

Діаспора

Вадим Василенко

УДК 82. 09: 572

УЯВЛЯЮЧИ ТРАВМУ, ЗОБРАЖАЮЧИ ЖЕРТВУ: ДО ПИТАННЯ ПРО (ПЕРЕ)ВИЗНАЧЕННЯ ДІАСПОРИ

У статті розглянуто проблему теоретичної (ре)концептуалізації поняття діаспори в сучасних літературознавчих, культурологічних студіях. Крім того, досліджено питання "подвійної свідомості" та "діаспорної ідентичності", визначальні для розуміння діаспорних літератури й культури. Проблемнопостановочою в розвідці виступає ідея про винайдену, уявлену природу діаспори як своєрідної "уявленої спільноти", що водночас є "спільнотою пам'яті", а також порубіжний, міжкультурний статуси діаспорної літератури.

Ключові слова: діаспора, діаспорна ідентичність, подвійна свідомість, уявлена спільнота, діаспорне уявлене, стадія дзеркала, пам'ять, травма.

Vadym Vasylenko. Imagining Trauma, Representing Victim: to Issue of (Re)defining Diaspora

The paper deals with the issue of theoretical reconceptualization of the notion 'diaspora' in contemporary literary and cultural studies. The author refers to the conceptual redefinition of the diaspora with the idea of spatial turn in European and American cultural studies. The theory of translocation defining the theoretical revision of the diaspora sets the understanding of the place as the only spatial localization. The assertion that place is a geographic and not a psychological category lies at the heart of this theory.

In addition, the paper examines the issues of 'double consciousness' and 'diasporic identity', as they are integral to the understanding of the diaspora literature. The author considers the 'double consciousness' characteristic of diaspora cultures as a result of simultaneous staying in two or more spaces and proves the traumatic bifurcation of the 'diaspora subject'.

The decisive idea in the paper is that of the invented, constructed essence of Diaspora as a specific 'imaginary community' which at the same time is the 'memory community', and frontier, cross-cultural status of diaspora literature. The researcher regards the membership of the diaspora as an 'imagined community', as a kind of 'feeling at distance', a historical need of responding to certain symbols. The study suggests considering diaspora as a peculiar manner and form of universalizing in time and extrapolating in space the historical and cultural experience related to trauma of the displaced nation.

It seems to be correct if one interprets diaspora not 'externally', but 'from within' – as a kind of memory's and imagination's experience that demonstrates how 'diaspora subjects', suffering the loss of sources (country, language, culture etc.), fix the identification associated with the source, in particular through literary texts, artifacts of culture, commemorative practices and so on.

Keywords: diaspora, diasporic identity, double consciousness, imaginary community, diasporic imaginary, mirror stage, memory, trauma.

Дискусію про зміст і визначення поняття діаспори віднедавна ведуть представники різних гуманітарних напрямків і розділів знань, до того ж серед диспутантів – не лише науковці (культурологи, філософи, історики, соціологи, літературознавці та ін.), а й політики, письменники, журналісти. Поглиблення наукового, політичного, мистецького інтересів до поняття діаспори зумовлено, з одного боку, зміною геополітичного устрою світу – розпадом великих імперій і наративів, стиранням меж національних держав, культур, традицій, а з другого – ідеологічною парадигмою в науковому, політичному, мистецькому дискурсах, пов'язаною з явищем деколонізації та феноменом постколоніалізму. Загалом сучасне діаспорознавство (Diaspora

Studies), інспіроване (р)еволуцією в уявленні людини про простір, владу, мову й ідентичність, постало як автономний і динамічний розділ соціогуманітаристики.

У своєму дослідженні “Переосмислення діаспор(и): влада без громадянства у транснаціональну епоху” (1996) американський літературознавець, провідний теоретик, власне засновник сучасного діаспорознавства Хачіґ Тополян розмірковує над тим, як зміст історичного терміна “діаспора” (традиційно вживаного до єврейських, а згодом грецьких і вірменських громад), видозмінений під впливом дискурсивної влади інших спільнот, що претендували на статус діаспор, почав набувати сучасного (ви)значення. Еволюція поняття “діаспора”, стверджує він, – це “наслідок змін у політиці дискурсивних режимів і водночас продукт недискурсивних феноменів” [32, 3]. Звісно, наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. поняття діаспори зазнало численних уточнень і коректив, набуло різних конотацій і підтекстів, балансуючи від ідей “конструювання простору” А. Лефевра чи “утвердження простору” Е. Соя, який у своїй праці “Постмодерні географії: Утвердження простору в критичній соціальній теорії” (1989) стверджує, що “в кожній біографії не менше географії, ніж історії” [29, 11], до теорії “гібридності” чи “гібридизації” в розумінні Г. Бгабра, від концепції “мандрівних культур” Дж. Кліффорда та “глобальних діаспор” Р. Коена до цілковитого вивільнення цього поняття від національних, релігійних, расових обмежень у дослідженнях В. Сафрана. Вивчаючи зміни, пов’язані з питаннями теоретичної (ре)концептуалізації діаспори, В. Сафран стверджує: якщо не так давно явище діаспори вважалося соціальним відхиленням, культурною деструкцією, то віднедавна в ньому вбачають прояви “культурної дислокації”, “перехідної ідентичності” або “новий тип свідомості”, майже чи зовсім не закоріненої в емпіричній або історичній реальностях [26, 83–99].

Умови й можливості сучасного світу (безнастанна мобільність, культурна гнучкість, політика багатокультурних і полінаціональних суспільств) увиразнили проблему концептуального уточнення, власне перевизначення поняття діаспори, переконструювання діаспорного дискурсу. Однак попри ґрунтовні напрацювання з історії й теорії діаспор(и) доволі дискусійними та все ще невирішеними питаннями, що внеможливають теоретичну концептуалізацію, лишаються визначення того, що таке діаспора, чим відрізняються аналогічні спільноти, належні до різних історичних і культурних періодів, і чим діаспора відрізняється від інших спільнот – емігрантів, номадів, біженців, остарбайтерів, туристів, кочовиків, племінних, субкультурних формацій тощо. Як пише у своїх “Трьох значеннях “діаспори” (1997) С. Вертовец, відтепер діаспорою називають чи не кожну спільноту, переміщену чи транснаціональну, себто таку, яка походить не звідти, де мешкає, і “відрізняється соціальними, економічними, політичними зв’язками, що виходять за межі держави та нації” [33, 277]. Наголошуючи на термінологічній невизначеності діаспори, С. Вертовец порушує одне з визначальних питань у сучасних дослідженнях діаспор: як провести межу між тим, що є діаспорою, а що нею не є? Водночас він зауважує: через те, що поняття діаспори дедалі частіше використовують як спосіб або форму визначення своєї ідентичності, “дискурс меншин” доповнено чи принаймні видозмінено “дискурсом діаспор”. У цьому твердженні, звісно, є сенс, якщо зауважити, що вирізнення діаспор(и) відбулося насамперед у межах досліджень ідентичностей і меншин.

