke, abo Povna bochka pretsliv» [Pereborhes Nedoeko, or a Full Barrel of Pretzels]. *LitAktsent*, December 18, 2012. URL: litakcent.online.

- Grabowicz, George G. «Mythologizing Lviv/Lwów: Echoes of Presence and Absence.» *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 313–342. URL: <http://www.jstor.org/stable/41036821>
- Hinrikhs, Yan Paul. *Lemberg – Lwow – Lviv. Fatalne misto* [Lemberg – Lwow – Lviv. The Fatal City]. Translated by Ya. Dovhopolyi. Kyiv: Vydavnytstvo Zhupanskoho, 2010.
- Horwitz, Daniel M. *A Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2016.
- Hrytsak, Yaroslav. «Lviv: A Multicultural History through the Centuries.» *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 47–73. URL: <http://www.jstor.org/stable/41036810>
- Hrytsak, Yaroslav. *Strasti za natsionalizmom: stara istoriia na novyi lad. Esei* [Passions for Nationalism: An Old History in a New Way. Essays]. Kyiv: Krytyka, 2011.
- Kedryn, Ivan. *Zhyttia – podii – liudy. Spomyny i komentari* [Life – Events – People. Memoirs and Comments]. New York: Vydavnycha kooperatyva «Chervona kalyna», 1976.
- Kotyk, Ihor. «“Tango smerti” yak zahroza derzhavnii bezpeci» [«Tango of Death» as a Threat to National Security]. *LitAktsent*, November 22, 2012. URL: <https://litakcent.online/2012/11/22/tango-smerti-jak-zahroza-derzhavniy-bezpeci/>.
- Koval, Roman. *Reid u vichnist* [Raid into Eternity]. Kyiv: Diokor, 2001.
- Lysiak-Rudnytskyi, Ivan. «Polsko-ukrainski stosunki: tiahar istorii» [Polish-Ukrainian Relations: The Burden of History]. In *Istorychni ese* [Historical Essays], vol. 1, 83–111. Kyiv: Osnovy, 1994.
- Mick, Christoph. *Lemberg, Lwów, L'viv, 1914–1947: Violence and Ethnicity in a Contested City*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016.
- Popovych, Myroslav V. *Mirovozzrenie drevnikh slavian* [Worldview of the Ancient Slavs]. Kyiv: Naukova dumka, 1985.
- Stasinevych, Yevhen. «Pevno, naikrashchy roman ostannikh rokiv» [Probably the Best Novel of Recent Years]. *LitAktsent*, September 27, 2012. URL: <https://litakcent.online/2012/09/27/pevno-najkraschij-roman-ostannih-rokiv/>.
- Tarnavskiy, Ostap. *Literaturnyi Lviv 1939–1944. Spomyny* [Literary Lviv 1939–1944. Memoirs]. Lviv: Prosvita, 1995.
- Ther, Philipp, and John Czaplicka. «War versus Peace: Interethnic Relations in Lviv during the First Half of the Twentieth Century.» *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 251–284. URL: <http://www.jstor.org/stable/41036818>.

- Tynchenko, Yaroslav Yu. *Ofitserskyi korpus armii Ukrainskoi Narodnoi Respubliky (1917–1921)* [The Officer Corps of the Army of the Ukrainian People's Republic (1917–1921)], vol. 1. Kyiv: Tempora, 2007.
- Vynnychuk, Yurii. *Tango smerti* [Tango of Death]. Kharkiv: Folio, 2012.
- Wierzbieniec, Waclaw, Ihor D. Kogut, and Patrice Dabrowski. «The Processes of Jewish Emancipation and Assimilation in the Multiethnic City of Lviv during the Nineteenth and Twentieth Centuries.» *Harvard Ukrainian Studies* 24 (2000): 223–250. URL: <http://www.jstor.org/stable/41036817>.

Iryna Borysiuk

Myth, Memory, Vision: The Ukrainian and Jewish Past in Yuriy Vynnychuk's Novel *Tango of Death*

The article examines the representation of memory, trauma, and intercultural interaction in Yuriy Vynnychuk's novel *Tango of Death* within the broader context of contemporary Ukrainian prose of memory. The study focuses on the literary articulation of the Ukrainian-Jewish past, particularly the experience of World War II and the Holocaust, as well as on the mechanisms of constructing collective identity through narrative. Particular attention is paid to the concept of memory, as defined by Jan Assmann, in its two dimensions: communicative and cultural. In the novel, Vynnychuk employs the mystical motif of *ibbūr* (the transmigration or “impregnation” of a soul) as a metaphor for the transmission of traumatic experience, enabling

the recollection of the unexperienced and fostering intercultural empathy. This approach allows for the integration of the Jewish experience of the Holocaust into Ukrainian cultural memory without reduction or appropriation. The article also explores the image of interwar Lviv as an idealized multiethnic space, functioning according to the model of a “lost paradise” destroyed by totalitarian regimes. It is emphasized that the characters’ behavior is shaped not by essentialist traits but by contextual factors, allowing for a more nuanced understanding of historical responsibility. The article concludes that *Tango of Death* functions as an important instrument of cultural memory work: by combining history and mysticism, the novel not only represents the past but also proposes a model of ethical empathy and intercultural solidarity.

Keywords: contemporary Ukrainian literature, memory, identity, counter-narrative, Lviv, Ukrainian-Jewish relations, urban text, the Other.