МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЗВО «УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ»
ГУМАНІТАРНИЙ ФАКУЛЬТЕТ

«Затверджено»
на засіданні приймальної комісії
ЗВО «Український католицький
університет»
«05» лютого 2024 р. (Протокол № 3)

Ректор _____ Т. Добко

ПРОГРАМА ФАХОВОГО ВСТУПНОГО ІСПИТУ

Для здобуття освітнього ступеня магістра
Спеціальності – 034 «Культурологія», 032 «Історія та археологія»,
035 «Філологія» галузі знань 03 Гуманітарні науки
Освітня програма – «Майбутнє спадщини: історія, культура, література»

Програму затверджено
на засіданні Вченої ради
Гуманітарного факультету
Протокол № 1 від 13 лютого 2024 р.

Голова Вченої ради

_____ А. Ясіновський

Львів 2024

І. ВСТУП

Фаховий вступний іспит для вступу на магістерську програму «Майбутнє спадщини: історія, культура, література» складається з двох частин. Перша – **усна фахова співбесіда**, що передбачає обговорення визначених для опрацювання текстів. Її метою є перевірити здатність абітурієнта успішно опанувати навчальний план магістерської програми та розуміння понять, теорій і методів сучасної гуманітаристики. Друга частина – **мотиваційний лист**, що готується абітурієнтом англійською мовою завчасно в письмовій формі й обговорюється під час іспиту. Ціллю цієї частини фахового вступного іспиту є ознайомленням з уже набутими абітурієнтом навичками та компетенціями, а також визначення рівня володіння англійською мовою.

Фаховий вступний іспит відбувається у формі усних запитань-відповідей.

Фаховий вступний іспит може бути проведено особисто або в режимі *online* за рішенням програми, про що абітурієнтів буде обов'язково повідомлено завчасу.

ІІ. ЗМІСТ ФАХОВОГО ВСТУПНОГО ІСПИТУ

Фаховий вступний іспит повинен виявити розуміння абітурієнтом його майбутньої спеціальності, вміння аналізувати і презентувати дослідницькі теорії й методи та застосовувати їх на практиці, презентувати власні досягнення і майбутні цілі англійською мовою усно та письмово.

Частина 1. Усна фахова співбесіда

Відбувається у формі усного обговорення наперед опрацьованих текстів. Абітурієнт повинен продемонструвати власне розуміння опрацьованого матеріалу й уміння застосувати запропоновану в ньому методологію на практичному прикладі, пов'язаному з минулим та сучасністю України.

Суть завдання – завчасу (до вступного іспиту) опрацювати запропоновані матеріали (див. Матеріали для підготовки до усної фахової співбесіди), виокремити викладені в них дослідницькі цілі й методи, уміти презентувати їх як цілісну концепцію та застосувати на українському прикладі.

Усна фахова співбесіда відбувається українською мовою.

Список тем і матеріалів для усної фахової співбесіди:

1. «Функціональна пам'ять і накопичувальна пам'ять – два модуси спогаду» (Ассман Аляйда. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ: Ніка-Центр, 2012, с. 141–156.)
2. «Винаходження традицій» (Винайдення традиції / За ред. Ерика Гобсбаума та Теренса Рейнджера. Київ: Ніка-Центр, 2005, с. 12–28.)

3. «Ідея Університету – вчора, сьогодні, завтра» (Гадамер Ганс-Георг. Ідея Університету – вчора, сьогодні, завтра // Ідея Університету: Антологія. Львів: Літопис, 2002, с. 167–184.)
4. «“Насичений опис”: у пошуках інтерпретативної теорії культури» (Гірц Кліфорд. Інтерпретація культур. Київ: Дух і Літера, 2001, с. 9–42.)
5. «Пост-Чорнобиль: катастрофічний синдром» (Гундорова Тамара. Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми. Київ: Грані-Т, 2012, с. 383–455.)
6. «Література та імперія» (Шкандрій Мирослав. В обіймах імперії: Російська і українська література новітньої доби. Київ: Факт, 2004, с. 24–71.)
7. «Теорія політичної пам’яті» (Kubik, Jan and Bernhard, Michael. A Theory of the Politics of Memory // Twenty Years After Communism. The Politics of Memory and Commemoration. Edited by Michael Bernhard and Jan Kubik. Oxford – New York, 2014, pp. 7–34.)
8. «Історія з пам’яттю – історія без пам’яті» (Megill, Allan. Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice. Chicago – London, 2007, pp. 17–40.)
9. «Що таке минуле?» (Paul, Herman. Key Issues in Historical Theory. New York – London, 2015, pp. 17–29.)

Частина 2. Мотиваційний лист

Абітурієнт повинен завчасно підготувати англійською мовою та надіслати керівнику програми мотиваційний лист розміром від 1 до 2 тисяч знаків з пробілами. У листі потрібно розповісти про себе – досвід навчання та праці, набуті навички і компетенції, а також пояснити своє бажання навчатися на магістерській програмі, зокрема вказавши плановане поле дослідницьких зацікавлень. Окрім цього, під час вступного фахового випробування абітурієнт повинен коротко представити свій лист усно та бути готовим обговорити його англійською мовою.

Однією з цілей цієї частини фахового вступного іспиту є визначення рівня володіння абітурієнтом англійською мовою.

ІІІ. КРИТЕРІЇ ОЦІНЮВАННЯ ФАХОВОГО ВСТУПНОГО ІСПИТУ

Максимальна кількість балів за фаховий вступний іспит – 200. Бал вступника за фаховий вступний іспит визначається як сума отриманих балів за кожну з його частин.

Максимальна кількість балів за усну фахову співбесіду – 150.

Максимальна кількість балів за мотиваційний лист – 50.

IV. РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

1. Ассман Аляйда. *Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті*. Київ: Ніка-Центр, 2012.
2. *Винайдення традиції* / За ред. Ерика Гобсбаума та Теренса Рейнджера. Київ: Ніка-Центр, 2005.
3. Гадамер Ганс-Георг. Ідея Університету – вчора, сьогодні, завтра // *Ідея Університету*: Антологія. Львів: Літопис, 2002, с. 167–184.
4. Гірц Кліфорд. *Інтерпретація культур*. Київ: Дух і Літера, 2001.
5. Гундорова Тамара. *Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми*. Київ: Грані-Т, 2012.
6. Шкандрій Мирослав. *В обіймах імперії: Російська і українська література новітньої доби*. Київ: Факт, 2004.
7. Megill, Allan. *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice*. Chicago – London, 2007.
8. Paul, Herman. *Key Issues in Historical Theory*. New York – London, 2015.
9. *Twenty Years After Communism. The Politics of Memory and Commemoration*. Edited by Michael Bernhard and Jan Kubik. Oxford – New York, 2014, pp. 7–34.

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЗВО «УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ»
ГУМАНІТАРНИЙ ФАКУЛЬТЕТ

МАТЕРІАЛИ ДЛЯ ПІДГОТОВКИ ДО УСНОЇ ФАХОВОЇ СПІВБЕСІДИ ПРОГРАМИ ФАХОВОГО ВСТУПНОГО ІСПИТУ

МАГІСТЕРСЬКОЇ ПРОГРАМИ
«МАЙБУТНЄ СПАДЩИНИ: ІСТОРІЯ, КУЛЬТУРА, ЛІТЕРАТУРА»

Львів 2024

ЗМІСТ

1. Ассман Аляйда. *Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті*. Київ: Ніка-Центр, 2012, с. 141–156.
2. *Винайдення традиції* / За ред. Ерика Гобсбаума та Теренса Рейнджера. Київ: Ніка-Центр, 2010, с. 12–28.
3. Гадамер Ганс-Георг. Ідея Університету – вчора, сьогодні, завтра / *Ідея Університету*: Антологія. Львів: Літопис, 2002, с. 167–184.
4. Гірц Кліфорд. *Інтерпретація культур*. Київ: Дух і Літера, 2011, с. 9–42.
5. Гундорова Тамара. *Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми*. Київ: Грані-Т, 2012, с. 383–456.
6. Шкандрій Мирослав. *В обіймах імперії: Російська і українська література новітньої доби*. Київ: Факт, 2004, с. 24–71.
7. Megill, Allan. *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice*. Chicago – London, 2007, pp. 17–40 (Chapter One. History with Memory, History without Memory).
8. Paul, Herman. *Key Issues in Historical Theory*. New York – London, 2015, pp. 17–29.
9. Jan Kubik and Michael Bernhard. A Theory of the Politics of Memory // *Twenty Years After Communism. The Politics of Memory and Commemoration*. Edited by Michael Bernhard and Jan Kubik. Oxford – New York, 2014, pp. 7–34.

VI
ФУНКЦІОНАЛЬНА ПАМ'ЯТЬ І НАКОПИЧУВАЛЬНА ПАМ'ЯТЬ – ДВА МОДУСИ СПОГАДУ

1. Історія та пам'ять

Взаємозв'язок спогаду й ідентичності досліджувався не тільки поетами та філософами, а й також соціологами й істориками. В подальшому ми надамо слово теоретикам колективної пам'яті, для яких різниця між історією та пам'яттю стала ключовим розрізненням. При цьому історія та пам'ять набувають свого визначення через відмежування одна від одної в залежності від кожного окремого випадку: перша є саме тим, чим не є остання. Відтак концептуалізація становлення критичного історіописання як емансипації від офіційної пам'яті, а також права на пам'ять привела до дедалі більшого набрання ним чинності на противагу всевладній історичній науці.

На першому місці тут знову слід згадати Фрідріха *Ніцше*, який у своїй ранній роботі «Про користь та шкоду історії для життя» вдався до полемічного протиставлення пам'яті, дружньої до життя, та історії, ворожої до нього. В його термінології історії відповідає насамперед «пригадування», тоді як пам'яті – «забуття». Він виходить із того, що «кожна людина і кожен народ <...> в залежності від їхніх цілей, сил і запитів» потребують «відповідних свідчень про минуле»[208]. Завдяки історичній науці XIX ст. з цих «відповідних свідчень» утворилося неосяжне море знання, що продовжувало ставати дедалі ширшим. У такому стані речей Ніцше вбачав тривожну кризу, побоюючись того, що культурна пам'ять могла, як він це називав, утратити свою здатність до обмеження й звуження довкола суттєвого, а отже, до формування горизонтів. Мірою того як краї цієї пам'яті розширювалися дедалі більше через бурхливий вибух знання, границя між суттєвим і вартим пізнання, з одного боку, та незначним і довільним, з другого, була нівельована. При цьому для Ніцше передання має набагато менше стосунку до застосування у дії й у майбутньому.

---

[208] Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: Sämtliche Werke. Band 1, S. 271.

Воно перетворилося на цілковитий баласт і втратило характер базового спорядження, що уможливлювало пристосування до умов і викликів прогресивної сучасності. Через тягар історії культурна пам'ять утрачає обидві провідні функції – інтенсивність та ідентичність і відповідно енергію поривання й формотворчу самопроекцію. На запитання: «Куди ми маємо йти?» і «Хто ми є?» в неї більше немає готових, переконливих відповідей. По суті, Ніцше протиставив одна одній дві культурні моделі, які можна описати через поняття «історія» та «пам'ять». У першому випадку, який він оцінив як загрозливий, сучасність перебуває під тиском минулого, в другому, який він передбачив, – минуле перебуває під тиском сучасності.

Морис *Альбвакс* прийшов до розрізнення між історією та пам'яттю зовсім іншим шляхом. Як соціолог-емпірик він не мав перед собою культурно-критичної перспективи. Його інтерес стосувався тільки питання про те, що пов'язує живих людей між собою у групи. При цьому він стикнувся зі значенням спільних спогадів як важливих засобів зв'язування. Зрозумівши це, він зробив висновок про існування «групової пам'яті». Однак не тільки спогади стабілізують групу, а й група стабілізує спогади. Альбваксове дослідження цієї «колективної пам'яті» показало, що її стабільність пов'язана з утворенням і стабільністю групи. Якщо група розпадається, індивіди втрачають зі своєї пам'яті ту частину спогадів, завдяки якій вони відчували себе спорідненими з групою та ідентифікувалися з нею. Але також і політичні зміни призводять до згасання спогадів, оскільки, за Альбваксом, останні не мають іманентної сили інерції, а потребують постійної соціальної інтеракції та потвердження. В конструктивістсько-функціоналістській теорії пам'яті Альбвакса немає місця для помилкових і дисфункціональних спогадів.

Альбвакс так само чітко відмежовує колективну пам'ять від пам'яті в історичній науці. Він особливо наголошує на таких розрізнювальних ознаках:

– колективна пам'ять зміцнює особливі риси й тривалість групи, тоді як історична пам'ять не має функції підсилення ідентичності;

– колективна пам'ять так само, як й групи, з якими вона пов'язана, завжди існує у багатьох проявах, тоді як історична пам'ять, яка конструює інтегрувальну рамку для багатьох історій, існує в однині;

– колективна пам'ять надовго стирає зміни, тоді як істо-

рична спеціалізується саме на них. Підсумовуючи, Альбвакс стверджує:

«Історичний світ схожий на океан, до якого вливаються всі часткові історії. <...> Історію можна уявити як універсальну пам'ять усього людського роду. Натомість універсальної пам'яті не існує. Будь-яка колективна пам'ять обмежена часом і простором окремої групи, її носія. Тотальність минулих подій можна звести до одного образу лише за умови їхнього відокремлення від пам'яті відповідної групи, яка зберігає їх як спогад, через розрив зв'язків, якими вони пов'язані з психологічним *життям соціального оточення, в якому вони відбувалися*, внаслідок чого зберігається лише їхня хронологічна та просторова схема»[209].

Ніхто не заперечує того, що «пам'ять у групі» існує, але чи можливе також щось на кшталт «пам'яті групи»? Групова пам'ять не має органічної основи, а тому в буквальному сенсі немислима. Втім, її також не можна назвати суто метафоричною. Дослідження французького історика П'єра *Нора* показали, що за пам'яттю групи не приховуються ні колективна душа, ні об'єктивний дух, а приховується суспільство з його знаками й символами. Через спільні символи індивіди беруть участь у спільній пам'яті та спільній ідентичності. У своїй теорії пам'яті Нора здійснив крок від просторово-часової співприсутності взаємопов'язаної групи, яку досліджував Альбвакс, до абстрактної спільноти, що визначає себе через символи, виходячи за межі свого існування в часі та просторі. Носії цієї колективної пам'яті не потребують особливих знань для досягнення спільної ідентичності. Нація є такою спільнотою, що конкретизує свою надчуттєву єдність за допомогою політичних символів. П'єр Нора відрізняє ці знаки історії, які репрезентують національну пам'ять, від знаків історіописання, які вказують на науковий дискурс історіографії. Під його кутом зору життєдайна (групова) пам'ять і аналітичне історіописання протистоять одне одному, що, як він вважає, в процесі модернізації, поза сумнівом, іде на користь пам'яті:

«Пам'ять, історія: вони в жодному разі є не синонімами, а, як ми усвідомлюємо сьогодні, протилежностями з будь-якого погляду. <...> Пам'ять завжди актуальний феномен, зв'язок, що переживається у вічній сучасності, тоді як історія, навпаки, є репрезентацією минулого. <...> Пам'ять повертає спогад у сакральне, історія виганяє його звідти, її справа – розчаклування. Пам'ять виростає з групи, зміцнюючи її

209 Maurice Halbwachs, Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1985, S. 72 f.

взаємозв'язки. <...> Натомість історія належить усім і нікому і є своєрідним зверненням до універсального»[210].

Теорії пам'яті Ніцше, Альбвакса або Нора наголошують на конструктивістському характері спогаду, який зміцнює ідентичність, стверджуючи його право на противагу об'єктивній і нейтральній науці історії. У всіх трьох випадках провідна дихотомія розгортається між утіленим і позбавленим тіла, або, як ми ще можемо сказати, між населеним і депопулізованим: пам'ять належить живим носіям, залученим до процесу, натомість історія «належить усім і нікому», вона є об'єктивною та нейтральною щодо ідентичності. Критерії, введені для цієї дихотомії, можна звести разом у схему:

Населена пам'ять	Депопулізована пам'ять
• може бути пов'язана з носієм, групою, інституцією або індивідом;	• пориває зі специфічним носієм;
• налагоджує місток між минулим, сучасністю й майбутнім;	• радикально відмежовує минуле від сучасності й майбутнього;
• діє вибірково, згадуючи одне й забуваючи інше;	• зацікавлена в усьому; все однаково важливе;
• забезпечує цінності, з яких вибудовуються профіль ідентичності та норми дії.	• з'ясовує істину, при цьому оминаючи питання про цінності й норми.

2. Функціональна пам'ять і накопичувальна пам'ять

Окресливши якомога чіткіше це протиставлення, ми маємо водночас зазначити, що витлумачена таким чином опозиція між пам'яттю та історією стає дедалі менш виправданою. Тим часом, однак, спостерігається консенсус щодо того, що не існує історіописання, яке водночас не було б і роботою пам'яті, тобто невіддільно пов'язаного з умовами надання смислу, залученням і зміцненням ідентичності. Але маятник наразі сколихнувся у протилежний бік; уже з'явилися теоретики, які прямо прирівнюють історію до пам'яті, наприклад, такі як Ден Динер, видавець провідного в галузі досліджень з пам'яті часопису «Історія і пам'ять».

---

[210] Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990, S. 12 f.

Стрімка поляризація історії та пам'яті видається мені так само незадовільною, як і їхнє остаточне ототожнення. Саме тому надалі я хотіла б запропонувати розглядати історію та пам'ять як два модуси спогаду, які не мають виключати або витісняти один одного. Історія та пам'ять, як говорив Ніцше, являють собою «необхідну альтернативу» (Райнгард Козеллек), відповідно до пафосу розчаклування культурно-критичної риторики. Я б хотіла виокремити з цього контексту проблему й поставити питання, як ці поняття можуть бути продуктивно пов'язані одне з одним, щоб знову стати аналітично корисними.

Суттєвий крок за межі поляризації або ототожнення концепцій пам'яті й історії полягає в тому, щоб розглянути співвідношення населеної й депопулізованої пам'яті як два комплементарні модуси спогаду. Населену пам'ять можна назвати *функціональною пам'яттю*. Її найвагомішими ознаками є групові зв'язки, вибірковість, ціннісні зв'язки й орієнтація на майбутнє. Натомість історичні науки становлять пам'ять другого порядку, пам'ять пам'яті, яка вбирає у себе те, що губиться у вітальних взаємозв'язках сучасності. Я пропоную називати цю пам'ять пам'яті *накопичувальною пам'яттю*. Немає нічого звичнішого за перманентний відхід забуття, безповоротну втрату цінних знань і вітального досвіду. Під широким дахом історичних наук такі депопулізовані релікти й нікому не потрібні запаси можуть бути збережені, але також підготовлені до того, щоб запропонувати нові можливості залучення до функціональної пам'яті.

Цей спосіб визначення функціональної пам'яті й накопичувальної пам'яті має прояснити короткий екскурс у психотерапію. В контексті психотерапевтичної теорії виходять з того, що індивідуальна пам'ять конституюється на різних рівнях. Одним із них є свідома пам'ять. На цьому рівні спогади та досвіди залишаються доступними через те, що вони утворюють певну смислову конфігурацію. Разом із продукуванням такої смислової конфігурації відбувається, подібно до того, як це помітив Локк, самоінтерпретація й самовизначення індивіда. Вона показує, скільки та чи та окрема людина знає про саму себе, як вона сама себе оцінює і як вона поводиться з власним досвідом. Від цієї конфігурації пам'яті для кожної особи залежить те, які перспективи відкриваються їй щодо майбутнього, а які для неї закриті. Терапія може допомогти через реконфігурацію й реструктурування спогадів; вона може подіяти таким чином, що вони стануть більш усвідомленими й інклюзивними, дати змогу рефлексувати щодо розмежувань, у та-

кий спосіб пом'якшуючи або скорочуючи болісні, автоагресивні перешкоди. Для цього терапевтичного підходу характерне поняття «*story*». Життєва історія, яку ми «населяємо», пов'язує спогади та досвід у структуру, котра визначає життя як формотворчий автообраз і надає орієнтації для дій[211]. Інший рівень в економії пам'яті складається з украй гетерогенних елементів: почасти інертних, непродуктивних, почасти латентних, що залишаються поза увагою, почасти наперед визначених і тому занадто громіздких для впорядкованого повернення, почасти болісних або скандальних і тому глибоко захованих. Елементи накопичувальної пам'яті хоча й належать індивідуумові, але утворюють запас, що з якихось причин до певного часу уникає контролю. Для того щоб пам'ять могла зберігати силу орієнтиру, її елементи мають бути засвоєні, тобто відібрані за важливістю, зроблені доступними і витлумачені в певній смисловій фігурі: «Якщо люди організують і витлумачують свій досвід у таких історіях <...>, з цього випливає, що ці історії формують біографію та стосунки зі світом»[212].

Ця модель індивідуальної функціональної пам'яті покладає продуктивну, а тому рухому границю між, з одного боку, відібраними, витлумаченими, засвоєними, – коротко кажучи, – взаємопов'язаними у конфігурації story елементами, а з другого – аморфною масою роз'єднаних елементів. Функціональна пам'ять вибіркова, а тому вона актуалізує лише невелику частину можливого змісту спогадів. «З часом багато чого із запасу життєвого досвіду залишається поза цією пам'яттю й ніколи не розповідається й не проговорюється. Воно залишається аморфним, без порядку чи образу»[213].

Різницю між значущими й нейтрально забарвленими елементами пам'яті виявив також Альбвакс. Це перетворення смислу було для нього передумовою проникнення спогаду до колективної пам'яті: «Кожна особистість і кожен історичний факт при

---

[211] Теолог і психотерапевт Дитрих Ричль висловив цю думку в основоположенні: «Ми є історіями, які ми може про себе розповісти»; пор. Dietrich Ritschl, «Das "story"-Konzept in der medizinischen Ethik», у: Dietrich Ritschl, Konzepte: Ökomene, Medizin, Ethik; gesammelte Aufsätze. München 1986, S. 201–212.

[212] Michael White, David Epston, Literate Means to Theraupeutic Ends, Adelaide 1989, p. 20; deutsche Ausgabe: Die Zähmung der Monster. Literarische Mittel zu therapeutischen Zwecken, Heildelberg 1990. За посилання на цей текст і рекомендації я дякую Гельмові Штирліну, Арно Ретцеру та Йоргові Швайтцеру.

[213] White/Epston, Literate Means, p. 20.

вході до цієї пам'яті транспонується у вчення, поняття, символ; вони набувають смислу, перетворюючись на елемент ідейної системи суспільства»[214]. Символи, що входять до магнетичного поля певної смислової структури, відрізняються від скоромину-ющих чуттєвих даних і досвідів. Пам'ять продукує смисл, тоді як смисл стабілізує пам'ять. Він постійно конструюється, створю-ється навздогін.

На противагу цьому накопичувальна пам'ять є «аморфною масою», простором невикористаних, неамальгамованих спогадів, що оточує функціональну пам'ять. Оскільки те, що не є story, не вписується у смислову конфігурацію, його не так просто забути. Саме тому ця частково не усвідомлювана, частково несвідома пам'ять утворює не протилежність функціональній пам'яті, а радше її заднє тло. Модель переднього й заднього тла обходить проблему бінарної опозиції; вона більше не дуалістична, а на-томість перспективна. В цій взаємопов'язаності переднього й заднього тла ховається можливість того, що свідома пам'ять здат-на до змін, що конфігурації можуть розпастись і бути наново зібраними, що актуальні елементи стають неважливими, тоді як латентні – спливають на поверхню й вступають одне з одним у нові взаємозв'язки. Глибинна структура пам'яті з її внутрішнім обміном між актуалізованими й неактуалізованими елементами є умовою можливості зміни й оновлення в структурі свідомості, що без заднього тла з його аморфним резервом просто застигла б.

За приклад узгодженості між функціональною пам'яттю й на-копичувальною пам'яттю може слугувати навчальний процес, який політолог Карл Дойч описав з кібернетичного погляду: «Будь-який навчальний процес і, отже, будь-яка зміна цілей і цінностей передбачає становлення нового внутрішнього порядку. <...> Здатність системи або організація до навчання, тобто обшир фактично можливого нового порядку, може <...> бути виміряний за кількістю та розмаїттям непов'язаних одне з одним допоміжних засобів, які знаходяться в розпорядженні системи або організації»[215].

Словосполучення «непов'язані допоміжні засоби» роз'яснює, в який спосіб набуває смислу збереження знання, яке (більше

[214] Maurice Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a. M. 1985, S. 389 f.

[215] Karl W. Deutsch, Politische Kybernetik. Modelle und Perspektiven. So-zialwissenschaft in Theorie und Praxis, hg. v. W.Bessen, Freiburg, 1969. (engl. Erstausgabe 1963), S. 152.

не, ще не або тимчасово не) доходить до функціональної конфігурації смислу. Воно тримає напоготові додаткові знання, що як пам'ять пам'яті опікуються тим, що реально наявна функціональна пам'ять може бути критично релятивізована й у залежності від обставин оновлена або змінена. Сама по собі вона не має ніякого смислу і не обгрунтовує жодних цінностей, але вона може їх стабілізувати, сформувати тло для корекції таких операцій.

Ці зчитані з індивідуальної пам'яті механізми можуть бути перенесені на культурну пам'ять. Через усну культуру пам'яті, через індивідуальну пам'ять, підсилені завдяки таким тілесним і матеріальним носіям, як мотузки з вузликами, розпис, ритм, танець і музика, що становлять основу культурної пам'яті, неможливо мислити різницю між функціональною пам'яттю і накопичувальною пам'яттю. Простір пам'яті настільки обмежений, а техніки запам'ятовування настільки трудомісткі, що питання про те, щоб зберегти щось, що не було б використано для ідентичності групи і, отже, не було б важливим для виживання, навіть не ставиться. Натомість разом із письмом як із парадигматичним зовнішнім щодо тіла пристроєм збереження горизонт усної культурної пам'яті буде перевершений, оскільки це дозволяє записати й зберегти більше, ніж можна запам'ятати. При цьому слабшає зв'язок між спогадом та ідентичністю; в цьому послабленні закладається різниця між накопичувальною пам'яттю і функціональною пам'яттю. *Потенціал* письма полягає в кодуванні й збереженні інформації тих, хто пішов із життя, незалежно від актуалізації в колективних інсценізаціях. *Проблема* письма полягає в тенденції до необмеженого акумулювання інформації. Через зовнішні щодо тіла й незалежні від людської пам'яті пристрої збереження перекривається горизонт утіленого, живого спогаду, проте створюються умови для культурного архіву, абстрактного знання й забутого передання.

На колективному рівні накопичувальна пам'ять включає незастосовуване, застаріле й те, що стало чужим, нейтральне, абстраговане від ідентичності знання про речі, а також репертуар утрачених можливостей, альтернативні шляхи й невикористані шанси. Натомість у разі функціональної пам'яті йдеться про пристосовану пам'ять, що виявляється в процесі відбору, пов'язування й конституювання смислу, або, словами Альбвакса, про межові умови. Неструктуровані, незв'язані один з одним елементи входять до функціональної пам'яті як скомпоновані, сконструйовані, взаємопов'язані. Цей конструктивний акт по-

роджує *смисл*, якість, що принципово залишається поза межами накопичувальної пам'яті.

Культурна функціональна пам'ять пов'язана з суб'єктом, що розуміє себе як її носія або відповідальну особу. Суб'єкти колективної дії, такі як держави або нації, конституюються на основі функціональної пам'яті, в якій вони справедливо вбачають певну конструкцію минулого. Натомість накопичувальна пам'ять жодним чином не є фундаментом ідентичності. Її не менш важлива функція полягає в тому, щоб включати більше й інше, ніж допускає функціональна пам'ять. Для цього необмеженого архіву з його постійно зростальною масою нових надходжень, інформації, документів і спогадів більше немає суб'єкта, якому б він дозволив себе підпорядкувати, єдине що залишається в цьому разі, — це говорити про цілковито абстрактну «пам'ять людства».

Завдання функціональної пам'яті

Можна розрізнити декілька форм застосування функціональної пам'яті, з яких ми тут детально обговоримо три можливості: легітимізацію, делегітимізацію й відмежування.

Легітимізація являє собою першочергове завдання офіційної та політичної пам'яті. Характерний для цього випадку альянс між владою та пам'яттю виявляє себе позитивно у становленні складних форм історичного знання, переважно у формі генеалогії, оскільки влада потребує походження. Саме на цей запит і відповідає генеалогічний спогад. Ця легітимізована пам'ять-влада, крім ретроспективного, має також перспективний бік. Правителі узурпують не тільки минуле, а й майбутнє; вони хочуть бути згадуваними і з цією метою встановлюють пам'ятники своїм подвигам. Вони турбуються про те, щоб їхні подвиги оповідалися, оспівувалися, увічнювалися в монументах і зберігалися в архівах. Влада ретроспективно легітимізує себе й перспективно себе увічнює. В цьому контексті до офіційної меморіальної політики належить майже все, що дійшло до нас з Давнього Сходу в історичних джерелах.

Недолік офіційної пам'яті полягає в тому, що вона залежить від цензури й штучного оживлення. Вона триває рівно стільки, скільки залишається при владі той, хто її підтримує. До цього часу, втім, на передній план виходить неофіційна пам'ять, що являє собою критично-руйнівну функціональну пам'ять. Тут ми наближаємося до другої функціональної форми – *делегітимізації*.

«Часто говорять (стверджує англійський історик Пітер Берк), що історію пишуть переможці. Це так само могло б означати: переможці забувають історію. Вони можуть дозволити собі забути те, що переможені, які не можуть примиритися з тим, що відбулось, приречені безперервно обмірковувати, переживати знову й знову, й думати про те, як все могло б бути інакше»[216]. Актуальним прикладом делегітимізованого спогаду є святкування 1989 р. на честь Імре Надя, що був прем'єр-міністром під час придушеного радянськими військами повстання 1956 р. і якого врешті-решт було страчено. Вшанування його пам'яті було викреслене з підручників історії радянською владою, але громадськість зберегла теплі спогади про нього назавжди. Ця подія не могла бути стертою – за умов виключення вона закарбовувалася тільки глибше. 1989 р. група дисидентів інсценізувала символічне поховання спочатку на паризькому цвинтарі й того ж таки самого року перепоховання з почесним супроводом і пишним церемоніальним святкуванням із супроводом мас-медіа на кладовищі в Будапешті. Імре Надь, уособлення офіційно зневаженого спогаду, перетворився на символічну фігуру протиспогаду й разом із ним на вирішальний фермент у процесі десталінізації Угорщини[217]. Мотив протиспогаду, носії якого є переможеними й пригнобленими, являє собою делегітимізацію владних стосунків, що переживаються як пригноблення. Він такий само політичний, що й офіційний спогад, оскільки в обох випадках ідеться про легітимізацію та владу. Спогад, що відбирається й зберігається в цьому випадку, слугує обгрунтуванню не сучасності, а майбутнього, тобто того теперішнього, що має прийти після повалення чинної влади.

Наступна функція культурної пам'яті – *відмежування*. Під ним слід розуміти всі символічні форми висловлювання, що слугують профілюванню ідентичності. В царині релігії йдеться про формування спільноти, опосередкованої спільним спогадом і оновлюваної через ритуали та святкування. Свята «посилюють» зв'язок зі спільною праісторією. В юдаїзмі прикладом цього є свято Пасхи, яке увічнює вихід з Єгипту, а також свято Ганука,

---

216 Peter Burke, «Geschichte als soziales Gedächtnis», у: Assmann, Harth, Hgg., Mnemosyne, Frankfurt a. M. 1991, S. 297. Див. також українське видання: Нові підходи до історіописання / За ред. Пітера Берка. — К.: Ніка-Центр, 2010. – *Прим. ред.*

217 Доповідь Мате Зцабо на конференції про колективну пам'ять, організовану Гарі Просом у Вайле в Альгої, улітку 1990 р.

що символізує освячення Другого храму. Подальші приклади заміщеного релігією політичного зміщення ідентичності через свята й пов'язаними з ними інсценізаціями постачають афінська демократія та Французька революція. Серед секулярних прикладів слід назвати національні рухи XIX ст., які через реконструкцію або «винайдення» спільних традицій створили ідентичність для нового суб'єкта політичної дії, – народу. В межах національних рухів власна історія та власне передання разом зі знову пробудженими звичаєвими формами ставали обов'язковими для запам'ятовування. Національна пам'ять не є передусім винаходом реорганізованого через національну державу XIX ст.; з нею в Європі поставала меморіальна політика нового зразка. Національна пам'ять не обмежується «культурою», вона завжди може перетворитися на політичну або офіційну, особливо якщо вона з'являється на противагу останній як протиспогад, ставлячи під питання чинну легітимацію у вигляді монументів, цензури й пропаганди.

Завдання накопичувальної пам'яті

З функціональною пам'яттю пов'язане політичне домагання й відповідно, профілювання чіткої ідентичності. Накопичувальна пам'ять формує зворотну частину цієї різноманітної перспективізації культурної пам'яті. Її можливості найочевидніші там, де вона цілковито підконтрольна або взагалі усунена, як у тоталітарних суспільствах. У сталінській Росії культура пам'яті-збереження була знищена, допускалося тільки те, що проходило крізь вушко голки офіційного вчення. Орвел проникливо зобразив це у своєму романі «1984» без будь-якого перебільшення, як нам сьогодні відомо.

Накопичувальну пам'ять можна розглянути як резервуар майбутньої функціональної пам'яті. Вона не тільки являє собою передумову будь-якого культурного феномена, який ми називаємо «Ренесанс», вона є також основоположним ресурсом оновлення культурного знання й умовою можливості культурних змін. Так само важливо значення накопичувальної пам'яті для сучасного суспільства як корективи актуальної функціональної пам'яті. Оскільки згадується переважно те, що може бути використано фактично, краї функціональної пам'яті залишаються видимими. Можливість перманентного оновлення передбачає високий ступінь взаємопроникнення між функціональною пам'яттю та накопичувальною пам'яттю. Якщо границі залишаються відкри-

тими, обмін елементами й реструктурування смислового зразка може відбуватися легко. В іншому випадку пам'яті загрожує застій. Якщо обмінові між двома різновидами пам'яті перешкоджає запона, так що латентний резервуар пам'яті-збереження з невикористаними можливостями, альтернативами, суперечностями, релятивізаціями і критичними запереченнями перегороджується, тоді виключається зміна, а це своєю чергою призводить до хибної абсолютизації й фундаменталізації пам'яті.

Звичайно, Орвел помилявся, виходячи з того, що накопичувальна пам'ять формується автоматично та надійно лише за умови, якщо ми відмовимося від маніпулювання нею або спроби її скасування. Сама по собі вона така ж неприродна, що й функціональна пам'ять, отож, має підтримуватись інституціями, що зберігають і консервують культурне знання, відкриваючи його або дозволяючи йому циркулювати. Архіви, музеї, бібліотеки й осередки мислення так само беруть участь у цій роботі, що й дослідницькі інститути й університети. Ці інституції чинять спротив примусовим потрясінням минулого так само, як і його усвідомленому стиранню у функціональної пам'яті. Всі вони володіють особливою ліцензією, що полягає у подовженні безпосередніх функцій соціального використання. Суспільство, яке не може собі дозволити таких ніш і вільних місць, не може вибудувати накопичувальної пам'яті. Контекстами такої діяльності є, зокрема, мистецтво, наука, архів або музей. Як правило, дистанція, інтегрована в ці галузі, затримує безпосередній інструментальний зв'язок з ідентифікацією. Саме завдяки цій дистанції накопичувальна пам'ять і набуває свого значення для суспільства. Вона утворює контекст для різних пам'ятей-функцій у відповідності до їхнього зовнішнього горизонту, під кутом зору якого звужені перспективи минулого виглядають релятивно, стають доступними критиці й не в останню чергу: можуть бути змінені. Саме тому не мало б сенсу обстоювати один вид пам'яті на противагу іншому. В писемних культурах співіснують обидві формації, і з погляду майбутнього культури багато що залежить від того, щоб вони продовжували перебувати одна біля одної у нових медіальних зв'язках.