Указуючи на проблему термінологічної плинності, мінливості діаспори, зі свого боку, Х. Тополян зауважує, що діаспору неможливо уявити як стале позначення, бо в нових реаліях діаспорами є ті, хто вважає себе ними: нерідко ті чи ті спільноти заявляють про себе як про діаспору попри те, що їхні первісні історичний, соціальний, культурний досвіди не відповідають усталеному визначенню цього поняття. На думку вченого, діаспора – це фіксування

(усвідомлення) своєї ідентичності в один момент, але в другий, імовірно, цю ідентичність буде зафіксовано (усвідомлено) якимось інакше [32, 3–5, 12–16]. Вірогідно вважати, що поняття діаспори – не статична конструкція, а постійний процес, що відображає перехідний, транзитний стан “від ще-не-діаспори до вже-не-діаспори” [3, 77], позначений переміщенням через демаркаційні лінії – мовні, культурні, світоглядні, нерідко з поверненням назад, “ad fontes”. Сучасні американські культурологи А. Клімт і С. Любкеман, пропонуючи замість структурно-символічного дискурсивний підхід до розуміння діаспори, зауважують, що діаспора – це своєрідний різновид “дискурсу ідентичності”: подібно до того, як нації уявляються, традиції винаходяться, а поняття про місце чи дім дискурсивно конструюються, діаспора є “особливим способом уявляти, винаходити, конструювати й репрезентувати себе” [25, 146].

Крім того, слід зауважити тенденцію деяких дослідників літератури та культури до повного чи часткового заперечень діаспори як “поняття доволі умовного” [11, 52], невідповідного чи загалом непридатного для аналізу тих або тих літературних, культурних явищ і феноменів. Причину такої тенденції, можливо, треба вбачати в тому, що поняття діаспори довгий час не було (і, здається, досі не стало) науково-нейтральним, а вживалося переважно в ідеологічно заангажованому контексті радше як політична, а не естетична категорія. Усе ж треба визнати: діаспора – це поняття, позбавлене однозначності, а не евристичного потенціалу. Воно продуктивне в межах того чи того дослідження, але виявляє свої асиметрії за його межами, зоставляючи місце для невідповідних, іноді суперечливих потрактувань через надто розгалужений, широкий діапазон (ви)значень або, якщо його вживати у звуженому сенсі, занадто обмежений. Загалом я схильний погодитися з М. Тлостановою, яка стверджує: “Сучасне розуміння діаспори потребує радше набору тропів, а не наукових підходів, метафоричної образності, а не бінарного мислення” [12, 170].

Концептуальне перевизначення діаспори, що відбулося наприкінці ХХ ст., пов'язано, зокрема, з ідеєю “просторового повороту”, що справила значний вплив на вивчення проблем діаспор та е(і)міграцій – як в історичному, так і культурному значеннях, зокрема в аспектах, пов'язаних із проблемами перетину кордонів, питаннями простору, місця, пам'яті тощо. Якщо взяти до уваги твердження американської дослідниці М. Джорджу, яка вважає простір “центральною категорією ідентичності й репрезентації в контексті діаспори та міграції” [21, 20], то очевидно, що “просторовий поворот” поставив під сумнів, якщо загалом не знівельював категорію місця як визначальну. Учені, що розглядають діаспори з позицій класичної теорії як своєрідні “уламки націй”, ведуть мову насамперед про традиційний конфлікт “закорінення” та “відірваності”, а в позиції мігранта вони вбачають не що інше, як вияв “подвійної свідомості” в розумінні В. Дюбуа чи П. Гілроя, пов'язаний з обмеженою, уособленою в просторі концепцією місця/дому чи перебування в прикордонні – між двома чи більше країнами, культурами, традиціями тощо. Натомість для дослідників доби постмодерну поняття діаспори стало своєрідним уособленням протиріч (локалізація – глобалізм, центр – периферія, укорінення – відірваність, тривалість – перерваність, Свій – Чужий тощо) і водночас зв'язку (між минулим і сучасним, часом і простором, домом і світом, батьками та дітьми, Я та Іншим тощо). Теорія локалізації, в основу якої закладено своєрідний трюїзм – утерту істину про те, що кожна діаспора має свою батьківщину – місце, з якого походить, ставить за самоціль апелювання до “національного первня”, нерідко з виразними емоційним, політичним підтекстами, зводячи завдання дослідника *de facto* до пошуку “джерела” чи визначення “національної ідентичності”. Ідею транслокальності, себто між- або позапросторовості, натомість, зосереджено

на “процесі, у якому мігранти конструюють такі соціальні поля, що перетинають географічні, культурні та політичні межі” [5, 1].

Відмову від теорії локалізації – “закорінення” та “відірваності” як визначального конфлікту в драмі е(і)міграції, що традиційно передбачає два варіанти вирішення (асимиляцію та інтеграцію або (само)замкнення, ізоляцію, себто усвідомлення, збереження й культивування власної суб’єктності), – учені пов’язують зі зломом модерністських стратегій або відходом модернізму загалом і появою теорії транслокальності як провідної в сучасних студіях діаспор, сконцентрованих на вивченні транснаціональних і кроскультурних суб’єктностей і часопросторів у літературних, культурних практиках діаспор. Загалом сучасні дослідження діаспор, які балансують на перетині постколоніальних, постмодерних, постструктуралістських студій, сфокусовано на проблемах гібридності, перформативності, подвійної свідомості як своєрідних симптомів літератури й культури кінця ХХ – початку ХХІ ст., що піддають аналізу та сумніву усталене уявлення про ідентичність (національну, культурну, гендерну тощо), заперечуючи розуміння місця як винятково просторової локалізації. Проблемнопостановкою в цих дослідженнях є ідея про те, що “місце” – категорія не географічна, а насамперед психологічна: “місцем” може бути не лише країна, а й культура, історія, мова, пам’ять тощо.

Звісно, переосмислення діаспори вплинуло на (пере)визначення поняття діаспорної літератури, яке сучасні дослідники дедалі частіше відмовляються розглядати в межах канону “національної літератури”. Поняття діаспорної літератури чи літератури діаспори як термінологічна проблема існує віддавна, але традиційно цей корпус письма (художнього чи non-fiction) розуміють як відхилення від “національного канону” чи як доповнення до нього або ж ототожнюють із поняттям е(і)міграційної літератури, позбавляючи його цілісності й самодостатності. Висловлю припущення, що, створена в просторі “між”, література діаспори не є репрезентантом однієї культури (національної), а демонструє свою належність до “третього простору”, про який пише Г. Бгабга, позначаючи цим терміном “простір між культурами”, “культурне порубіжжя”. Поняття “третього простору” я вживаю для того, щоби відійти від спрощеного, дещо схематизованого розуміння діаспорної літератури, зафіксувавши належність цього корпусу письма до порубіжних феноменів.

Не випадково чимало письменників, традиційно потрактованих як діаспорні, піддають сумніву й переосмислюють власні зв’язки з визначеними просторами й ідентичностями та, дистанціюючись від узгоджених визначень, декларують порубіжний, міжкультурний модуси своїх біографій і творчості. Завдяки одночасній належності до двох або більше культурних просторів вони творять літературу “в межах” і “зсередини”, піддаючи ревізії поняття батьківщини, культурної ідентичності, гендеру, влади й Іншого, аналізують різні форми підпорядкувань і акцентують нерівність у взаєминах між людьми, націями, мовами тощо. До того ж вони виступають своєрідними “перекладачами культур”, “медіаторами”, посередниками, зокрема між країною походження та місцем проживання. У цьому сенсі поняття рубіжності не тотожне маргінальності як периферійності, а постає як своєрідний етичний, моральний бар’єр, перетин якого означає відступ від норми чи канону, до того ж не спорадичний, а усвідомлений. Рубіж є важливим, загалом невід’ємним складником діаспорних свідомості та ідентичності: він реабілітує відчуття (спів)присутності, долаючи відчужене сприйняття світу й дому, які зрушено, підважено, змінено місцями, а також передбачає взаємопоборення та взаємопроникнення традиційного й модерного, міжкультурний “переклад” з однієї мови на другу.

Питання, що постають у цьому контексті, пов’язані з ідеологічним розрізненням, власне розмежуванням діаспорної та еміграційної літератур,

діаспорного та постколоніального письма, а також проблемою взаємодії цих складних і різномірних феноменів, зокрема літератури, постколоніалізму та діаспори. Загалом якщо еміграційну літературу пов'язано з риторичними формами та стратегіями антиколоніалізму, то діаспорну – з постколоніальними переживаннями (ностальгією, меланхолією, ресентиментом, мімікрією, амнезією тощо). Усе ж еміграційне як антиколоніальне та діаспорне як постколоніальне – поняття не взаємовиключні, а внутрішньо пов'язані між собою. Ці типи письма (художнього чи non-fiction) споріднено питомими, проте неоднаково вираженими формами антиімперського спротиву, зокрема культурного. Категорії колоніалізму та колоніальності як “залишки” чи “уламки” довговічних владних структур, що впливають на культурні взаємини та знання, складають матрицю діаспорної літератури, бо феномен діаспори історично й ментально пов'язано з темами й контекстами вимушених е(і)міграцій, зокрема виїзду, вигнання, асиміляції та зумовлених ними травм. Крім того, з такою ж вірогідністю можна ствердити, що діаспорне письмо – це насамперед і зокрема письмо посттоталітарне, себто таке, що володіє своєю формою дискурсивного опору тоталітарній владі. Підтвердженням цього є істотний соціокультурний досвід і, зокрема, літературна спадщина повоєнних діаспор із країн СРСР і так званого соціалістичного блоку – посттоталітарних, посткомуністичних країн, зокрема України, що функціонували як адміністративно керовані, колоніальні структури. Однак якщо діаспорне письмо – це насамперед письмо постколоніальне/посттоталітарне, то його, на відміну від еміграційного, відповідно антиколоніального/антитоталітарного, не переобтяжено ідеологічно заангажованими дихотоміями та опозиціями (проте не звільнено від них), а також наділено здатністю творити нові художні парадигми, перетворюючи культурні розриви (часу, простору, історії, пам'яті, традиції тощо) в евристично продуктивні конструкти. Центральними проблемами діаспорних літератур, як вони проявилися на сьогодні, є демаскування відкритих і прихованих механізмів (пост)колоніального/(пост)тоталітарного поневолень і дискримінацій (національної, расової, класової, генераційної, гендерної тощо), політичного, економічного, сексуального насильств та ідеології, асиміляції, аккультурації, а також письма й мови, через які все це виражено.

Важливого значення для розуміння діаспорної літератури набуває питання “подвійної свідомості” (В. Дюбуа) чи “контрапунктного усвідомлення” (Е. Саїд) як співприсутності, співіснування водночас у двох (чи більше) культурних просторах, що увиразнює проблему травматичного роздвоєння, двосвіття “діаспорного суб'єкта”. Перегляд того, що В. Дюбуа у своїх “Душах чорних людей” (1903) назвав “подвійною свідомістю”, африканською та американською водночас, П. Гілрой у праці “Чорна Атлантика: Модерн і подвійна свідомість” (1993), присвяченій мистецьким, зокрема музичним, практикам африканської діаспори у країнах “атлантичного транзиту”, означив як своєрідні форму та прояв “діаспорної суб'єктності”. “Подвійну свідомість”, яка, за В. Дюбуа, полягає в наскрізній належності індивіда до американської та африканської ідентичностей, репрезентовано через складний психоемоційний бар'єр між прагненням до асиміляції та расовою солідарністю й самосвідомістю. Зокрема, В. Дюбуа пише: “Це вповні виняткове переживання, ця подвійна свідомість, відчуття, ніби ти незмінно споглядаєш себе очима інших <...> Завжди це відчуття подвійності: дві душі, дві думки, два непримиренні прагнення, два ідеали в одному тілі, і лише нелюдська витривалість цього тіла не дає йому загинути, розділившись надвоє” [20, 3–4]. Звісно, проблема, порушена цим дослідником, виходить поза межі афро-американської діаспори США й американського світу, а також понять раси, нації, класу; вона питома для інших, якщо не всіх діаспорних культур і спільнот. Вивчаючи проблему “подвійної свідомості” у праці