Цю тезу підтримує багато істориків, які так само програмно пов'язали між собою історію та пам'ять. Луц Нітгаммер не протиставляє історію та пам'ять, а розглядає пам'ять як нову парадигму історичної науки: «Переформулювання історії через метафору пам'яті походить від занепаду її історико-філософського обґрун-

тування і разом із тим від осягнення того, що через це потреба в історичній домівці досвіду, в орієнтувальних перспективах і альтернативах не відпала, а лише зросла»[218]. За Нітгаммером, пам'ять, що мусить слугувати орієнтиром для історичної науки, має два аспекти, які він позначає поняттями «традиція» й «залишки», запозиченими з історичного джерелознавства. (Ми вживатимемо для обох цих груп джерел поняття «тексти» й «сліди»). У Нітгаммера традиція відповідає свідомій і цілеспрямованій пам'яті, що вкладає минуле у смислову конструкцію соціального світу. Натомість залишки найкраще відповідають ще не усвідомлюваній *mémoire involontaire*[219]. Як і інші відомі теоретики пам'яті від Де Квінсі до Пруста й Фройда, Нітгаммер виходить з того, «що ніщо не забувається цілковито, а всі сприйняття знаходять своє поступово зникле, витіснене й переписане відображення у слідах пам'яті, яке в принципі може завжди бути відшукане знову»[220]. На цей залишковий шар пам'яті історики, а надто дослідники усної історії покладали особливі надії. Вони вбачали у ньому матеріальне вираження колективного несвідомого, що не перетворюється на продукування сенсу з минулого й не переходить у цілковито витіснене. Воно не є, як це могло б здаватись, ані переданим, ані передпороговим співпереданим, що «залишається у проміжку між суспільно усвідомленим і загубленим»[221]. Нітгаммерове протиставлення «традиції» й «залишків» може бути перекладене в термінах протиборчих «пам'яті-функції» і «пам'яті-збереження», що дозволяє пов'язати історіографічну програму з пропонованою тут взаємодією двох різновидів пам'яті. Його сформульована навздогін за Альбваксом і Беньяміном критична історіографія прагне відшукати щонайменші сліди минулого, які не мали стосунку до традиційного формування колективної пам'яті і які через збереження альтернативного сприйняття й утрачених надій перетинають смислові конструкції традиції, що має постійну тенденцію до застигання й редукції.

Підсумовуючи, можна сказати, що «історія» (в сенсі критичної історіографії) – це продукт процесу культурної диференціації.

---

218 Lutz Niethammer, «Die postmoderne Herausforderung. Geschichte als Gedächtnis im Zeitalter der Wissenschaft», у: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Hgg., Geschichtdiskurs, Bd. I: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte, Frankfurt a. M. 1993, S. 31–49; тут: S. 46.

219 Мимовільна пам'ять *(фр.)*. – *Прим. ред.*

220 Niethammer, Herausforderung, S. 44.

221 Ibidem, S. 47.

Вона розвивається через емансипацію «пам'яті» (в сенсі нормативної традиції). У «знаннєвому господарстві суспільства» (Томас Лукман) ця диференціація веде – хоч і не так конче, як цього побоюються, – до розкладу (говорячи мовою джерел: до «руйнування») життєтворчої групової пам'яті. Тоді як суперечливі виключення обох модусів спогаду набувають проблематичного потенціалу для обох сторін суперечки в той спосіб, що історіографія знецінюється, а пам'ять міфологізується, в обмеженості обох сторін криється цілюще виправлення. Якщо функціональна пам'ять, відірвана від накопичувальної пам'яті, зводиться до фантазму, то накопичувальна пам'ять, відірвана від функціональної пам'яті, перетворюється на сукупність беззмістовної інформації. Так само, як накопичувальна пам'ять може верифікувати, підтримати або відкоригувати функціональну пам'ять, остання може орієнтувати й мотивувати першу. Обидві пам'яті разом належать до однієї диференційованої культури, «що забезпечує розмаїття власної внутрішньої диференціації, залишаючись відкритою до зовнішнього світу»[222].

3. Розмова про історію та пам'ять із Кшиштофом Пом'яном

У 1994–1995 рр. до Центру Ґетті в Санта-Моніці, Каліфорнія, була запрошена група науковців та вчених, які займаються темою пам'яті. До цієї групи на якийсь час приєднався також Кшиштоф Пом'ян, з яким мені поталанило поспілкуватися. Розмова відбулася 26 грудня 1994 р., і я досі подумки повертаюся до неї. Конкретним приводом для організації цього заходу було питання, чи може бути встановлений зв'язок між дослідженнями пам'яті в Парижі, Будапешті й Білефельді. Саме через те пригадується ім'я Йорна Рюзена, у роботі дослідницької групи «Формування історичного смислу» якого, організованій при Центрі міждисциплінарних досліджень у Білефельді, я брала участь протягом літнього семестру 1995 р.

К. П. Хіба пан Рюзен не один із тих, хто прагне прирівняти історію і спогад? Я не є прибічником цього погляду. Сьогодні існують дві тенденції, які я вважаю хибними з тих самих міркувань. Перша прагне редукувати історію до спогаду, друга – до риторики. Те, до чого це призводить, я називаю сплощенням

222 Niethammer, Herausforderung, S. 48.

історії (a flattening of history). Видається, що Рюзен домагається першого, тоді як Гейден Вайт – другого. Обидва заперечують певне третє: критичне історіописання як науковий дискурс. Це може прозвучати надокучливо й старомодно, але я б не хотів розпрощатися ні з чим зі світу цих історіографічних відкриттів, що подарували нам таких людей, як Валла й ін. Саме ця дисципліна встановила критерії й розвинула методи, за допомогою яких можна виявити підробку документів. Якщо ми відмовляємося від цих критеріїв історіописання, то ми, на мою думку, відмовляємося від чогось життєво важливого – від критеріїв об'єктивної, інтерсуб'єктивної істини.

Утім, виглядає так, наче ці радикальні тенденції до редукції історіописання продовжують поширюватися на рівні теорії, тоді як у практиці академічного повсякдення все залишається так, як було. Які шанси отримати роботу мав би той, хто б відмовився від критичних інструментів цієї науки?

А. А. Я гадаю, що це розрізнення може статися в пригоді, навіть якщо поглянути на цю проблему під іншим кутом зору. Історіописання вочевидь включає (щонайменше) три дуже відмінні виміри: науковий, меморіальний і риторичний. Єдине, в чому я сумніваюся, що вони справді виключають один одного, як це стверджують згадані науковці. Хіба ускладнення не походять радше від того, що окремі функції та рівні абсолютизуються, плутаються одна з одною, протиставляються одна одній? Як приклад можна було б назвати той факт, що історичні дебати в Німеччині були наслідком такої плутанини й абсолютизації: були позиції, які захищали меморіальний вимір, і ті, що обстоювали науковий. Одні писали історію Голокосту для того, щоб залишити свідчення про найбільший злам в історії людства й закріпити його у пам'яті як такий, інші хотіли дослідити цю саму подію в порівняльний спосіб, прояснити її каузально. Втім, можливо, обидва ці виміри – науковий і меморіальний – не настільки радикально відділені один від одного, тоді як протилежне міркування може бути шкідливим для обох цих сторін? Хіба у Франції не спостерігається подібної тенденції до протиставлення історії спогаду? Я маю тут на увазі П'єра Нора і його великий проект «Зв'язки пам'яті» – чи не є це поверненням меморіального виміру всупереч науковому? Тут згадується текст, в якому він протиставляє одне одному ці поняття, наголошуючи знову й знову, що історія руйнує живий спогад.

К. П. На це можна подивитися по-іншому. До цього слід до-

1

Вступ: винаходження традицій

Ерик Гобсбаум

Один із найвідоміших істориків-марксистів XX ст. Ерик Гобсбаум народився 1917 р. в Александрії (Єгипет) у сім'ї дрібного єврейського комерсанта, підданого англійської корони. Дитинство та юність майбутнього вченого пройшли в Австрії й Німеччині. Після приходу Гітлера до влади сім'я переїхала до Великої Британії. Ерик Гобсбаум отримав університетську освіту в Кембриджі. У 1947—1982 рр. був професором економічної й соціальної історії Лондонського університету, в 1982—2001 рр. викладав у Масачусетському технологічному інституті, Стенфордському і Корнельському університетах; член Британської академії, співзасновник журналу «Паст енд Презент». Ерик Гобсбаум автор понад двадцяти книг, найвідоміші з них — «Розбійники» (1969), «Епоха революцій: Європа, 1789—1848» (1969), «Епоха капіталу, 1848—1875» (1975), «Епоха імперії, 1875—1914» (1987), «Нації і націоналізм після 1780 р.: програма, міф, реальність» (1990), «Епоха крайнощів: коротке XX століття, 1914» (1994; укр. переклад «Вік екстремізму»). Незабаром українською мовою вийде остання книга Ерика Гобсбаума — інтелектуальна автобіографія «Цікаві часи. Одне життя XX століття» (2002).

Ніщо не здається таким давнім і пов'язаним зі споконвічним минулим, як пишнота, що оточує британську монархію в її публічних церемоніальних проявах. Однак, як доводить один із розділів цієї книги, у своїх сучасних формах це витвір кінця XIX і XX ст. «Традиції», які здаються або претендують бути давніми, часто досить нові за походженням і подеколи винайдені. Випускникам старих британських університетів спаде на думку запровадження таких «традицій» на місцевому рівні, хоча деякі з них — на зразок щорічної Відправи дев'яти уривків і пісень* у кап-

* Відправа дев'яти уривків і пісень [Festival of Nine Lessons and Carols] — святкова різдвяна служба, під час якої читають уривки зі Святого письма, а хор хлопчиків виконує різдвяні пісні. Службу в церкві Кінґз-коледжу Кембриджського університету традиційно транслює британське телебачення.

лиці Кінґз-коледжу в Кембриджі на Святвечір — за допомогою новітнього посередника, радіо, можуть стати загальнопоширеними. Ці міркування склали вихідну точку конференції, організованої історичним журналом «Паст енд Презент», яка, своєю чергою, лягла в основу цієї книги.

Термін «винайдена традиція» використовують у широкому, але цілком визначеному сенсі. Він охоплює як «традиції» власне винайдені, розроблені й формально запроваджені, так і ті, котрі з'являються менш помітно протягом певного короткого періоду — можливо, кількох років — і поширюються дуже швидко. Різдвяне королівське привітання (заведене з 1932 р.) — приклад традицій першого роду; виникнення й розвиток традицій навколо фіналу Кубка Британської футбольної асоціації* — другого. Очевидно, не всі ці традиції однаково тривкі, але нас передусім цікавить їхня поява і запровадження, а не шанси на виживання.

«Винайдена традиція» означає низку практик ритуального або символічного характеру, зазвичай обумовлених прямо чи опосередковано прийнятими правилами, які намагаються прищепити певні цінності й норми поведінки через повторюваність, що автоматично передбачає зв'язок з минулим. Ці практики, як правило, прагнуть де тільки можна встановити зв'язок з відповідним історичним минулим. Промовистий приклад — свідомий вибір готичного стилю для відбудови британського парламенту в XIX ст.** і так само свідоме рішення після Другої світової війни відновити парламентську залу за первісним планом. Історичне минуле, в яке вмонтовано нову традицію, може бути не дуже далеким і не ховатися в тумані віків. Революції й «прогресивні рухи», які за означенням поривають із минулим,

---

* Кубок Британської футбольної асоціації [British Football Association Cup] — популярне футбольне змагання, що проходить за системою «навиліт». Особливість турніру в тому, що разом з професійними можуть грати і любительські команди. Матчі кубка збурюють хвилю місцевого патріотизму й у разі сенсаційної перемоги входять у місцеву історію. Фінал кубка — подія національного масштабу, яку відвідує королівська родина.

** У 1834 р. старий комплекс Вестмінстерського палацу знищила велика пожежа.

усе ж мають власне минуле, хоча воно може й уриватися на якійсь даті, наприклад на 1789 р. Однак, якщо існує така апеляція до історичного минулого, особливість «винайдених» традицій у тому, що зв'язок із ним значною мірою вигаданий. Коротко кажучи, вони відповідають на нові обставини у формі апеляції до попереднього становища чи встановлюють власне минуле за допомогою квазіобов'язкового повторення. Саме цей контраст між постійними змінами й новаціями модерного світу та спробами зробити хоч якісь сфери суспільного життя в ньому незмінними й постійними робить «винайдення традиції» таким цікавим для істориків, котрі вивчають останні два століття.

«Традицію» в цьому сенсі треба чітко відрізняти від «звичаю», який домінував у так званих традиційних суспільствах. Мета й характерна риса «традицій», у тому числі й винайдених, — незмінність. Минуле, справжнє чи вигадане, до якого вони апелюють, передбачає певні (зазвичай формалізовані) дії, такі як повторення. «Звичай» у традиційних суспільствах виконує подвійну функцію двигуна і маховика. Він не перешкоджає нововведенням і змінам до певної межі, хоча те, що звичай має виглядати сумісним з попереднім звичаєм чи навіть бути ідентичним йому, накладає на нього значні обмеження. Він надає будь-яким бажаним змінам (чи спротиву нововведенням) санкцію прецеденту, історичної соціальної наступності та природного права. Дослідники селянських рухів знають, що претензії села на якусь громадську землю чи право «за споконвічним звичаєм» свідчать часто не про історичні факти, а про баланс сил у постійній боротьбі з землевласниками чи іншими селами. Дослідники британського робітничого руху знають, що «звичаї професії» чи цеху представляють не давню традицію, а будь-яке право, якого робітники домоглися на практиці, хай навіть недавно, і яке вони тепер намагаються розширити або захистити, видаючи його за санкціоноване давністю. «Звичай» не може бути незмінним, бо навіть у «традиційних» суспільствах життя змінюється. Звичаєве, або прецедентне, право досі поєднує гнучкість у змісті й формальну прив'язаність до прецедентів. Різниця між «традицією» і «звичаєм» у нашому сенсі таки добре помітна. «Звичай» — це те, що роблять

судді; «традиція» (в цьому прикладі винайдена) — це перука, мантія та інші формальні атрибути й ритуалізовані практики, які оточують їхні основні дії. Занепад «звичаю» неминуче змінює й «традицію», з якою той «зазвичай» переплетений.

Другу, не таку важливу відмінність треба провести між «традицією» в нашому розумінні й правилами чи загальноприйнятими порядками, які не мають важливої ритуальної або символічної функції як такої, хоча й можуть її час від часу набувати. Очевидно, кожна соціальна практика, яку здійснюють раз у раз, тяжітиме заради зручності й ефективності до вироблення набору таких правил і загальноприйнятих порядків, які можуть бути де-факто чи де-юре формалізовані, щоб познайомити з практикою нових дійових осіб. Це стосується як нових (наприклад, робота пілота літака), так і здавна відомих практик. Після промислової революції суспільства, звісно, мусили частіше, ніж їхні попередники, винаходити, запроваджувати або розвивати нові системи таких правил чи загальноприйнятих порядків. Оскільки вони найкраще функціонують, коли перетворені на звичку, автоматичну процедуру чи навіть рефлекторну дію, то вимагають інваріантності, яка може стати на заваді іншим вимогам практики, здатності діяти в непередбачуваних або незвичних обставинах. Це добре відома слабкість рутинізації й бюрократизації, особливо на нижчих рівнях, де інваріантні дії загалом уважаються найефективнішими.

Таке плетиво правил і порядків — не «винайдені традиції», оскільки їхні функції, а отже, і обґрунтування, радше технічні, ніж ідеологічні (в марксистських термінах вони належать більше до «базису», ніж до «надбудови»). Їх розробляють для полегшення певних практичних дій і охоче видозмінюють чи відкидають, щоб відповідати змінним практичним потребам, завжди передбачаючи інерцію, якою з часом обростає кожна практика, й психологічний опір будь-яким нововведенням з боку людей, що звиклися з нею. Те саме стосується прийнятих «правил» гри чи інших моделей соціальної взаємодії, де вони існують, або інших прагматично встановлених норм. Там, де вони поєднані з «традицією», різниця добре помітна. Одягати каскетку,

сідаючи верхи, має практичний сенс, подібно до того, як мотоцикліст одягає шолом чи солдат каску; носити особливу каскетку до мисливського вбрання має зовсім інший сенс. Якби це було не так, можна було б так само легко змінити «традиційний» костюм мисливця на лисиць, як запровадити каску нової форми в армії — інституції радше консервативній, — якщо вона краще захищатиме. Насправді можна припустити, що «традиції» і прагматичні правила чи загальноприйняті порядки зворотно пов'язані. «Традиція» виявляє слабкість, коли харчові обмеження пояснюють прагматично, як це побутує серед ліберальних євреїв — твердження, що стародавні євреї заборонили свинину з міркувань гігієни. І навпаки, об'єкти і практики вивільняються для повноцінного символічного й ритуального використання, коли більше не обмежені практичним ужитком. Якщо коней уже не використовують, то шпори уніформи офіцерів від кавалерії важливіші для «традиції»; парасолі охоронців у цивільному втрачають своє значення, коли їх не носять складеними (тобто носять без практичної користі); перукам суддів було б важко набути сучасного значення, доки інші люди не перестали їх носити.

Винаходження традицій, про яке йдеться, це, власне, процес формалізації і ритуалізації, котрий характеризується звертанням до минулого, як мінімум наполяганням на повторюваності. Фактичне творення таких ритуалів і символічних комплексів ще не було належно досліджене істориками. Часто воно й досі доволі неясне. Очевидно, його найлегше проілюструвати, коли «традицію» свідомо винаходить і конструює окремий ініціатор, як от Баден-Повелл придумав бойскаутство. Можливо, його так само легко простежити й у випадках офіційно встановлених і спланованих ритуалів, оскільки вони здебільшого добре документовані, як у прикладі з творенням нацистської символіки і партійними з'їздами в Нюрнберзі. Напевно, найскладніше простежити, коли такі традиції були почасти винайдені, почасти розвинулися в приватних групах (де цей процес бюрократично не фіксувався) або були неформальними протягом тривалого часу, скажімо, в парламенті або серед юристів. Складність не лише джерельна, а й методологічна, хоча існують езотеричні дисципліни, які спеціалізуються

на символіці й ритуалах, такі як геральдика і літургійні студії, а також варбургівські історичні дисципліни* для вивчення таких речей. На жаль, ні те, ні те історикам в індустріальну еру зазвичай не відоме.

Напевне, немає часів і земель, відомих історикам, котрі не знали б «винайдення» традиції в цьому сенсі. Хай там що, треба думати, воно трапляється частіше, коли швидка трансформація суспільства послаблює або руйнує соціальні моделі, для яких розроблялася «стара» традиція, продукуючи нові моделі, до яких старі традиції не підходять. Або коли такі старі традиції, а також їхні інституційні носії та пропагандисти виявляються нездатними надалі адаптуватися, негнучкими або взагалі зникають, словом, коли відбуваються достатньо великі й швидкі зміни з боку попиту або пропозиції. Такі зміни були особливо істотними в останні 200 років, і тому резонно, що швидкі формалізації нових традицій масово відбулися саме тоді. Це свідчить, між іншим, як проти лібералізму XIX ст., так і проти новіших «модернізаційних» теорій, вказуючи, що подібні формалізації не обмежуються так званими традиційними суспільствами, а наявні в тій чи іншій формі також у суспільствах «модерних». Загалом кажучи, це справді так, але мусимо остерігатися, припускаючи звідси, що, по-перше, старіші форми спільнот і структура влади, а отже, і пов'язані з ними традиції були неадаптабельними і швидко втратили життєздатність, і по-друге, що «нові» традиції — просто результат неспроможності застосовувати чи адаптувати старі.

---

* Німецький мистецтвознавець єврейського походження Абрагам Моритц Варбург [Warburg] (1866—1929) розробляв методології контекстуальних досліджень мистецьких творів і опублікував кілька цікавих праць про прояви античної іконографії в інших культурах, вплив науки і псевдонауки на візуальну репрезентацію знань, роль пам'яті в цивілізації тощо. Зацікавившись зв'язком між астрологією і формуванням природничих наук, Варбург збирав рідкісні книги про зодіакальні знаки і зображення людського тіла. Започаткована ним у 1886 р. багата бібліотека в 1926 р. стала дослідницьким центром, у роки Другої світової війни була перевезена до Великої Британії і лягла в основу Варбурзького інституту, який з 1944 р. став частиною Лондонського університету.

Адаптація проходила для старих практик у нових умовах і шляхом використання старих моделей для нових цілей. У такий спосіб мали пристосовуватися старі інституції з усталеними функціями, апеляцією до минулого й ритуальними формулами та практиками: католицька церква, зіткнувшись із новими політичними й ідеологічними викликами і великими змінами у складі віруючих (такими як помітна фемінізація і пастви, і кліру)[1]; професійні армії, зіткнувшись із масовим призовом; давні інституції, такі як суди, що діяли тепер у новому контексті, а подеколи зі зміненими в такому контексті функціями. Так само було й з інституціями, які мали номінальну тяглість, але насправді перетворилися на щось дуже й дуже відмінне, наприклад університетами. Так, Бансон[2] проаналізував несподіваний занепад після 1848 р. традиційної практики масового виходу студентів із німецьких університетів (через конфлікт чи демонстративно) в поняттях зміни академічного характеру університетів, зростання віку студентства, його обуржуазнення (яке послаблювало напругу між містом і студентством та студентську бунтівливість), нової практики вільного переміщення між університетами, подальшої зміни в студентських братствах та інших чинників[3]. У всіх таких випадках новизна не ставала менш новою від того, що з легкістю вбиралася в шати давнини.

Цікавіше, з нашого погляду, використання старого матеріалу для конструювання винайдених традицій нового типу для досить нових цілей. Великий запас такого матеріалу криється в минулому будь-якого суспільства, а вироблена мова символічної практики і комунікації завжди доступна. Подеколи нові традиції можна легко прищепити на старі, іноді їх можна розробити, скориставшись довгою полицею офіційних ритуалів, символіки і моральних настанов — релігійної й королівської пишноти, фольклору й масонства (також свого часу винайденої традиції великої символічної сили). Так, розвиток швейцарського націоналізму, супроводжуваний формуванням модерної федеральної держави в XIX ст., блискуче дослідив Рудольф Браун[4], що мав перевагу навчатися дисципліни (Volkskunde*), яка сама надавалася для таких студій, і в країні, де

* Етнографія, народна творчість, народознавство (*нім.*).

модернізація не була дискредитована через асоціації з нацистськими зловживаннями. Існуючі звичаєві традиційні практики — народні пісні, змагання на силу, стрільба — були видозмінені, ритуалізовані й інституціоналізовані для нових національних цілей. До традиційних народних пісень додалися нові пісні в тому ж стилі, часто створювані шкільними вчителями. Вони ввійшли до хорового репертуару, зміст якого був патріотично-прогресивним («Nation, Nation, wie voll klingt der Ton»*), хоча до нього також входили ритуально сильні елементи релігійних гімнів. (Формування такого пісенного репертуару, особливо для шкіл, поза сумнівом, варте вивчення.) Статути Федерального пісенного фестивалю (хіба не нагадує айстедводи**?) проголошують за мету «розвиток і покращення народного співу, пробудження найвищих почуттів до Бога, свободи і батьківщини, єднання і братерство друзів мистецтва і вітчизни». (Слово «покращення» додає характерну для XIX століття ноту прогресу.)

Довкола цих заходів склався потужний ритуальний комплекс: фестивальні зали, регіональні павільйони, театральний поміст, паради, передзвони, живі картини, салюти, урядові делегації з нагоди фестивалю, прийняття, тости і промови. Для цього знову були пристосовані старі матеріали:

> «Відлуння барокових форм святкування, видовищ і пишноти очевидне в цій новій побудові фестивалю. І так само, як у бароковому святкуванні, держава й церква поєднуються на вищому рівні; сплав релігійних і патріотичних складників виникає з цих нових форм співів, стрільби й гімнастики»[5].

Наскільки нові традиції можуть використовувати старий матеріал, наскільки їм доводиться винаходити нову мову й емблеми або розширювати старий символічний словник — говорити тут не час. Ясно, що багато політичних

---

* Націє, націє, ім'я твоє величне (*нім.*).

** Айстедводи [eisteddfod] — щорічні фольклорні фестивалі у Вельсі, музичні, театральні та літературні конкурси. Сучасний айстедвод — відродження традиційних середньовічних турнірів бардів, що поступово занепали в епоху Тюдорів. Див. докладніше у розділі 3.

інституцій, ідеологічних рухів і груп — не лише націоналістичних — були такі безпрецедентні, що доводилося винаходити навіть історичну спадковість, наприклад, творячи стародавнє минуле поза справжньою історичною спадковістю, за допомогою напіввигадок (Боадицея, Верцинґеторикс, Арміній Херуск) чи фальшування (Оссіан, чеські середньовічні рукописи). Очевидно також, що зовсім нові символи й емблеми з'явилися як атрибути національних рухів і держав, скажімо, національні гімни (серед них британський 1740 р., здається, найстарший), національні прапори (частенько варіації французького революційного триколора 1790—1794 рр.) чи уособлення «нації» в символі або зображенні, офіційному, як Маріанна* або Германія, чи неофіційному, як карикатурні стереотипи Джона Булла** і всохлого янкі дядька Сема.

Ми не мусимо проглядіти розрив у наступності, який часом видно навіть у традиційних topoi*** справжніх старожитностей. За Ллойдом[6], англійські різдвяні народні пісеньки перестали складати у XVII ст., їх заступили веслі-вотсівські пісенники****, хоча їхні простонародні варіанти можна простежити у переважно сільських віруваннях типу спрощеного методизму. До того ж різдвяні пісеньки були першими, що їх повернули до життя освічені

---

* Моделлю для зображень символу Франції Маріанни стає хтось із популярних французьких жінок, яких суспільство вважає взірцем французького шарму й характеру. Кожне десятиліття має свою Маріанну (Брижит Бардо у 1960-х рр., Мірей Матьє у 1970-х, Катрин Деньов у 1980-х, Інес де ля Фресанж у 1990-х, Летиція Каста у наші дні).

** Джон Булл [John Bull, Джон Бик] — герой політичної сатири «Історія Джона Булла» (1712), автором якої традиційно вважають Джона Арбетнота (1667—1735), лікаря королеви Анни і друга Дж.Свіфта і А.Поупа. Джон Булл став іронічним символом Англії і англійського характеру — цілеспрямованості й водночас упертості, грубої сили і самовпевненості; одне з жаргонних значень слова «bull» — нісенітний, абсурдний.

*** Топосах, традиційних образах, темах (*гр.*).

**** Айзек Воттс [Watts] (1674—1748) — англійський автор церковних пісень; Джон (1703—1791) і Чарльз (1707—1788) Веслі [Wesley] — засновники методистської церкви, проповідники, автори численних церковних пісень.

збирачі фольклору з середнього класу, народними піснями, які зайняли своє місце «в новому середовищі церкви, гільдій та жіночих товариств». А відтак «через вуличних співаків, захриплих хлопчаків, що співають на порозі у вічному сподіванні винагороди», вони поширилися в новому міському народному оточенні. У цьому сенсі «Господь із нами, джентльмени» нова, а не стара пісня. Такий розрив видно навіть у рухах, які свідомо називають себе «традиціоналістськими» і приваблюють групи, що їх, за спільною думкою, вважають хранителями історичної спадковості й традиції, наприклад селян[7]. Насправді, сама поява рухів, «традиціоналістських» чи ще якихось, на захист чи відродження традицій указує на такий розрив. Подібні рухи, поширені серед інтелектуалів з часів романтиків, ніколи не можуть розвинути чи зберегти живе минуле (хіба що організовуючи людські заповідники для окремих закутків архаїчного життя), а мусять стати «винайденою традицією». З другого боку, силу і пристосовуваність справжніх традицій не можна плутати з «винайденням традиції». Там, де старий уклад живий, традиції не треба ні відроджувати, ні винаходити.

Можна припустити, втім, що їх винаходять не тому, що старий уклад більше не доступний або не життєздатний, а тому, що його свідомо відкидають або не пристосовують. У свідомому настрої проти традиції і за радикальні нововведення ліберальна ідеологія соціальних змін XIX ст. систематично ігнорувала соціальні та владні зв'язки, які визнавалися в раніших суспільствах, і створювала лакуни, які мали бути заповнені винайденими практиками. Успіх фабрикантів-торі XIX ст. в Ланкаширі (на відміну від фабрикантів-лібералів) у використанні таких старих зв'язків із користю для себе показує, що їх і далі можна було вживати, навіть у безпрецедентних доти умовах індустріального міста[8]. Тривалу непристосовуваність доіндустріальних звичаїв до суспільства, зреволюціонізованого понад певну міру, не можна заперечити, але й не можна плутати з проблемами, які виникають із стрімкого відкидання старих звичаїв тими, хто вбачає в них перешкоди для прогресу чи, навіть гірше, вважає їх його войовничими противниками.

Це не заважає новаторам творити власні винайдені

традиції — практика масонства наочний тому приклад. Попри все, загальна ворожість до ірраціоналізму, забобонів і звичаєвих практик, які коли й не походять з темного минулого, то нагадують про нього, зробили натхненних поборників ідеалів Просвітництва, таких як ліберали, соціалісти і комуністи, глухими до традицій, старих чи нових. Соціалісти, як далі побачимо, прибрали до рук Перше травня, не дуже усвідомлюючи, як саме це сталося; націонал-соціалісти використовували подібні нагоди, оточуючи їх літургійною вишуканістю та запалом і свідомою маніпуляцією символами[9]. Ліберальна епоха у Британії в кращому разі толерувала такі практики, часом як вимушену поступку ірраціоналізму нижчих верств, доки вони не заважали ідеології та економічній ефективності. Їхнє ставлення до громадської й ритуальної діяльності «Френдлі сесаєтиз»* було поєднанням ворожості («зайві витрати», такі як «плата за святкування, процесії, оркестри, прикраси», були заборонені законом) з терпимістю до подій на зразок щорічних бенкетів із тих міркувань, що «важливість цих заходів, особливо для сільського населення, не можна заперечити»[10]. Але суворий індивідуалістський раціоналізм домінував не тільки як економічний розрахунок, а і як соціальний ідеал. У сьомому розділі йтиметься про те, що трапилося в період, коли його обмеження стали все більше усвідомлювати.

Ці вступні зауваги можна завершити деякими загальними міркуваннями про традиції, винайдені після промислової революції.

Вони належать до трьох типів, які взаємонакладаються: а) ті, що встановлюють або символізують соціальну єдність чи членство в групах, реальних або штучних спільнотах; б) ті, що встановлюють або легітимізують інституції, статус чи владні зв'язки; в) ті, чиєю головною метою була соціалізація, прищеплення переконань, систем цінностей і правил поведінки. Якщо традиції типів (б) і (в)

---

* «Френдлі сесаєтиз» [Friendly Societies, *англ. букв.* — «дружні товариства»] — товариства взаємодопомоги, які виникли серед британських промислових робітників у XVII—XVIII ст., особливо поширилися в XIX ст., прообрази тред-юніонів і страхових компаній.

були очевидно розроблені (як ті, що символізують покору владі в британській Індії), можна гіпотетично припустити, що тип (а) був найпоширенішим, а решту типів уважати вкоріненими чи похідними від почуття ідентифікації зі «спільнотою» та/або з інституціями, котрі репрезентують, виражають чи символізують її як націю.

Однією з труднощів було те, що такі великі соціальні утворення явно не були Gemeinschaften* чи навіть системами визнаваних рангів. Соціальна мобільність, випадки класових конфліктів і панівна ідеологія робили традиції, в яких поєднувалися відчуття належності та видима нерівність у вигляді формальних ієрархій (як, наприклад, в армії), непридатними для повсюдного втілення. Це не вельми позначилося на традиціях типу (в), бо загальна соціалізація прищеплювала однакові цінності кожному громадянинові, членові нації і підданому корони, а функціонально специфічні соціалізації різних соціальних груп (таких як учні упривілейованих приватних шкіл, порівняно з рештою учнів) зазвичай не перешкоджали одна одній. З іншого боку, оскільки винайдені традиції привносили, так би мовити, статусну різницю у світ соціальних контрактів, вищість і нижчість у світ законно рівних людей, вони не могли робити це прямо. Традиції протягували нишком за допомогою формальної символічної згоди в де-факто нерівну соціальну організацію, наприклад, видозмінюючи британську коронаційну церемонію (див. с. 324, 325)[11]. Утім, частіше винайдені традиції плекали радше корпоративне почуття *вищості* еліт — особливо коли вони рекрутувалися з тих, хто не належав до еліт за народженням чи за суспільною згодою, — ніж прищеплювали відчуття підлеглості нижчим. Декого заохочували почуватися рівнішим за інших. Цього можна було досягти завдяки залученню еліт

* Gemeinschaft (*нім.* — спільнота) — соціологічний термін на означення різновиду спільнот, в яких переважають стосунки емоційної близькості та особисте знайомство, панують неформальні відносини, консенсус і звичай, локальне політичне життя, на відміну від Gesellschaft (*нім.* — суспільство), де панує економічний розрахунок, договірні знеособлені стосунки, анонімне масове суспільство. Прикладом Gemeinschaft може бути село, прикладом Gesellschaft — місто. Таке розрізнення було запроваджене німецьким соціологом Ф.Тьоннісом (1855—1936).

до добуржуазних правлячих або авторитетних груп, у мілітарно-бюрократичній формі, характерній для Німеччини (ворогуючі студентські корпорації), або в немілітаризованій моделі «освічених джентрі» британських приватних шкіл. Альтернативним шляхом розвитку esprit de corps*, самовпевненості та лідерства еліт могли бути езотеричніші «традиції», які позначали єдність вищого офіційного чиновництва (як у Франції чи серед білих мешканців колоній).

Знаючи, що «спільнотні» винайдені традиції були основними, варто дослідити їхню природу. Антропологія може допомогти прояснити відмінності, якщо вони є, між винайденими і старими традиційними практиками. Тут ми лише зауважимо, що в традиціях окремих груп зазвичай наголошувалися обряди переходу (ініціації, посвяти, перехід у старість, смерть), але вони не були характерними для традицій, розроблених для абстрактних спільнот (націй, країн). Гадаю, тому, що перші підкреслювали свій вічний і незмінний характер — принаймні з часу утворення спільноти. Проте й нові політичні режими, й інноваційні рухи можуть намагатися знайти свої власні еквіваленти обрядів переходу, пов'язані з релігією (цивільні шлюби, поховрони).

Можна побачити ще одну помітну різницю між старими і винайденими практиками. Перші були специфічними і строго обов'язковими соціальними практиками, другі — радше невизначеними і туманними щодо природи цінностей, прав і обов'язків членів групи, які вони прищеплювали: «патріотизм», «вірність», «обов'язок», «гра за правилами», «вірність традиціям школи» та ін. Але якщо суть британського патріотизму чи «американськості» була дуже нечітка, хоча зазвичай уточнювалася в коментарях, пов'язаних із ритуальними нагодами, *практики*, які їх символізували, були фактично обов'язковими, як то вставання при виконанні національного гімну в Британії, ритуал підіймання прапору в американських школах. Ключовий елемент — це радше винайдення емоційно і символічно заряджених знаків членства в клубі, ніж статути й цілі самого клубу.

* Корпоративний дух (*фр.*).

Їхня значущість полягає саме в їхній невизначеній універсальності:

> «Національний прапор, національний гімн і національний герб — три символи, через які незалежна країна проголошує свої самобутність і суверенітет, і як такі вони вимагають повсякчасної поваги і вірності. Вони відображають минуле нації, її менталітет і культуру»[12].

У цьому сенсі, як зазначив оглядач у 1880 р., «солдати і поліцейські стали для нас емблемами»; хоча він не передбачав друге життя емблем як атрибутів громадян в епоху масових рухів, що саме розпочиналася[13].