В. Дюбуа як своєрідний конфлікт між загальнонаціональним та локальним, а не африканським та американським, літературознавець Д. Брюс пише: “Дюбуа вважав, що “подвійна свідомість” функціонує на двох рівнях. На першому рівні вона впливає із труднощів бути темношкірим та американцем водночас, від наявності двох ідентичностей, які індивіду привласнено через його виключення з американського мейнстріму <...>. На другому рівні “подвійна свідомість” з’являється від дефіциту комунікації між білими та чорними американцями, що спричиняє появу двох окремих сфер життя <...>. Отже, подвійність чорного американця – це не лише негативний наслідок його винятковості, а й наслідок конфлікту між двома культурними традиціями <...>” [15, 204–205]. За твердженням П. Гілроя, проблема “подвійної свідомості” полягає не лише в іманентному, хоча небезболісному поєднанні двох типів свідомості, загостреному відчутті своєї інакшості, на що небезпідставно вказує Д. Брюс, а й у “перебуванні між двома берегами”, протиставленому есенціальній ідеї вкорінення. Бар’єр між перебуванням у русі (“routes”) та вкоріненістю (“roots”) П. Гілрой називає “діаспорною чуттєвістю”, яку, на його думку, найвиразніше репрезентовано в мистецьких практиках діаспор, зокрема музичній. Висловлю твердження, що “подвійна свідомість”, за П. Гілроем, або, вдаючися до мови музики, “контрапунктне усвідомлення”, за Е. Саїдом, чи “діалогічність”, за Р. Спенсером, – це невід’ємна, загалом визначальна риса діаспорної літератури. У своїх “Думках про екзиль” (1990) Е. Саїд, указуючи на продуктивність цього типу свідомості, пише: “Переважно більшість людей знає одну культуру, одне середовище, один дім; емігрант же знає принаймні два, ця множинність бачення породжує – скористаємося тут музичним терміном – контрапунктне усвідомлення” [28, 162]. Зі свого боку, розмірковуючи над тим, чому Е. Саїд уважає “контрапунктну свідомість” визначальним здобутком емігранта, Р. Спенсер зауважує: “Це те явище, яке щент руйнує наше прагнення мислити однолінійно; у ньому від початку закладено діалогічність” [30, 391]. “Подвійність”, або “контрапунктність”, як наслідок психологічного, культурного роздвоєнь, одночасного співіснування у двох (або більше) світах (географічних, культурних тощо), (про)переживання різних часопросторів – це чільна тема в художній і non-fiction літературах сучасних діаспор. Загалом же поняття “подвійної свідомості” розширює літературознавчу, культурологічну оптику, але водночас засвідчує травматичне роздвоєння “діаспорного суб’єкта”, художньої та об’єктивної реальностей.

Однак як “діаспорному суб’єкту” побороти “подвійну свідомість” і змінити погляд на світ, щоби почуватись у ньому Своїм, а не Іншим, тотожним Чужинцеві, – світ множинних культур і можливостей замість патологічного зациклення на ситуації відчуження? Своєрідну, хоч і неоднозначну відповідь на це питання дає поняття “діаспорної ідентичності”, яке, попри різноманітність трактувань, усе ж несе в собі певну абстрактність. Американський культуролог Р. Брубейкер у розвідці “За межами “ідентичності” (2002), написаній у співавторстві з Ф. Купером, наголошує на мінливій, плінній природі ідентичності, стверджуючи: це поняття хоча й позбавлене термінологічної прозорості, але значно продуктивніше, ніж використання інших, не таких абстрактних категорій [4, 61]. У розмові про “діаспорну ідентичність” я вживаю цей термін, зокрема, для того, щоб акцентувати не реальний, а насамперед уявлений статус “діаспорного суб’єкта”. При цьому його суб’єктність не тотожна сутності: вона має уявлену, винайдену природу, бо постає не тим, чим є суб’єкт насправді, а тим, чим він хоче здаватися – собі чи Іншому. Загалом питання про “діаспорну ідентичність”, яка зароджується на рубежі (двох мов, культур, традицій тощо), набуває такого ж складного та неоднорідного значення, як і поняття діаспори.

Указуючи на невловимість, розмитість “діаспорної ідентичності”, у своїх “Мандрівних культурах” (1992) Дж. Кліффорд стверджує, що діаспору “не можна

сприймати як визначальну метафору чи уособлення сучасних ідентичностей або репрезентативний зріз рас, націй, класів, гендерів і культур” [16, 319]. Намагаючись відійти від традиції центрування культурного ландшафту навколо теорії місця/дому, він наголошує на потребі переглянути культурні практики діаспор через взаємодію між проблемами “проживання” (“dwelling”) та “подорожування” (“travelling”), зауважуючи, що “діаспорне Я” відчуває себе “вдома” лише в подорожі, у дорозі. Віддаленість і відокремленість від батьківщини, як і неможливість або незначна ймовірність повернення, на думку вченого, – не що інше, як антоніми поняття рубежу, що вказують на суміжність і взаємопроникнення різних і, здавалось би, непоєднаних просторів.

Зі свого боку, С. Голл стверджує, що “діаспорна ідентичність” – це своєрідний теоретичний конструкт, що зазнає безнастанного оновлення та перекодування. У своїй програмній праці “Культурна ідентичність і діаспора” (1990) він, суголосно із твердженням адептів дискурсивного підходу Р. Брубейкера та Ф. Купера, визначає культурну ідентичність не як “вічне повернення” до свого минулого, а як постійне відновлення “культурного матеріалу”. Зокрема, С. Голл пише: “Ідентичність не така прозора та безпроблемна, як ми вважаємо. Можливо, замість уявлення про ідентичність як уже завершений факт, репрезентований через культурні практики, буде слушно подумати про ідентичність як “відновлення”, яке ніколи не завершується, завжди відбувається та формується в процесі, а не поза репрезентацією” [23, 223]. Основними факторами творення “діаспорної ідентичності” С. Голл вважає культурну пам’ять і культурні наративи. Увиразнюють діаспорний контекст, мова, мистецтво (зокрема, література, музика, живопис, скульптура, кінематограф, фотомистецтво, перформативні практики тощо), а також повсякденні практики та ритуали, релігія, ієрархія цінностей, гендерні взаємини, сексуальність тощо.