Наступне зауваження — ясно, що, попри розмаїття винаходів, нові традиції заповнили лише малу частину простору, звільненого занепадом старих традицій і звичаїв у світському житті. Цього й варто було очікувати в суспільствах, де минуле стає все менш важливим як модель чи прецедент для більшості форм людської поведінки. У приватному житті більшості людей і в самодостатньому житті маленьких субкультурних груп навіть винайдені традиції XIX і XX ст. займали чи займають набагато менше місця, ніж старі традиції посідають, скажімо, в старих аграрних суспільствах[14]. «Уже-прожите» структурує дні, пори року і життєві цикли західних чоловіків і жінок XX ст. набагато менше, ніж їхніх предків, і набагато менше, ніж зовнішні спонуки економіки, технології, бюрократичної державної організації, політичних рішень чи інших сил, які не розвивають «традиції» в нашому розумінні й не покладаються на них.

Однак це узагальнення не стосується сфери, яку можна назвати публічним життям громадян (включаючи до певної міри публічні форми соціалізації, такі як школи, на відміну від форм приватних, як мас-медії). Немає реальних ознак послаблення в неотрадиційних практиках, пов'язаних із групами людей на державній службі (збройні сили, правоохоронці, можливо, навіть державні службовці), чи в практиках, пов'язаних з належністю громадян до держави. Справді, більшість із нагод, коли люди стають свідомі свого громадянства, по суті, залишаються пов'язаними з символами й напівритуальними практиками (наприклад, вибора-

ми), більшість із яких історично нові й переважно винайдені: прапори, символіка, церемонії і музика. Оскільки винайдені традиції в епоху після промислової і Французької революцій заповнювали постійну лакуну, принаймні донині, вона, здається, лежить саме в цій сфері.

Чому, спитають зрештою, історики мають приділяти увагу цим явищам? Питання в певному сенсі зайве, оскільки все більше істориків просто займаються цією тематикою, як свідчить зміст цієї книги й наведені в ній приклади. Тож краще його перефразувати. Яку користь матимуть історики, досліджуючи винайдення традиції?

Перша і найголовніша — можна припустити, що вони є важливими симптомами, а отже, індикаторами проблем, які інакше можна не розгледіти, і подій, які інакше важко встановити й датувати. Вони є свідченнями. Перехід німецького націоналізму від старих ліберальних до нових імперіалістично-експансіоністських зразків краще видно на тлі швидкої заміни старого чорно-червоно-золотого прапора на новий чорно-біло-червоний (особливо перед 1890-ми роками) у німецькому фізкультурному русі, ніж офіційних заяв влади чи речників організацій. Історія фіналів Британського футбольного кубка розповість нам про розвиток міської робітничої культури, про яку традиційні дані й джерела не скажуть. Своєю чергою, дослідження винайдених традицій не можна ні відокремити від ширших студій історії суспільства, ні чекати чогось більшого, ніж просте відкриття таких практик, доки їх не включено до ширших студій.

Друге: вони часом кидають світло на людське ставлення до минулого, а отже, на власний предмет і ремесло історика, оскільки всі винайдені традиції, наскільки це можливо, використовують історію як легітимізатора дій і основу групової єдності. Часто вона стає справжнім символом боротьби, як навколо пам'ятників Вальтеру фон дер Фоґельвайде і Данте* в Південному Тиролі в 1889 р. і 1896 р.[15]

---

* Вальтер фон дер Фоґельвайде і Данте Аліг'єрі належали відповідно до гвельфів і гібелінів — двох конкурентних політичних партій в Італії XIV ст. Гвельфи підтримували папську владу, а гібеліни — германських імператорів Священної Римської імперії.

Навіть революційні рухи підтримують свої нововведення звертанням до «минулого народу» (сакси versus нормани, «nos ancêtres les Gaulois»* проти франків, Спартак), революційних традицій («Auch das deutsche Volk hat seine revolutionäre Tradition»**, як заявив Енгельс у першій фразі «Селянської війни в Німеччині»[16]) чи до власних героїв і мучеників. «Робітничий клас в історії Ірландії» Джеймса Конноллі прекрасно показує цю тематичну єдність. Елементи винайдення тут особливо видні, оскільки історія, яка стала частиною корпусу знань або ідеологією нації, держави чи руху, — це не те, що насправді збереглося в народній пам'яті, а те, що відібрали, записали, зобразили, популяризували й інституціоналізували ті, у чиї обов'язки це входить. Дослідники усної історії часто зауважували, наскільки невиразними і скромнішими, ніж очікували інтерв'юери, були спогади старожилів про Загальний страйк 1926 р.[17] Було досліджене і формування подібного образу Французької революції в Третій республіці й Третьою республікою[18]. Усі історики, хоч би якими були їхні наміри, втягнуті у цей процес, оскільки вони беруть участь, свідомо чи ні, у творенні, руйнуванні та ревізії образів минулого, які належать не лише до світу фахових досліджень, а й до публічної сфери людини як політичної істоти. Вони можуть бути свідомі і цього боку своєї діяльності.

У зв'язку з цим варто виділити одну специфічну цікавинку «винайдених традицій», принаймні для істориків нової та новітньої доби. Ці традиції дуже тісно пов'язані з порівняно недавнім історичним новоутворенням — «нацією» та супутніми явищами: націоналізмом, національною державою, національною символікою, національними історіями і рештою. Усе це спирається на вправи з соціальної інженерії, які часто свідомі й завжди новаторські хоча б тому, що історична новизна передбачає новаторство. Ізраїльський і палестинський націоналізми чи нації мусять бути новими, хоч би якою була історична спадковість євреїв чи близькосхідних мусульман, оскільки саме поняття територіальних держав стандартного тепер у їхньому регіоні

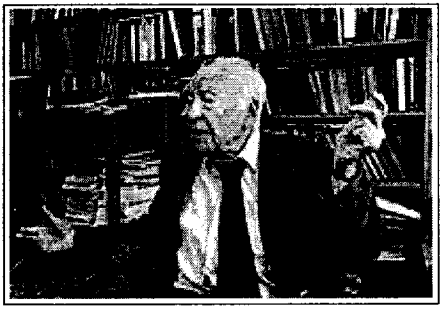
* Наші предки галли (*фр.*).

** Німецький народ також має свою революційну традицію (*нім.*).

типу ледве чи було мислимим ще століття тому і навряд чи стало серйозною перспективою раніше, ніж закінчилася Перша світова війна. Стандартизовані національні мови, якими слід писати й викладати у школах, крім того, щоб спілкуватися поза межами крихітних еліт, — конструкти різного, але загалом короткого віку. Як цілком слушно зауважив один французький історик фламандської мови, фламандська, якою нині викладають у бельгійських школах, — це не та сама мова, якою фламандські матері й бабусі говорили до своїх дітей: словом, це лише метафорично, а не буквально «материнська мова». Нас не мусить спантеличувати цікавий, але зрозумілий парадокс: модерні нації і весь їхній багаж зазвичай претендують бути протилежністю нового, тобто претендують на вкоріненість у найсивішій давнині, і бути протилежністю сконструйованості. Тобто вони є настільки «природними» людськими спільнотами, що не потребують інших означень, крім самоствердження. Хоч би яку історичну чи іншу спадковості вкладали в сучасні поняття «Франція» або «французи», і які ніхто не збирається заперечувати, ці поняття самі собою містять сконструйовані чи «винайдені» складники. І саме тому, що суб'єктивне творення модерної «нації» значною мірою складається з таких конструктів і пов'язане з відповідними й загалом досить недавніми символами чи припасованим дискурсом (таким як «національна історія»), феномен національного не можна адекватно дослідити без пильної уваги до «винайдення традиції».

Насамкінець, дослідження винайдення традиції міждисциплінарне. Ця галузь збирає разом істориків, соціальних антропологів та ряд інших фахівців-гуманітаріїв і не може адекватно функціонувати без такої співпраці. Ця книга представляє здебільшого внесок істориків. Сподіваємося, для інших вона теж буде корисною.

Ганс-Ґеорґ ҐАДАМЕР
Hans-Georg GADAMER



Один з найзначніших філософів нашого часу, учень Мартіна Гайдеґґера, засновник "філософської герменевтики" і, зрештою, ровесник та мудрий свідок бурхливого XX сторіччя. Упродовж свого довгого життя він не втомлювався переконувати у можливості і важливості побудови відкритого діялогу, а, отже, й порозуміння між людиною і текстом, між людиною і світом, між сучасним і традицією.

Філософ народився у 1900 році в Марбурзі, вивчав філософію, історію, теорію літератури, історію мистецтв і теологію в університетах Бреслау, Марбурґа і Фрайбурґа. У 1922 році захистив свою першу дисертацію, присвячену Платонові. У свого керівника, Пауля Наторпа — тодішнього проводиря неокантіянської школи, він навчився філіґранного аналізу проблем пізнання і тонкощів логічної теорії. Але власне під час вивчення Арістотеля й Платона Ґадамер відкрив для себе Мартіна Гайдеґґера, який інтерпретував класичну філософію набагато гостріше від неокантіянців. Для молодого покоління, отруєного воєнним досвідом світового безглуздя, важливіше було говорити не про "свідомість взагалі", а про розуміння того, що є "тут" і "тепер", розуміння людини в її історичній ситуації. Ґадамер став учнем Гайдеґґера і під його керівництвом у 1928 році захистив свою другу дисертацію. Стосунки між учителем і учнем укладались непросто: Ґадамеру потрібно було постійно долати як і невизнання довкіллям свого вчителя, так і величезний вплив його авторитету. Але, можливо, власне завдяки такій "школі" сформувалося його вміння знаходити компроміси, відстоюючи свої погляди.

У 1939 році Ґадамер стає професором, а пізніше й ректором Ляйпцізького університету. На відміну від своїх колег, що активно підтримували націонал-соціалістів, він зумів не тільки уникнути членства у партії, що було дуже вигідним для університетської кар'є-

ри, але й не висловити жодної сумнівної тези в дусі расової ідеології. Можливо, власне тому після війни радянська окупаційна влада довірила йому посаду ректора Університету. Але й тоді філософ демонстративно аполітично відстоював свої погляди. На відкритті Ляйпцізького університету 1946 року після полум'яної промови маршала Жукова, що традиційно закликав боротися з "ворогами народу", Ґадамер говорив про фундаментальне значення Університету, розвитку науки для побудови нової демократії. Зрештою, він подав у відставку, перебрався у західну частину Німеччини й у Гайдельберзі очолив катедру філософії після Карла Ясперса. Тут сформувалось коло його учнів, що визначили профіль філософського ландшафту Німеччини 60-их і 70-их років. Після виходу на пенсію 1968 року філософ ще до 1986 року читає лекції в європейських та американських університетах, а Гайдельберґ стає місцем паломництва найвизначніших представників сучасної філософії.

Славу засновника філософської герменевтики приніс Ґадамеру його основний твір *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* ("Істина й метод. Основи філософської герменевтики", 1960). В умовах загальної європейської світоглядної кризи філософ твердить, що науковий метод не провадить до істини і що варто звернутись не до мови математиків, а до мови поетів та релігійних пророків: саме вони говорять про істину, що міститься не в речах і не в природі, а в традиції. Замість культивування безсенсовної туги за буттям — погляд у минуле, звернення до найкращих літературних та релігійних текстів, що дійшли до нас; замість питань про остаточний сенс всього — інтерпретація, що виявляє велику і єдину традицію з тяглістю від класичних філософів Греції до Ґете і класичної німецької філософії. Отже, традицію необхідно щоразу інтерпретувати, і тільки за такої умови вона здійснюється, відбувається. Традиція і її оновлення — невіддільні, їхній взаємозв'язок проявляється в актах розуміння, які щоразу здійснюються наново.

Свої систематичні роздуми Ґадамер постійно перевіряв на практиці. Він активно досліджував поезію Гельдерліна, Ґете, Ґеорґе, Рільке і Целяна та філософську класику — Платона, Арістотеля, Геґеля і Гайдеґґера. Ідею розуміння Ґадамер викладав у своїх творах і втілював на практиці — як голові Геґелівського товариства, президентові Загального філософського товариства Німеччини йому вдавалося досягати бодай би хиткого компромісу в дискусіях поміж найзатятішими супротивниками.

Помер Ґадамер, переживши "своє" сторіччя на рік і тринадцять днів, у березні 2002 року. Вплив його філософії на сучасність був різнобічним: через посередництво Юрґена Габермаса він вплинув на соціяльну філософію; його полеміка з Жаком Деррідою увійшла в контекст деконструктивізму; Річард Рорті, зводячи порахунки з аналітичною філософією, рекомендував своїм читачам твори Ґадамера як зразок "філософії, що навчає".

Роздуми, які пропонуємо увазі читача, Ґадамер виголосив з нагоди святкування 600-ліття Гайдельберзького університету.

Ганс-Ґеорґ ҐАДАМЕР

Ідея Університету — вчора, сьогодні, завтра

Запропоновану мені сьогодні тему запроваджено в науковий обіг, — надто в цьому університеті, — завдяки діяльності мого попередника на цій посаді Карла Ясперса*. Отож я відгукуюся на пропозицію поміркувати про те, як ми сьогодні оцінюємо Університет, його ідею та його дійсність. Забираючи слово в цій дискусії, я спираюся на подвійну леґітимацію. Одна стосується дистанції мого віку, що вможливлює погляд на сьогоднішній Університет із перспективи більш ніж двадцятирічної віддалі, коли я вже не є активним членом цього університету. З іншого ж боку, шукати дистанцію — розповсюджене заняття філософа: плекати її як певну засадничу вартість, ба навіть добачати в ній фундаментальне людське завдання.

Мої роздуми я хотів би викласти у формі довільного вибору зауважень — а не як урочисту промову. Мені набагато більше залежить на тому, щоб висловити своє занепокоєння. І коли я вибрав формулювання: "Ідея Університету — вчора, сьогодні, завтра", то це ще не свідчить про бажання вдатися тут до історичної ретроспективи або провидницького прогнозу. Я радше намагаюся з перспективи сьогодення, що завжди перебуває між *вчора* і *завтра*, якось упорядкувати свої думки. І коли я повторю заголовок трикратного публічного звернення Ясперса до ідеї Університету, 1923, 1945 і 1961 років, то це теж не означає, що я прагну поставити себе в цей ряд і висловлювати свою позицію в тому ж сенсі, що й він. Кожен мусить давати собі раду з дійсністю у свій спосіб, і я гадаю, що той, хто хоче дати собі раду з дійсністю, мусить визнати, що ідея і реальність так само тісно пов'язані між собою, як і непоєднувані.

* 1949 року Ганс-Ґеорґ Ґадамер очолює після Карла Ясперса катедру філософії в Гайдельберзькому університеті. – *Прим. упоряд.*

Я лише побіжно хотів би нагадати, що та особлива форма Університету, яка розвинулася у нашому німецькому культурному просторі, тим часом перетворилася в певному сенсі на модель для вищих шкіл багатьох країн нашої планети. Гумбольдтове новозаснування Берлінського університету було виявом прусько-протестантської критики загалом школярського навчального і викладацького процесу епохи Просвітництва. І це навіки закарбувалося у свідомості всіх нас як певна модель. Однак це передбачає і те, що ми усвідомлюємо критичне становище, в якому ця ідея тоді почала стриміти до свого втілення. І можливо, це допоможе нам збагнути: в тому, що нація, чи навіть все людство, усвідомлює себе в критичному становищі, немає ані нічого нового, ані нічого злого. В кожному разі, в ту пору, коли гумбольдтівська реформа Університету, зазнаючи щонайгірших і щонайзаскорузліших принижень з боку Прусської держави, взялася до справи оновлення своїх національних сил і культурної свідомости, а також до розбудови академічної свободи, — тоді вона дійсно перебувала у надзвичайно критичному становищі. Ця реформа стала взірцем для XIX і XX сторіч. Звісно, були і є ідеологічно позначені вищі школи, скажімо, у сфері католицької церковної традиції або деінде — у сфері проповідуваного державою атеїзму. Проте це нічого не змінює в тій обставині, що ідея Університету, — в тій формі, в якій вона розвинулася за два останні століття, — насправді всюди означала перехід від doctrina до дослідження, або ж, повторюючи визначення Вільгельма фон Гумбольдта, — перехід до "науки, яка ще не зовсім знайдена". Ми називаємо це дослідженням і вважаємо, що участь у дослідженні свідчить про якнайглибшу спорідненість з ідеєю Університету. Однак часткова вигода від наукового дослідження не означає приготування до якоїсь професії, де наука нарешті знайде своє застосування, а *Bildung**. Щоправда, це слово не належить тепер до надто улюблених, воно втратило своє істинне значення, відколи почало означати класову відмінність освічених супроти неосвічених.

Сам Гумбольдт, засновуючи Університет на ідеї *Bildung*, мав на увазі не викладацькі здобутки професора чи результати дослідження в науковій роботі. Те, що він хотів окреслити цим поняттям, означало не противагу до неосвічених, а вияв-

* Bildung (досл. "формування", "кшталтування") – специфічний німецький просвітницький концепт, передбачає щось далеко більше, ніж просто освіту, тобто всебічне плекання цілісної особистости. – *Прим. перекл.*

ляло свій протест проти скерованости Університету як професійної школи, тобто було протилежним до поняття *фахівець*. Це слово позначало дистанціювання від усієї ідеї корисности і пожиточности. Те, що закладено у високому сенсі "науки, ще не до кінця віднайденої", "життя в ідеях", що покликане об'єднувати молодь в Університеті, покликане відкривати їй за допомогою знання горизонти цілісної дійсности — і в такий спосіб відкрити їй можливість дати собі раду з цією дійсністю. Для цього були потрібні дві речі: самотність і свобода. Що таке самотність, Гумбольдт, один із найінтровертніших велетів духу, знав особливо добре; а свободу, боротьба за яку становить всесвітньо-історичну долю людства, якраз і мало уможливлювати це університетське *життя ідеями*. Свобода формування студій і самотність дослідницької роботи були підставовими вартостями цієї ідеї Університету. А те, що при цьому завше йшлося про застосування цих вартостей також і для здобуття професій, що їх потребує державне життя, — було для Гумбольдта самоочевидним. Адже саме медики і юристи в університетській системі освіти сформували гуманістичну ідею відновлення античної освіти в сучасній історії, що вможливлювала їм — разом із духовними особами і вчителями — спільну працю над цим новим завданням. Прагнення передати саме їм ідею освіти — ось в чому полягала прикметна риса нового починання Гумбольдта. А втілення цього через участь у дослідженнях, було, звісно, тим ідеалом, якого на початках гумбольдтівської реформи пересічне студентство могло досягнути легше, ніж це можливо сьогодні. І все ж: до сьогодні саме він залишається основною метою всіх наших зусиль.

Це й ставить нас перед властивим завданням. Ми мусимо усвідомити те критичне становище, в якому сьогодні перебуває Університет. Ми живемо в еру індустріяльного суспільства. Епоха, яку я разом з вами хочу прозондувати, щоб пізнати наше становище, є епохою, в якій сформувалося індустріяльне суспільство і в якій завдання Університету почали розглядати у своєрідному новочасному стосункові до життєвої практики. Сьогодні дослідження проводять не тільки в університетах. Справді, стало важко здійснювати дослідження в університетах так, щоб студент взагалі ще міг усвідомити їхню освітню ідею. Нам слід буде обміркувати причини цього критичного становища, а порятунку ми змушені шукати в нас самих. Ми повинні збагнути, що індустріяльне суспільство через формування

усього стилю життя непрямо впливає і на Університет, передусім унаслідок невимовного зростання коштів, що сьогодні лежать в основі досліджень і з яких промисловість уже віддавна виділяє фінансову підтримку й самим університетам. Які можуть і які мають бути університетські факультети і університетські дослідження поряд із панівними інтересами господарки — спроба знайти виправдання цього вже десятиріччями виявляється у розрізненні, якого насправді не існує. Я маю на увазі проведення різниці між цільовими дослідженнями і фундаментальними. Насправді-бо нема жодних інших досліджень, окрім фундаментальних. Це означає, що існують тільки такі дослідження, які у власних діяннях дбають про пов'язані з ними практичні і прагматичні цілі. Свобода волі до пізнання полягає саме в тому, щоб дістатися до самого дна всіляких можливих сумнівів, як і власної можливої самокритичности. Це вже засвідчує, що становище Університету в сучасному суспільстві неминуче є критичним. Він змушений шукати рівноваги між завданням професійної підготовки і завданням загальної освіти та формування, яке закладене в самій сутності і наслідках досліджень. Тому не випадково гасло індустріяльної праці, а саме слово *підприємство* було поширене навіть на дослідницьку сферу. Ми цілком безтурботно говоримо про дослідницьке підприємство, а все те, де розгортається наша діяльність, ми розглядаємо як підприємницькі заклади. Насправді ж від дослідницьких і навчальних підприємств залежать усі відомі нам професії: лікарі, юристи, економісти, священики, як і — не забудьмо — всі ті, що завдяки своєму професійному існуванню заповнюють найбільший простір впливу в сучасній державі — вчителі. Те, що ми повинні переосмислити, — це постійна суперечність між загальним завданням освіти Університету і тими практичними потребами, що їх суспільство та держава від нього сподіваються.

Вчора і сьогодні. Погляньмо зі сьогоднішньої перспективи на вчорашній день. До того ж я маю на увазі не всю довгу історію Університету, а лише її особливу фазу в індустріяльну епоху, що водночас означає — в епоху відчуження освіти (*Bildung*). Звичайно ж, тут ідеться не про якийсь особливий німецький феномен — це питання постає в рамках всесвітнього процесу. Однак ми повинні вдумливо розглянути цю загальну проблему з позицій особливих умов нашої історії, наших академічних закладів і життєвих форм нашого суспільства. Промислова ера XIX і XX сторіч, що поволі прямує до свого

завершення, перебуває під знаком цієї проблематики. Так, довгий час існування гумбольдтівського Університету підпорядковувалося меті Університету для буржуазної еліти. Нам слід визнати, що такий заклад для такої еліти був довершеним, і нерідко цілий світ визнавав його за абсолютний взірець. Однак тут же ми змушені визнати, що закон нашої цивілізації полягає в тому, що за зростання наукової спеціялізації слід платити занепадом загальної освіти. Врешті-решт ми змушені визнати, що та сфера суспільства, яку називають "академічним світом", стала дещо сумнівною.

Пригадую собі мою юність: в університеті я застав ще останні вільгельмівські семестри, студіював під час Першої світової війни, а потім у перші важкі повоєнні роки. Ми всі знаємо, якими суворими були умови життя в тогочасній Німеччині. Республіка сумлінно намагалася зробити стару традиційну форму буржуазної і частково аристократичної елітарної освіти принципово доступною для всіх верств німецького населення. Стан студента перетворився на виправдану мету для всіх, хто за своєю духовною конституцією і за своїми схильностями прагнули студій, принаймні теоретично. Це означало кінець традиційної старої форми, витвореної для себе певним суспільним класом. Ставши студентом, я ще застав студентське життя в його традиційних зв'язках зі своїми стародавніми звичаями, що ланцюжком через покоління пронесли ідеали аристократії. Однак, по суті, це вже було вільне студентство, що шукало в Університеті життєвих форм і знайомств. До того ж пригадаймо собі, що емансипація від батьківського дому, віддавна пов'язана з початком студій, певною мірою делеґувала господині, в якої поселявся студент, те виховне завдання, що раніше здійснювали в корпоративних формах військової служби та різноманітних об'єднань. Те, що цього виховання більше не існує, здається мені сьогодні великою втратою. Внаслідок цього перед молоддю постає нове завдання самовиховання, за яке вже не відповідають жодні інституції. Тут я з власного досвіду хочу зізнатися, з яким зачудуванням я спостерігаю, скажімо, за рівнем самовиховання американських студентів. Дивовижно, як із цих батярів, з якими не чуються певними навіть їхні батьки, за кілька років виростають увічливі, дисципліновані молоді люди з надзвичайно сильним почуттям здорового глузду. Ще ніколи не було так, щоб якийсь американський студент після десяти хвилин розмови зі мною не спитав, чи він ще сміє відібрати у

мене хвильку мого часу. Американські студенти робили це завжди, німецький студент такого зазвичай не спитає. Звичайно, я тішуся, коли хтось хоче зі мною довше побалакати. Одночасно я захоплююся тим ступенем взаємної ввічливости, якого досягли там, так що кожен відвідувач навчився думати про інших відвідувачів, не кажучи вже про дослідника, чий час ти відбираєш.

Зрозуміло, що умови, за яких тоді студіювали, були зовсім інакші. Пригадую собі, коли я студіював у Марбурзі, то тритисячний студент дістав у подарунок від міста золотий годинник, — так раділи всі з цього приросту. Сьогодні, либонь, все було б навпаки. Сьогодні ми з превеликою радістю вшанували б студента, який би символізував скорочення кількости студентів із тридцяти тисяч до трьох, — і то чимось значно більшим, ніж золотий годинник. У його особі ми б ушанували повернення до розумного співвідношення між викладачами й учнями, а заодно й повернення до тих шансів освіти, які б дійсно поєднувалися з нашими навчальними та дослідницькими завданнями.

Я дуже далекий від романтичної ідеалізації моєї академічної юности. Ті труднощі, на які наштовхнулася молода Ваймарська республіка — в тому числі в царині університетів — дуже добре відомі. Так, саме на прикладі Університету можна було чітко достерегти, як мало німецьке суспільство було приготоване до завдань парламентської демократії і наскільки бракувало йому системи відбору, яка б дійсно стала справою всіх прошарків суспільства. Зрозуміло, це не був найутішніший аспект тогочасного університетського життя. І все ж, студент тодішнього університету міг, можливо, ліпше, ніж будь-де і будь-коли довідатися, який велетенський тягар традиції лежав на тодішньому німецькому університеті, що його у стародавні часи сформувало елітне суспільство. Попри це, можна сказати, що у Ваймарській республіці існувала жива напруга між ідеологічною заданістю, як наслідком традицій колишньої Німеччини, і пошуком та творенням нових ідеалів, — а отже, і справжня свобода, що виявлялася у вільному виборі інтересів — і для викладачів, і для учнів. Водночас відомо, яка хибна націоналістично-реакційна ідеологія вже тоді визрівала в університетах Ваймарської доби, ідея, що призвела до панування нацистів. Значно менше відома, — і за кордоном, і молодшому поколінню, — та обставина, що саме ця фашистівська ідеологізація університетів, яка при-

звела до захоплення влади Гітлером, за кілька років зазнала краху саме серед студентства. Наслідком цього був терор з боку партії і таємної поліції. Зі зростанням воєнного божевілля і злочинного продовження війни цей терор, особливо супроти студентів, усе посилювався. Однак в цілому не слід піддаватися облуді: ідеологізація науки та академічного вчення відбувалася тільки у крайніх випадках, про які сьогодні згадують неохоче і яких тодішній розумний, спраглий освіти і знань студент намагався уникати.

Ми дісталися до найнедавнішого періоду, що передує нашій сучасності, тобто до епохи, яка знову взялася до відбудови вільного Університету і суспільства. Вочевидь, саме тоді вже закладено підвалини проблематики сьогоднішнього Університету. Попервах запанувало щось на кшталт реставраційного шаленства. А саме ідея, нібито у сучасному індустріяльному суспільстві існує щось таке, як *pouvoir neutre*, певна нейтральна позиція академічної інституції Університету в державі. Весь наголос моєї доповіди полягає в тому, щоб довести, що це зовсім не так. Жодна свобода нам не ґарантована, коли ми самі не зуміємо заповнити той невеличкий простір свободи, який нам залишено. Так, відбудова університету в Гайдельберзі почалася з вимоги позбутися залежности від традиції, що вже не могла бути стрижневою і живою, а з іншого боку, залучити в нових формах все те, що в цій традиції було життєдайного і цінного. Отож, ми в Гайдельберзі, — а я з 1949 року також брав в цьому участь, — спробували надати нових форм студентському життю, співжиттю студентства і в такий спосіб започаткувати нову традицію. Все це заламалося на самому студентстві — і то з дуже принципових причин. Прірва між тими, хто повернувся з війни, і зеленими та недосвідченими молодими людьми, що наприкінці 40-х прийшли в університети, не дозволяла на жодне об'єднання, з якого могла б постати якась нова студентська традиція. Виявилося, що бракує тієї формотворчої сили, яка б уклала співжиття студентства за його власними вподобаннями. Пізніше до цього додалася і теперішня визначальна проблема нашого академічного існування: масовий вибух кількости студентів. Ніхто в цілому світі не був до цього готовий. І це теж було процесом всесвітнім. Проте ми в нашій німецькій традиції були до цього особливо неприготовані. Попри те, взірець академічної освіти завжди змушував нас прагнути до запровадження досліджень, в яких би принаймні можна було взяти участь. Це був той

ідеал, що перетривав завдяки буржуазній шкільній та освітній культурі XIX сторіччя, хоч вже на початку XX сторіччя він і звироднів до простого способу виправдання. Разом із перетворенням університетів на масові неминуче мусили постати структурні проблеми, для яких ми не могли знайти рішень у простій кількісній розбудові інституційних форм Університету.

Результатом цього стало трикратне відчуження, що спіткало спільноту викладачів і учнів та їхнє становище в суспільстві.

По-перше, воно стосувалося того самоочевидного стосунку між академічним викладачем та його студентами, що був такий властивий колишньому *universitas scholarum* і з часів якого виводиться існування і побутування звертання *побратими**, бо всі ми — чи професори, чи студенти — чуємося належними до спільного *братства*. Очевидно, що це перетворилося у принципово нерозв'язну проблему. На щастя, довкола кожного, хто має щось сказати, все ще громадяться ті, котрі прагнуть не тільки здобути диплом і добре скласти іспит, а й нав'язати контакт із цією особою. Коло, що збирається довкола академічного викладача, у природничих науках та медицині до певної міри запрограмоване іншими закономірностями. Тут ідеться про місце в лабораторії чи участь у клінічній праці, що дозволяє безпосередній стосунок між дослідниками, викладачами та студентами. Хоча й тут присутність провідного дослідника дещо нівелюється внаслідок бюрократизації управління, що їй доводиться присвячувати надто багато власного часу. А скрізь там, де такі умови вже не слугують засобом і формою прямого контакту між викладачем і студентом, його збереження перетворилося на невирішальне завдання, схоже до подолання безконечних величин. Статистично важко виразити те викривлення пропорції між числом професорів та студентів, яке властиве Німеччині та деяким іншим у цьому сенсі відсталим європейським країнам. Я не знаю, як справи у східному світі. Хай там як, але звичка триматися за старі форми викладання, які ми з добре зважених причин все ще захищаємо, ставить сьогоднішнього викладача перед непомірним завданням, платити за яке доводиться, зрозуміло, студентові, — студентові, для якого доступ до свого вчителя вже перестав бути чимось природним. Через це викладачеві залишається те єдине, чого він лише й може по-справжньому навчити: особистий взірець, що подається не інакше, як з викладацької кафедри. Збільшення

*В оригіналі commilitonen (від лат. militia "воїнство"): традиційне звертання студентів між собою. – *Прим. перекл.*

викладацького складу коштом асистентів у дуже багатьох сферах академічного викладання не можна розглядати як усунення цього дефіциту.

Друге відчуження, яке стосується як професорів, так і студентів, — це відчуження поміж самим науками. Де — під натиском поділів на фракції та департаменти, що внаслідок кількісного зростання інституцій стало неминучим явищем, — подівся отой *universitas litterarum*? Не можна заперечити, що це подрібнення веде до розпаду Університету на окремі фахові школи, більш-менш надійно одна від одної відгороджені. Було зроблено все можливе, щоб не допустити, аби новий переділ факультетів став занадто безглуздим, а органічні зв'язки вже надто б перерізалися. Однак переривання духовного кровообігу, який становить саму суть Університету, все ж неминуче сталося. У викладацькій справі окремі науки надто мало знають одна про одну. У дослідницькій ділянці, можливо, все набагато краще. І знову-таки, платити за це змушені студенти.

Третя проблема, либонь, найсерйозніша. Нагадаю, що властивим завданням університетських студій Гумбольдт називав не відвідування лекцій, не приготування добрих доповідей, що стосуються вузьких дослідницьких ділянок у рамцях семінарів тощо, а — *життя ідеями*. Саме воно і стало для сьогоднішніх студентів невимовно важкою вимогою. Бо відчуження стосується власне кожного зокрема супроти всіх решти, супроти суспільства, в якому студенти живуть. Скидається на те, що разом зі студентами виник новий професійний стан. Все це має свої економічні та суспільні причини. Однак кожен, хто хоч трохи поважно ставиться до своїх студій, знає, що стан студентства є не більш як приготуванням до справжнього місця у суспільстві, тобто до професії. І це у нас в Німеччині, внаслідок структури та історії нашого суспільства, перетворилося на особливу проблему, спричинену власне своєрідними перевагами нашої наукової культури.

Спробуймо перевести погляд із дня сьогоднішнього на день завтрашній. Але не так, як це зробив би провидець. Хоча гомерівський провидець, грецький провидець, відзначався саме тим, що не міг розпізнати майбутнього, не знаючи минулого і теперішнього. Тут йдеться про засадничу проблему. Я маю на увазі те, що відбувається поза академічним світом. Що діється з ідеєю Університету у світі, який все більше плекає в собі недовіру до цілого сеґменту життя, що вростає в нього, і вже

не може слухати жодної відозви без недовіри? Як насправді можлива та ідея, яка, правдоподібно, залишається ще єдино притягальною в академічних студіях, — загальна освіта через участь у дослідженні?

Бо де ж місце ідеї, як не в реальності? У Платона є висловлювання, що в цьому випадку змушує нас замислитися. Воно звучить так: "Неможливо собі навіть уявити жодного міста, в якому ідея міста була б цілком втрачена і взагалі вже не впізнавана." Хіба ж це не є нашим завданням — споглядати ідею не як віддалений взірець, а вчитися розпізнавати її у конкретній реальності? У нашому випадку це передбачає визнання і виправдання того, що перебуває поза академічним світом. Великою ілюзією, під яку надто довго підпадало академічне життя в Німеччині, було б і далі плекати мрію про *res publica litteraria* — республіку вчених, — що на підставі старих привілеїв Середньовіччя чи Новочасної епохи творення держав становила б замкнений світ у собі, яка б втілювала і ґарантувала ідеал академічної свободи. Наше завдання полягає радше в тому, щоб по-новому визначити сенс академічної свободи. Ми живемо в сучасному індустріяльному світі, в сучасній бюрократичній державі, в заорганізованому аж до найменших дрібниць ладові суспільного життя, від якого всі залежимо. І в цьому устрої ми дістали невеличкий і скромний простір свободи. Саме в ньому розгортається наша діяльність як викладачів-дослідників і учнів-дослідників. І це воістину багато — в такий спосіб бути вилученим зі щільної мережі сучасного професійного життя і політичного організаційного устрою, — вилученим задля чогось важливого. Тут вже не місце романтичним ідеям про ґарантовану академічну свободу. Для нашої діяльности необхідна інша леґітимація, і ми мусимо її створити.

Однак тут є ще інша позауніверситетська сфера, не менш життєво необхідна і неминуча, хоч якою б сумнівно вона не була в суспільній реальності нашого часу. Я маю на увазі віддаленість від практики, яка за своєю істотою вкорінена в інститути дослідження і навчання. Ми ж бо знаємо цей перехід зі світу дослідження і навчання у світ професійної практики і те переучування, що під час цього завжди стається. Через те вже стало загальним правилом звинувачувати Університет у його відірваності від життя і мріяти про поліпшення стану справ. Тим часом я не вважаю, що це узбіччя академічного світу є чимось, що ми можемо і повинні змінити шля-

хом реформ, через зміну інституційного підходу в цілому і внаслідок відкритости до так званого реального життя. Ми маємо справу з проблемою, що залягає набагато глибше, що не обмежується тільки викладанням і навчанням, знаннями і вміннями у царині вищої школи. Я підступаюся тут до однієї справи, яку трішечки маю право називати і своєю власною. Це не означає, що я маю намір виголосити тут високомудру доповідь. Я також аж ніяк не збираюся випускати з уваги те, що, розмірковуючи про особливості людського співіснування, ми маємо справу з особливим випадком навчання і викладання. Отож тут вже не йдеться тільки про освітню ситуацію в Німеччині та ідею німецького Університету, а про певну засадничу антропологічну проблему, що виступає, без сумніву, в усіх культурах, в усіх закладах шкільництва та виховання. Йдеться про становище людини у природі. Йдеться про те, що людина цілком своєрідно — на відміну від тварин — є суспільною істотою, яка дещо вилонюється з примусу потягів, диктату інстинктів, з раз і назавжди заданої ієрархії, — всього того, в чому звичайно здійснюється життя природи і в що ми, люди, неминуче також залучені.

У своїй *Політиці* Арістотель спробував визначити константи нашої людської природи, які лежать в основі політичного завдання, що ним є становлення людського життєвого ладу і способу життя. Вирішальним кроком природи він називає той момент, коли вона, попри властиві багатьом видам тварин системи комунікацій, обдарувала людину мовою, а разом з нею і можливістю відсторонення, а отже й облудою, брехнею, самообманом, — словом, усіма великими двозначностями нашого людського буття. Очевидно, що вони невідступно пов'язані з природою людини, яка полягає у пошуках засобів і шляхів до якихось далеких цілей, готовності складати жертви задля цих віддалених цілей і, взагалі, — умінню відсувати на задній план ті первинні триби, що діють в нас: страх і жадобу. Говорячи сучасними термінами, готовність взяти на себе всю пов'язану із працею аскезу. Ми справді маємо підстави розглядати працю як щось специфічно людське, тому що те, завдяки чому виникає праця, — це постійна відмова від первинних потягів. Все це, як мені здається, пов'язане з особливістю людини — володінням мовою. Жити у цій небезпечній дистанції до нас самих, що іноді може заволодіти душевним життям людини у такий моторошний спосіб, як, скажімо, у феномені самогубства, або ж у цьому жахливому по-

сагові людства — веденні війни проти свого ж виду, чого у природі звичайно не буває. Коли ми з'ясуємо це, то зрозуміємо, що ця дивовижна і небезпечна особливість людини — жити на дистанції і постійно цю дистанцію долати — цілковито суперечить природним потягам та інстинктивним потребам. Однак власне вона вимагає від нас можливости співжиття і побудови ладу цього життя. Усього цього від нас вимагають. Греки мали для цього слово, що його Арістотель уживає в такому ж контексті: *syntheke* — спільне подолання того, що має загальну чинність. Уся правова система з усіма її обмеженнями, уся сукупність наших інститутів і звичаїв, все те, що в сучасній психології називається *соціялізація*, все це виростає із цієї важкої особливости людини. Безконечний процес навчання, наприкінці якого нема знання. Долею нашого бажання вчитися і бажання знати є недосконалість. Релігіям вдавалося шукати і знаходити відповідь, що мала владу над душами, а в історії західної цивілізації сформувався такий тип мислення, що в постаті грецької відповіди, ми його знову і знову оживлюємо. Це та відповідь, яка пов'язана із поняттям *theoria*, теоретичного знання. Цей ідеал теорії здавався грекам взірцем божественного, відображенням споглядального духа, що поєднує в собі самого себе і все суще. Але греки ніколи не забували, що цей ідеал *теорії*, тобто життя у чистому спогляданні; мислення, що бачить речі такими, якими вони є, — то не посаг, просто даний людині, а в кращому разі лишень можливість набутку, завжди умовна і обмежена. За умов звуження практично-політичного життя, яке греки провадили між собою, їм не треба було говорити, наскільки мізерним був простір теорії у їхньому бутті. Таким він є і для нас. Це — пропозиція суспільства, яка надає нам цей простір обмеженого типу, і полягає вона в тому, щоб розвивати цей простір теорії не яко привілей певного стану, а як людську можливість, дещицею якої володіють всі і розвивати яку на вищому рівні, на вищому для всіх рівні, є нашим спільним завданням.

А що для того, хто тільки-но завершив теоретичну освіту, стрибок у практику нерідко приносить розчарування і завжди означає потребу перевчатися, а часто-густо скидається на відмову від абстрактного, далекого від життя, непрагматичного мудрування, накопиченого в результаті цієї освіти, — все це проблема зовсім не нова. Мені здається, що вона тісно пов'язана з прадавньою проблемою бажання знати і потреби зна-

ти, яка залягає в самій основі нашої людської природи, у цій вилоненості людини із природного ладу. Все це Платон у незабутній спосіб унаочнив у своїй відомій притчі. Я маю на увазі історію про печеру, в якій сидять прикуті люди. Їхні погляди скеровано завжди на одну стіну, де відбиваються тіні. Тривалий час, спостерігаючи за ними, ці люди заучують постаті, що одна за одною відображаються на стіні. Досвід означає для них те, що вони починають орієнтуватися і передбачати, що буде згодом. Аж доки хтось не звільняє прикутих, не розвертає їх до іншого боку і не виводить із печери — на сонце і світло справжнього світу. Проте коли хтось із цих звільнених врешті-решт буде змушений повернутися з ясного дня назад до печери, то ті, що залишилися там прикутими, висміють його засліплення, через яке він не зможе зорієнтуватися у цій раптовій темряві. Історія, яку я розповів, цікава і в нашому контексті. Вона зображає неминучу напругу між правдивим знанням, знанням у ясному світлі загального і всечинного, — і прагматичною правильністю, спритністю і метикуватістю, що в них ми вправляємося щодня. В обох випадках нам загрожують неминучі упередження. З боку тих, що завжди дослухалися тільки до голосу прагматичної метикуватости, він виявляється в тому, що на пришельців іззовні дивитимуться як на цілковитих сліпців. А інші, яким здається, ніби вони пізнали істину, піддаються спокусі зневажити невдячне заняття — намагатися збагнути якийсь лад у мороці печерного існування. Ця історія з цілковитою ясністю показує: вільного мислення, що не було б прив'язане до жодних умовностей — політичних, економічних, психологічних, емоційних, — просто не існує. Життя змушене підпадати під все нові умовності. Серед умовностей нашого суспільного життя, серед тих обмежень, в які всіх нас втискають народження і досвід і які стають нашою долею, слід оберігати призначений кожному з нас простір свободи. Я маю на увазі, що з цієї історії ми можемо зробити висновки для власних роздумів; можливо, навіть знайти якусь відповідь на ті питання, які непокоять нашу молодь, — як знайти той простір свободи, в якому вона зможе зреалізувати свої можливості.

Я говорив про три відчуження, перед якими ставить усіх нас,— викладачів і учнів, — сучасний масовий Університет. Я хотів би вказати на позитивні можливості, які нам ще залишаються. Насамперед ми повинні навчитися розглядати свободу, що дає нам змогу провадити теоретичне життя, як

завдання, а не якусь даровану даність. Це завдання пов'язане з неймовірними труднощами. Адже ми живемо в суспільстві, яке задля збереження власного ладу вчить нас усіх звикати і пристосовуватися до даностей буття, ще й за це винагороджує. Суспільство привчає до всього того, що, кажучи образно, неначе обриси тіней, пропливає стіною печери, і орієнтуватися в чому є прагматичною мудрістю для всіх нас. Чим за таких обставин може бути Університет? Я не перебільшу, кажучи, що вже сама участь у дослідженнях за такої великої кількости сучасних студентів є правдивим шансом. Але вже навіть неясне відчуття, що тут є люди, які з позиції участи у дослідженнях промовляють до них і висловлюють свою думку щодо питань, які бентежать усіх, — це вже щось. Можливо, відчуження між викладачами й учнями бодай трішечки зменшиться, коли ми збагнемо, наскільки важливо побачити, що всупереч формуванню суспільної свідомости силами сучасности, переповненими боротьбою ідеологій та інтересів, конкурентною боротьбою сучасного суспільства, —попри те залишається щось таке, як *universitas scholarum*. Вона існує задля суто теоретичного зацікавлення, не питаючи *cui bono* (кому це вигідно?), вільно від цензури і загальних упоряджень чи то з боку уряду, який уже знає істину, чи то з боку економічної системи, навколо функціонування і процвітання якої все обертається, — тобто досвідчимо участь у дослідженнях. Це означає — всупереч аматорському поглядові — не стільки здатність зробити справді власний внесок у дослідження. Найшляхетнішими посередниками між нами — невеликою кількістю викладачів — та великою масою студентства є ті, що бодай намагаються зробити власний внесок. Не всім суджено цього досягти. Однак професор без студентів, які намагаються увійти в науку, був би позбавлений своїх найкращих перекладачів, найкращих посередників.

Я маю на увазі передусім те, що заняття наукою породжує кепських глядачів телебачення і читачів газет. Бо ми завжди допитуємося, що за цим стоїть, які інтереси входять у гру, чому нам повідомляють щось, — чи не для того, щоб ми залишалися в необхідних межах суспільноголаду? Знову наважитися на власне судження, а не просто поділяти чийсь погляд — ось що ще й досі, бодай у скромних формах, доступних сьогодні кожному, вможливлює зустріч із дослідженнями. У цьому я бачу найблагородніше завдання, що постає перед сьогоднішнім студентом. І це саме те, за що його і нас

найбільше критикують, — що ми не даємо жодної ідеологічної скерованости, ба навіть жодної вказівки, як потрібно поводитися у конкретних ситуаціях майбутнього професійного життя. Ми заздалегідь знаємо і згідні з тим, що новоспечений випускник зазнає шоку, коли після закінчення студій буде змушений увійти в професійне життя і витримати пов'язаний із цим тиск пристосування. Любов, університетські товариші — ось критерії, за якими, либонь, кожен студент, що поважно ставився до своїх студій, мав би помітити, що він вийшов не з порожніми руками, себто набув здатности власного судження, а не просто дозволяє собою маніпулювати.

Друге відчуження, яке я зобразив, стосувалося спеціялізації наук і відокремлення цілої сфери знань і умінь, навіть у ділянці *litterae*. Сьогоднішній Університет розпадається на самі лише спеціялізації. І тут теж я не маю жодних ілюзій, бо сам дослідник перебуває під тиском спеціялізації знань. Він замкнений у межах своїх умінь, а відомо, наскільки це позначається на викладанні. Це особливо помітно, коли ми старіємо і спостерігаємо за виникненням нових дослідницьких тенденцій у власному фахові, за якими, можливо, ще й можемо встежити з ліберальністю справжнього дослідницького наставлення, однак, по суті, вже не відчуваємо своєї причетности до них. Вже й самим дослідникам, а також тим, хто живе науковим життям, нелегко втримати темп у власному фахові. І все ж, тут ідеться про ті самі речі: розвивати у студентів здатність власного судження і сміливість власного мислення. Тут учителі можуть допомогти лише тоді, коли вони здатні усвідомлювати власні упередження, коли не втратили необхідної фантазії для бачення нових можливостей. Самокритика і критика з боку інших для кожного справжнього вченого і дослідника є правдивим життєдайним повітрям. Це не завжди приємно. Я аж ніяк не стверджую, що бути критикованим приємно. В таких випадках кожен стає дещо пригніченіший і ще більше сумнівається в собі, ніж завжди. Це стосується і викладачів, і учнів — обравши це, ми обрали нашу долю.

І, нарешті, третє питання — те, що я вважаю найгіршим у нашій ситуації. Стало взагалі невимовно важко знайти справжню солідарність у дії. Гадаю, що й тут слід широко розплющити очі, аби побачити, де щось подібне ще існує. В певному обсязі і певний час — у родині. Тому ніхто, ким довший час опікувалася родина, не має применшувати значення цього досвіду. Але й емансипація від сім'ї означає зде-

більшого, якщо не завжди, прилучення до нової солідарності, здобування друзів, ознайомлення з професійним етосом тощо. Словом, вільна спільнота тих, хто визнає принцип солідарности, не перестала приймати нас, хай навіть ми в нашому державному організмі є громадянами в позиції *поза грою*. І ця позиція з демократичного погляду надзвичайно зле кваліфікована і мало шанована.

Я наближаюся до завершення. Позбудьмося ілюзій. Бюрократичні системи викладання і навчання все більше опановують нашу сферу, однак особистим завданням кожного залишається віднаходження власного простору свободи. Знайти свій простір свободи і навчитися в ньому рухатися — це завдання нашого людського життя взагалі. На рівні дослідження це означає: знайти питання, справжнє питання. Ви всі знаєте, що початківець все ставить під сумнів, бо це — пререґатива юности, яка в усьому шукає новизни і нових можливостей. Пізніше ми поволі вчимося розуміти, що багато речей є неможливі, і врешті визріваємо до того, щоб знайти дійсно відкриті питання, а відтак і наявні можливості. Мабуть, найшляхетніше в оцьому неминучому витісненні Університету на узбіччя політично-суспільного життя — те, що ми разом із молоддю, а молодь з нами зуміємо знайти можливості, а отже, і способи формування нашого власного життя. Ось цей ланцюг поколінь, що проходить крізь такий заклад, як Університет, де вчитель і учень зустрічаються і знову розходяться. Учні стають вчителями, а з впливу вчителів постають нові вчення — так твориться всесвіт, який, без сумніву, є чимось більшим, ніж всесвіт знання, більшим, ніж всесвіт навчання, бо є чимось, де з нами щось відбувається. Я маю на увазі, що цей маленький академічний всесвіт все ще залишається однією з небагатьох можливостей зазирнути наперед у великий всесвіт людства, яке має навчитися зводити поміж собою нову солідарність.

Переклав з німецької *Юрко ПРОХАСЬКО*

Перекладено за виданням:
Hans-Georg Gadamer. "Die Idee der Universität: gestern, heute, morgen" //
Die Idee der Universität: Versuch e. Standortbestimmung /
M. Eigen та ін. – Berlin; Heidelberg; New York; London; Paris; Tokyo: Springer, 1988. – С. 1-22.

Copyright © 1988 by Springer-Verlag Berlin Heidelberg

РОЗДІЛ 1

"НАСИЧЕНИЙ ОПИС": У ПОШУКАХ ІНТЕРПРЕТАТИВНОЇ ТЕОРІЇ КУЛЬТУРИ*

I

У книзі "Філософія в новому ключі" Сюзен Лангер (Langer S. Philosophy in a New Key) пише про те, що деякі ідеї з дивовижною швидкістю поширюються в інтелектуальному середовищі. Вони одночасно розв'язують стільки фундаментальних проблем, що це створює враження, ніби вони можуть розв'язати всі проблеми, зробити зрозумілими всі непояснені питання. Їх усі одразу підхоплюють, вбачаючи в них ключ до нової абсолютної науки, концептуальний центр, навколо якого можна побудувати всеохопну систему аналізу. Несподівана мода на таку grande idée, що витісняє на деякий час усі інші ідеї, народжується, пише вона, завдяки тому, що "активно працюючі та сприйнятливі до нового уми одразу починають її вивчати. Ми намагаємося приміряти її до всього, у зв'язку з усім, експериментуємо з усіма можливими застосуваннями її безпосереднього значення, з усіма висновуваними з неї узагальненнями та з усіма відтінками її змісту".

Однак як тільки ми вже опанували нову ідею і вона стала однією із звичних теоретичних концепцій, наші очікування врівноважуються її реальним практичним значенням і настає кінець її надмірної популярності. Завжди залишається кілька ентузіастів, які, як і раніше, вбачають у ній ключ до всіх таємниць

*Geertz C. The Interpretation of Cultures. – N.Y., 1973. – P.3-30

Всесвіту, але спокійніші мислителі прив'язують її вже лише до того комплексу проблем, розв'язанню яких ця ідея дійсно може сприяти. Вони намагаються застосовувати її лише там, де вона справді може бути доречною, і не пов'язують її з тим, до чого вона не має відношення. Якщо ця ідея дійсно плідна, вона надовго й міцно входить до нашого інтелектуального арсеналу. Але в неї вже немає колишнього нальоту величі, всеохопного масштабу, безмежної універсальності її можливого використання. Друге начало термодинаміки, закон природного відбору, принцип несвідомої мотивації, організація засобів виробництва – ці ідеї не охоплюють усього, і навіть усього того, що пов'язане з людиною, але дещо вони все ж пояснюють; ми повинні виділити те, до чого вони справді дотичні, і відхреститися від псевдонауки, яку вони спочатку породили.

Не знаю, чи всі значні наукові концепції пройшли цей шлях. Але, безперечно, за цією моделлю розвивалася концепція культури, навколо неї сформувалась наукова дисципліна антропологія, яка постійно прагне до її обмеження, уточнення, сфокусування та збереження. Обмежити концепцію культури до її реальних розмірів, підтвердити, таким чином, її неминуще значення, але не применшити його – цьому завданню так чи інакше послуговують зібрані тут статті, хоч вони й присвячені різним темам. У кожній із них я прагнув, інколи відкрито, але частіше через аналіз конкретних речей, запропонувати вужчу, конкретнішу і, на моє переконання, самостійнішу з погляду науки концепцію культури, ніж знамените тайлорівське визначення "у широкому етнографічному сенсі"[1], яке свого часу дало поштовх науковій думці, але зараз уже, як мені здається, більш затемнює, ніж прояснює суть справи.

Книжка Клайда Клакгона "Дзеркало для людини" (Kluckhohn C. Mirror for man), один з кращих вступів у антропологію, показує,

[1] Див.: Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989. – С.18: "Культура, або цивілізація, в широкому етнографічному сенсі складається у своєму цілому зі знань, вірувань, мистецтва, моральності, законів, звичаїв та деяких інших здібностей та звичок, засвоєних людиною як членом суспільства". – *Прим. перекл.*

в яке концептуальне болото можуть завести нас думки про культуру на кшталт тайлорівських. На двадцяти семи сторінках розділу, присвяченого цьому поняттю, Клакгон примудрився по черзі визначити культуру як: 1) "узагальнений спосіб життя народу"; 2) "соціальний спадок, який індивід отримує від своєї групи"; 3) "склад думок, почуттів та вірувань"; 4) "абстракцію поведінки"; 5) створену антропологами версію поведінки групи людей; 6) "скарбницю колективного знання"; 7) "стандартний набір орієнтацій серед повторюваних проблем"; 8) навчена поведінка; 9) механізм для нормативного регулювання поведінки; 10) "набір засобів пристосування до навколишнього середовища й до інших людей"; 11) "осад, який дає історія", і, вже явно у розпачі вдаючись до образів, – як "карту", "сито" і "матрицю". Порівняно з такою теоретичною невизначеністю навіть трохи обмежена і не зовсім універсальна, але внутрішньо узгоджена і, що важливіше, чітко сформульована концепція культури буде кроком уперед (заради справедливості зазначимо, що Клакгон і сам чудово це розуміє). Еклектизм безперспективний тому, що існує лише одна стовпова дорога, якою слід іти, а оскільки доріг багато – треба вибирати.

Концепція культури, якої я дотримуюсь і конструктивність якої намагаюся показати у зібраних у цій книзі статтях, по суті є симетричною. Поділяючи погляд Макса Вебера, згідно з яким людина – це тварина, обплутана зітканими нею самою сітями смислів, я вважаю, що цими сітями є культура. І аналізувати її повинна не експериментальна наука, зайнята пошуками значень. Піддаючи аналізу загадкові на перший погляд соціальні факти, я шукаю їм пояснення. Але така доктринальна заява сама по собі вимагає деякого пояснення.

II

Операціоналізм як методологічна догма ніколи не був продуктивним у царині суспільних наук, винятками є лише декілька специфічних сфер: скіннерівський біхевіоризм, тестування інтелекту тощо – і зараз він уже практично не існує. Але, незважаючи на це, він мав свою сильну сторону, і вона до цього часу актуальна, хоч би як не іронізували щодо спроб операційно визначити харизму або відчуження: якщо ви хочете зрозуміти,

що являє собою та чи інша наука, вам слід розглянути не її теоретичну основу, і не її відкриття, і, звичайно, не те, що говорять про неї апологети; передусім вам слід розглянути, чим займаються вчені-практики.

В антропології, у всякому разі в соціальній антропології, вчені-практики займаються етнографією. І починати осмислювати те, що являє собою антропологічний аналіз як галузь знання, слід із з'ясування, що таке етнографія або, точніше, *що означає займатися етнографією*. І тут, слід одразу відзначити, справа не в методі. Згідно з викладеною в підручниках точкою зору, займатися етнографією – означає встановлювати контакт, вибирати інформантів, записувати (транскрибувати) тексти, виявляти родинні зв'язки, розмічати карти, вести щоденник тощо. Але зовсім не це, не засоби і не навички становлять специфіку моєї роботи. Її специфіка полягає у своєрідному інтелектуальному зусиллі, яке необхідно зробити, щоб створити, кажучи словами Гілберта Райла, "насичений опис".

Райл розвинув свою думку про "насичений опис" у двох недавніх статтях (передрукованих у другому томі його "Вибраних праць"), присвячених тому, чим він, головним чином, займається "Le Penseur": "Думати й розмірковувати" і "Обмірковувати думки". Уявіть собі, пише він, двох хлопчиків, що змигують правим оком. Один робить рух повікою мимоволі, інший подає таємний сигнал приятелю. Обидва рухи з фізичної точки зору ідентичні; якщо розглянути їх просто-як-рухи, зробити деяке "феноменалістичне" спостереження, неможливо відрізнити, хто з них змигнув, а хто підморгнув, а можливо, обидва змигнули або обидва підморгнули. Водночас нехай непомітна з фотографічної точки зору різниця між звичайним змигуванням і підморгуванням є досить суттєвою; це добре розуміє кожний, хто хоч раз помилково сприйняв одне за інше. Підморгування – це комунікація, до того ж комунікація цілком певного виду, яка 1) має свідомий характер, 2) спрямована на конкретну людину, 3) передає певне повідомлення, 4) робить це відповідно до соціально встановленого коду і 5) таємно від решти компанії. Як відзначив Райл, той, хто підморгнув, не робив

двох різних дій, він не змигнув і підморгнув одночасно, але той, хто змигнув, зробив тільки одне – він змигнув. Підморгнути – *означає* свідомо змигнути у разі, коли існує соціальний код, відповідно до якого ця дія є конспіративним сигналом. Ось що це таке: крихта поведінки, крихта культури і – voilá! – жест.

Але це тільки початок. Припустімо, продовжує він, є ще й третій хлопець, який, "щоб розвеселити своїх приятелів", вирішив подражнити першого хлопця, що підморгнув, і повторив його рух, але умисне невміло, незграбно, негарно тощо. Він при цьому зробив, звичайно, той самий рух, що і перший, який змигнув, і другий, який підморгнув: зімкнув верхню і нижню повіку правого ока. Але цей хлопець уже і не змигнув, і не підморгнув, він передражнив чужу спробу підморгнути. На цей випадок також існує соціально визначений код (він буде змигувати з більшими зусиллями, перебільшено, можливо, гримасуючи – зі звичайними вихватками клоуна), і цей хлопець також передає повідомлення. Але цього разу основний лейтмотив дії не таємниця, а насмішка. Якщо іншим буде здаватися, що він справді підморгує, вся витівка піде намарне, щоправда, результат унаслідок цього вийде інший, не такий, як коли б усі подумали, що він просто змигує. Можна розвивати цю думку далі: не впевнений у своїх мімічних здібностях, майбутній клоун може вдома попрактикуватися перед дзеркалом, і в даному випадку він не змигуватиме, не підморгуватиме, не передражнюватиме, а репетируватиме; хоч, з точки зору фотокамери, радикального біхевіориста чи іншого прибічника протокольної точності звітів, у цьому випадку він, як і в усіх попередніх, буде просто швидкими рухами змикати верхню і нижню повіки правого ока. Можна й далі, діючи логічно, майже нескінченно ускладнювати ситуацію. Наприклад, той, хто підморгував, міг насправді намагатися ввести в оману всіх інших, роблячи вигляд, що має з кимось із присутніх таємну змову, якої не було; і в цьому випадку відповідно змінюється зміст і наших спекуляцій щодо того хлопця, що передражнює і репетирує перед дзеркалом. Але суть моїх розмірковувань зводиться до того, що між тим, що Райл назвав "ненасиченим описом" дій тих, хто репетирує, передражнює, підморгує, змигує тощо ("швидким

рухом змикають верхню і нижню повіки правого ока"), і "насиченим описом" того, що вони насправді роблять ("репетирує перед дзеркалом, як він буде передражнювати приятеля, коли той комусь таємно підморгуватиме"), лежить предмет дослідження етнографії: стратифікована ієрархія наповнених змістом структур, у контексті яких можливо змигувати, підморгувати, робити вигляд, що підморгуєш, передражнюєш, репетирувати, а також сприймати та інтерпретувати всі ці дії (включаючи і нульове змигування, яке як *категорія культури* такою ж мірою не підморгування, якою підморгування не є змигуванням), не буде існувати, незалежно від того, що хтось робитиме з верхньою і нижньою повікою свого правого ока.

Подібно до багатьох байок, які оксфордські філософи полюбляють складати для себе, усі ці змигування, підморгування, удавані підморгування, передражнювання удаваного підморгування і репетиції передражнювання удаваного підморгування на перший погляд здаються навмисне вигаданими. Щоб додати відтінку емпіричності до розповіді, дозволю собі процитувати, навмисне без будь-яких попередніх коментарів, типовий уривок із мого власного польового журналу. Як свідчить цей шматочок, хоч приклад Райла для наочності було дещо спрощено, він досить точно відбиває змішані структури умовиводів і прихованих смислів, крізь які етнографу весь час доводиться продиратися.

"Французи (за словами інформанта) тільки недавно з'явились. Між цим містом і областю Мармуша, розташованою у горах, вони збудували близько двох десятків невеликих фортів, розташувавши їх таким чином, щоб було зручно спостерігати за навколишньою територією. Але при цьому вони так і не могли гарантувати безпеки, особливо вночі, і тому система торгівлі *mezrag* (*договірна*) фактично продовжувала існувати, хоч і вважалося, що вона скасована.

Одного разу вночі, під час перебування Коена (який вільно володів берберською) в горах, у Мармуші, два інших євреї, що торгували із сусідніми племенами, прийшли до нього дещо купити. Якісь бербери із сусіднього племені хотіли увірватися до Коена, але той вистрелив у повітря. (За традицією, євреям не

дозволяли носити зброю, але в той непевний час багато хто зневажав цю заборону.) Це привернуло увагу французів, і мародери втекли.

Але наступного дня вони повернулися; один з них переодягся жінкою, постукав у двері і розповів якусь історію. Коен запідозрив лихе і не хотів пускати «її», але інші євреї сказали: «Нічого страшного, це лишень жінка». Вони відчинили двері, і вся зграя ввалилася всередину. Розбійники вбили двох євреїв, але Коен забарикадувався в сусідній кімнаті. Він чув, що грабіжники збиралися спалити його живцем у крамниці, після того, як вони винесуть увесь товар, тому він відчинив двері й, розмахуючи навколо себе ломакою, вискочив у вікно.

Він вирушив до форту, щоб йому перев'язали рани, і повідомив про пригоду місцевого коменданта, капітана Дюмарі, сказавши, що хотів би отримати свій *'ар* – тобто чотири- або п'ятикратну вартість вкраденого товару. Грабіжники були родом з непідкореного французами племені, яке повстало проти французької влади. Коен просив санкції на те, щоб піти разом із власником свого mezrag, племінним шейхом з Мармуші, збирати належне йому за традиційним правом відшкодування за понесені збитки. Капітан Дюмарі не міг офіційно дати йому на це дозвіл, оскільки французи заборонили відносини mezrag, але він дозволив йому це на словах, сказавши при цьому: «Якщо тебе вб'ють, мене це не стосується».

Таким чином, шейх, єврей і невеликий загін озброєних мармушанців вирушили за 10-15 кілометрів до району повстання, де французів не було. Підкравшись, вони захопили пастуха племені, до якого належали грабіжники, і викрали його отару. Люди з цього племені погналися за ними на конях, озброєні рушницями і готові до бою. Але побачивши, хто саме вкрав їхніх овець, заспокоїлись і сказали: «Добре, давайте поговоримо». Вони не змогли заперечувати того, що люди з їхнього племені пограбували Коена і вбили двох його гостей, і не були готові починати серйозну сутичку з мармушанцями – до цього неминуче призвела б розправа із загоном, що забрав овець. Отже, вони розпочали переговори, і говорили, говорили, говорили прямо посеред тисяч овець і, нарешті, зійшлися на тому, що Коен повинен

забрати 500 овець. Дві озброєні групи кінних берберів вишикувалися по різних сторонах рівнини, затиснувши між собою отару, а Коен у чорному плащі, у ярмулці і пантофлях ходив один серед овець і неквапливо, одну за одною, вибирав собі найкращих.

Отже, Коен одержав своїх овець і погнав їх до Мармуші. Французи з форту почули, як вони йдуть («Ба, ба, ба», – радісно вигукував Коен, згадуючи, як це було), і спитали: «А це що таке?» Коен відповів: «Це мій '*ар*». Французи не повірили, що він справді зробив усе так, як збирався зробити, звинуватили його у підсобництві повсталим берберам, кинули до в'язниці й відібрали овець. Сім'я Коена в місті, не маючи про нього жодних звісток, вирішила, що він загинув. Невдовзі французи його відпустили, і він повернувся додому, але без овець. У місті він пішов скаржитися французькому полковнику, який контролював увесь район. Але полковник сказав: «Нічого не можу вдіяти. Це мене не стосується».

Процитований ось так, без коментарів, цей уривок (втім, як і будь-який інший уривок, якщо його цитувати так само) свідчить про те, наскільки "насиченим" є етнографічний опис, навіть якщо він не має систематичного характеру. В завершених антропологічних працях, у тому числі в зібраних у цій книзі, ця обставина – те, що так званий наш матеріал насправді є нашими власними уявленнями про уявлення інших людей щодо того, ким є вони самі та їхні співвітчизники, – прихована від очей, оскільки фонова інформація, необхідна для здійснення аналізу конкретного явища, ритуалу, звичаю, ідеї тощо, переважно вводиться заздалегідь. (Попередивши, що змальована вище невелика драма відбулася у горах центральної частини Марокко у 1912 р. і була розказана й записана там же у 1968 р., ми вже значною мірою зумовимо сприйняття цього тексту.) Нічого страшного в цьому немає, цього не можна уникнути. Проте, як наслідок, виникає ставлення до антропологічного дослідження як до діяльності, в якій переважає спостереження, а не інтерпретація. Насправді ж головним у нашій роботі є експлікація і – навіть гірше – експлікація експлікацій. Підморгування з приводу підморгування з приводу підморгування.

Аналіз, таким чином, являє собою розгляд структур сигніфікації (structures of signification) – того, що Райл називав

встановленими кодами. Це не дуже вдала назва, оскільки створюється враження, ніби йдеться про роботу шифрувальника, хоч насправді ця робота пасує літературному критику – визначення їх соціальної основи і соціального значення. Стосовно наведеного вище тексту розгляд слід почати з окреслення трьох різних рамок інтерпретації, властивих даній ситуації, а саме єврейської, берберської та французької; потім слід показати, яким чином (і чому) в той конкретний час і в тому конкретному місці їх поєднання породило ситуацію, у якій низка непорозуміння звела традиційну форму до рівня соціального фарсу. В цій історії Коен, а разом з ним і весь стародавній патерн суспільних та економічних відносин, у межах якого він діяв, наштовхнулись на змішання мов.

Нижче я повернуся до цього занадто стислого афоризму, а також до деталей самого тексту. Зараз важливо підкреслити, що етнографія – це "насичений опис". Реально етнограф постійно – за винятком неминучих ситуацій, коли він займається звичайним збиранням даних, – стикається з багатьма складними концептуальними структурами, більшість з яких накладається одна на одну або просто змішана, вони водночас чужі для нього, невпорядковані й нечіткі, і він повинен так чи інакше зуміти їх зрозуміти й адекватно представити. І це стосується навіть відверто приземленого рівня його польової роботи: опитування інформантів, спостереження ритуалів, виявлення термінів спорідненості, прослідковування ліній переходу власності з рук у руки, перепису господарств... до ведення щоденника. Займатися етнографією – це те саме, що намагатися читати манускрипт, – іншою мовою, вицвілий, повний пропусків, невідповідностей, підозрілих виправлень і тенденційних коментарів, але написаний не загальноприйнятим графічним способом передачі звуку, а засобами окремих прикладів упорядкованої поведінки.

III

Культура, яку і представляє цей інсценований документ, має суспільний характер, подібно до клоунади з підморгуванням чи епізоду з вівцями. Хоч вона ідеаціональна, але існує не в чиїйсь

голові; хоч не має фізичної субстанції, не є таємним знанням. Нескінченні через свою одвічність суперечки антропологів з приводу того, "суб'єктивною" чи "об'єктивною" є культура, супроводжувані взаємними інтелектуальними образами ("ідеаліст!" – "матеріаліст!"; "менталіст!" – "біхевіорист!"; "імпресіоніст!" – "позитивіст!"), зазвичай неправильно витлумачують. Оскільки поведінка людини (у переважній її частині; адже буває й просто змигнеш) розглядається як символічна дія – дія, що означає, подібно до звуковідтворення у мові, барвного пігменту в малярстві чи звуку в музиці, – питання про те, чи є культура патернованою поведінкою, чи настроєм духу, чи одночасно і тим й іншим, втрачає сенс. І якщо йдеться про підморгування чи про епізод з вівцями, цікавитися слід зовсім не їх онтологічним статусом. Він такий самий, як у скель чи у наших сподівань, – це все явища нашого світу. Цікавитися слід їхнім значенням: що саме – насмішка чи виклик, іронія чи гнів, зверхність чи гордість – передається в них і за їх допомогою.

На перший погляд це очевидна істина, але існує декілька способів приховати її. Один із них – представляти культуру як самостійну "суперорганічну" реальність з власними рушійними силами й цілями, тобто *оречевлювати* її. Інший – обстоювати точку зору, ніби вона полягає у грубому патерні поведінкових реакцій, які можна спостерігати в тій чи іншій упізнаваній спільноті, тобто редукувати її. Але незважаючи на те, що обидва підходи, які ведуть до плутанини, існують і, безперечно, існуватимуть далі, головним джерелом теоретичної плутанини в антропології виступає концепція, що виникла у відповідь на них і на сьогодні досить широко розповсюдилася; вона стверджує, якщо говорити словами її, очевидно, головного прихильника Уорда Гудинафа, що "культура [міститься] в умах і серцях людей".

Відомий під назвами "етнонаука", "компонентний аналіз" або "когнітивна антропологія" (термінологічні шукання відбивають глибинну невизначеність) напрям стверджує, що культура складається зі структур психології, за допомогою яких індивіди чи групи індивідів формують свою поведінку. "Культура суспільства, – сказано в уже класичній для цього напрямку цитаті Гудинафа, – полягає в тому, що́ слід знати й у що слід вірити, щоб поводитися

у суспільстві відповідним чином". І вже з погляду на те, що́ являє собою культура, формується точка зору, також доволі безапеляційна, на те, що становить її опис, – виокремлення системи правил, етнографічного алгоритму, дотримуючись якого можна було б скидатися (якщо абстрагуватися від зовнішнього вигляду) на туземця. Таким чином, у цій концепції надмірний суб'єктивізм поєднався із надмірним формалізмом, і результат не забарився: розгорілися суперечки про те, чи відбиває конкретний аналіз (наслідки якого можна подати у вигляді таксономій, парадигм, таблиць, схем та інших хитромудрих засобів) те, що тубільці "насправді" думають, чи це лише певні спекуляції, логічно еквівалентні цьому, але за суттю інші.

Оскільки на перший погляд такий підхід нагадує викладений у цій книзі і може помилково сприйматися як такий, корисно зупинитися на ньому детальніше і пояснити, що розрізняє ці дві концепції. Залишимо на деякий час підморгування й овець і розглянемо, наприклад, квартет Бетховена як явище культури – для наших цілей це буде найбільш наочним. Ніхто, я гадаю, не ототожнюватиме його з партитурою, з умінням та знанням, необхідним, щоб його виконати, з розумінням музики, яке властиве його слухачам і виконавцям, і, якщо ще й згадати любителів редуціювати та уречевлювати, – з конкретною версією його виконання або з деякою містичною сутністю, що виходить за межі матеріального існування. "Ніхто" звучить, мабуть, надто категорично, оскільки завжди залишаються невиправні. Але те, що квартет Бетховена є розвинутою у часі тональною структурою, послідовним рядом оформленого звуку – одним словом, музикою, а не чиїмись знаннями або чиїмись віруваннями у щось, в тому числі і в те, як її слід виконувати, – це точка зору, з якою більшість, подумавши, погодиться.