Доволі розлогу, проте не вичерпну характеристику діаспори запропонував у праці “Діаспори в сучасних суспільствах” (1991) американський соціолог і культуролог В. Сафран, апелюючи до історичного й культурного досвідів однієї з найдавніших діаспор – єврейської. Загалом звернення до єврейського, а згодом вірменського, грецького історичного та культурного досвідів як своєрідного еталона, а також відхід від нього, типові для діаспорознавців другої половини ХХ ст. Це результат “метафоричного перенесення”, себто відмови від релігійного та зосередження на расовому й національному критеріях дослідження діаспор. Опираючись на усталене визначення діаспори, виснуване В. Коннором, як “спільноти людей, що живуть поза межами своєї батьківщини” [18, 16], а також аналізуючи роль спогадів і міфів про втрачену батьківщину, В. Сафран відмежовує культурні спільноти, що прагнуть повернутися до своєї вітчизни, від тих, які воліють скерувати зусилля на самозбереження за рубежом. Прикметно, що у своїй праці В. Сафран урахував символічну замкнутість діаспор і водночас їхню готовність до діалогу з мовно, культурно, ментально маркованим Іншим, а також зауважив надважливі для діаспор зв’язки з батьківщиною – зв’язки різної інтенсивності та змісту. У рамках цієї парадигми діаспора позначає різновид відкритої й водночас замкнутої спільноти, у якій національні культурні елементи, вступаючи у складну, нерідко конфронтаційну взаємодію з новими соціальним, культурним, політичним середовищами, своєрідно трансформують первісний культурний бекграунд (традицію, мову, пам’ять тощо). З одного боку, прагнучи зануритися в нове для себе середовище, діаспора переймає нові “правила гри” та підходи до вибудовування культурних, наукових, політичних траєкторій, а з другого – зберігаючи зв’язки (родові, культурні, комунікаційні тощо) з батьківщиною, створює закритий, ізольований простір.

Критикуючи концепцію В. Сафрана, у розвідці “Історизація ідеї діаспори” (1997) Й. Стреттон розвиває деякі його твердження, звертаючись до історичного

й культурного досвідів єврейської діаспори. Зокрема, він зауважує, що деякі критерії, запропоновані В. Сафраном, – це не більше, ніж анахронізми: одні з них надаються до розуміння окремих груп єврейства у ХХ ст., другі спрацьовують за умов існування на політичній мапі іудейської держави-нації, а загалом вони описують і репрезентують історико-культурну ситуацію кінця ХХ ст. Крім того, Й. Стреттон прагне “з’ясувати, які контекстуальні обставини забезпечують спільну базу модерному та постмодерному типам досвіду, пойменованого “діаспорою”, – окрім фізичного факту власне розсіювання” [31, 301]. І стверджує: якщо в домодерну епоху бездержавний народ ототожнював себе винятково з рідною землею, то в модерну цей зв’язок було опосередковано ідеологією нації та держави, а відповідно, перехід до сучасності зумовлено оновленням досвіду в поняттях нації та держави [31, 314, 324].

Як і більшість “дискурсів відмінностей”, у сучасних культурологічних, літературознавчих студіях категорію та репрезентацію (політичну, культурну) діаспори пов’язано з переосмисленням понять батьківщини, держави, нації. Історично та просторово зумовлене, тож доволі умовне поняття батьківщини – одне з центральних у сучасному діаспорознавстві, зазнає різних корекцій і реітерацій, потребує свого перевизначення. Переглядаючи поняття батьківщини, яка є сутністю діаспорної диспозиції, як своєрідну альтернативу й водночас противагу традиційній структурно-символічній концептуалізації батьківщини (місця народження чи поселення), американський культуролог Б. К. Аксель висновує концепцію “діаспорного уявленого” (“diasporic imaginary”). На думку вченого, ключем до розуміння діаспор є “не фізичне місце їх виникнення, а часові рамки, афекти, питомі для цієї діаспори, властива їй матеріальність” [1, 411]. “У цьому сполученні слів, – пише він, – уявлене треба розуміти не як означуване, що характеризує діаспору, її “громаду” чи “спільноту”, репрезентовану як плід уяви. “Діаспорне уявлене” – це іменник, що позначає цілком реальний спосіб самоідентифікації. Як виправлення чільного тепер твердження, що дослідження діаспор пов’язано з конструюванням місця, ретериторизацією, “діаспорне уявлене” наголошує на часових параметрах існування діаспори”. І далі: “Діаспорне уявлене” – це не оновлена версія концепції місця, а нова концепція, що охоплює процес самоідентифікації, всередині якого проявляються діаспорні суб’єкти” [1, 429–430]. Загалом К. Б. Аксель наголошує на потребі відмовитися від погляду на діаспору як на завершений культурний проект, убачаючи в ній формацію, що перебуває в постійній динаміці, невпинному процесі самотворення. Досліджуючи ідентичність діаспори сикхів – релігійного руху, зосередженого на утопічній ідеї створення власної батьківщини, держави Халістан, він доходить висновку, що для деяких діаспор батьківщина існує не географічно, а немовби всередині них. Це не землі, втрачені й полишені в минулому, а спільний простір мовного та культурного досвідів. Водночас дослідник висловлює ідею про те, що не батьківщина творить діаспору, а навпаки – діаспора творить собі батьківщину, обмежену й окреслену її пам’яттю та уявою. “У дослідженнях діаспор не помічено деякі наслідки тих ситуацій, коли батьківщина існує не географічно, а немовби всередині самої діаспори, – пише Б. К. Аксель. – Ці дослідження обмежено розумінням батьківщини як “локальної ідентичності”. Концепція діаспорного уявленого не лише перетворює поняття батьківщини в один із часових і афективних аспектів суб’єктивізації, а вводить це поняття у складну систему інших образів і процесів – зокрема, у процес історичного формування дискурсів сексуальності, гендеру та насильства” [1, 430]. Ідея батьківщини, стверджує дослідник, “постає лише одним із проявів діаспорного уявленого, а тому може бути зрозуміла як афективний і розгорнутий у часі процес, а не як місце” [1, 430]. Феномен насильства, який Б. К. Аксель вважає невід’ємною ознакою

“діаспорного уявленого”, він демонструє на прикладі того, як активно завдяки інтенсивності Інтернету й мас-медіа набули поширення фото з понівеченими тілами сикхів (шахідів) – борців за автономність Халістану, витворивши своєрідний “культ мучеників”, що ліг в основу діаспорної ідентичності сикхів. Загалом ідея К. Б. Акселя суголосна із твердженням Дж. Кліффорда про те, що для діаспор історія вигнань, страждань, пристосування чи спротиву не менш важлива, ніж проекція свого особливого “джерела” чи “телеології джерела та повернення” [17, 250].