Щоб грати на скрипці, необхідно володіти певними навичками, майстерністю, знаннями й здібностями, крім цього, треба хотіти грати і (згадаємо старий жарт) мати скрипку. Але гру на скрипці не можна зводити до навичок, майстерності, знання тощо, навіть до настрою або (з цим погоджуються навіть прибічники концепції матеріальної культури) до скрипки. Щоб укласти торговий договір у Марокко, треба зробити певним чином кілька

речей (у тому числі під спів Корану перерізати горло ягняті перед дорослими чоловіками свого племені), а також мати певні психологічні характеристики (включаючи бажання щось придбати). Але торговий договір не можна звести до перерізування горла ягняті або до бажань, хоч він цілком реальний, як це зрозуміли сім родичів нашого мармушанського шейха, коли він віддав їх на страту за крадіж у Коена якоїсь паршивої й маловартісної овечої шкури.

Культура має суспільний характер, тому що таким є характер значення. Не можна підморгнути (або передражнити того, хто підморгує), не знаючи, що вважають за підморгування, не розуміючи, як фізично зімкнути повіки; не можна вдатися до крадіжки овець (або зробити вигляд, що збираєшся це заподіяти), не розуміючи, що означає вкрасти вівцю і як організувати цю акцію. Але якщо, виходячи з цього, зробити висновок, що знати, як треба підморгувати, – це і є підморгування, або знати, як вкрасти вівцю, – це і є крадіжка вівці, то трапиться помилка аж ніяк не менша за ту, якщо, підмінивши "насичений опис" "ненасиченим", ототожнити підморгування зі змигуванням або крадіжку вівці з полюванням на дику тварину, що дає хутро. Когнітивістський хибний погляд, ніби культура складається (процитуємо ще одного прибічника цього напрямку, Стівена Тайлера) з "ментальних феноменів, які можна [у значенні "треба"] аналізувати методами, аналогічними прийнятим у математиці або логіці", має настільки ж руйнівні для цієї концепції наслідки, як і біхевіористські або ідеалістичні хибні судження, проти яких він був висунутий. А може й більші, оскільки його помилковість не є такою очевидною, і викривлення мають більш витончений характер.

Загальна атака на окремі теорії конкретного характеру значення з часів раннього Гуссерля і пізнього Віттенштайна стала такою органічною частиною сучасної суспільної думки, що немає потреби тут знову повертатися до цього питання. Важливо лише простежити, щоб ці нові думки досягли антропології; особливо, прояснити, що твердження про те, ніби культура складається з установлених суспільством структур значень, використовуючи які люди можуть посилати й отримувати таємні сигнали, сприймати обрáзи і відповідати на них, аж ніяк не ближче

до твердження, ніби культура – психологічний феномен, характерна риса чиєїсь свідомості, будь-якої особистості, когнітивної структури або чогось іще, ніж до твердження, що тантризм, генетика, подовжена форма дієслова, класифікація вин, звичаєве право або поняття "зумовлене прокляття" (за допомогою якого Вестермарк пояснив *'ар*, який Коен використав для обґрунтування свого права на відшкодування збитків) існують. Якщо хтось із нас, хто звик підморгувати на підморгування інших, опиниться, наприклад, у Марокко, то не відсутність знань про те, яким чином відбувається пізнання (хоч особливо, якщо визнати, що у нас і в них воно відбувається однаково, такі знання нам вельми пригодяться), заважатиме нам зрозуміти, чим керуються у своїх діях місцеві жителі, а необізнаність в уявному світі, всередині якого їх дії є знаками. Оскільки ми вже згадали про Вітгенштайна, то буде доречно його процитувати: "Ми... говоримо про деяких людей, що вони є зрозумілими для нас. У зв'язку з цим важливо зазначити, що одна людина може бути цілковитою загадкою для іншої. Ми можемо впевнитися у цьому, опинившись у чужій країні з абсолютно чужими для нас традиціями і, що важливо, навіть дуже добре володіючи мовою цієї країни. Ми не *розуміємо* людей. (І зовсім не тому, що не розуміємо, щу вони говорять одне одному.) Ми не можемо знайти з ними спільної мови".

IV

Якщо розглядати етнографічне дослідження з погляду особистого досвіду, то воно полягає в тому, щоб шукати спільну мову, а це не проста річ. Вона стає зрозумілою лише при ближчому розгляді. Якщо ж розглядати письмову працю антрополога як наукову справу, то вона полягає у спробі сформулювати певні засади, на яких, як це зазвичай безпідставно здається, можна знайти спільну мову. При цьому антропологи, принаймні я, зовсім не намагаються стати тубільцями або наслідувати їх. Цю мету можуть поставити перед собою лише романтики та шпигуни. Ми шукаємо можливості вести з ними розмову в широкому сенсі цього слова, маючи на увазі дещо значно більше, ніж просто бесіду; а це завдання набагато складніше, ніж видається збоку,

навіть якщо співрозмовником виступає не іноземець. "Якщо процес розмови *від імені* іншого здається комусь таємничим, – зазначив якось Стенлі Кевел, – то це лише тому, що він недооцінює таємничість процесу розмови з іншим".

Якщо поглянути на нашу проблему таким чином, то мета антропології – розширення меж людського дискурсу. Звичайно, це не єдина мета – є ще й інші – освіта, розвага, практичні поради, моральне вдосконалення, а також виявлення природних законів у поведінці людини, – і антропологія не єдина наука, яка переслідує цю мету. Але якраз саме цій меті може найбільш віддано служити семіотична концепція культури. Як взаємозалежні системи створюваних знаків (так я називатиму символи, ігноруючи провінційне слововживання) культура не є силою, якій можуть бути необґрунтовано приписані явища суспільного життя, поведінка індивідів, інститути і процеси; вона – контекст, усередині якого вони можуть бути адекватно, тобто "насичено" описані.

Пресловута антропологічна притча з екзотичними (для нас) берберами-вершниками, євреями-торгівцями і французькими легіонерами, таким чином, постає як засіб заміщення набридлого почуття фамільярності, яке ховає від нас таємничість нашої здатності спілкуватися і розуміти один одного. Розглядаючи звичайну подію за незвичайних обставин, ми більше звертаємо увагу, попри те, як це зазвичай вважається, не на випадковий характер поведінки людини (немає нічого випадкового в тому, що крадіжку овець у Марокко було сприйнято як образу), а на ступінь варіативності її значень залежно від того патерна життя, який наповнює його інформацією. З розуміння культури народу постає його цивілізованість, без редукування його особливостей. (Чим більше я намагаюся зрозуміти марокканців, тим логічнішими і менш схожими на інших вони постають переді мною.) Воно робить цей народ доступним: поміщення людей у контекст їхніх власних банальностей розвіює туман таємничості.

Саме такий маневр, який зазвичай називають "глянути на речі з точки зору дійової особи", мовою науки – "свідомий" підхід (*verstehen* approach), або, більш технічно, "емічний аналіз",

сприяє поширенню думки, ніби антропологія – це різновид читання думок на відстані або фантазій на тему "острів людоїдів", і що любителі лавірувати поміж десятків забутих філософський тем повинні займатися нею з більшою обережністю. Немає нічого важливішого для усвідомлення суті антропологічної інтерпретації, а також того, якою мірою це *є* інтерпретацією, ніж чітке розуміння, що означає – а також, що не означає – сказати, що наші описи символічних систем інших народів повинні мати орієнтацію на дійових осіб[2].

Це означає, що опис культури берберів, євреїв або французів має бути виконаний з використанням тих конструкцій, у які, за нашими уявленнями, бербери, євреї та французи самі себе подумки поміщають, тих формул, за допомогою яких вони самі описують те, що з ними відбувається. Але це не означає, ніби ці описи можна ототожнити з берберами, євреями та французами, *що вони є частиною тієї реальності, яку вони нібито описують*; вони належать до антропології, тобто входять у систему наукового аналізу і розвитку. Вони повинні бути виконані виходячи з тих же позицій, з яких люди самі інтерпретують досвід, тому що описувати слід те, що люди самі вважають за необхідне; але вони є антропологічними, тому що їх виконують антропологи. Зазвичай не обов'язково особливо підкреслювати ту обставину, що об'єкт вивчення – це одне, а саме вивчення – інше. Цілком очевидно, що фізичний світ – це не фізика, і що "Коментарі до "Поминок за Фіннеганом" – це не "Поминки за Фіннеганом". Але у випадку з вивченням культури аналіз проникає у саме тіло об'єкта вивчення, тобто *ми починаємо з нашої інтерпретації того, що́ мають на увазі наші інформанти або що вони думають, ніби мають на увазі, і потім це систематизуємо* – між (марокканською) культурою як матеріальним фактом і (марокканською) культурою як теоретичним фактом немає чіткої межі. І вона ще більше стирається в міру того як остання постає у формі

[2] І не тільки *інших народів*: антропологія може досліджувати свою власну культуру, і вона дедалі більше цим займається; це факт величезної значущості, але він тягне за собою декілька заплутаних другорядних проблем, у які я зараз не буду заглиблюватись.

опису дійовою особою (марокканських) уявлень про все, від люті, гідності, святості й справедливості до племені, власності, відносин патронажу і лідерства.

Коротше кажучи, антропологічні праці становлять інтерпретації, до того ж інтерпретації другого й третього порядку. (За визначенням, тільки "туземець" може створити інтерпретацію першого порядку: адже це *його* культура.)[3] Таким чином, вони суть фікції, фікції у значенні "щось створене", "щось змодельоване" – ось первинне значення fictio, – але не в значенні хибні, неправильні, вигадані. Створити орієнтований на суб'єкта опис подій 1912 р. у Марокко за участю шейха-бербера, купця-єврея та французького військового – це творчий акт, що нічим не відрізняється від опису дій, які відбувались у Франції в XIX ст. за участю провінційного французького лікаря, його нерозумної жінки-зрадниці та її безтолкового коханця. В останньому випадку дійові особи будуть представлені як неіснуючі насправді, й події як такі, що реально не відбувалися, в той час як у першому вони виступатимуть як реальні або як такі, що реально відбулися. Це різниця досить суттєва, це саме те, чого не змогла зрозуміти мадам Боварі. Суть цієї різниці не в тому, що історія мадам Боварі вигадана, а історія Коена записана. Умови створення й мета (не кажучи вже про стиль та якість) цих оповідей різні. Але вони все одно однаковою мірою є "fictio" – "створеними".

Антропологи не завжди належно оцінювали той факт, що антропологія існує не тільки у торговій крамниці, у форту в горах, у погоні за вівцями, але й у книзі, у статті, в лекції, в музейній експозиції і останнім часом навіть у фільмі. Зрозуміти це – значить усвідомити, що межа між способом репрезентації та сутнісним змістом в аналізі культури так само не може бути

[3] Проблема порядку, у свою чергу, також є складною. Антропологічні дослідження, що спираються на інші антропологічні праці (наприклад, праці Леві-Стросса), можуть бути, звичайно, четвертого порядку тощо, та й інформанти іноді, навіть часто, роблять інтерпретації другого порядку – вони дістали назву "тубільні моделі". У писемних культурах, де "тубільні" інтерпретації можуть бути й більшого порядку (у зв'язку з Магрибом можна згадати Ібн Халдуна, у зв'язку із США – Маргарет Мід), усі ці питання досить заплутані.

чітко проведена, як і в живописі; ця обставина ставить під сумнів об'єктивний статус антропологічного знання, оскільки дозволяє припустити, що джерелом його виступає не соціальна реальність, а фантазія вченого.

Така загроза існує, але не треба її боятися. Етнографічний опис є цікавим не здатністю вченого нахапатися фактів у далеких країнах і привезти їх додому, як маску або статуетку, але його вмінням пояснити, що ж відбувається в цих віддалених місцях, допомогти розгадати загадку: що ж за люди там живуть? – загадку, яку, природно, породжують дивовижні факти, вихоплені з контексту. Звичайно, при цьому виникає серйозна проблема верифікації – або, якщо "верифікація" занадто серйозне слово для такої слабкої науки (особисто я вибираю "оцінку"), проблема того, як відрізнити добру роботу від поганої. І тут виявляються переваги нашого підходу. Якщо як етнографію розуміти "насичений опис", а роблять його етнографи, то незалежно від масштабу конкретної праці, чи це є уривок з польового журналу, чи монографія, не менша за розміром від праці Малиновського, головне питання полягає у тому, чи відокремлені у ній підморгування від змигувань і справжні підморгування від удаваних. Ступінь переконливості наших експлікацій вимірюється не обсягом неінтерпретованого матеріалу, описів, залишених "ненасиченими", а силою наукової уяви, що відкриває нам життя чужого народу. Як казав Торо, не варто здійснювати навколосвітню подорож, щоб рахувати кішок у Занзибарі.

V

Існує припущення, що недоцільно до початку дослідження виокремлювати у поведінці найцікавіші для нас особливості. Іноді його переінакшують, і виходить, що саме ці особливості нас і цікавлять, а власне поведінкою слід займатися дуже побіжно. Культуру слід розглядати, і далі наполягають апологети цієї точки зору, як суто символічну систему (зазвичай ще кажуть: "виходячи із самої культури", "на її власних термінах"), ізолюючи її елементи, звертаючи увагу на внутрішні взаємовідносини цих елементів і потім характеризуючи систему в цілому, згідно з

центральними символами, навколо яких вона організована, з базовими структурами, зовнішнім виразником яких вона є, та з ідеологічними принципами, на яких вона заснована. Хоч такий герметичний підхід до явищ, безперечно, є кроком уперед порівняно з підходом до культури як до "навченої поведінки" і "ментальних феноменів", а також джерелом найпліднішних теоретичних концепцій у сучасній антропології, а проте, я бачу в ньому загрозу (яка вже починає бути реальною) відриву культурного аналізу від його безпосереднього об'єкта – неформальної логіки реального життя. Немає сенсу очищати концепцію від помилок психологізму заради того, щоб одразу ж утопити її у безодні схематизму.

Поведінкою, безперечно, слід займатися і досить ретельно, тому що саме в потоці поведінки – або, точніше, соціальної поведінки – виявляються, артикулюються культурні форми. Вони виявляються, звичайно, і в різних формах свідомості; але їх значення залежить від ролі, яку вони відіграють (Віттенштайн сказав би – від їх "використання") в поточному патерні життя, а не від їх внутрішніх взаємовідносин. Ідеться про те, як Коен, шейх і "капітан Дюмарі" не розуміли змісту дій одне одного, коли один з них крамарював, інший відстоював гідність, а третій встановлював колоніальне панування, через що і виникла наша пасторальна драма і в чому, власне кажучи, полягає її суть. Чим би не були і де б не існували символічні системи "самі по собі", емпіричний доступ до них ми отримуємо, досліджуючи явища життя, а не створюючи однорідні патерни з абстрактних фігур.

З цього далі випливає, що перевірка на відповідність не може служити основною перевіркою правильності культурного опису. Культурні системи повинні мати мінімальний рівень відповідності, інакше ми не могли б називати їх системами, і, як правило, він буває значно вищим. Але найбільше відповідностей подибуєш у параноїдальному маренні та вигадках шахрая. Сила наших інтерпретацій не може спиратися, як це нині часто трапляється, на те, наскільки вони відповідають одна одній та узгоджені одна з одною. Ніщо, на мою думку, не дискредитувало культурологічний аналіз більшою мірою, ніж конструювання бездоганних описів фор-

мального порядку, в реальному існуванні якого так важко буває себе переконати.

Якщо антропологічна інтерпретація створює прочитання того, що відбувається, то відокремити її від того, що́ відбувається, – від того, що, за словами деяких людей, вони самі роблять або хтось робить з ними у певний час і в певному місці – дорівнює відокремленню її від практичного застосування, тобто позбавленню змісту. Добра інтерпретація будь-чого – вірша, людини, історії, ритуалу, інституту чи закону, суспільства – веде нас до самої суті того, що́ вона інтерпретує. Коли замість цього вона веде нас до чогось іншого, наприклад, до захоплення власною досконалістю або красою евклідового геометричного порядку, то в ній можна знаходити певну внутрішню чарівність, але вона не матиме жодного стосунку до того, що нас у даний момент захоплює, – а саме до пояснення всієї цієї катавасії з вівцями.

Наша історія з вівцями – їхня начебто крадіжка, повернення з відшкодуванням збитків, їхня політична конфіскація – є по суті соціальним дискурсом, нехай його, як я вже відзначав раніше, викладено різними мовами і переважно дією, а не словами.

Вимагаючи свій 'ар, Коен апелював до торгового договору; визнавши його вимогу справедливою, шейх у такий спосіб пішов проти племені грабіжників; взявши на себе відповідальність за скоєне, плем'я грабіжників відшкодувало збитки; прагнучи показати і шейхам, і торговцям, хто тут голова, французи почали стукати імперським кулаком. Як і в будь-якому дискурсі, код не визначає поведінки, те, що реально було сказано, зовсім не обов'язково мало бути сказано. Коен міг і не наполягати на своїх претензіях, оскільки в очах колоніальних властей вони виглядали незаконними. З тих же міркувань і шейх міг не підтримувати його вимоги. Плем'я грабіжників, яке чинило активний спротив французам, могло вирішити, що Коен з шейхом приїхали від імені завойовників, і почати опір, а не вступати в переговори. Французи, у свою чергу, якби були більш гнучкими (якими вони згодом і стали за маршала Ліоте), могли дозволити Коену залишити собі овець, визнавши, таким чином, наступність торгівельних відносин та їх відносну незалежність

від влади. Існували й інші варіанти: мармушанці могли визнати дії французької адміністрації надто серйозною образою і повстати проти завойовників; французи могли не обмежуватися покаранням Коена, а закликати до порядку і його помічника шейха; Коен міг вирішити, що невигідно займатися торгівлею в горах Атласу, лавіруючи поміж повсталих племен та військ колонізаторів, і податися до спокійніших місць, у місто. Приблизно так воно й відбувалось в міру того, як зміцнювало свої позиції колоніальне панування. Але моє завдання не передбачає опису того, що відбувалось і чого не відбувалося тоді в Марокко. (Цей простий інцидент може бути відправним пунктом для вивчення багатьох складних питань соціального досвіду.) Моїм завданням є показати, в чому полягає антропологічна інтерпретація: простежити криву соціального дискурсу, зробити її доступною для вивчення.

Етнограф "окреслює" соціальний дискурс; *записує його*. Тим самим він перетворює його з минулої події, яка існувала тільки у той момент, коли вона відбувалася, на повідомлення, яке існує в запису і до якого можна багато разів повертатися. Шейха вже давно немає, його було вбито, або, як сказали б французи, "приборкано"; "капітан Дюмарі", його приборкувач, ще живий, подав у відставку і поринає у спогади десь на півдні Франції, а Коен минулого року, як біженець, або прочанин, або патріарх, якому смерть заглядає в вічі, повернувся "додому", до Ізраїлю. Але те, що вони у широкому розумінні слова "сказали" один одному в Атлаських горах 60 років тому назад, збереглося – хоч далеко не в досконалому вигляді – для вивчення. "То й що, – запитує Поль Рікер, у якого і запозичено в цілому, хоч і трохи змінено, ідею записаної події, – що саме фіксує запис?"

"Не сам акт мовлення, а "висловлене" у мові; під "висловленим" у мові ми розуміємо свідоме словесне оформлення суттєвого для дискурсу, завдяки чому мовлене (sagen) прагне стати висловленим (Aus-sage). Коротше кажучи, те, що ми записуємо, є noema ["думка", "зміст", "суть"] висловленого. Це зміст акту мовлення, а не сам цей акт".

Річ не тільки у цьому "висловленому" – якщо оксфордські філософи полюбляють притчі, то філософи-феноменологісти

захоплюються довгими фразами; але ця цитата підштовхує нас до точнішої відповіді на наше головне запитання: "Чим займається етнограф?" Він пише[4]. Це може видатись досить несподіваним відкриттям, а для тих, хто добре обізнаний у новітній "літературі", – абсолютно неприйнятним. Але стандартна відповідь на наше запитання – "Він спостерігає, фіксує, аналізує" – свого роду концепція *veni, vidi, vici* – може мати багато більш далекосяжні наслідки, ніж це є очевидним на перший погляд. Насамперед, слід вказати на те, що розчленити ці три фрази наближення до істини практично неможливо; власне, як самостійні операції вони не існують.

Насправді ситуація є ще делікатнішою, оскільки, як я вже зазначав, те, що ми записуємо, не є соціальним дискурсом як таким, до якого ми, не будучи, крім незначних і досить специфічних винятків, його дійовими особами, не можемо безпосередньо приступитися; це лише незначна його частина, відкрита нам для розуміння через наших інформантів[5]. Насправді, звичайно, справи не такі вже й кепські, як може здаватись, оскільки не всі критяни – брехуни, і зовсім не обов'язково знати все, для того щоб щось зрозуміти. Однак усе це ставить під сумнів уявлення про антропологічний аналіз як про концептуальну маніпуляцію з виявленими фактами, логічну реконструкцію буденної реальності. Симетрично розкладати кристали змісту, очищені від матеріальної складності, в якій вони раніше були розміщені, а потім пояснювати їх існування автогенними принципами порядку, універсальними властивостями людської свідомості або спільними основами

[4] Або, точніше, "записує". Книжки і статті містять більше етнографії, ніж фільми, магнітофонні записи, музейні експонати, зарисовки, діаграми, таблиці тощо. Антропології бракує самосвідомості стосовно цінності різних способів репрезентації.

[5] Дотепер було досить корисним поняття "безпосереднє спостереження" ("participant observation"), оскільки воно заохочувало ставлення антропологів до інформантів як до особистостей, а не як до джерела інформації. Але тією мірою, якою воно закривало від антрополога досить специфічну і культурно виокремлену природу його власної ролі й примушувало його вважати себе чимось більшим за просто зацікавленого (в обох значеннях цього слова) прибульцем, воно слугувало найщедрішим джерелом недобропорядності.

Weltanschauungen[6] – означає уявляти науку, якої насправді не існує, якої насправді не може бути. Культурний аналіз полягає (або повинен полягати) в угадуванні значень, оцінці здогадок та у виведенні інтерпретуючих висновків з найвдаліших здогадок, але не у відкритті Континенту Смислу і картографуванні його мертвого ландшафту.

VI

Отже, можна виділити три особливості етнографічного опису: він має інтерпретативний характер; він інтерпретує соціальний дискурс; інтерпретація полягає у спробі виокремити "сказане" із потоку того, що відбувається і що зникає, і зафіксувати його у прочитуваній формі. *Туле* зникла або видозмінилась, а "Аргонавти сьогодення" існують. Але є ще одна, четверта особливість такого опису, принаймні вона притаманна мені: він є мікроскопічним.

Це зовсім не означає, що немає великомасштабних антропологічних інтерпретацій у цілому, цивілізацій, подій всесвітнього масштабу тощо. Саме розширення антропологічного аналізу, застосування його до ширшого контексту, поряд з теоретичними досягненнями, привертає до нього загальну увагу, виправдовує нашу працю. Адже насправді нікого, навіть Коена, не цікавлять (проте, можливо, Коена якраз цікавлять) вівці як такі. В історії є непомітні, але важливі віхи, своєрідні "бучі за онучу", але це явно не та байка.

Але це означає, що антрополог, як правило, переходить до ширших інтерпретацій та абстрактного аналізу через етап дуже детального вивчення надзвичайно дрібних явищ. Він має справу з такими самими великими категоріями реальності, з якими інші – історики, економісти, політологи, соціологи – стикаються, але у фатальний момент; з Владою, Перемінами, Вірою, Пригніченням, Роботою, Пристрастю, Красою, Насиллям, Любов'ю, Престижем; але він має з ними справу в достатньо вузькому контексті – у містечку на кшталт Мармуші і в житті людини на кшталт Коена – щоб уживати ці слова без великих літер. У цьому

[6] Світосприйняттів (нім).

вузькому, домашньому контексті загальнолюдські константи, "гучні слова, яких ми всі боїмося", набувають цілком домашнього вигляду. В цьому перевага нашого підходу. І так достатньо вже гучних слів.

А проте, завдання, як перейти від збирання етнографічних мініатюр на зразок нашої історії з вівцями, складеної з ряду реплік і байок, до великомасштабної культуральної реконструкції народу, епохи, континенту чи цивілізації, розв'язується не так просто, за всієї цінності конкретики здорового глузду. Вона стала головною методологічною проблемою науки, що виникла серед племен Індії, африканських родів, на островах Тихого океану, а потім піддалася амбіціям, і цю проблему розв'язують не найкращим чином. Моделі, розроблені антропологами для виправдання руху від локальної конкретики до глобальних узагальнень, винуваті у невдачі цих спроб не меншою мірою, ніж на це вказували критики – соціологи, що володіють методом вибірок, психологи, які використовують результати експериментів, й економісти, що оперують сукупностями.

Серед цих моделей найважливішою є "мікроскопічна" модель "Джоунсвілль-як-США" і "природний експеримент" на о-ві Пасхи. Або "величезний світ – у піщинці"[7], або "далекий берег ймовірного".

Помилковість ідеї "Джоунсвілль-як-США у мініатюрі" (або "США-як-Джоунсвілль збільшений") є такою очевидною, що пояснення потребує тільки те, як вдалося людям повірити в неї самим і переконати в її правильності інших. Уявлення, ніби суть національної спільноти, цивілізації, великої релігії або ще чогось можна побачити у так званому "типовому" маленькому містечку або селищі, – очевидна нісенітниця. У маленькому містечку або селищі можна спостерігати тільки (на жаль!) життя маленького містечка або селища. Якщо мікроскопічне дослідження строго локалізувати, то його значення справді цілком

[7] В оригіналі – неточна цитата з вірша У.Блейка "Пророцтво Невинності": *У миті бачу світу вічність,*
Обшир його – в піщинці цій.
В єдиній жмені – усевічність
І небо в крапельці малій.

залежатиме від правильності засновку, ніби велике пізнається через мале; у протилежному випадку не буде сенсу його взагалі проводити.

Проте ці дослідження не можна розглядати як строго локалізовані. Місце дослідження не є предметом дослідження. Антропологи не вивчають селища (племена, маленькі міста, поселення...); вони проводять свої дослідження у селищах. Можна вивчати різні речі у різних місцях, і дещо – наприклад, вплив колоніального панування на встановлені рамки моральних очікувань – найкраще вивчати у невеликих ізольованих суспільствах. Але це не перетворює місце на об'єкт вивчення. У віддалених районах Марокко і в Індонезії я намагався розв'язати ті ж проблеми, що й інші представники суспільних наук у галузях, більше наближених до центру – наприклад, як так виходить, що найамбітніші претензії людини до людства мають на собі тавро групової гордості, – і мої висновки були такими ж переконливими, як і їхні. Можна лише додати новий вимір, і це дуже потрібно тепер, коли суспільні науки надзвичайно швидко розв'язують поставлені перед ними проблеми; але й це не все. Звичайно, місце матиме важливе значення, якщо ви писатимете про експлуатацію народних мас, спостерігаючи за тим, як яванський наймит риє землю під тропічним дощем або як марокканський кравець при світлі двадцятисвічкової лампи розшиває каптан. Але припущення, ніби це дає цілісне уявлення про проблему (і дає вам деяку перевагу, яка дозволяє зверхньо дивитися на позбавлених такого привілею) – ідея, якою лише необізнаний може серйозно захопитися.

Ідея "природної лабораторії" також виявилася згубною, не тільки тому, що аналогія хибна, – що це за лабораторія, де *жоден* параметр не можна змінити? – але тому, що вона створює уявлення, ніби дані етнографічного спостереження точніші, суттєвіші, надійніші і меншою мірою зумовлені обставинами, ніж дані інших наук. Величезне природне розмаїття культурних форм – це глибочезне (і спустошливе) джерело не тільки антропологічних знань, а й теоретичної проблеми: як узгоджується таке розмаїття з біологічною єдністю людського виду? Але навіть метафорично це розмаїття не можна назвати експериментальн-

ним, оскільки контекст, що з нього існує кожна форма, змінюється так само, як змінюються форми, і неможливо (хоч деякі й намагаються) відокремити ігреки від іксів.

Відомі дослідження, які прагнули довести, що жителям Тробіанських островів був притаманний Едіпів комплекс "навпаки", що на Чамбулі статеві ролі "перевернуті", що індіанці пуебло позбавлені агресивності (принаймні на півдні), хоч і спиралися на емпіричні дані, але так і залишилися "гіпотезами, що не отримали наукової верифікації". Це інтерпретації, істинні або хибні, отримані тим же шляхом, що й інші, і їм властива така ж непереконливість, як й іншим інтерпретаціям; спроба дослідити їх методом фізичного експерименту – не що інше, як методологічний "фокус". Етнографічні дослідження – це не привілейоване знання, але це знання особливого типу, ще одна країна у світі знання. І розглядати їх як щось більше (або менше) – означає викривити і самі ці дослідження, і їх імплікації, які набагато важливіші для соціальної теорії, ніж власне побут примітивних народів.

Ще одна країна у світі знання; докладні описи давньої подорожі за вівцями (а справді добрий етнограф детально описав би породу овець) мають узагальнювальне значення, тому що вони становлять соціологічне усвідомлення у поєднанні з живим фактичним матеріалом, на який воно може спиратися. В антропологічних дослідженнях мають значення їх комплексний характер, їх усебічність. Надати справжньої актуальності мегаконцепціям, якими надто переймаються сучасні науки, зокрема легітимації, модернізації, інтеграції, конфлікту, харизмі, структурі... значення, уможливити не тільки конкретні й реалістичні роздуми *про* них, але, що важливіше, творчо й продуктивно *за їх допомогою*, можна тільки маючи матеріал, здобутий у наслідок тривалої, переважно (хоч не винятково) якісної, самовідданої і неодмінно старанної польової роботи в обмеженому контексті.

Методологічна проблема, що випливає з мікроскопічного характеру етнографії, є реальною і складною. Але її не можна розв'язати, розглядаючи певний віддалений регіон як відображення всього світу або як соціологічний еквівалент камери Вільсона. Її слід розв'язувати – або принаймні поки що не чіпати – виходячи з

того, що соціальні події означають більше, ніж вони самі є, що те, звідки приходить інтерпретація, не може зумовити всіх наслідків її застосування. Дрібні факти говорять про великі події, підморгування – про епістемологію, а похід за вівцями – про революцію, тому що вони для цього призначені.

VII

Отже, ми, нарешті, підійшли до теорії. Найпоширеніший гріх інтерпретативного підходу до чого-небудь – до літератури, сновидінь, симптомів хвороби, культури – полягає у намаганнях протистояти концептуальним умовиводам і таким чином утриматися від систематичного вивчення явища. Ви або схоплюєте інтерпретацію, або ні, бачите суть справи або не бачите, приймаєте її або не приймаєте. Пастка спонтанності робить інтерпретацію самоцінною або, що ще гірше, підводить її під оцінку лише уявно досить розвинутих здібностей того, хто її висуває; будь-яка спроба розібратися в її суті за допомогою інших засобів, окрім їй самій притаманних, вважається помилкою і – немає страшнішої образи для антрополога – етноцентризмом.

Однак для галузі дослідження, яка насмілюється називати себе наукою (*особисто я не насмілююсь називати*, а наполягаю на цьому), цього явно не досить. Немає причин, через які концептуальна основа культурної інтерпретації має бути не так чітко сформульована і через це меншою мірою підлягати чітким канонам оцінки, ніж, наприклад, спостереження в біології або експеримент у фізиці – хіба що тому, що термінологія для таких формулювань недостатньо розроблена, щоб не сказати більше. Ми змушені говорити натяками, тому що не маємо більш чіткої мови.

І водночас слід визнати, що деякі особливості культуральної антропології утруднюють теоретичний розвиток цієї галузі. Насамперед це необхідність того, щоб теорія була більшою мірою наближена до "ґрунту", ніж це буває в науках з ширшим застосуванням абстрактного підходу. В антропології ефективними є короткі теоретичні відступи; найбільш абстрактні легко можуть завести нас у логічні мрії, академічне захоплення формальною симетрією. Зміст семіотичного підходу до культури,

як я вже зазначав, полягає в тому, щоб відкрити нам доступ до концептуального світу, сповненого наших сюжетів, і дати можливість у найточнішому значенні цього слова розмовляти з ними. Конфлікт між прагненням проникнути у невідомий для нас світ символічних дій і потребами технічного оснащення теорії культури, між необхідністю зрозуміти та необхідністю аналізувати зрештою стає глибоким і неподоланним. Справді, чим далі розвивається теорія, тим глибшим стає цей конфлікт. Такою є перша особливість розвитку теорії культури: вона не владна над собою. І оскільки вона невіддільна від спонтанності "насиченого" опису, її свобода формуватися відповідно до власної внутрішньої логіки досить обмежена. Узагальнення, яких вдається досягти, випливають із тонкощів у відмінностях, а не з розмаху абстракцій.

Звідси і незвичайність способу, за яким формується наше знання культури взагалі... культур... культури: воно вихлюпується струминками. Аналіз культури не лежить на рівномірно висхідній кривій кумулятивних досліджень, він подібний до дискретної, а проте, зв'язної послідовності дедалі сміливіших вилазок. Одні дослідження базуються на інших, але не в тому значенні, що вони продовжують розвивати засновані іншими ідеї, а в тому, що, володіючи ширшою інформацією і концептуальною основою, вони глибше вивчають те саме. Кожний серйозний аналіз культури починається з самого початку і досягає того, чого він може досягти, доки не вичерпається інтелектуальний імпульс. При цьому використовуються вже відомі факти, розроблені концепції, перевіряються раніше сформульовані гіпотези; але це є рухом уже не від доведених теорем до доведення нових, а від незграбних спроб досягти найелементарнішого розуміння деколи обґрунтованих претензій на те, що його вже досягнуто і розпочато новий етап. Дослідження є вдалим, якщо воно є проникливішим – хоч би що це означало, – ніж попередні, але воно не спирається на них, а наввипередки біжить поруч.

І з цієї, поряд з іншими, причини нарис, есе, обсягом до 30 або 300 сторінок, став найкращим жанром для інтерпретації культур і викладення теорії; тому якщо ви спробуєте відшукати

систематичні теоретичні праці з цього предмета, ви дуже розчаруєтесь, утім, якщо вам вдасться їх знайти. У нашій галузі навіть "підсумкові" статті є рідкістю, і, як правило, вони становлять інтерес винятково бібліографічного характеру. Мало сказати, що найсуттєвіших теоретичних "проривів" можна досягти у конкретних дослідженнях, – так відбувається у багатьох галузях знання, – але надзвичайно складно виділити їх і об'єднати у те, що можна було б назвати "теорією культури". Теоретичні узагальнення так недалеко підіймаються над інтерпретаціями, що на відстані від них вони втрачають зміст і будь-який інтерес. Так відбувається не тому, що їм бракує узагальнення (без узагальнення не було б теорії), а тому, що, відірвані від фактичного матеріалу, вони здаються банальними або порожніми. Розвиток у цій галузі відбувається таким чином, що можна обрати його теоретичний напрямок стосовно однієї спроби етнографічної інтерпретації і використати її стосовно іншої, при цьому досягаючи більших точності й відповідності; проте не можна написати "загальну теорію культурологічної інтерпретації". Взагалі-то можна, але користі з цього буде небагато, оскільки головна мета теоретичних побудов у нашій галузі – не створити зведення абстрактних правил, а уможливити "насичений" опис, не узагальнити різні дослідження, а досягти високого рівня узагальнення в кожному з них.

Високого рівня узагальнення в кожному випадку, принаймні в медицині та в психології, можна досягти через клінічний висновок (катамнез). Він починається не із спостережень і спроб вписати їх у загальний порядок речей, а з ряду ймовірних знаків і спроб вписати їх в умоосяжну картину захворювання. Засоби відповідають загальним теоретичним висновкам, але у симптомах (навіть якщо їх можна виміряти) підкреслюються особливості, тобто вони діагностуються. У вивченні культури знаками є не симптоми чи кластери симптомів, а символічні дії чи кластери символічних дій, а мета полягає не в терапії, а в аналізі соціального дискурсу. Проте теорія використовується – для того, щоб розпізнати неочевидне значення речей – у той же спосіб.

Таким чином, ми підійшли до другої особливості теорії культури: вона не може нічого передбачити. Лікар-діагност не може передбачити захворювання на кір; він лише визначає, що хтось хворіє на кір, іноді він може *попередити*, що хтось може невдовзі на нього захворіти. Однак таке реальне обмеження, як правило, неточно витлумачують та перебільшують, а воно має означати, що інтерпретація культури відбувається *post facto*, що, подібно до селянина із старої оповіді, ми спочатку робимо дірки у паркані, і вже потім малюємо навколо них бичачі очі. Важко заперечувати, що так відбувається досить часто. Але треба заперечувати, що це – неминучий наслідок клінічного підходу до використання теорії.

Правильно те, що клінічний стиль теоретичних формулювань, концептуалізації потрібен для створення інтерпретацій того, що існує, а не для передбачення наслідків експериментальних маніпуляцій або майбутніх станів даної системи. Проте це зовсім не означає, що теорія має бути придатною лише для даних реалій (або, точніше, створювати їх переконливі інтерпретації); вона також має бути придатною – інтелектуально – і для майбутніх реалій. І хоча ми формулюємо наші інтерпретації на основі підморгувань або випадкового походу за вівцями, згодом, іноді через досить тривалий час, теоретичні рамки, що зробили можливими наші інтерпретації, мають бути здатні на створення правомірних інтерпретацій інших соціальних феноменів, що постануть перед нами. Вдаючись до насиченого опису, більш далекосяжного і помітного, ніж це здається на перший погляд, на перших порах від замішання до того, щоб розібратися в суті справи і стати на твердий грунт, дослідник не відчуває себе (принаймні, не повинен відчувати) інтелектуально неозброєним. Теоретичні ідеї у кожному новому дослідженні не виробляються абсолютно заново, вони, як я раніше зазначав, запозичуються з інших подібних досліджень, удосконалюються і застосовуються для інтерпретації нових проблем. Якщо ж вони виявляються непридатними для розв'язування подібних проблем, їх перестають використовувати і поступово вони зовсім виходять з ужитку. Якщо ж вони й надалі залишаються корисними, висвітлюють нові грані

розуміння, то їх дедалі більше вдосконалюють і продовжують використовувати[8].

Подібний погляд на функцію теорії в інтерпретативній науці передбачає, що різниця (яка попри все є відносною) в експериментальних науках між "описом" і "поясненням" у нашому випадку постає як ще більш відносна різниця між "записуванням" ("насиченим описом") і "специфікацією" ("діагнозом") – між визначенням понять, що мають певні соціальні дії для власне дійових осіб, і якнайширшою констатацією того, що дає нам запозичене таким чином знання про суспільство, з якого воно було запозичене, і про суспільне життя в цілому. Наше надзавдання – висвітлити концептуальні структури, що несуть інформацію для дій наших об'єктів спостереження, тобто "сказане" у соціальному дискурсі, і створити систему аналізу, яка допоможе виокремити з-поміж іншого детермінант поведінки людини – те, що є невід'ємною властивістю даних структур, належить їм настільки, наскільки вони є тим, чим вони є. В етнографії завдання теорії полягає у забезпеченні словникового запасу, який допомагає передати те, що говорить за себе символічна дія, тобто роль культури в житті людини.

За винятком двійки статей, присвячених більш фундаментальним питанням, у працях, зібраних у цій книзі, теорія послуговує саме цій меті. Набір найзагальніших, "академічних", понять і систем понять – "інтеграція", "раціоналізація", "символ", "ідеологія", "етос", "революція", "ідентичність",

[8] Це твердження прийнято вважати ідеалізацією. Через те що теорії рідко коли або взагалі ніколи не бувають раз і назавжди відкинуті, вони стають дедалі більш незграбними, непродуктивними, натягнутими, безглуздими, але попри це продовжують жити ще довго, після того як майже всі, за винятком кількох їх найвідданіших прибічників, уже втратили до них будь-який інтерес. Якщо говорити про антропологію, то тут набагато складніше викорінити старі, вже вичерпані ідеї, і впровадити нові, тому переважна частина теоретичних дискусій має критичний, а не конструктивний характер, і наукова діяльність деяких учених була повністю присвячена викоріненню застарілих ідей. Можна сподіватися, що в міру подальшого розвитку нашої науки подібній боротьбі з інтелектуальними бур'янами приділятиметься порівняно менше уваги. Однак на сьогоднішній день старі теорії, як і завжди, частіше переходять до інших видань, ніж зовсім відмирають.

"метафора", "структура", "ритуал", "світосприйняття", "дійова особа", "функція", "сакральне" і, звичайно, сама "культура" – вплетено в корпус "насиченого" етнографічного опису із надією надати звичайним явищам життя наукової велемовності[9]. Це зроблено з метою дійти широкомасштабних висновків на основі вивчення стислих, конкретних, "концентрованих" фактів, підкріпити загальні міркування про роль культури у колективному житті, використовуючи ці факти відповідно до їх теоретичного обґрунтування.

Отже, не тільки інтерпретація супроводжує подання матеріалу безпосереднього спостереження, але й теорія, на яку ця інтерпретація спирається. І мій інтерес до історії Коена, так само як і інтерес Райла до підморгування, народився з певних міркувань дуже загального характеру. Модель "підміни мови", точка зору, що соціальний конфлікт виникає не тоді, коли культурні форми припиняють функціонування внаслідок своєї слабкості, невизначеності, забуття, а радше тоді, коли, як у випадку з передражнюванням підморгування, ці форми під впливом незвичайних ситуацій, незвичних інтенцій змушені функціонувати незвичним чином, запозичена мною зовсім не з історії Коена. Я додав її до історії Коена, попередньо запозичивши із спілкування з колегами, студентами і попередниками.

Наше безневинне на перший погляд "послання у пляшці" – дещо більше, ніж простий опис меж значень крамарів-євреїв, воїнів-берберів і колонізаторів-французів або навіть їх взаємодії. Це аргумент на користь того, що необхідно змінювати систему координат спостережуваних явищ, щоб відтворити патерн культурної взаємодії. Суспільні форми – це "речовина", з якої зроблена культура.

VIII

Існує індійська легенда – до мене, в усякому разі, вона дійшла як індійська легенда – про англійця, якому розповіли про те, що

[9] Більшість розділів присвячена не Марокко, а Індонезії, бо я тільки-но починаю розбирати свій північноафриканський матеріал, що був зібраний пізніше. Польовими дослідженнями в Індонезії я займався у 1952-1954, 1957-1958 і у 1971 рр.; а в Марокко – у 1964, 1965-1966, 1968-1969 і у 1972 рр.

весь світ стоїть на платформі, яка спирається на спину слона, який, у свою чергу, стоїть на спині черепахи. Він поцікавився (напевне, був етнографом; вони завжди себе так поводять), на чому ж стояла черепаха. На іншій черепасі. А та, інша? "О, сахіб, під нею були також черепахи, і так до самої основи".

Таким є, власне кажучи, стан речей. Не знаю, скільки ще можна експлуатувати мій запис про Коена, шейха і "Дюмарі"(схоже, я вже і без цього передав куті меду), але я твердо переконаний у тому, що, хоч би як довго я цим не займався, я так і не зможу наблизитися до підоснови. І жодного разу мені не вдалося дістатися підоснови, про що б я не писав, ні в нарисах, зібраних у цій книзі, ні будь-де. Для культурологічного аналізу характерна кричуща неповнота. І навіть гірше – чим він глибший, тим більш неповний. Дивна це наука, її найвичерпніші твердження ґрунтуються на найхиткішій основі, і всі намагання дістатися куди-небудь, не втрачаючи суті справи, лише посилюють підозру, і у вас, і в інших, що ви йдете кудись не туди. Але саме це, поряд з безглуздими запитаннями, з якими доводиться чіплятися до втомлених від них людей, і становить суть роботи етнографа.

Існує декілька способів уникнути цього – підмінити культуру фольклором і збирати його; підмінити її культурними рисами і рахувати їх; підмінити її інститутами і класифікувати їх. Але все це хитрощі. Річ у тім, що прийняти семіотичну концепцію культури й інтерпретативний підхід до її вивчення – означає вважати твердження в етнографії, якщо запозичити знамениту фразу У.Б. Галлі, "переважно спірним". Антропологія, принаймні, інтерпретативна антропологія, – це наука, зрушення в якій визначаються не стільки укріпленням консенсусу, скільки витонченістю суперечок. Удосконалюються лише шпильки, які ми пускаємо одне одному.

Важко спостерігати, як чиясь увага поневолена наперед відомою однобічністю. Монологи тут не такі важливі, оскільки висновків багато не буває; треба лише підтримувати дискусію. І якщо зібрані в цій книзі нариси й мають якесь значення, то воно полягає не в тому, що вони стверджують, а в тому, про що вони свідчать: про посилену зацікавленість не тільки в антропології,

але й у суспільних науках у цілому до ролі символічних форм у житті суспільства. Значення, ця ледь помітна і неправильно означувана псевдоєдність, яку раніше ми радо віддавали на поталу філософам і літературним критикам, повернулось до самого серця нашої дисципліни. Навіть марксисти цитують Кассірера, навіть позитивісти – Кеннета Берка.

Моя власна позиція полягає в тому, щоб намагатися протистояти суб'єктивізму, з одного боку, і кабалізму – з другого; намагатися втримати аналіз символічних форм якнайближче до конкретних явищ і подій суспільного життя, до суспільного світу буденного життя і організувати його таким чином, щоб зв'язки між теоретичними формулюваннями і дескриптивними інтерпретаціями не прикривалися посиланнями на сумнівні науки. Я ніколи не поділяв точки зору, що коли вже повна об'єктивність у цих випадках недосяжна (що само собою, безперечно, є правильним), то можна дати повну свободу емоціям. Як зазначав Роберт Солоу, це те саме, що стверджувати, що коли вже повна асептика неможлива, то цілком прийнятним є проведення операції у каналізаційному колекторі. Але, з іншого боку, не зацікавили мене і запевнення в тому, ніби структурна лінгвістика, комп'ютерна інженерія або будь-яка інша прогресивна наука допоможе нам, без скрупульозного вивчення, краще зрозуміти людей. Ніщо не може дискредитувати семіотичний підхід до культури швидше, ніж захоплення інтуїціонізмом та алхімією, незалежно від того, як елегантно виражена інтуїція і як по-сучасному під пером ученого виглядає алхімія.

Завжди існує небезпека того, що в пошуках черепах, які лежать надто глибоко, культурний аналіз може втратити зв'язок з "рівнем землі" – з політичною, економічною та соціальною реальністю, яка оточує людей у щоденному житті, – і з біологічними і з фізичними потребами, які є основою для цього рівня. Єдиний захист проти цього і проти перетворення культурного аналізу на своєрідне соціологічне естетство – базувати аналіз насамперед на таких реальностях і на таких потребах. Саме так я писав про націоналізм, про насилля, про ідентичність, про природу людини, про легітимність, революції, етнічності, урбанізацію, про статус,

час і, найбільше, про конкретні спроби конкретних народів помістити ці речі у свідомі і зрозумілі для них рамки.

Розглядати символічні виміри соціальної дії – мистецтво, релігію, ідеологію, науку, право, мораль, здоровий глузд – не означає відвернутися від екзистенціальних проблем життя у пошуках емпіричної реальності позбавлених емоцій форм; це означає повністю заглибитись у них. Призначення інтерпретативної антропології полягає не в тому, щоб дати відповідь на найпотаємніші наші питання, а в тому, щоб зробити для нас доступними відповіді інших, тих, хто випасає інших овець на інших пасовищах, і таким чином включити ці відповіді до доступного для нас літопису людства.

IV. ПостЧорнобиль: катастрофічний симптом

ПостЧорнобиль: катастрофічний симптом

«Я думаю, що коли б ми зрозуміли Чорнобиль,
то про нього було б написано значно більше.
Знання про наше незнання паралізує нас».
Світлана Алексієвич (2002)

Як уплинув Чорнобиль на сучасне мислення, які нові форми свідомості він породив, яким увійшов у постмодерний і після-постмодерний світ? У «Післячорнобильській бібліотеці» (2005) я пов'язувала чорнобильський вибух із новою ситуацією буття і новими способами її описування, зокрема постапокаліптичним мисленням і могутнім входженням віртуальності в реальний світ. Світовідчуття, що народилося разом із Чорнобилем, виявилося співзвучним із постмодерною свідомістю, що вкорінювалася на Заході. Роки, що минули після виходу книжки, породили нову після-постмодерну ментальність, яку я схильна (серед багатьох інших чинників) пов'язувати з катастрофізмом.

Чорнобиль у цьому зв'язку виявився подією, яка сформувала передумови і стала матрицею сучасної катастрофічної свідомості, що досить симптоматично демонструє Адріано Челентано у пісні «Сплячий Чорнобиль» (2008), де Чорнобиль стає демонічним привидом, тінь якого падає на цілий світ. В однойменному кліпі на тлі силуету Чорнобиля перед очима проходять картини танення льодовиків, затонення Венеції, падіння Близнюків 11 вересня 2001 року, наводнення, ядерні вибухи, клонування, поява мутантів та інші страхи сучасного світу. Щупальця атомного раку розійшлися з Чорнобиля по всьому світу, щоб отруїти все на світі, — говориться в пісні, рефреном якої є слова: «Ми всі злетимо в повітря».

Зовсім не випадково французький філософ Поль Віріліо запитує: «Чому досвід Чорнобилю ставить під сумнів нашу картину світу?». Справді, з Чорнобилем змінюється картина світу. Філософи на Заході намагаються знайти пояснення тим змінам, які приніс Чорнобиль. Фредерік Лемаршанд розмірковує з цього приводу: «Здається, що ми постали перед виникненням *нового світу*. (…) Світ, що виник із Чорнобилю, зачинає іншу епоху, епоху звуження населеного світу, епоху світу, що реґресує, світу, сформованого технічним «прогресом», спочатку ядерним, а трохи згодом — і генетичним, та маніпуляціями живими істотами»[1]. Жан Бодріяр відзначає глобальну роль чорнобильської аварії у новій конфігурації Європи: «Після Чорнобилю Берлінська стіна більше не існувала»[2]. Він також завважує, що реальність Чорнобилю виявилася потужнішою і вражає

[1] Фредерик Лемаршанд. Топос Чорнобиля // Дух і Літера. — Київ, 2001. — Ч. 7–8. — С. 374.

[2] Jean Baudrillard. The Illusion of the End, — Stanford, Stanford University Press, 1994. — P. 45.

більше за найфантастичніші віртуальні війни, — тож, додам, у певному сенсі Чорнобиль означав кінець наївної віри у віртуальність, куди можна безболісно втекти.

Дослідники загалом наголошують на особливій ролі Чорнобилю в тій культурній формації, яка дістала назву нуклеарної культури. «Історія теперішнього періоду — цієї нової ери нуклеарної культури — розпочинається чорнобильською катастрофою 1986 року»[3], — твердить Спенсер Вірт, оглядаючи, як культура і мистецтво кінця XX ст. реагують на атомну бомбу.

«Чорнобиль» як символічна подія

Травматичні події історії XX ст. часто асоціюються з катастрофічними і, відповідно, наділяються певним символічним значенням. Так, до символічного значення Аушвіцу апелює Теодор Адорно, констатуючи кризу «позитивності наявного буття» та неспроможність просвітницького гуманізму, оскільки страждання «спалило в таборах усе, що задовольнялося духом і його об'єктивацією, культурою»[4]. Пізніше поняття «Освенцім» стало для Жана Франсуа Ліотара знаком для леґітимації загальної недовіри до прогресу і, відповідно, поштовхом до обґрунтування нової постмодерної ситуації. «Щоб показати, — завважує Ліотар, — наскільки розходиться наша найновіша західна історія з «сучасним» проектом звільнення людства, я слідом за Теодором Адорно скористався словом-символом «Освєнцім». Яке мислення спроможне «зняти» — в сенсі aufheben — цей «Освєнцім», включивши його в якийсь загальний емпіричний чи хай навіть мисленнєвий процес, зорієнтований на всезагальне звільнення?» Останнє запитання Ліотара стає відправним пунктом для роздумів про «постсучасність», у якій втрачена довіра до мислення в перспективі якоїсь «доцільної» і «закінченої» реальності. Ліотар констатує: «Таємна печаль з'їдає наш Zeitgeist. Він може виражати себе у всеможливих реактивних чи навіть реакційних установках або утопіях, але не існує позитивної орієнтації, яка б могла відкрити перед нами якусь нову перспективу»[5]. Так, відштовхуючись від слова-символу «Освєнцім», Ліотар обґрунтовує теорію постмодерного світовідчуття, побудованого на відсутності «позитивної орієнтації» щодо прогресу.

«Чорнобиль» так само давно перетворився на слово-символ, яке ставить під питання «позитивну орієнтацію» щодо прогресу. Саме тому, що Чорнобиль перетворюється з реальної історичної події на подію

[3] Spenser Weart. Nuclear Fear 1987–2007: Has anything changed? Has everything changed?// Filling the Hole in the Nuclear Future; Art and Popular Culture Respond to the Bomb. Edited by Robert Jacobs. — Lexington Books, 2010. — P. 233.

[4] Т. Адорно. После Освенцима // Адорно Т. В. Негативная диалектика. — Москва, Научный мир, 2003. — С. 326.

[5] Жан-Франсуа Лиотар. Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература. — 1995. — № 1. — С. 54–66.

символічної категорії, він пов'язується з різними соціокультурними і політичними смислами. Передусім чорнобильський вибух означав вибух усередині самої радянської системи, а саме — він підірвав віру в модернізацію по-соціалістичному, що протягом більш ніж півстоліття здійснювалася за рахунок надмірної експлуатації розуму і фізичних людських сил, а також насильства над індивідуальною свободою, націями, статями, соціальними станами, культурою.

У цілому, Чорнобиль не вкладався в рамки планомірного соціалізму. Але ще більше — він випадав і з західного модернізаційного проекту, адже він відвертав увагу від великих наративів про науковий прогрес і соціальну справедливість та відкривав цінність «малих оповідей» — оповідей про щоденне життя, про ліквідаторів та їхні родини, про те, як кияни вивозили дітей, втікаючи від радіації, про здоров'я людей і виживання у районах, близьких до зони. Чорнобильський вибух позначив також епоху, коли інформація, символічні знаки, віртуальність стають реальнішими за саму реальність, — саме тому в після-постмодерну добу таким болісним стає повернення реальності й цінностей тіла, біографії, історії.

Загалом, треба визнати, що рецепція чорнобильської трагедії відшліфовувала нові способи репрезентації колективного та індивідуального досвіду і формувала нові форми повідомлення[6]. Цікавим соціолінґвістичним фактом стала поява чорнобильських анекдотів, які висміювали і підривали офіційні повідомлення, пародіюючи патріотичні пісні в жанрі «садистських віршів» та вибудовуючи нову парадоксальну міфологію. Зокрема, Лариса Фіалкова зараховує чорнобильські жарти, так само як аушвіцький цикл та жарти про війну в Персидській затоці, до «чорного гумору» («гумору повішених»)[7].

Віртуальні бери і рентґени, радіація, яка покрила величезну територію, лишаючись невидимою і невідчутною, — все це руйнувало непорушність матеріального світу і підривало довіру до органічних відчуттів, привчаючи до ірреальності й занурюючи у світ віртуальних символічних образів. Зі свого боку, такий стан накладався на катастрофічне мислення, заганяючи свідомість у стан страху перед жахливим — апокаліптичними візіями атомної війни, терактами і глобальними війнами з інопланетянами тощо. Реальне ставало зловісним і непізнаваним.

Отже, Чорнобиль у той чи інший спосіб заторкував епістологічні підстави існування в сучасності й потребував її нових філософських, культурних і політичних

[6] Чорнобиль відразу ж перетворився на інформативний прецедент. Так, на засіданні політбюро ЦК КПРС через три дні після аварії (29 квітня 1986 р.) обговорювалося, зокрема, і питання про те, «як давати інформацію». Зокрема вирішено було підготувати «три повідомлення: для наших людей, для соцкраїн, а також для Європи, США і Канади» (Цит. за книгою: Алла Ярошинская «Преступление без наказания. Чернобыль 20 лет спустя», 2006).

[7] Див. зокрема Larisa Fialkova. Chornobyl's Folklore: Vernacular Commentary on Nuclear Disaster // Journal of Folklore Research. — 2001. — Vol. 38. — Issue 3. — P. 181–204.

переформулювань. І все ж особливий смисл його полягав у тому, що він виявився переломним моментом, який розчакловував усю радянську систему. Михайло Горбачов у своєму інтерв'ю через 20 років після чорнобильської трагедії зізнавався: «Справді, Чорнобильська катастрофа була поворотним моментом в історії: була ера до катастрофи й почалася абсолютно інша ера після неї»[8].

Колишній архітектор *перестройки* визнав, що ця подія з техногенної перетворювалася на соціальну, оскільки, за його словами, «чорнобильська трагедія більшою мірою, ніж що-небудь інше, відкрила можливість свободи самовираження, так що та система, яку ми знали, більше не могла продовжувати таке існування». Ця подія стала тим чинником, на думку колишнього генсека, який стимулював переоцінку на той час цілком прогнилої соціалістичної системи, а саме — вона «зробила абсолютно зрозумілим те, наскільки важливо було продовжувати політику гласності; і я мушу сказати, що я почав думати про час у дочорнобильському і після-чорнобильському періодах»[9]. Звісно, ці міркування Горбачова варто розглядати в контексті творення чорнобильського катастрофічного міфу, однак важливо наголосити, що чорнобильська аварія стала насправді тим чинником, який у середині 1980-х революціонізував ментальність цілого радянського народу.

Чорнобиль також став важливим фактором у боротьбі за українську незалежність. І така націоналізація катастрофічних явищ не є винятком у нові часи. Зокрема, різного роду оповіді про Чорнобиль, включно з критикою соціалістичної системи, розгорталися як наративізація національної ідентичності. Аварія на атомній станції, у близькому сусідстві з Києвом, у заповідній поліській зоні сприймалася руйнівною політичною акцією, спрямованою на знищення національного ландшафту, прадавньої культури, автентичного українського народу.

Націоналізація катастроф — травматичних подій — відіграє загалом важливу роль у новітній історії, особливо постколоніальній. Так, центральноамериканські літератури активно освоюють вулканічну ідентичність — своєрідний катастрофічний стан буття, через який осмислюється історія і сучасність. При цьому вулканічна образність стає тропом, через який описується емоційна травма «загрожених суб'єктів», що живуть «у тіні урядових репресій, соціального відчуження, індивідуальної тривоги»[10].

[8] Михайло Горбачов. Чорнобильський перелом // День. — 2006. — № 65 (2287) від 18.04. — С. 1. Зрештою, відчуття того, що час розділений між «перед-атомною епохою» і «невідомою епохою, котра вимагала фундаментально реструктуризації наших думок», стає насправді новим відкриттям, принесеним Чорнобилем (Див.: Iurii Shcherbak. Chernobyl: A Documentary Story. Translated from the Ukrainian by Ivan Press. — Edmonton, CIUS, 1989. — P. 2).

[9] Михайло Горбачов. Чорнобильський перелом. — С. 1.

[10] Див. про це більше: Mark D. Anderson. Disaster Writing. The Cultural Politics of Catastrophe in Latin America. — Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2011. — P. 130.

Загалом, можна прислухатися до міркування Марка Андерсона, який наголошує, що «катастрофи стимулюють переосмислення і модифікацію індивідуальних, місцевих, колективних та національних наративів, які наділяють соціальне і політичне життя значенням»[11]. Адже кожен із постраждалих розповідає свою історію, свій травматичний досвід, такі оповіді перетинаються, пов'язуються з минулим аналогічним досвідом, допомагають вижити людям, підважують існуючий політичний і соціальний порядок. Чорнобиль виконує саме таку національно консолідаційну роль в Україні та Білорусі. Світлана Алексієвич завважує, наприклад, що «для маленької Білорусі (населення — 10 мільйонів), це була національна катастрофа»[12].

Водночас Чорнобиль сприяє появі особливої чорнобильської «ідентичності середовища», яку розділяють різні народи і країни, що зазнали впливу радіації і для яких життя розділилося між «до 1986 і після 1986 року»[13]. Коло таких людей доволі широке — до прикладу, окрім білорусів, українців, росіян, поляків та інших, сюди можна зарахувати і втікачів з охоплених міжнаціональними конфліктами Казахстану, Таджикистану, — переселенцям із цих районів було запропоновано житло і робота в забрудненій чорнобильській зоні.

Між тим, осмислення того, що означав Чорнобиль для пострадянського майбутнього, обмежується переважно парадигмою віктимізації[14]. Однак поле символічних значень і риторичних фігур, які породив Чорнобиль, доволі широке. Воно також засвідчує цікаві модифікації і переходи від радянського до пострадянського дискурсу. Так, хоча одна з основних метафор ядерного дискурсу, популярна в часи холодної війни, — *атомна війна* — відходить у минуле, вона все ж переходить і в чорнобильську рецепцію. Юрій Щербак наводить слова однієї з героїнь його документальної повісті Анелії Перковської, яка сприймає чорнобильську аварію саме як «ремінісценцію війни» і розділяє час «до» і «після» війни. Документаліст Роллан Сергієнко, який зняв кілька документальних фільмів про Чорнобиль *(«Дзвони Чорнобиля»,*1986; *«Наближення до Апокаліпсису. Чорнобиль поруч»,* 1991; *«Чорнобиль. Тризна»,* 1993; *«Чорнобиль–2001. Заповіт»,* 2001), зі свого боку, заявляє, що його метою було «(…) зафіксувати і зберегти назавжди стан людей, які безпосередньо зіткнулися з репетицією

[11] Mark D. Anderson. Disaster Writing. The Cultural Politics of Catastrophe in Latin America. — P. 191.

[12] Svetlana Alexievich. Voices from Chernobyl. The Oral History of a Nuclear Disaster. — New York, Picador, 2006. — P. 1.

[13] Див. зокрема J. Brummond. Liquidators, Chornobylets, and the Masonic Ekologists: Ukrainian Environmental Identities // Oral History. — 2000. — N 61 (Spring).

[14] Завважу, що в моїй книжці «Післячорнобильська бібліотека. Український літературний постмодерн» (Київ, 2005) Чорнобиль розглядається як постмодерний симптом, який сприяє карнавалізації пізньорадянського життя, з одного боку, і постапокаліптичній візії сучасності, з іншого. Це була одна з небагатьох спроб розширити поле символічних трактувань Чорнобилю в Україні.

майбутньої війни», оскільки Чорнобиль пов'язується в його сприйнятті з розпочатою війною, «про яку говорили все моє дитинство, — атомною війною»[15]. Справді, для поколінь радянських людей, привчених курсами цивільної оборони до розмов про атомну війну, Чорнобиль став утіленням найжахливіших очікувань. Однак першими і найбільш поширеними асоціаціями були порівняння з пережитою війною.

Однак військові аспекти в рецепції Чорнобилю нині втрачають свою актуальність, і це при тому, що сучасний світ застрашений поширенням атомної зброї з боку Ірану, Іраку, Північної Кореї тощо. Натомість ще одна метафора радянського нуклеарного дискурсу періоду холодної війни — *«хвороба»* — виходить на перший план у після-чорнобильській рецепції, і в звітах, доповідях, на побутовому рівні Чорнобиль стало асоціюється з хворобами, спричиненими поширенням радіації. Окрім реальних наслідків упливу радіації на здоров'я, при цьому значну роль відіграють психічні та психосоматичні синдроми, які також пов'язуються з упливом Чорнобилю. Це фіксує загальний депресивний настрій людей, які переживають катастрофічний страх перед життям. «Постраждала велика кількість людей. Значною мірою ті, хто ще не народився. Постійні ходіння по лікарнях. День за днем, рік за роком. По колу. Діти. Потім їхні діти. Потім діти їхніх дітей»[16], — у такому настрої перебуває значна частина українського населення, що зазнала впливу радіації.

У 2005 році Кейт Ґессен, перекладач англомовного видання «Чорнобильської молитви» Світлани Алексієвич, у передньому слові завважив, що однією з найбільших проблем, із якою нині стикаються жителі чорнобильського реґіону, є «надмір песимізму»[17]. «Чорнобильську катастрофу потерпілі й надалі сприймають як особисту трагедію, суцільний крах — картини світу, способу життя, життєвих планів», — твердить соціолог Ю. Саєнко, фіксуючи (майже через 10 років після аварії) появу особливої «спільноти приречених», — «90% цих людей зосереджені лише на власному здоров'ї, здоров'ї своїх дітей та близьких»[18].

Згідно з соціологічними дослідженнями, проведеними співробітниками Інституту соціології, в Україні група чорнобильців «із комплексом жертви» у 1998 році збільшилась удвічі, порівняно з 1992–1997 рр.; тоді

[15] Олексий-Нестор Науменко. Возвращение в ад. Чернобыль: кинодокументы эпохи глазами режиссера и оператора //«Зеркало недели». — № 15, 25.04.2009. Режим доступу: http://zn.ua/SOCIETY/vozvraschenie_v_ad__chernobyl_kinodokumenty_epohi_glazami_rezhissera_i_operatora-56740.html.

[16] Клип участника (Obraz). Режим доступу: http://pripyat.com/video.

[17] Keith Gessen. Translation's Preface // Svetlana Alexievich. Voices from Chernobyl. The Oral History of a Nuclear Disaster. — New York, Picador, 2006. — P. xiii.

[18] Ю. Саєнко. Соціально-психологічний слід Чорнобиля // Соціальні наслідки Чорнобильської катастрофи. Результати соціологічних досліджень 1986–1995 рр. — Харків, Фоліо, 1996. — С. 60–61.

вона становила 20%. Важливо, що 80% цієї групи — переселенці, тоді як жителі забруднених районів складають лише 20%. Головні ознаки людей із таким комплексом ті, що люди не можуть забути аварію, упевнені, що дуже постраждали від неї, наслідки її відчувають тепер і будуть відчувати в майбутньому, мають підвищену тривогу з приводу можливості повторення аварії на ЧАЕС, глибоко розчаровані в людях, малоактивні, систематично хворіють[19].

За даними моніторинґу, проведеного у 2004 році на забруднених територіях Білорусі й Росії (4 області), у групі ризику за ступенем психоемоційної напруги, обумовленої радіаційним фактором, опинилися 32% (близько 440 тис. осіб) громадян, які мешкають на цих територіях. Програмою спільної діяльності з ліквідації наслідків чорнобильської катастрофи на теренах Білорусі та Росії передбачалося до 2010 року знизити відсоток людей з ознаками психоемоційної тривоги до 24–15% (330–206 тис. осіб)[20].

Характерно, що процес націоналізації чорнобильської аварії, який ми спостерігаємо і в Україні, і в Білорусі, породжує відмінні парадигми національного мислення. У Білорусі особливого значення набуває тема дитячого сприйняття Чорнобилю, що ретранслює у найбільш емоційній і доступній формі масові настрої, скеровуючи їх в офіційне русло. Як патетично завважує упорядник збірника дитячих шкільних творів про Чорнобиль, «(…) малеча і заговорила тепер зболеним, поміркованим і мудрим голосом. Вона вже усвідомила себе і свою Батьківщину, вона тривожилася за будучність і покутувала, поєднуючи з долею землі і свою долю»[21]. Наголошується на загалом фатальній ролі радіації для депопуляції Білорусі. Вказуючи, що на зараженій території мешкає до 2,1 мільйона людей, із яких 700 тисяч — діти, в «Білоруській енциклопедії» зазначається: «Серед демографічних факторів, відповідальних за депопуляцію в Білорусі, радіація займає перше місце»[22].

В Україні натомість особливого поширення набуває топос *«духовного Чорнобилю»*. Поняття це виникло в колі національної інтеліґенції ще у 80-ті як символ руйнівної катастрофи і поширилося на інші аспекти тогочасного життя — мову, культуру, екологію, духовність. У сучасному дискурсі «духовний Чорнобиль» здобуває особливо розширене трактування серед української національної інтеліґенції, позначаючи глобальні духовно-релігійні, екологічні, національні загрози.

[19] Див. Г.И.Мимандусова, Ю. А. Привалов, Ю. И. Саенко. Социальный мониторинг постчернобыльской ситуации // Социология катастроф. — 1999. — С. 119. Режим доступу: http://ecsocman.hse.ru/data/414/669/1216/015_Sotsiologiya_katastrof.pdf

[20] Программа Совместной деятельности по проведению последствий чернобыльской катастрофы в рамках Союзного государства на 2006–2010 годы. — Минск, 2007. — С. 27, 92.

[21] След чорного ветру. Вачима дзяцей. — Мінськ, Белорускі саціальна-екалагічні саюз «Чарнобиль», 1996. — С. 327.

[22] Див.: Svetlana Alexievich. Voices from Chernobyl. The Oral History of a Nuclear Disaster. — P. 1.

Це доволі симптоматично, оскільки, як твердять соціологи, які досліджують цінності людей на заражених територіях і переселенців, «катастрофальність та екстремальні умови життя діють так, що у сенсовому полі індивідуальних переживань дедалі менше і рідше трапляються цінності вищого ґатунку: «Бог», «совість», «воля», «честь» абощо, — і дедалі частіше своє фізіологічне виживання людина починає сприймати як єдину і найбільшу цінність»[23]. Це підтверджується результатами опитувань чорнобильців, для яких пріоритетами є здоров'я, турбота про дітей і підвищення цін[24].

Серед сучасних чорнобильських рецептивних моделей варто відзначити також зростання *постапокаліптичної футуристичної* метафорики, яке відображають нині жанри масової літератури і комп'ютерні ігри типу S.T.A.L.K.E.R. Остання обставина відбиває переорієнтацію з апокаліптичних знаків *одкровення і пророцтва*, що визначали культурні й побутові асоціації безпосередньо після аварії, на постапокаліптичну ситуацію *виживання у після-атомну добу*, що формує сюжетне поле у сучасних футуристичних текстах.

Важливо відзначити, що апокаліптична символіка Чорнобилю, яка складається відразу після вибуху, в певному сенсі видозмінювала офіційний чорнобильський дискурс, зосереджений навколо тем героїчного подвигу і дружби радянських народів. Загалом апокаліптична образність витіснялася в радянському дискурсі з допомогою головного сюжету, побудованого на ідеях раціонального порядку, контролю, виховання і героїчного подвигу. Але в масовій свідомості атомна аварія, навпаки, асоціювалася передусім з одкровенням про пророчу зірку «полин» (інша назва чорнобилю), яка підніметься в небо і перетворить третину вод на гіркий полин, — «і багато з людей повмирали з води, бо згіркла вода…» (Об. 8:11).

В українській літературі апокаліптична символіка стає особливо популярною («Чорнобильська мадонна» Івана Драча) і набуває антиколоніального звучання, як, наприклад, у поемі «У РА НА (тисяча років самотності)» (1989) Юрія Тарнавського:

Стоїть
в місті Чорнобилі
саркофаг
(домовина)
України,
подарунок

[23] Ю. Саєнко, Ю. Привалов. Життєві цінності населення, потерпілого від аварії на ЧАЕС, та оцінка шансів їх реалізації у постчорнобильський період // Соціальні наслідки Чорнобильської катастрофи. Результати соціологічних досліджень 1986–1995 рр. — С. 93.

[24] О. Донченко, О. Злобіна, В. Тихонович. Чорнобильський синдром: соціально-психологічний аналіз // Соціальні наслідки Чорнобильської катастрофи. Результати соціологічних досліджень 1986–1995 рр. — С. 68–69.