Концептуально поняття діаспори виходить за звужені географічні, культурні, політичні межі, ніби підтверджуючи ідею Б. Андерсона про те, що нація – це “уявлена спільнота” (“imagined community”) із “винайденими”, себто (пере)створеними традиціями, “при тому уявлена як генетично обмежена та суверенна” [2, 22]. За визначенням Б. Андерсона, нації зароджуються не внаслідок реального, “живого” досвіду, а через символічні практики, які набувають такого великого значення, що компенсують відсутність реальних контактів і взаємодій. Наголошування на “уявленому” чи “уявлюваному”, з наголосом на активній дії суб’єкта, покликано акцентувати сконструйованість визначальних рис, із якими ототожнено діаспору. Звісно, у процесі соціальної, культурної, ідеологічної кристалізації діаспори роль уяви незмінна, до того ж окреслення меж від “уявленого” в значенні “винайденого” до “уявлюваного” в розумінні “ілюзорного” не завжди виразне: це протиріччя становить неперехідний бар’єр, що такою ж мірою як об’єднує позиції дослідників, так і роз’єднує. Належність до “уявленої спільноти”, зокрема діаспори, – це не що інше, як “почуття на відстані”, випробування історією і географією, себто історично культивована потреба озиватися на відповідні “позивні”: мову, традицію, символи тощо. Водночас, попри те, що літературу й культуру діаспори заангажовано ідеєю збереження, архівування, культивування традиції, нерідко ця традиція, як припускає П. Гілрой, є (пере)винайденою, себто (пере)створеною після е(і)міграції. До того ж, наголошує дослідник, відстоюючи “нову” традицію, діаспора вступає в конфлікт не лише із сучасністю, а й змістом і формою традиції [22, 190–193]. Ідеї про “уявлену” природу нації та “винайдений” характер традицій, що кристалізують діаспору, покликано унаочнити, як пише Е. Гобсбаум, “процеси формалізації та ритуалізації, позначені зв’язком із минулим, навіть якщо цей зв’язок виражено лише в нав’язливих повтореннях” [24, 4].

Однак чи не виказує цей символічний “зв’язок із минулим”, що за “уявленими спільнотами”, ретроспективно “винайденими” традиціями криється відсутність реального досвіду, а фактором, що “цементує” “уявлену спільноту”, є не традиція, а втрата – компонент пам’яті, покликаний описати цю традицію так, як описують коло? Якщо взяти до уваги твердження В. Блума, який зауважує, що, протистоячи кризі ідентичності, спільнота (нація) прагне захистити свою цілісність, зокрема через створення іншої, нової ідентичності [14, 40], то в прагненні “зцілити травму”, пов’язану з утратою (батьківщини, культури, історії, пам’яті тощо), криються стимули до творення “уявленої спільноти” (“уламку нації”), що водночас є “спільнотою пам’яті”. Пам’ять про минуле, закріплена в художніх текстах, артефактах культури, комеморативних практиках, корелює роботу травмованої свідомості, зокрема художньої. Крім того, це минуле неодмінно сакралізоване, а травматична пам’ять про нього невідступно, як тінь, падає не лише на сучасне, а й очікуване майбутнє – воно постає не інакше, як повернення втраченого (батьківщини, культури, держави, нації тощо). До того ж це “повернення” слід розуміти як своєрідне відновлення, символічну реконструкцію втраченого образу, “макету нездійсненого”, інкорпорованого в пам’ять згідно з ідеальним, заповіданим уявленням про нього.

У праці “По той бік принципу задоволення” (1920) З. Фройд наголошує, що втрата, яка має емоційно-психологічний ефект, стосується певного об’єкта, яким може бути історія, батьківщина, нація, а не лише, скажімо, батько, чоловік або син. Якщо ця втрата є надмірною і не може бути нічим заміненою, вона “вростає” у свідомість і тіло свого носія. Так утрачений об’єкт стає частиною суб’єкта і продовжує існувати в ньому як Інший, визначаючи його світо- і самосприйняття. Як зауважує, перефразовуючи теоретика психоаналізу, Ж. Дерріда, “неприйнятий усередину себе, не асимільований, як це буває при всіх “нормальних” скорботах, мертвий об’єкт залишається живим померлим, поміщеним у спеціальне місце в Его. Він має своє місце так само, як крипта на цвинтарі або замок, оточений стінами та іншими речами. Мертвий об’єкт інкорпорований у цій крипті; слово “інкорпорований” означає точно те, що він не може бути перетравленим або асимільованим повністю і тому залишається там, утворюючи якусь кишеню в тілі того, хто страждає” [19, 57]. Однак втрата не лише впливає на само(світо)сприйняття, спосіб мислення, модель поведінки, етичні й культурні цінності тощо, а стає своєрідним *modus vivendi* суб’єкта.

“Уявлені травми реалізуються насамперед через зображення жертви”, – пише в передмові до збірника “Травма: Пункти” (2009) С. Ушакін, наголошуючи водночас і на зворотному: подолання травми рівнозначне розпаду спільноти [13, 25]. Втрата, сфокусована на непереборному минулому, пригадуванні того, що втрачено і чому, як і “робота уяви”, скерована на вигадане, нереальне, можливо, утопічне, – невід’ємні для розуміння діаспори. Діаспора – це своєрідний спосіб і форма універсалізувати в часі та екстраполювати в просторі історичний, культурний, політичний досвід, пов’язані з травмою екструдованої нації. Через культурні екскурси (літературу, кіно, мистецтво тощо) до власних (і рідше – чужих) страждань вона репрезентує себе як “жертву”, сконсолідовану насамперед (якщо не лише) для того, щоби засвідчити цю травму – перед собою чи Іншим. Травма як втрата творить діаспору, і водночас діаспора як “спільнота втрати” конструює травму. Репрезентація травматичного досвіду, оприявлена в художніх чи non-fiction текстах, стає своєрідною спробою реконструкції “решток цілісності”, якщо не дзеркала, то принаймні власного віддзеркалення, для того щоби “скласти уламки себе <...> в нову, цілісну картину” [27, 187]. Із цього приводу Ж. Лакан у своїй інтерпретації “Про той бік принципу задоволення” З. Фрейда стверджує, що втрата конститує людський досвід, викликаючи настійливе бажання заповнити те, чого бракує: пам’ять про втрату “цілісної конструкції” (історії, культури, традиції, часу тощо) породжує нав’язливе “прагнення цілісності”. Коли ж це прагнення стає непоборним, відбувається процес (пере)конструювання втраченого об’єкта. У своїй “Стадії дзеркала” (1936) Ж. Лакан пише про процес конструювання власного Я, що відбувається через самоідентифікацію із власним відображенням, зазначаючи: “Вигляд цілісної форми людського тіла дає суб’єкту уявне панування над його власним тілом” [6, 107]. Упізнавання себе в дзеркалі “на виріст”, наголошує він, є передумовою становлення ідентичності суб’єкта як двійника власного відображення. Однак у відображенні суб’єкт упізнає себе іншим, ніж він є насправді. Образ, побачений у дзеркалі, здається уявним, віддаленим і відчуженим: перебуваючи по той бік дзеркала, він зостається непізнаним і недосяжним – Великим Іншим, подібним до дорослого, що підносить дитину до дзеркала. У семінарі “Знайомство з Великим Іншим” Ж. Лакан зазначає: “Суб’єкт не знає, що він говорить, і на це в нього є досить поважна причина – він не знає, що таке він сам. Проте він бачить себе. Вам добре відомо, що бачить він себе по той бік дзеркала, і дуже виразно, що можна пояснити принциповою незавершеністю дзеркального прототипу, не лише уявленого, а ще й ілюзорного” [7, 351]. Усвідомлений у такий спосіб Інший, уважає