її старшої сестри
Росії
(……)
Україна
качається по землі,
тримає Чорнобиль,
як розпорене черево,
руками,
радіоактивність,
мов кишки,
лізе крізь пальці[25].

Така антиколоніально забарвлена апокаліптична символіка ставала в українській літературі своєрідним національним наративом, тоді як, наприклад, у білоруській літературі яскраво розгортається трагічна гуманітарна апокаліптика, втілена передусім «Чорнобильською молитвою» Світлани Алексієвич[26].

Варто зауважити відмінність сприйняття чорнобильської аварії на Заході і в тодішньому Радянському Союзі: тимчасом, як у Західній Європі, за спостереженнями Астрид Зам, Чорнобиль був сприйнятий як «катастрофа нового виду, котра стосується майбутніх ризиків сучасного техногенного суспільства», в Радянському Союзі він оцінювався «переважно в категоріях минулого і сприйнятий як локальна аварія з легко переборюваними наслідками»[27]. Зрештою, саме зростання катастрофізму визначає еволюцію сучасної рецепції чорнобильської аварії в Україні. Прикметно також, що при цьому *техногенний* катастрофізм, котрий домінував від початку на Заході, змінюється *духовним* катастрофізмом. Остання обставина дозволяє не погодитися з твердженням, що, оскільки Чорнобиль набув націоґенного змісту в Україні і фактично був поставлений в один ряд із такими злочинствами тоталітаризму, як Голодомор, то «на тлі даної катастрофи Чорнобиль поблякне в суспільній свідомості»[28].

[25] Юрій Тарнавський. У ра на (тисяча років самотності) // Юрій Тарнавський. Їх немає. Поезії 1970–1999. — Київ, Родовід, 1999. — С.222, 225.

[26] Завважу, що в назві англійського видання книжки С. Алексієвич трагічний пафос знімається і натомість наголошується (не без упливу, очевидно, західного дискурсу) на історичній ролі свідчення і катастрофізмі Чорнобиля. У передньому слові від перекладача Чорнобиль також порівнюється з терористичною атакою на World Center у Нью-Йорку.

[27] Астрид Зам. Чернобыльская катастрофа в контексте европейской культуры памяти // Перекрестки. Журнал исследования восточноевропейского пограничья. — 2010. — № 1–2. — С. 137.

[28] Там само. — С. 141.

Чорнобиль і катастрофізм

Початок XXI ст. засвідчує зростання форм мислення, заснованих на *катастрофізмі*[29]. Катастрофізмом пронизується і сучасна рецепція Чорнобилю як національно-гуманітарної трагедії. Саме цей аспект чорнобильського дискурсу активно розгортається нині українськими інтелектуалами. Ця обставина доволі прикметна, оскільки ще донедавна у сприйнятті Чорнобилю рівноправно сусідували близько пов'язані, але відмінні метафори *«людської трагедії»* і *«техногенної катастрофи»*[30]. Прикметно, однак, що, як засвідчують автори документального фільму «Чорнобиль: хроніка важких тижнів» (режисер Володимир Шевченко, 1986), у перші дні після аварії офіційні кола уникають слова «катастрофа» і навіть забороняють вживати його в медіа, віддаючи перевагу таким трагедійно, гуманітарно забарвленим поняттям, як «аварія», «біда», «трагедія». Нині поняття «духовний Чорнобиль» набуває виразного катастрофічного забарвлення й асоціюється навіть у сприйнятті технічної інтеліґенції не лише з «екологічною катастрофою», а й із «катастрофою в екології наших душ», «катастрофою моральності» й загалом стає знаком «вимирання нації»[31].

Ідею «духовного Чорнобилю» й тепер послідовно підтримують українські інтелектуали-шістдесятники, котрі, як відзначає один із їхніх послідовників, є охоронцями «високовольтної лінії Духу»[32]. Для представників цього покоління Чорнобиль — не лише літературна тема (І. Драч, Б. Олійник, Є. Сверстюк, Л. Костенко відразу відгукнулися на аварію своїми творами), але емблема глобальної пострадянської гуманітарної кризи.

Ліна Костенко, яка багато працювала в зоні як член експедиції зі збереження пам'яток чорнобильської культури і сама народилася на території, близькій до Чорнобиля, мабуть, найпослідовніше розгортає трагедійну риторику Чорнобилю, яка переростає в катастрофізм. При цьому вона, з одного боку, прагне замінити техногенну рецепцію гуманітарно-катастрофічною, а з іншого, поняття *трагедія* у її висловлюваннях все частіше витісняється словом *катастрофа*. «Техногенні

[29] Досить знаменно, що 11 вересня 2001 року на семінарі в НаУКМА, присвяченому обговоренню ситуації постмодернізму в Україні, Оксана Пахльовська заявила, що «на великій частині Сходу Європи — і зокрема в Україні — Катастрофа може спинити Культуру, якщо Культура не зробить спроби спинити Катастрофу» (Ситуація постмодернізму в Україні. Круглий стіл. Режим доступу: http://www.ktm.ukma.kiev.ua/2001/6/postmodern.html).

[30] Див. зокрема коментар до укладеного 2006 року веб-покажчика «Чорнобиль: рана і біль планети (До 20-річчя аварії на Чорнобильській АЕС)». Веб-бібліографічний покажчик. Режим доступу: http://webcache.googleusercontent.com.

[31] Курик Михайло. Чорнобиль душі нашої. Українцям потрібна екологія свідомості // День. — № 75, 30.04.2009. Режим доступу: http://www.day.kiev.ua/273696/.

[32] Дроздовський Дмитро. Ліна Костенко: «Навіщо нам замінювати українську мову російським матом?» // Дзеркало тижня. — 2011. — № 34.

аспекти катастрофи хай досліджують спеціалісти, — наголошує Костенко. — Звернімося до теми, в центрі якої людина. В Україні і сьогодні не уявляють наслідків катастрофи цього «клаптика» землі в 4000 кв. км, у *самому центрі Слов'янського світу*. Зникає на очах цілий ареал давньої культури поліщуків (це стосується і їхніх сусідів із крайнього півдня Білорусі), непоправного удару завдано всьому тому, що ми так часто патетично називаємо «культура і духовність» (виділення моє. — Т. Г.)[33].

Загалом, Чорнобиль у розумінні Ліни Костенко — місце, де «вмерла Україна». Закриття ЧАЕС викликає подібні емоції у героя роману Л. Костенко «Записки українського самашедшого» (2010), який зізнається: «Сьогодні чув на Майдані дивний звук — наче забивали віко труни»[34]. Послідовне екстатичне сприйняття Чорнобилю як явища катастрофічного властиве і публіцистиці Костенко. У статті «Україна як жертва і причина глобалізації катастроф» (2003) вона стверджувала: «Глобалізується не лише економіка або всезагальна обумовленість інтересів, глобалізуються конфлікти і передумови екологічних, техногенних і моральних катастроф»[35].

[33] Махун Сергій. Ліна Костенко: «Поїдьте туди, де вмерла Україна // Дзеркало тижня. — 2005. — № 44. Режим доступу: http://dt.ua/SOCIETY/lina_kostenko_poyidte_tudi,_de_vmerla_ukrayina-45094.html

[34] Костенко Ліна. Записки українського самашедшого. — Київ: А-ба-ба-га-ла-ма-га, 2010. — С. 32.

[35] Костенко Ліна. Україна як жертва і чинник глобалізації катастроф// День. — 2003. — № 76. Режим доступу: http://ukrlife.org/main/evshan/kostenko_l.htm.

Таке апокаліптично-трагічне сприйняття Чорнобилю базоване на *катастрофізмі* як моделі гуманітарного мислення, що поширюється на початку XXI ст. і сигналізує про глобалізаційні процеси в сучасному світі. «Стале зміщення почуттів у бік тривоги, стурбованості, страху, смутних відчуттів невпевненості веде до емоційно-чуттєвого дисбалансу. Якщо почуття страху стає постійною характеристикою свідомості, «застрягає» на довший час, можна говорити про формування катастрофічної свідомості»[36], — твердять дослідники. Важливо при цьому пам'ятати, що сучасне катастрофічне мислення є значною мірою продуктом поширення масової культури і наслідком процесів глобалізації[37]. Воно пов'язане з кризовими процесами у суспільстві, а також неспокоєм і страхом, викликаними загрозою тероризму, зростанням мілленаристських настроїв, викликаних очікуванням «кінця світу», природними нещастями тощо.

[36] В. Шляпентох, С. Матвеева. Страх перед будущим в современном мире: теоретические аспекты. Глава 5. Катастрофизм или страх перед будущим // Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века. Под редакцией Шляпентоха В., Шубкина В., Ядова В. (По материалам международных исследований). — Москва, Моск. обществ. науч. фонд, 2002. Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Katastr/05.php.

[37] Катастрофізм загалом є цілою парадигмою мислення, яка актуалізується в певні періоди і є пов'язаною з мілленаризмом та апокаліптичними настроями. Вона має свої різновиди, починаючи від часів майя — і до сучасності.

Але найголовніше — сучасний *катастрофізм* постає явищем, яке сформувалося під упливом таких факторів, як масмедійна репрезентація подій, гіперреальна симуляція, віртуальна візуалізація різного роду загроз — терористичних атак, зоряних воєн, атомної війни, техноекологічних катастроф. У такому представленні реальні катастрофи перетворюються на видовища і симулякри — естетичні подібності, які є схожими до дійсності і водночас інакшими, фіктивними.

Адже в гіперреальності зникає відмінність між людиною і машиною, тілесним «я» й аватаром, тут «реальна» і «симульована» смерті нерозрізнимі, тут людина є поліморфною і може відроджуватися у безкінечних формах, а реальний біль не болить. Усе це, однак, не означає, що гіперреальність знищує всяку референцію до людського. Гіперреальні образи, з одного боку, в той чи інший спосіб викликають емоційні відгуки, властиві людині в тій чи іншій життєвій ситуації, але, з іншого боку, вони замикають у колі уявної, тотальної правдоподібності, яка потім переноситься і на дійсність, даючи готові шаблонні образи і знаки для сприйняття. При цьому зникає реальна дистанція і критичне осмислення справжніх катастрофічних подій, а також відбувається омасовлення індивіда через страх виділитися з маси, бути *іншим*. Засобами транслювання катастрофізму (перенесення гіперреальності на реальне життя) виступають глобальні форми комунікації, які ретранслюють різного роду ідеології. Людина з катастрофічним типом мислення живе постійно у стані очікування неминучої і найгіршої біди та почуває себе вкрай одинокою. При цьому вона потрапляє у своєрідне жахливе задзеркалля, де панують візуалізовані образи нещасть, катастроф, які мультиплікуються і поза які свідомості важко пробитися. Значну роль відіграє також ідеологічна каналізація катастрофічної ментальності, тобто переключення її на певні об'єкти загрози — терористів, диктаторів, інопланетян, расово, національно, ґендерно, класово *іншого*.

Відомо, зокрема, що засоби масової інформації перетворюють певний факт, що потенційно може розглядатися як такий, що вплине на глобальну геополітичну диспозицію, на «головну подію». Це здійснюється за допомогою цілого ряду стратегій, покликаних перетворити і пере-втілити глядачів у свідків та учасників події. Головний механізм розгортання такого катастрофічного мислення — перетворення *катастрофи* на *видовище*, коли масовій авдиторії демонструються уже не технічні, а радше естетичні аспекти реальної події[38]. Наприклад, сприймаючи теракти 11 вересня 2001 року в дискурсі теленовин, ми стаємо «учасниками блискуче розіграного телешоу, що перетворило подію на *міф*»[39]. Міфологізація забезпечується відеокадрами, які реальну подію подають як *ікону*, котра за своїм знаковим

[38] Александр Сарна. Катастрофа как зрелище: репрезентация событий 11 сентября 2001 г. в дискурсе теленовостей // Визуальное (как) насилие. — Вильнюс, ЕГУ, 2007. — С. 336.

[39] Там само. — С. 339.

навантаженням робить *видимим* усе настільки, наскільки ми самі цього хочемо, і так, що зовнішнє вираження зливається з нашими внутрішніми уявленнями.

Теорія симуляції, зі свого боку, базується на заміщенні реальності копією, причому симульована реальність вибудовується грою знаків і кодів, на штучній пам'яті, а не на людських вчинках і реальних подіях. Сам екран перетворюється з посередника на повідомлення, оскільки тотальний екран визначає, які саме події ми сприймаємо у щоденному житті, як їх оцінюємо і як сприймаємо. Взаємодія через екран дає так звану «чисту» комунікацію, адже в реальності існує різниця між я та *іншим*, існують відмінності, що визначаються контекстом, різного роду непорозуміннями та людськими інтенціями, що ускладнює комунікацію. Натомість при спілкуванні з екраном, наприклад, у комп'ютерних іграх, має місце комунікація між одним і тим самим — інакшість реальності й тексту, я та *іншого*, адресата й адресанта стирається. Такі умови для розгортання катастрофізму приносить постмодерна епоха, однак уповні катастрофізм починає домінувати і стає тотальною свідомістю уже в після-постмодерну епоху, зокрема після 11 вересня 2001 року.

Національний катастрофізм

Як функціонує такий катастрофізм, допомагає зрозуміти роман Л. Костенко «Записки українського самашедшого». Катастрофізація реальності у романі відбувається кількома способами:

1) перетворенням події (зокрема, Майдану) на «головну подію»;

2) мнемонічною технікою пригадування масмедійних подій;

3) риторикою авторитетного і тотального судження.

Маємо твір, де, по-перше, смаки і симпатії, передані авторкою протагоністові, є все ж таки автобіографічними і легко вгадуються як авторські. По-друге, протагоніст-наратор постійно апелює до відомих із медіа фактів і подій (зокрема й «головних подій»), до яких він підключає і факти маловідомі, локальні, таким чином включаючи усіх читачів у процеси емоційного пригадування. І, по-третє, важливою є сама техніка маніпуляції пригадуванням — адже коментарі протагоніста не дають можливості сприймати новини самостійно, останні подаються за принципом екрану, за яким вгадується авторитетне *пряме слово*. Таким чином, попри нібито наявну апеляцію до хронікальності, у романі панує один *тотальний авторський голос.*

Який характер такого тотального пафосу? Насмілюся назвати його *катастрофізмом*. Ліна Костенко послідовно розгортає у творі фаталістичну катастрофічну ментальність. Зовсім не випадково, що прообразом такої ментальності стає у неї Чорнобиль. «Записки…» — апофеоз катастрофізму як дискурсу, накладеного на історію початку XXI ст. Коли відкинути досить приміг

тивну сюжетну історію про молодого програміста, у книзі лишається лише перелік катастроф, скрупульозно визбираних із телевізійних новин, чуток і газет. Фактично, маємо перед собою одну мегакатастрофу, починаючи з двохтисячного року: «2000-й ми зустріли пристойно. Один сусід стрибнув з восьмого поверху. Одна знайома втонула у ванні. В Росії прийшов до влади новий президент і почав нову чеченську війну. У нас прийшов нетиповий Прем'єр-міністр і заходився робити реформи»[40].

Здається, перелічуючи ці новини, герой намагається іронізувати, бути над подіями і над історією, однак це вивільнення лише фіктивне. Насправді він цілковито опиняється у владі віртуальної реальності, зокрема і масмедійної. Його власні судження є не чим іншим, як трансляцією катастрофічної свідомості, у яку він тотально, без якої-небудь щілинки для власної «самості», занурений автором. Передана йому авторкою оптика винятково перейнята катастрофічним мисленням. Таким чином, він виявляється лише приладом, фокусом, через який озвучує себе соціально несвідоме, сформоване катастрофічними медіа-новинами, які складаються, як у калейдоскопі: «струснеш — і нова картинка. Струснеш — і нова. Тільки тепер картинки щораз страшніші»[41]. З новин і складається калейдоскоп життя, де персонажі виконують роль статистів, оскільки вони є «порожніми означниками» авторської свідомості, пронизаної апокаліптичним неспокоєм. «Побачене» персонажем у точності співпадає з «показаним». Ніякого внутрішнього світу йому не дано, попри всі натяки на особливу психологію головного героя, дружини чи сина. Їхнє призначення — проговорювати ідеї, які тримає за ниточки деміург-автор. Точніше, він прокручує калейдоскоп, тримаючи його перед очима персонажа, щоб нічого іншого той не побачив, окрім того, що повинен побачити.

Так, герой перетворюється на екран, на якому показується одна-єдина історія, і що важливо, ця тотальна історія тотожна медіа-репрезентації. Створені нею «картинки» підміняють цілу реальність, перетворюючи її на постійне реаліті-шоу. Світ загалом стає перманентною катастрофою: «Там катастрофа, там теракт, там вибух метану. Там військовий літак випадково зніс ся бомбою. Там якийсь маніяк перестріляв перехожих. Там спалахнула невідома інфекція. Там захопили в заручники автобус з дітьми. В Альпах зірвався гірський фунікулер. В Токіо секта перетруїла газом людей у метро. В Червонограді школярі перетоптали самі себе на сходах після фільму «Армагеддон», — це вже не хроніка подій, це документальний фільм жахів»[42].

[40] Ліна Костенко. Записки українського самашедшого. — Київ, А-ба-ба-га-ла-ма-га, 2011. — С. 10.

[41] Там само. — С. 13.

[42] Там само. — С. 13.

Такий «документальний фільм жахів» не лише фіксує нову роль масмедіа у суспільній свідомості, але перетворюється на саму «суспільну свідомість», у яку втягуються глядачі-читачі, і назва цього фільму жахів — «катастрофічна смерть України». Можна було б сприймати таку позицію як прояв авторської іронії щодо сучасної історії. Іронія могла б означати натяк на те, що між буквальним значенням подій та значенням, якими вони наділені, є протиріччя. Однак у романі Костенко нагадування про катастрофи стає фактично їхнім дублюванням і клонуванням, що заганяє читача, як свідка, у піднесений світ *жахливого*, яке викликається поверненням одного й того самого. При цьому витіснені національні і персональні комплекси повертаються через катастрофічне сприйняття світу і підривають раціональне сприйняття подій, даючи натомість персонажу відчуття своєї нібито «нормальності» на тлі нібито «ненормального» буття. Але, як говорив Енді Воргол, «коли ви бачите жаскі картини знову і знову, це насправді не справляє ніякого ефекту».

Для віденського психоаналітика З. Фройда на початку XX ст. «жахливе — це приховане, звичне, що витримало витіснення і знову з нього повертається». Зокрема, воно виникає «з витіснених інфантильних комплексів, із комплексу кастрації, мрії про материнське тіло тощо»[43]. Для культуролога в кінці XX ст. (С. Жижек) жахливе стає неминучим елементом сприйняття Іншого, а також проявом Реального, до якого поривається суб'єкт. У культурі жахливе перетворюється на одну з прикмет пострадянської естетики[44]. «Можливо, — говорить Михайло Епштейн, — вся країна пережила в останні роки це «повернення витісненого», побачила раптом свою «надприродно чорну» тінь, від чого жахливе і стає мало не головною категорією пострадянської естетики». При цьому пострадянське жахливе виходить на поверхню сублімованим, тобто піднесеним, а розчарування в реальності компенсується естетикою та віртуальністю[45].

Своєю книгою Л. Костенко зафіксувала три важливих чинники нової після-чорнобильської реальності — зведення історії до катастроф, роль медіа у транслюванні катастрофічної реальності і зведення людини-свідка до ролі екрану-медіатора. Усі ці чинники стають важливими у пострадянському чорнобильському дискурсі, де *реальна подія* давно вже перетворилася *у медійну подію*, а *гарячий атомний вибух* став х*олодним інформаційним вибухом.*

[43] Зигмунд Фрейд. Жуткое // Художник и фантазирование. — Москва, Республика, 1995. — С. 279.

[44] Михаил Эпштейн. Жуткое и странное: О теоретической встрече З. Фрейда и В. Шкловского // Русский Журнал. — 2003. Режим доступу: http://old.russ.ru/krug/razbor/20030314_ep.html.

[45] Марк Липовецкий — Александр Эткинд. Возвращение тритона: Советская катастрофа и постсоветский роман // Новое литературное обозрение. — 2008. — № 4. Режим доступу: http://magazines.russ.ru/nlo/2008/94/li17.html.

Адже, як говорив Жан Бодріяр, «опромінювання тіл розпочалось у Гіросімі, але воно продовжується, подібно до безкінечної епідемії, у вигляді випромінювання, що його випускають засоби масової інформації, образи, знаки, програми, мережі»[46]. Так настає «довга холодна *катастрофа*» всесвітньої системи алотропії[47], тобто виробництва гіперреальних образів-симулякрів. Останні постають на основі нейтралізації й охолодження (заморожування) емоцій, переживань, стосунків, подій. Причому центральною фігурою так званих доленосних подій, які заторкують не лише окремі особистості, інститути, держави, а й «поперечні структури» (секс, гроші, інформацію, комунікацію), стає катастрофа.

Саме таку функцію заморожування виконує масмедійний видовищний *катастрофізм*, який не може існувати без естетизму, сублімації і візуалізації зображуваного. Масмедійна репрезентація катастрофічної події звичайно перетворює її на *мелодраму*, яка ототожнює піднесене із щоденним і пропонує прості й легкі для вжитку емоції. Так твориться «травматичний кіч»: «оскільки масмедіа здебільшого покладаються на мелодраматичну сюжетну формулу, відтворюючи віктимізацію і страждання, травматичний кіч, повсюдно творений у популярній культурі, спирається на комфорт, оскільки він стверджує: несутєво, що станеться — геноцид, чи насильство щодо дітей, чи якесь менше зло, — добро завжди переможе зло, а світ є передбачуваним і безпечним»[48].

У катастрофічній візії світу також наявний мелодраматичний ефект — страшні події найчастіше розгортаються тут на тлі різкого контрасту добра і зла, тут часто присутня закохана пара або йдеться про долі майбутніх дітей, людського роду чи цілої планети; глядач (гравець), фактично перебуваючи на відстані, у безпечному місці (сидячи в кінотеатрі чи у власній кімнаті), ототожнює себе з переможцями (частіше) та жертвами (рідше) і зазнає почуття збудження і задоволення. Таким чином, масмедійний катастрофізм має тенденцію замикати уяву в коло уявних і легких для сприйняття подібностей — симулякрів. Коли ж катастрофізм переходить на сприйняття реальності, тоді виникає ефект тотального дзеркального відображення, котрий, якщо слідувати за фройдизмом, сигналізує про регресію до первісного нарцисизму, де об'єкт і суб'єкт зливаються.

На прес-конференції з нагоди виходу книжки Л. Костенко зовсім не випадково говорила про роль масмедіа в процесі роботи над рукописом. «Коли я працювала над книжкою, я зайшла на вашу журналістську територію, — завважила авторка. — Мені потрібно було дуже багато інформації — від локальної, тутешньої, до гло-

[46] Жан Бодрияр. Прозрачность зла. — Москва, Добросвет, 2000. — С. 55.

[47] Жан Бодріяр. Китайський синдром // Жан Бодріяр. Симулякри і симуляція. — Київ, Основи, 2004. — С. 80.

[48] Anne Rothe. Popular Trauma Culture. Selling the Pain of Others in the Mass Media. — New Brunswick, New Jersey, London, Rutgers University, 2011. — P. 45.

бальної, світової, мені потрібні були ви»[49]. «Я побачила, що без журналістів це суспільство пропаде», — наголосила вона.

Отже, журналізм цього роману зовсім не випадковий. Як використовує його авторка і про що він сигналізує? Відомо, що журналізм справив значний вплив на літературу, і навпаки — література вплинула на журналізм. Принаймні цей союз упровадив форми репортажу, живого експерименту, документу і квазідокументу, а також реклами та інсценізації.

Значна частина сучасної української літератури створена журналістами і має багато ознак журналізму, як, наприклад, проза Н. Сняданко, М. Матіос, І. Карпи. Можна говорити загалом про масмедіа як умову і спосіб існування сучасної культури, зокрема і в Україні. Принаймні останні романи О. Забужко чи Ю. Андруховича засвідчують, що медіа стає не лише темою, а й знаряддям та середовищем романного дійства. Отож звернення Костенко до журналізму — річ не випадкова. Медіа стає чи не головним аґентом у її «Записках…» — не програміст, його дружина, батько, син, товариш чи хтось інший. Усі вони, може, за винятком, дружини, яка виконує роль традиційного резонера-книжника, є *екранними персонажами*, тобто їхня ідентичність і їхні характери є одноплановими і відображають масмедійні схеми.

[49] Валентина Клименко. Гіркий «миколайчик» від Ліни Костенко // Україна молода. — 2010. — № 238 від 21.12.2010. Режим доступу: http://www.umoloda.kiev.ua/number/1805/164/64070/.

Масмедійною формою репрезентації «реальності» і є катастрофізм, який у романі Ліни Костенко стає тотальним і формує дзеркальне сприйняття світу. «Бандитські серіали нашого телебачення плавно переходять у нашу дійсність. Відбувається якесь перетікання ідей, фабул, сюжетів» (285), — вказує оповідач у «Записках…». Однак справа значно глибша — ідеться не про перенесення масмедійних образів на дійсність, а про відсутність між ними якоїсь різниці. Так зникає трагедійність, до якої апелюють «Записки…», коли протиставляють «ненормальну» і «хвору» реальність — «нормальній». У Гоголя це протиставлення глибинно трагічне, у Костенко воно імітоване. Адже і «нормальність», і «ненормальність» є лише функціями екранної реальності.

Головний персонаж «Записок…» — меланхолік. Він фізично й морально ослаблений, страждає, як зізнається, фантомними болями, одне слово, «самашедший», як іронічно перефразовує гоголівську формулу Костенко, натякаючи, очевидно, не лише на український локальний колорит — суржик, але й апелюючи до онтологічно-екзистенціальної «самості» героя, який визнає, що «завжди був нормальним чоловіком». Навпаки — хворою, аподактично наголошує авторка, є саме сучасна Україна, на обличчі якої лежить «знак дебілізму» (6).

У романі не протагоніст, а сама авторка говорить про Помаранчеву революцію, про бажане очищення країни, про єдність нації, що піднімається, про Майдан, куди приходять батьки і діти, здорові й інваліди. Уявлення

про Майдан досить піднесене, естетизоване, як образ на екрані телевізора в новинах про «головну подію». На цьому масмедійному екрані навіть батько в інвалідному візку на Майдані подається як «образ цілком шляхетний, на шиї шарфик, оранжевий колір так личить до зимового кольору сивини» (412). Так реальний факт перетворюється на медійний естетичний об'єкт, піднесене затушовує реальність, підміняє її ґламурним образом, де інвалід перетворений на модника, а отруєний претендент на президента співвідноситься з попзіркою — «куди там Бронсону чи Рафу Валлоне» (409).

На перший погляд, меланхолійний стан героя викликаний почуттям втрати улюбленого об'єкта — *здорової, повноцінної України*. Меланхолійна установка твору полягає в тому, що ця втрата вже існує, і ніякі компенсації, навіть Майдан, не в силі її відновити. Можна висловити припущення, що ця втрата (і викликане нею катастрофічне мислення) стосується передусім поколінневої візії України. Ідеться про те, що, попри відмінності, образ *духовної України,* сформований Костенко, відбиває візію представників покоління шістдесятників. Фактично, ми не чуємо голосу самого героя (він — лише рупор ретрансляції публіцистичних ідей авторки). Це він обходить могили «загиблих поетів і героїв» із минулого покоління і, фактично, ототожнює себе з тим минулим поколінням — «І Стус. І Світличний. І Миколайчук. І Чорновіл. А ще далі у часі Алла Горська і Симоненко» (351).

Виходить, що трагічне сприйняття реальності автором-шістдесятником — репрезентантом покоління, яке сходить з історичної сцени («Сходить зі світу батькове покоління. Зносить Океан Часу останніх незабутніх людей XX століття» (194) звучить рефреном у романі Костенко), й уявлення про фатальну долю України накладається на мислення сучасного покоління, якому відмовлено право вибору. Завважу, що син Костенко — програміст, і, як зізнавалася авторка, він слугував прототипом головного персонажа роману. Отже, можна припустити, що меланхолійна втрата стосується передусім самого молодого героя, якому не дано право говорити від власного імені, а у плані концептуальному — і мати свою «самість», включно з візією *іншої, своєї поколінневої України.*

Поколіннєва проблематика в романі звучить доволі сильно. Головний герой свідомо зараховує себе до «ушкодженого покоління», яке щось узяло від предків, але не має чого передати нащадкам. Він також говорить про певне непорозуміння з батьком, колишнім шістдесятником, про «змарноване життя» свого покоління і про незрозумілість та герметичність покоління дітей-тінейджерів. Водночас патетично проголошується народження «покоління Помаранчевої революції»: «І ці вже переможуть. Це вже не те щось середнє між бунтом і пиятикою, що прийшло у міжчассі, що тусувалося по кав'ярнях і застряло на пофігізмі, коли потрібен був голос покоління, — це вже NEXT-покоління, якого ми ждали, і воно прийшло» (407).

У романі згадується і розпочата на початку двадцять першого століття дев'ятдесятниками дискусія про «смерть шістдесятників» (стаття Олеся Донія), яка не так явно, як імпліцитно увійшла в культурну свідомість і сучасної України. Загалом треба відзначити, що конфлікт поколінь стає в сучасній українській літературі надзвичайно важливим топосом, який позначає зміну ідентичностей і цінностей. Ця тема звучить у творах Оксани Забужко, Юрія Андруховича, Сергія Жадана, Олександра Ушкалова, у творах сучасної молодіжної літератури.

У романі Костенко головний герой досить болісно сприймає саму ідею про смерть батька. Ідеться, очевидно, не лише про реального біографічного батька, а й про символічну роль його покоління. «Батько вже відклав газету, вже розпитував мене про моїх, а я дивився на нього і думав: «Боже, він може померти! Не шістдесятництво, ні, те явище вже збулося. А от саме він, мій батько, він може померти, і що тоді отой мій жаль до нього, і моя ревність, так, признайся собі, це ревність, — що тоді оце все, коли його не стане?!» (52) Власне, саме різка зміна поколінь стає одним із тих чинників, який загострює драматизм сучасної української історії. Можна навіть сказати, що національний катастрофізм виразно забарвлений у сучасній Україні в ґенераційні тони і немалою мірою спричинений відходом із публічної арени покоління шістдесятників.

Катастрофічна історія

Катастрофічні настрої в Україні загалом доволі сильні. Цікаві факти порівняння катастрофічного мислення в Україні і Росії наприкінці ХХ ст. наводять В. Іванова та В. Шубкін. «Насамперед варто ще раз відзначити, — зауважують вони, — що рівень страхів в Україні за всіма показниками вищий, ніж у Росії. Особливо сильно в порівнянні з Росією в Україні побоюються: масових епідемій, поширення СНІДу й інших смертельних хвороб (78,1% в Україні проти 18,4% в Росії), катастрофічного неврожаю (66,8% в Україні проти 37,4% в Росії), природних нещасть (60,6% в Україні проти 37,3% в Росії), диктатури і масових репресій (37,1% в Україні проти 14,6% в Росії), геноциду і масових репресій (28,1% в Україні проти 8,7% в Росії), повного беззаконня (79,2% в Україні проти 61,0% в Росії), невіри в Бога, грубого матеріалізму, бездуховності (40,0% в Україні проти 18,4% в Росії), небезпечного перенаселения міст (20,1% в Україні проти 5,8% в Росії) і кінця світу (28,0% в Україні проти 9% в Росії)»[50].

Характерно, що за результатами національного щомісячного опитування «Омнібус», проведеного в липні 2011 року (опитано 1200 респондентів віком від 16 до 75 років), нині українці побоюються: зростання цін

[50] Иванова В. А, Шубкин В. Н. Структура страхов и тревог в России и на Украине // Мир России. — 1998. — № 1–2. — С. 159. Режим доступу: http://ecsocman.hse.ru/data/532/989/1219/1999_n1x2c2_p 151–166.pdf.

(74,7%), безробіття (71,9%), невиплати зарплат і пенсій (56,8%), зростання злочинності (42%), голоду (33,6%); бояться заразитися невиліковними інфекціями, такими як СНІД, туберкульоз (26,6%), масових вуличних протестів (19,4%), холоду в квартирах (19,3%). Можливого розпаду України побоюються 16,1%, наслідків Чорнобильської аварії — 5,9%, встановлення диктатури — 13,8%, міжнаціональних конфліктів — 12,1%, повернення до старих часів періоду застою — 11,5%. 8,9% бояться напливу біженців, переселенців і приїжджих, 7,6% — міжнаціональних конфліктів, 6,5% — зовнішнього нападу на Україну. «Справді нічого не бояться» — 2,3%[51].

Що стосується Чорнобилю, то рівень страху, порівняно з 1998 роком, значно знизився. Однак, за даними опитування, проведеного Інститутом Горшеніна в березні 2011 року, приблизно 70% українського населення боїться, що на АЕС України можуть статися аварії, а 21% опитаних не бояться подібних катастроф[52].

Така статистика дозволяє говорити про своєрідну сприйнятливість до катастрофічного мислення в постradянському українському суспільстві, де пам'ять про пережиті травматичні події XX ст. (колективізація, голодомор, війна, Чорнобиль) накладаються на сучасний нестабільний політичний та економічний стани. При цьому саме чорнобильська аварія, поєднуючись із пострадянською кризою, виступає одним із центральних аґентів у розгортанні катастрофічної свідомості в Україні на межі XX–XXI ст.

Як відомо, значний уплив на виникнення катастрофічної ментальності наприкінці XX ст. справила стаття Френсиса Фукуями «Кінець історії?» (1989). Пізніше Фукуяма наголошував, що одним із імпульсів появи формули «кінця історії» став крах тоталітарних диктатур, адже життєвий досвід жертв політичного насилля XX ст. — від гітлеризму до сталінізму і режиму Пол Пота — суперечить уявленням про те, що прогрес як такий взагалі існує. І, звісно ж, значну роль при цьому відіграє наша ментальність, налаштована на очікування «пост», — ми чекаємо від майбутнього поганих вісток стосовно здоров'я, безпеки, достойної, ліберальної і демократичної політичної практики, тож нам важко впізнати гарні новини, коли вони з'являються. «Наш власний досвід, найвірогідніше, — говорить Фукуяма, — вчить нас, що в майбутньому нас чекають нові і поки що неймовірні з погляду уяви жахи, від фантастичних диктатур і кривавих геноцидів до каналізації життя під упливом сучасного консюмеризму, і безпрецедентні катастрофи — від ядерної зими до глобального потепління»[53].

[51] Режим доступу: http://podrobnosti.ua/society/2011/08/19/786773.html.

[52] Огляд за матеріалами: Чего боятся украинцы? Роста цен, безработицы, задолженности. Режим доступу: http://www.trust.ua/news/48801.html; Украинцы обеспокоены работой АЭС. Режим доступу: http://www.novostimira.com.ua/news_4843.html.

[53] Ф. Фукуяма. Конец истории и последний человек. Перевод с английского М. Б. Левина. Москва, Издательство АСТ, 2004. — С. 31.

Варто завважити, що Фукуяма схильний пов'язувати катастрофічне мислення з таким способом сприйняття явищ, який *переключає історичні явища в розряд глобальних і виняткових.* Часто у сприйнятті катастроф історичність зовсім редукується, і домінує уявлення, що вони народжуються нізвідки, без будь-яких історичних причин і репродукують самі себе до безкінечності. Інша крайність катастрофічного мислення — що катастрофи є розплатами за людські гріхи. У цілому, як говорив Пітирим Сорокін, «в епохи, коли не вдалося реалізувати вповні устремління і цілі, завжди більш чи менш яскраво виділяються мотиви фаталізму із симфонії різноманітних теорій і поглядів»[54].