дослідник, вимагає від Я підпорядкування, викликаючи в нього почуття болю, страху, агресії, стає Своїм або Чужинцем, а зі входженням Я у світ мови оприявнює себе у знакових структурах – Символічному, щодо якого суб'єкт постає як означник. Виснувана Ж. Лаканом теорія “стадії дзеркала” дозволяє вийти за межі традиційного, власне структурно-символічного розуміння ідентичності, щоби розгледіти в діаспорі – “уламку нації”, що відчуває брак цілісності, – неоднозначний (ви)твір уяви. Крім того, метафора дзеркала, яку сучасні дослідники, услід за Ж. Лаканом, пов'язують із теорією відображення, дозволяє збагнути, чому для “уявленої спільноти” література – це своєрідний “компенсаторний механізм”, до того ж механізм “подвійного призначення” – “роботи уяви” й архівування пам'яті водночас.

Якщо текст – це насамперед (ви)твір мови, то питання кореляції понять тексту та дзеркала, тексту як дзеркала, дзеркала тексту в цьому випадку набувають першорядного значення. У діалозі з собою, власним Я й минулим письменником, що перебуває “за рубежем” (однаково географічним або психологічним), прагне здолати почуття відчуження від Іншого чи себе самого, зокрема через творчість (художню, наукову тощо). Отже, у цьому випадку саморефлексію щодо (ре)конструювання власного Я, заглиблення у внутрішні процеси, можна вважати своєрідним аналогом “стадії дзеркала”, про яку пише Ж. Лакан, якщо розуміти цю стадію відповідно до його термінів – як початок переходу від Уявного до Символічного. Роль дзеркала, у якому той, хто дивиться в нього, упізнає себе, виконує письмо – “символічне вираження” себе як “цілісного тіла”. Звертаючись до метафори дзеркала, центральної в теорії відображення, усе ж слід пам'ятати, що функція дзеркала – не достовірне віддзеркалення Реального. Дзеркало – це не однозначний, а парадоксальний об'єкт: долаючи оптичну обмеженість того, хто дивиться, воно не лише відображає, а й спотворює або творить іншу реальність. Водночас, показуючи незриме, воно постає як своєрідне уособлення іншого, паралельного світу. Дзеркальність, яка розрізняє прототип і зображення, за визначенням сучасного дослідника, постає якоюсь “незримою і спотвореною абстрактною конструкцією, потрібною для відтворення неглибоких ефектів уяви” [14, 5], що проявляються у формах ідентифікації чи трансформації втілених об'єктів через прийом підкорення чи відображення. Використовуючи метафору дзеркала із психоаналітичної теорії Ж. Лакана, у своїй “Семіосфері” Ю. Лотман зазначає: “Знакова природа художнього тексту двоїста за своєю суттю: з одного боку, текст прикидається самою реальністю, прикидається таким, що має самостійне буття, незалежне від автора, річчю серед речей реального світу. З другого – він постійно нагадує, що він чиєсь творіння і щось означає. У цьому подвійному освітленні виникає гра в значенневому полі “реальність – фікція” [8, 69]. Водночас у “Структурі художнього тексту” літературознавець зауважує, що художній світ – це система замкнених часопросторів, межами знакової побудови яких є дзеркало [9, 14]. Отже, в авто- чи квазібіографічній літературі саморефлексивна оповідь, заснована на власному або чужому досвіді, безперечно, виконує роль дзеркала, у якому погляд автора (ре)конструює пам'ять, зокрема пам'ять про неперезите (“memory of future”) – те, чого не було, але що могло чи може статися. Уписування себе, свого досвіду в текст – це не що інше, як спосіб самотерапії, що пролягає між пам'яттю про минуле та обіцанням зцілення. Загалом таке вписування передбачає різні стратегії у виборі часопростору(ів) – від пошуку себе чи свого джерела (історії роду, покоління тощо) до творення альтернативних часопросторових форм, зокрема переходу до міфічного.

Отже, вірогідним здається погляд на діаспору не “зовні”, а “зсередини”, як на своєрідний досвід пам'яті й уяви, що демонструє, як “діаспорні суб'єкти”, переживаючи втрату джерела (країни, мови, культури тощо), закріплюють

ідентифікації, пов'язані з цим джерелом, зокрема через художні тексти, артефакти культури, комеморативні практики тощо. Попри це, відкритими залишаються питання про взаємодію діаспорної літератури з літературами метрополій (країн походження чи проживання), а також трансформацій цього пласту письма, зумовлених ротацією чи конфліктом поколінь, зміною традицій, пам'яті тощо.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аксель К. Диаспоральное воображаемое // Новое литературное обозрение. – 2014. – № 127 (3): Спец. вып.: Антропология диаспоры: культурные механизмы конструирования идентичности. – С. 417–430.
2. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – Київ: Критика, 2001. – 272 с.
3. Арутюнов С. Диаспора – это процесс // Этнографическое обозрение. – Москва, 2000. – № 2. – С. 74–78.
4. Брубейкер Р., Кунер Ф. За пределами “идентичности” // Ab Imperio: Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. – 2002. – № 3. – С. 61–115.
5. Кайзер М., Бредникова О. Транснационализм и транслокальность (комментарии к терминологии) // Миграция и национальное государство. – Санкт-Петербург: ЦНСИ, 2004. – С. 134–146.
6. Лакан Ж. Семинары. – Кн. I. Работы Фрейда по технике психоанализа. – Москва: Гнозис; Логос, 1998. – 432 с. – (Programme a Pouchkine).
7. Лакан Ж. Семинары. – Кн. II. “Я” в теории Фрейда и в технике психоанализа. – Москва: Гнозис; Логос, 1999. – 520 с. – (Programme a Pouchkine).
8. Лотман Ю. Семиосфера. – Санкт-Петербург: Искусство, 2000. – 704 с.
9. Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю. Об искусстве. – Санкт-Петербург: Искусство, 1998. – С. 14–285.
10. Сафран У. Теория диаспор глазами отцов-основателей: Интервью с Уильямом Сафраном, Робинем Козном и Йосси Шаином // Новое литературное обозрение. – 2014. – № 127 (3): Спец. вып.: Антропология диаспоры: культурные механизмы конструирования идентичности. – С. 42–48.
11. Тишков В. Исторический феномен диаспоры // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 2. – С. 43–63.
12. Тлостанова М. Диаспорные идентичности и литература в постнациональном мире: к проблеме переосмысления понятий // Личность. Культура. Общество. – Т. 13. – № 1 (61–62). – 2011. – С. 167–180.
13. Ушакин С. “Нам этой болью дышать”? О травме, памяти и сообществах // Травма: пункты: Сб. ст. – Москва: Новое литературное обозрение, 2009. – С. 5–44.
14. Bloom W. Personal Identity, National Identity and International Relations. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 206 p.
15. Bruce D. D. The Black American Writing from the Nadir: The Evolution of a Literary Tradition, 1877–1915. – Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989. – 269 p.
16. Clifford J. Diasporas // Cultural Anthropology. – 1994. – Vol. 9. – № 3. – P. 302–338.
17. Clifford J. Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. – Cambridge: Harvard University Press, 1997. – 416 p.
18. Connor W. The Impact of Homelands upon Diasporas // Modern Diasporas in International Politics. – New York: St. Martin's Press, 1986. – P. 16–46.
19. Derrida J. The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation. Texts and Discussions with Jacques Derrida. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1988. – 190 p.
20. DuBois W. E. B. The Souls of Black Folk: Essays and Sketches. – Chicago: A. C. MacClurg & Co, 1903. – 264 p.
21. Georgiou M. Identity, Space and the Media: Thinking through Diaspora // Revue Europeennes des Migrations Internationales. – 2010. – Vol. 26. – № 1. – P. 17–35.
22. Gilroy P. The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness. – London: Verso Books, 1995. – 280 p.
23. Hall S. Cultural Identity and Diaspora // Identity: Community, Culture, Difference / Ed. by Jonathan Rutherford. – London: Lawrence & Wishart, 1990. – P. 222–237.
24. Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.). – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – P. 1–14.
25. Klimt A., Lubkeman S. Argument across the Portuguese speaking world: A discursive approach to diaspora // Diaspora: A Journal of Transnational Studies. – 2002. – Vol. 11. – № 2. – P. 145–162.
26. Safran W. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return // Diaspora: A Journal of Transnational Studies. – 1991. – Vol. 1. – № 1. – P. 83–99.
27. Said E. Reflections on Exile: And Other Literary and Cultural Essays. – London: Granta Books, 2012. – 656 p.
28. Said E. Reflections on Exile // Granta 13. – 1984. – P. 157–172.
29. Soja E. Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. – London: Verso, 1989. – 266 p.
30. Spencer R. Content homeland peace: The motif of exile in Edward Said // Edward Said: A legacy of emancipation and representation. – Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2010. – P. 389–413.
31. Stratto J. (Dis)placing of Jews: Historicizing the Idea of Diaspora // Diaspora: A Journal of Transnational Studies. – 1997. – Vol. 6. – № 3. – P. 301–329.

32. *Tölölyan K.* Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment // *Diaspora: A Journal of Transnational Studies.* – 1996. – Vol. 5. – № 1. – P. 3–35.
33. *Vertovec S.* Three meanings of diaspora, exemplified among South Asian religions // *Diaspora: A Journal of Transnational Studies.* – 1997. – Vol. 6. – № 3. – P. 277–300.

Отримано 23 квітня 2018 р.

м. Київ



Світлана Луцкій

УДК 82-3.6 “1940/1980” Косач

ІСТОРИЧНА ПРОЗА ЮРІЯ КОСАЧА 1940 – 1980-Х РОКІВ

У статті проаналізовано історичні твори Ю. Косача “Рубікон Хмельницького”, “День гніву”, “Володарка Понтиди”, “Чортівська скеля” та ін. Історичні романи розглянуто з позиції появи нових тем, образів, жанрово-стильових інновацій. Оскільки на сьогодні романістика Ю. Косача 1960 – 1980-х років практично не вивчена, то увага зосереджується саме на ній.

Ключові слова: історичні романи, діаспора, теми, жанри, стилі, образи.

Svitlana Lushchii. Historical Prose by Y. Kosach from 1940s – 1980s

The paper offers a detailed examination of the historical literary texts by Y. Kosach “Rubicon of Khmelnytskyi”, “Day of Anger”, “Mistress of Pontis”, “Devil Rock” etc. The historical novels have been interpreted with emphasis on their themes, images, genre and stylistic modifications. As the novels written by Y. Kosach in 1960–1980 haven’t been studied yet, the main attention is paid to them.

The researcher observes the change of genre and composition features in the works by Y. Kosach from the 1960s to 1980s. It was a period of active compositional search of the writer who used such techniques as psychological portrait of the hero, the combination of historical background with fictional episodes. The paper investigates alternative versions of historical events, used by the writer, the ways of reproducing the epoch of the 17th–18th centuries at different levels: ideological, cultural, political.

Y. Kosach wrote his intellectual prose for a thoughtful educated reader. Numerous refined dialogues in the novel remind the works of such ‘Executed Renaissance’ authors as V. Pidmogylnyi, M. Ivchenko. The analysis of the compositional features of structure, the images, the stylistic and artistic tasks of the author allows us to speak about such varieties of historical novels by Y. Kosach, as historical adventure, historical-philosophical, historical-psychological and historical-social novel. The stylistics of Y. Kosach’s works is synthetic and extremely diverse: it is a combination of impressionistic, expressionist and baroque elements in the individual style of the writer.

In general, the author of the novels “Mistress of Pontis” and “Devil Rock” was guided by the traditions of European prose, in particular the French one. The Kosach’s knowledge of psychology and philosophy played the basic role in writing historical novels. Undoubtedly, these works may be considered as a true achievement of the modern intellectual prose, written by the Ukrainian diaspora of the 2nd half of the 20th century.

Keywords: historical novels, diaspora, themes, genres, styles, images.

Юрій Косач (1908 – 1990) – письменник, перекладач, літературознавець, громадсько-культурний діяч, одна з яскравих постатей української діаспорної літератури другої половини ХХ ст. Надзвичайно імпульсивний, конфліктний, епатажний, але, без сумніву, багатогранний, по-європейськи освічений, він залишив по собі оригінальну спадщину, яку варто проаналізувати, відкинувши всі ідеологічні упередження. У літературі української діаспори Ю. Косач посів чільне місце насамперед як майстер історичної прози. Уже в період МУРу поряд із такими психологічними новелами, як “Ноктюрн b-moll” [8], “Коли б сонце раніше зійшло” [1], інтелектуальною повістю “Еней і життя інших” [7], побачили світ історична новела “Запрошення на Цитеру” та історичний роман “День гніву”, розділ із якого “Ярема і Перебийніс” був опублікований у журналі “Арка” [2].