Як уже говорилося, у чорнобильській рецепції співіснують дві метафори — «трагедія» і «катастрофа», хоча вони мають різні символічні конотації і програмують різні види дискурсів. Поняття «чорнобильська трагедія» домінувало в радянські часи, але трапляється і сьогодні у назві численних шкільних творів, і в журналістському дискурсі («Українська правда» говорить, наприклад, про «Трагедію, що перевернула історію країни та забрала і продовжує забирати сотні життів»), і в масовому вжитку, — що фіксує, наприклад, уривок зі статті «Чорнобильська трагедія — навічно в пам'яті народу»: «Ця трагедія забрала життя багатьох людей, завдала шкоди здоров'ю мільйонів українців. Її наслідки ще відчуватимуть на собі майбутні покоління. Вона вважається найжахливішою *катастрофою* в історії людства. Ім'я їй — Чорнобиль»[55] (виділення моє. — Т. Г.).

Натомість на Заході домінує порівняння чорнобильської аварії з катастрофою, і саме в такій іпостасі Чорнобиль входить в європейську культуру пам'яті. Таке сприйняття поширюється і в сучасній Україні. Для багатьох західних філософів, як, наприклад, для відомого французького філософа Поля Віріліо, Чорнобиль асоціюється насамперед із катастрофою та співвідноситься у цій якості за своїм символічним багажем з іншими травматичними подіями XX ст. такими як Освєнцім та Гіросіма.

Для Віріліо Чорнобиль, так само, як і Освєнцім, і Гіросіма, є насамперед катастрофою свідомості. Навіть більше, — як твердить Віріліо, «ми маємо справу з трьома катастрофами в одній, із якоюсь катастрофою-триптихом: катастрофою субстанції (вибух у реакторі), катастрофою знання (катастрофа якимось чином виходить поза межі знання астрофізиків) і, нарешті, катастрофою свідомості — це значить, що розуміння цієї події не існує, оскільки це переходить можливості свідомості. Три катастрофи в одній (…)»[56].

[54] П. А. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Союмонов: Пер. с англ. — Москва, Политиздат, 1992. — С. 513.

[55] Чорнобильська трагедія — навічно в пам'яті народу. Режим доступу: http://kosivart.if.ua/2008/12/25/821.

[56] Радиоактивный огонь. Почему опыт Чернобыля ставит под сомнение нашу картину мира // Lettre international. — № 60,

Поль Віріліо говорить про перетворення Чорнобилю з часової події на позачасову і про те, що, як такий, Чорнобиль триватиме довше, ніж життя сучасних поколінь. Шукаючи філософсько-етичного пояснення чорнобильської аварії, Віріліо розглядає її саме як символічну подію. У цьому зв'язку він твердить, що Чорнобиль триватиме не одне століття і що в певному сенсі чорнобильська катастрофа є пророчою. На думку відомого філософа, вона не апокаліптична (в тому сенсі, в якому Апокаліпсис говорить про можливість спасіння), а з категорії конечності. Вона ставить перед необхідністю «поглянути в лице Медузі, тобто можливому знищенню виду — не просто собі смерті тієї чи іншої людини, а можливому кінцю (біологічного) виду «людина». Для філософа сучасності Чорнобиль знаменує нову філософію смерті і новий героїзм, не подібний до героїзму на війні. Він також знаменує народження нових пророків, якими стали ліквідатори, а також засвідчує відмінність катастрофи від війни, з одного боку, і загрозливе зближення стратегій катастрофи і тероризму, з іншого. Для Віріліо Чорнобиль стає свідченням настання «катастрофічної історії».

1/2003. — С. 11–15. Режим доступу: http://www.alexievich.info/articlesDialog.html

Нуклеарна сублімація

Трагедійний і катастрофічний типи чорнобильської рецепції обидва поєднані апеляцією до *піднесеного. Трагедійний* чорнобильський дискурс засвідчує, по-перше, владу естетико-культурних форм, таких як трагедія, в осмисленні людської історії і, по-друге, говорить про популярність трагедійної риторики, яка розглядає певну подію як глибоко психологічне для людини дійство, спричинене боротьбою сильних конфліктів, котрі, зрештою, розв'язуються, розчиняючись у якійсь вищій катарсисній гармонії. Загалом, *трагедія* підкреслює власне людський зміст події, яка відбулася.

Трагедія уводить нас у сферу естетично піднесеного, а заснована на піднесеному мова володіє незвичайною силою і владою, яка здатна підкорювати та викликати екстатичний або ентузіастичний стани. Як твердить Лонгин, якому приписується авторство трактату «Про піднесене», борець є діючою особою *піднесеного*[57], і тому трагедійний дискурс звернений до *героїв* і *жертв*, а також до самого явища героїзації. При цьому важливо пам'ятати, що деякі дослідники називають двома найбільшими, досі не освоєними трагедіями сучасності

[57] Виннфрид Меннингаус. Между подчинением и сопротивлением: Сила и насилие в теориях возвышенного Лонгина и Канта // Немецкое философское литературоведение наших дней. Антология. Составители Д. Уффельман, К. Шрамм. — Санкт-Петербург, Издательство С.-Петербугского университета, 2001. — С. 272.

«наростаючу загрозу атомної смерті», яка стає все реальнішою, і «крах «реального соціалізму», що поховав одвічну мрію про всезагальне щасливе майбутнє[58].

Філософи і митці не раз наголошували на особливій ролі естетизації і наративізації для репрезентації трагічної події. Якщо говорити про сублімацію у категоріях трагедії, то варто звернути увагу на ту обставину, що сам сенс трагічного, особливо в його геґелівському розумінні, по-різному сприймається в сучасній культурі. Одні наголошують на тому, що трагедія визволяє емоції, які допомагають пізнавати нас самих у сучасному світі. Інші підтримують висловлену ще Б. Брехтом недовіру до трагічного, оскільки, мовляв, трагедія, побудована на драматичній оповіді про індивідуальну вину персонажа, викликає лише співчуття до страждань, але не вчить критично осмислювати причини реальних людських страждань[59].

Трагедійний атомний апокаліпсис набрав особливого тону після чорнобильської катастрофи. Але ще перед тим у 1984 році Френсис Ферґюсон засвідчила, що ядерний дискурс базується на сублімації, подібно до інших великих проектів модерності — мистецтва, краси, прогресу. Атомний вибух є чимось, що є «неймовірним», і саме як неймовірно-жахливе він є найновішою версією *піднесеного, сублімованого*. «Коли у вісімнадцятому столітті з'явилася естетика піднесеного як свідоцтво унікальності індивідуальної свідомості, вона відтворювала світ, у якому статус об'єктів поступово послаблюється і натомість створюється враження, що саме суб'єктивність, а не сам факт існування об'єктів дає речам їхню силу»[60], — говорить Ферґюсон.

Таким чином, сублімація стає способом ствердження суб'єктивності, яка переймається турботою про прийдешній світ, про людство, планету, про «ще ненароджених», яких треба зберегти. Нуклеарна сублімація, на думку Ферґюсон, як і інші форми сублімації, так само базується на уявленні про те, що якась сила загрожує свободі людини, зокрема безкінечній свободі її самореалізації, що й викликає особливе суб'єктивне, психоемоційне напруження. «Треба зрозуміти таке: те, що обіцяє сублімація, є актом — чи рухом чи почуттям — свободи»[61], — твердить Жан Люк Нансі.

Едмунд Берк, який у XVIII ст. пристосував поняття піднесеного до новочасної етики й естетики, завважував, що джерелом піднесеного є «все, що яким-небудь

[58] Топер Павел. Трагическое в искусстве XX века // Вопросы литературы. — 2000. — № 2. Режим доступу: http://magazines.russ.ru/voplit/2000/2/toper.html

[59] Див. про це: Curran Angela. Brecht's Criticisms of Aristotle's Aesthetics of Tragedy. — Journal of Aesthetics & Art Criticism. — 2001. — Vol. 59. — Issue 2. — P. 167–184.

[60] Frences Ferguson. Nucear Sublime // Diacritics. — 1984. — Vol. 14. — № 2. — P. 4–10.

[61] Jean-Luc Nancy. The Sublime Offering // Of The Sublime: Presence in Question. Translated and with an Afterword by Jeffrey S. Librett. — Albany, University of Neq York Press, 1993. — P. 48.

чином улаштоване так, що збуджує ідеї незадоволення і небезпеки, інакше кажучи, те, що якою-небудь мірою є жахливим або пов'язаним із предметами, які навіюють жах або подібність до жаху»[62]. Важливо, однак, пам'ятати, що, окрім самого жахливого об'єкта *піднесеного*, сублімація показує межу репрезентації як такої. Сублімація не є смислом, тотальністю, ідеєю, якою наділяється певна естетична форма. Але вона не є і способом оформлення, передчуттям схеми (формули) репрезентації.

Важливо проаналізувати саму природу піднесеного в нові часи, коли піднесене є ефектом розриву суб'єкта та об'єкта і базоване на освоєнні почуття власної моральної свободи, тобто свідомості межі, ліміту, що обіцяє свободу і є самою свободою. При цьому сублімація є своєрідним способом дистанціювання від жахливого, яке несе страждання і загрозу життю. Адже чуття піднесеного людина переживає, знаходячись у безпечному місці, на відстані, достатній для власного порятунку — саме так вона потрапляє у владу образності і повторно, емоційно переживає зустріч із жахливим. Небезпечний об'єкт, жахливе *інше* існує насправді, але в образній уяві, і людина, охоплена страхом, має перебороти його не фізично, а внутрішньо. Так естетичний спосіб ідентифікації дозволяє не піддаватися могутній владі піднесеного природного об'єкта, яким є, наприклад, землетрус, потоп, висота гір тощо.

Але піднесене також допомагає вийти зі стану засліплення і паралічу перед жахливим, і найголовніше — дає можливість ототожнити себе з тим, хто страждає, чиї муки викликані не природним, але людським діянням. У цьому й полягає виховна функція прекрасного — так, *споглядальна* сублімація, за Ф. Шиллером, визволяє від влади інакшого, що сприймається жахливим, а *пафосна* сублімація навіює співпереживання до всякого інакшого страждання і породжує співчуття не лише до героїчних переможців, а й до жертв жахливої (наприклад, терористичної) події. Саме так і відбувається перебороження жахливого. Шиллер виділяє три моменти, властиві сублімації: «1) об'єктивну, фізичну владу; 2) наше суб'єктивне фізичне безсилля і (3) нашу суб'єктивну моральну перевагу»[63].

[62] Эдмунд Берк. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. Пер. с английского Е. С .Лагутина. — Москва, Искусство, 1979. — С. 72.

[63] Hinnant Charles H. Schiller and the Political Sublime: Two perspectives // Criticism. — 2002. — Vol. 44. — № 2. — P. 121–139. Завважу при нагоді, що теорія Томаса Вейскеля (Thomas Weiskel. The Romantic Sublime: Studies in the Structure and Psychology of Transcendence, 1976) про метонімічну сублімацію і три етапи сублімації, дозволяє говорити, що кіч не передбачає останнього етапу сублімації — катарсисного, а замінює піднесене красивим і в такий спосіб нейтралізує красою страх, породжуваний страхом непізнаваного «іншого». При цьому кіч не використовує метафоричного розриву піднесеного і реального, а метонімічно ототожнює їх із реальними об'єктами. Саме тому кіч є особливою формою естетично піднесеного (сублімованого). Для розуміння кічу актуальні також міркування Ж. Ліотара про те,

Структурно сублімація нагадує *інсценізацію*. Ця театралізована репрезентація передбачає «рудиментарну типологію героїчних і трагічних протагоністів», а також розрив між першою особою (глядачем) і третьою особою (протагоністом)[64]. Однак сенс піднесеного полягає не в героїчному переборенні жахливо-піднесених об'єктів, які виходять поза межі людського і приховують прадавній страх перед непізнаваним світом, і не в самих піднесених (природних чи створених людиною) об'єктах, а у *фантазії*, яка дає змогу ідентифікувати себе зі звичайними людьми й охороняє від страху перед містичним і непізнаваним *іншим*.

Естетична емпатія допомагає ідентифікувати себе із суб'єктом, що страждає, — але коли така ідентифікація стає занадто сильною, майже фізичним переживанням болю, *пафосна сублімація* допомагає розрізнити страждання і біль, те, що імітується, і те, що імітоване, й віддалитися від занадто близької ідентифікації. Нуклеарна сублімація, яка дає картини всесвітньої загибелі, атомного голокосту, занурює в переживання жахливого. Однак можливості сублімації в тому й полягають, щоб у межовій ситуації, підводячи до краю, до ліміту самої образності, дати можливість вивільнитися від жахливого, а не застрягнути в ньому. Відмінність між трагедійним і катастрофічним сприйняттям атомного голокосту власне й полягає у тому, що трагедія допомагає вивільнитися людині від жахливого з допомогою катарсису. Між тим катастрофізм занурює людину у безкінечність репродукцій жахливого. Сучасна культура активно використовує можливості, якими володіє катастрофічна сублімація, в жанрах horror, surviving horror, horror-punk, suspense, thriller.

Чорнобильська апокаліптика

Сцена, на якій уявляється катастрофа, і смисл, до якого вона апелює, найчастіше пов'язані з апокаліпсисом, тобто загибеллю цілого світу, і відродженням нового справедливого світу, тобто з виживанням людини (людства, країни, планети). Як твердить М. Г. Абрамс, біблійна парадигма Апокаліпсису має свого автора і передбачає, що земна історія має сюжет із зав'язкою, катастрофою (гріхопадінням людини), кризою (Втіленням і Воскресінням Христа) і розв'язкою (Другим Пришестям Христа і заміною старого світу «новим небом і новою землею»), що перетворює трагедію люд-

---

що важливим елементом сучасного піднесеного є почуття задоволення, яке виникає внаслідок призупинення страху, неспокою, небезпеки, властивих переживанню реальності. При цьому суб'єкт потрапляє всередину відмінності або розриву між тим, чим можна володіти, і тим, що можна лише уявити, і з допомогою кічу з'єднує непоєднуване, фактично, переборюючи цей розрив. Це, очевидно, і дає підстави Т. Адорно говорити, що кіч є «нейтралізацією естетичного феномена».

[64] Hinnant Charles H. Schiller and the Political Sublime: Two Perspectives // Criticism. — 2002. — Vol. 44. — N 2. — P. 121–139.

ської історії в космічну комедію[65]. Саме з апокаліпсисом — як матір'ю всіх катастроф — й асоціюється в сучасній культурі чорнобильський вибух. При цьому піднесене трагічне переживає в чорнобильській сублімації важливі трансформації. І найголовніше при цьому те, що реальна трагедія і смерть 28 пожежних, які першими прийняли на себе атомний вогонь, урятувавши світ від найжахливіших наслідків аварії, поступово тьмяніє на тлі уявлюваної апокаліптичної катастрофи, на яку перетворюється Чорнобиль.

Саме катастрофи стають протезами для реальних подій. При цьому, з одного боку, катастрофи вводять у сферу піднесеного і фактично присвоюють собі іронічну настанову щодо реальності, відбираючи іронію у суб'єкта, який перетворюється таким чином із гравця на жертву. Як завважує Даґлас Келнер, катастрофи не лише «підтверджують владу об'єкта над суб'єктом і тішать людей своїми ефектними крайнощами», але випробовують уяву і діють як гумор, «котрий перевертає мовний порядок і приносить задоволення[66]. З іншого боку, катастрофи видаються (принаймні так здавалося до 2001 року) запобіжниками щодо реальних трагічних подій, оскільки дають враження, що «живемо під бомбами, які не вибухають, і віртуальними катастрофами, які не розряджаються»[67].

Відразу після аварії віртуальний Чорнобиль стає популярним місцем для інсценізації трагічних катастроф. Популярні футуристичні антиутопії і комп'ютерні ігри типу екшену S.T.A.L.K.E.R перетворюють реальні ландшафти чорнобильської зони (місто Прип'ять, залізничну станцію Янів, завод «Юпітер», село Копачі) на ігрові, інформаційно холодні, механічні топоси і сюжети типу «Поклик Прип'яті», «Вітер змін», «Чисте Небо», «Тінь Чорнобиля», «Чорнобиль-2». При цьому Чорнобиль стає спектаклем, який заворожує зустріччю з жахливим, зокрема постійно і несподівано ворожим середовищем. Тут у життя вривається трансцендентне і непізнаване інше — мутанти, а звичайні речі раптом набувають унікальних властивостей. Зона постійно трансформується, має свої секрети, свій інтелектуальний центр, який прагне контролювати всю інформацію і долю цілого людства. Часом чорнобильська зона, навпаки, перетворюється на пасторальну ідилію постапокаліптичного світу.

Зрештою, ще починаючи з 1930-х років, атомна тема вже має улюблені топоси. На кінець 1930-х, як твердить Спенсер Вірт, «будь-яка згадка про атомну енергію могла нагадувати людям про втрату самоконтролю і жах-

[65] M. H. Abrams. Apocalypse: Theme and Variations // The Apocalypse in English Renaissance, Thought and Literature: Patterns, Antecedents and Repercussions / Ed. by C. A. Patrides, J. Wittreich. Manchester: Manchester U. P., 1984. — P. 342–368.

[66] Douglas Kellner. Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond. — Stanford University Press, 1989. P. 161.

[67] Жан Бодрияр. Прозрачность зла. — С. 40–41.

ливу віктимізацію разом із надією на панування і нове народження. Розмова про радіоактивні промені пригадувала старі ідеї про життєву силу, сексуальну чи якусь інакшу, що вела до монструозності або безсмертя; розмова про містерійне ядро атома нагадувала про проблему захованих секретів; розмова про атомну енергію пов'язувалася з фантазією про величезну владу, апокаліпсис і Золотий вік»[68].

Однак апокаліптична оповідь стає матрицею не лише для віртуальних ігор, а й для політичних дискурсів. Як завважує Александр Сосланд, апокаліптичний трагічний дискурс є певним типом послання, який стає актуальним у ситуації якогось суспільного перелому. Він має свого автора і свого адресата, має мету, найчастіше пов'язану з вимогою до меншості змінити світогляд і/або моделі поведінки, і дає певне задоволення (оргазм) для того, хто апокаліптизує. «Таким чином, — підсумовує Сосланд, — три основних елементи такого дискурсу — це індукція страху, шантаж і рекручування»[69].

Апокаліпсис має також потужні наративні й імагінативні потенціали. Зокрема, апокаліпсис є однією з найпотужніших матриць художньої оповіді в новітній літературі. Принциповим для розуміння природи апокаліптичної оповіді стало дослідження Френка Кермода «Чуття кінця. Студії з теорії уяви» (1967). Відомий американський критик вдається до аналогії між апокаліпсисом і художньою формою і ключову роль при цьому надає ідеї «кінця» оповіді.

Кермод наголошує, що всяку історію треба розглядати екзистенціально, з перспективи початку і кінця. Наївне уявлення про кінець світу, відбите в Апокаліпсисі, він уважає основоположним для самоусвідомлення новочасної людини. Мало того: на його думку, саме ідея кінця світу, як тінь, наявна у кожному художньому творі, й вона конституює сюжет твору та дозволяє читачеві бути всередині історії як оповіді. Неминучість настання кінця оповіді нагадує смерть. Подібно до того, як не можна уникнути смерті, і все життя людини простягається у проміжку між початком і кінцем, історія у творі так само розгортається між початком і кінцем, а сподівання читача спрямовані на закінчення історії, яка надає смислу усьому зображуваному.

Стверджуючи роль апокаліптичної моделі для розвитку модерної літератури, Кермод наголошує не лише на спрямованості сюжету до фінального кінця, а й на ролі перипетій, які виконують іронічні функції, підриваючи очікування і наївну віру в кінець. Перипетії фальсифікують читацькі очікування та дають можливість пізнати реальність поза межами твору. З апокаліптичним типом нарації Кермод асоціює імперію, декаданс, відновлення, прогрес, катастрофу, терор, психоделічну

[68] Spencer R. Weart. Nuclear Fear. A History of Images. — Harvard University Press, Cambridge, London, 1988. — P. 72–73.

[69] Александр Сосланд. Удовольствие от апокалипсиса. Режим доступу: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_3/07.htm.

контркультуру, оскільки всі вони, на його переконання, підривають нашу властивість усвідомлювати сенс світу звідти, де ми стоїмо, тобто «зсередини». Таким чином, «парадигма апокаліпсису продовжує бути підставовою для нашої спроможності надавати сенс світові»[70].

Чорнобильська тема породила різнопланову літературу — романи, повісті, поетичні твори, публіцистику, критику, навіть дитячі шкільні твори. Марко Павлишин навіть говорить про виникнення особливого, чорнобильського жанру[71]. За великим рахунком, більшість цих творів зафіксували кризу чорнобильської репрезентації, зорієнтованої на трагізм. Серед творів, присвячених чорнобильській темі, особливого резонансу набула «Чорнобильська мадонна» І. Драча.

Ототожнюючи Чорнобильську трагедію з символічним образом Мадонни, Іван Драч відразу уловлює пастку, яку трагедія розставляє для автора. З одного боку, про чорнобильську Мадонну «як даність» можна говорити піднесено і сакрально, так, як творили цей образ *«богове мистецтва, / Протягом тисячоліть».* З іншого боку, можна *«створити її таку, якою зуміє пізнати моє перо»*[72]. Одначе ліричний суб'єкт, alter ego автора, знає в останньому випадку про владу піднесеного об'єкта, що ним є образ Богородиці: *«Ти намагався писати про Неї — Вона пише тобою, як недолугою ручкою, як нікчемним порохом, як олівцем»*. Таким чином, поет фіксує високий реґістр зображення сублімованого, надзвичайного, перед лицем якого маліє його творча індивідуальність. Саме від цього постає зневіра у власні слова *(«немає в мене слів. Розстріляні до слова»)*, гине пряма, неопосередкована чужими голосами мова, настає німота. *Лише жестами* може говорити поет про величне і трагічне, як зізнається ліричний суб'єкт. Ці жести — символічні знаки культури, з них неможливо побудувати ціле, якщо говориш про «невиражальне» Чорнобилю. Можна хіба апелювати до фраґментів, а не до цілого, до голосів інших, а не до власного голосу. Картина і листівка Василя Курилика, розповідь солдата будівельного батальйону про босі сліди чиєїсь матері, репліки баби з коровою у целофані, голоси генералової матері, яка втікає з Города до себе додому в зону, голоси чорнобильської трактористки, хрещатицької мадонни — усі вони подвоюють, потроюють образ міфологічної чорнобильської мадонни, яка стає багатоликою і багатоіпостасною.

Поема Драча найбільшою мірою дискретна і багатоголоса. Тут не лише передається голос окремим персонажам (типу Курилика, солдата, баби), а й озвучуються голоси інших авторів, які вже говорили про Чорнобиль — епіграфами, взятими із «Вибуху» С. Йо-

[70] Frank Kermode. The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction. — Oxford Universuty Press, 1968. — P. 28.

[71] Марко Павлишин. Чорнобильська тема і проблеми жанру // Марко Павлишин. Канон та іконостас. — Київ, Час, 1997. — С. 175–183.

[72] Іван Драч. Чорнобильська мадонна. Поема. — Вітчизна. — 1988. — № 1. — С. 43.

венко, «Марії з полином у кінці століття» В. Яворівського, «Коренів і пам'яті Зони» А. Михайленка, із «Чорнобиля» Ю. Щербака і «Випробування Чорнобилем» Б. Олійника, а також із чорнобильського фольклору. Ці епіграфи дозволяють утримувати тему, попри всю фраґментарність викладу; вводять різні сюжетні перипетії, творять чорнобильський текст як «текст текстів». Епіграфи з Шевченка, Тичини, Симоненка розширюють коло зіставлень та аналогій «тексту текстів» і при цьому допомагають утримувати єдиний домінантний стиль — піднесено-скорбний тон оповіді.

І все ж Драч не витримує принципу авторського позазнаходження для утримання трагічного піднесеного тону і закінчує поему риторично, звертаючись напряму до політика, енергетика, ученого та звинувачуючи їх у вчиненому злочині. Так відбувається риторичне самовиправдання і вивищення ліричного Я, а відтак — самовиправдання.

Трагічна провина переноситься на «інших». Спрямовуючи провину на інших, ліричний суб'єкт вдає, що ховається в мовчання: саме щодо себе він вживає формулу мовчання, яка забезпечує йому вічність: *«А мені, а мені, славослову, / (...) Відібрало розбещену мову / І німотствую геть у віках»*[73]. Таким чином, рівноваги досягнуто, і піднесене трагічне «Чорнобильської мадонни» постає сценою, де є винні і є невинний. Не йдеться при цьому про переборення жахливого й естетичне виховання в стилі Шиллера. Переборення жахливого відбувається профетично, прямі обвинувачення передані пророку, на якого перетворюється без'язикий ліричний суб'єкт. Він зводить усі розрізнені голоси свідків до останнього завершального слова-оскарження, причому виступає тут на позиції не постраждалих, а на боці влади. У такий спосіб трагічна сублімація чорнобильської теми виходить поза межі сприйняття і переживання суб'єкта, засвідчуючи свою непереборну владу, а читач залишається зі своїм страхом перед катастрофічним і непізнаваним «іншим».

Інший спосіб освоєння Чорнобилю — не *трагедійно-піднесений*, а *катастрофічний* — так само накреслюється у творах, написаних відразу після аварії. Як завважив у ті роки Юрій Щербак, розповідаючи про Чорнобиль, «всі ці прості, звичні картини життя раптом вразили мене до глибини душі, ніби прийшло осяяння, розуміння якогось дуже важливого зрушення, що сталося в свідомості *за останні дні*»[74]. У випадку з Чорнобилем складалося уявлення, що реальна подія накладається на есхатологічні фільми-катастрофи. Як відзначав Щербак, «Дніпро, гори, будинки і люди — все таке буденне здавалось мені тоді незвичним, ніби зійшло з екрана науково-фантастичного фільму. Особливо часто в ті дні спадав на пам'ять фільм Стенлі Крамера «На останньо-

[73] Там само. — С. 62.

[74] Юрій Щербак. Чорнобиль. Документальна повість. — Вітчизна. — 1988. — № 5. — С. 15.

му березі» — про те, як після третьої й останньої в історії людства атомної війни Австралія приречено чекає на з'яву радіоактивної хмари»[75]. Пізніше, в процесі наростання оповідей, версій, символічних аналогій, чорнобильська подія все більше перетворюється на фантастичну реальність, де фактичні деталі й обставини фікціоналізуються, обростають вигадками і символами. Адже Чорнобиль перетворюється на інформативну подію, і тут уже йдеться про те, як її подати — як кризу радянської системи, як апокаліптичний міф, як репетицію атомної війни, як гуманітарну трагедію тощо.

Ядерний вибух став у другій половині XX ст. одним із найсильніших образів, який означав владу віртуального й уявного над реальністю і буденною свідомістю людей. Варто завважити, що ядерна образність вплинула на розвиток авангардистського живопису, зокрема абстрактного експресіонізму. Проаналізувавши реакцію різних художників (від С. Далі, М. Дюшампа до Дж. Поллока) на вибухи в Гіросімі і Нагасакі, Стефен Петерсен[76] доводить, що ці вибухи породили серед митців одержимість «вибуховою образністю», «нуклеарним містицизмом», «нуклеарним екстазом», «атомною сублімацією» і вплинули на появу своєрідного автодеструктивного мистецтва — абстрактного експресіонізму.

[75] Там само. — С. 15.

[76] Див. Petersen Stephen. Explosive Propositions: Artists React to the Atomic Bomb // Sience in Context. — 2004. — Vol. 14. — № 4. — P. 570–609.

«Присутність сильних, але невидимих сил, таких, як електрика чи рентґен, які можуть пронизувати тверді речі, навіювала митцям вищі форми реальності, ніж та, що сприймається самими лише засобами чуття, підказуючи формальні відкриття, включно з непредметним мистецтвом»[77], — завважує Петерсен. Атомні вибухи відкривають для митців дезінтеґрованність предметів, зникнення самої людини і її слідів, спонтанність підсвідомого, вибуховий стиль малювання, повертаючи до монохромних, концептуальних, кінетичних мистецьких форм. Атомний апокаліпсис перетворюються також на елемент популярної культури — так, уже в 50-х роках модними стають сукні із зображенням атомного гриба…

Картинки атомної війни, інструкції з цивільної самооборони, атомний гриб, бомбосховища, ударна хвиля, перша допомога та інші репродуковані до безкінечності в радянські часи емблеми атомної доби занурювали людей у сферу ядерної образності. Чорнобильський вибух, накладаючись на ці образи, до яких уже були привчені радянські люди у 60–70-х роках, підтвердив *реальність* атомної епохи. «З дзвінкої метафори, всує повторюваної нами до аварії, — свідчить Ю. Щербак, — це словосполучення («атомна епоха») перетворилося на сувору дійсність: слова «дозиметричний контроль», «радіація», «дезактивація», всі оті

[77] Там само. — P. 571.

«мілірентґени», «бери», «ради» і таке інше міцно ввійшли в лексикон киян (...)»[78].

Чорнобиль стає прообразом глобальної ядерної катастрофи. Така рецепція неминуче апелює до *фігури катастрофи* й інфікується *віртуальним катастрофічним мисленням.* Адже, як твердить Бодріяр, «ми зіпсовані так званими доленосними подіями, подіями надзначними, цим видом міжконтинентального безумства, яке заторкує не окремі особи, інститути, держави, а цілі поперечні структури: секс, гроші, інформацію, комунікації»[79]. У записаній 2008 року пісні Адріано Челентано «Сплячий Чорнобиль», приспівом якої стають слова «Ми всі злетимо в повітря», чорнобильський вибух стає аналогом усіх можливих загроз — тут згадуються танення льодовиків, ядерна зброя, загроза затонення Венеції, а у кліпі з'являються тварини-мутанти і на похмурому тлі — кадри з фотохроніки і силует ЧАЕС.

Чорнобиль і постапокаліпсис

Усе, що має стосунок до Чорнобилю, актуалізує так званий *нуклеарний дискурс.* Починаючи з Гіросіми і Нагасакі, загроза атомного голокосту стає важливою темою сучасності: вона всіляко використовується політиками, засобами масової інформації, живить творчу уяву. У часи холодної війни вона виконує функцію національної консолідації у країнах, розділених на два військові блоки. Водночас вона формує глобальне планетарне мислення, оскільки ставить людський світ на межу виживання. Значну роль ядерний дискурс займає і в філософії, стимулюючи розгортання екзистенціального і футуристичного мислення. Узагальнюючи, можна сказати, що ядерний наратив стає складовою частиною культури другої половини XX ст., коли атомна катастрофа ототожнюється з реальною загрозою. Про те, що ця загроза сприймається вірогідною, свідчить опублікована «Книга планів у надзвичайних ситуаціях», розроблена американськими урядовими колами і відправлена до архіву лише 1998 року[80]. Зрештою, починаючи з 1947 року, ведеться годинник Апокаліпсису, який показує символічний час, що відокремлює людство від глобальної катастрофи, зокрема ядерної, і впродовж півстоліття годинник переводився 18 разів.

Як можна описати те, для чого бракує слів і немає вироблених культурою адекватних форм вираження? Чорнобиль став місцем невиражального в культурі, подібною до інших катастроф — Освєнціму, Гіросіми, Голокосту. Особливість відтворення травматичних по-

[78] Юрій Щербак. Чорнобиль. Документальна повість // Вітчизна. — 1988. — № 5. — С. 15.

[79] Жан Бодрийяр. Прозрачность зла. — Москва, Добросвет, 2000. — С. 55.

[80] Jonathon Keats. Apocalypse made easy. Режим доступу: http://dir.salon.com/story/books/feature/2002/02/07/doomsday/index.html.

дій полягає у тому, що про них розповісти неможливо. Особливу роль у переборенні травматичного минулого, на думку Джорджо Агамбена, відіграє фігура свідка: той, хто свідчить, — свідчить без принуки, а його розповідь є довільним і самовизначальним актом. Сама реальність минулого твориться цим актом свідчення. Свідка ніхто не спонукає свідчити, і сам він не хоче змінити минуле чи виправдати його, але він готовий *свідчити* про минуле, і його свідчення є індивідуальним і випадковим. Особливу роль у свідченні відіграє мова. Як говорить Агамбен, «свідчення — це зіткнення двох неможливостей бути свідком. Щоб свідчити, мова повинна поступитися безмов'ю, визнати свою неспроможність для свідчення. Мова свідчення більше не несе смислу, але, відмовляючись від смислу, вона наближається до безмов'я і, зрештою, досягає інакшої безсенсовості — безсенсовості повноправного свідка, того, хто за визначенням не може свідчити»[81].

Чорнобиль також породив свого свідка. Світлана Алексієвич зібрала їхні свідчення у книзі з промовистою назвою «Чорнобильська молитва (Хроніка майбутнього)». Авторка не раз наголошувала, що записуючи розповіді смертельно хворих людей, мала враження, що вони говорять не про минуле, а про майбутнє, і говорять власне своїм безмов'ям. Тяжко хворі ліквідатори були свідомі, що мають знання, яке треба передати, хоча їм самим воно вже не потрібне. «Спочатку люди жертвували своїми життями, вони помирали, не розуміючи, що відбувається, — свідчить сама Алексієвич. — Але пізніше я зустрічала багатьох тяжкохворих ліквідаторів, які ось-ось повинні були померти. (Я поговорила не менше ніж із сотнею з них). Деякі дзвонили мені, просили приїхати до них. Ці солдати вогню (…) усвідомили, що вони — перші, хто здобув нове знання, і не хотіли, щоб це знання втратилося з їхньою смертю. Вони говорили зі мною не про недалеку смерть — а в 25 так не хочеться помирати! — а про те знання, яке вони хотіли передати. Вони говорили: запишіть те, що ми бачили. Вони говорили: ми цього не зрозуміли, можливо, і Ви не зрозумієте, але запишіть»[82].

Зрештою, сьогодні сама роль чорнобильського свідка значно змінюється. З часом сам образ ліквідатора став стиратися, а свідчення — розпливатися. Народжується недовіра до імітаторів-ліквідаторів, і, навпаки, справжні імена героїв-пожежних забуваються. Прикметно, що після чорнобильської аварії відбуваються пошуки найбільшого й універсального свідка. Таким свідком, цілком у згоді з радянською традицією пафосної героїзації піднесеного, зрештою, визнаються діти. Шкільні твори на тему Чорнобилю поширюються і в

[81] Агамбен Джорджо. Свидетель // Синий диван. — 2004. — № 4. — С. 177–204. Режим доступу: http://krotov.info/library/01_a/aga/mben.htm.

[82] Радиоактивный огонь. Почему опыт Чернобыля ставит под сомнение нашу картину мира. Режим доступу: http://www.alexievich.info/articlesDialog.html.

Україні, і в Білорусі. Як твердить упорядник збірника творів, написаних білоруськими школярами, «саме ця малеча і заговорила тепер зболеним, поміркованим і мудрим голосом. (…) Твори авторів нашого збірника виявляють свою документальну основу та, по суті, і є документами, бо в них — яскраво засвідчені почуття і думки учасників і свідків подій»[83].

Однак історія Чорнобилю засвідчує, що пафосний тип свідка є радше продуктом офіційної віктимізації чорнобильського свідка. Натомість тепер з'являється новий тип свідка. Про свою причетність до Чорнобилю заговорив багато хто з тих молодих, кому в рік чорнобильської аварії було 4–5 років. Вони стверджують, що виростали в атмосфері спогадів про Чорнобильську аварію і (так чи інакше) остання відбилася на їхній долі або долі членів їхньої родини. Вони хочуть побачити Чорнобиль як місце, на яке вони мають право і до якого самі причетні. Мало того: вони самі хочуть свідчити про Чорнобиль. «(…) заперечувати трагізм того, що сталося, нерозумно і некрасиво, — говорить один із молодих людей, який побував у зоні. — Так, катастрофа була, і точну кількість її жертв ніхто не знає, а в певному сенсі вона триває і нині. Але. Гістерійно навіженіти, заламуючи руки, бити п'ятою в груди себе і оточуючих, писати неграмотні трактати про Скорботу і Біль (так, так, це камінь у город Алексієвич, чорнобильської Нієнни, так

[83] След чорного ветру. Вачима дзяцей. — Мінськ, Белорускі саціальна-єкалагічні саюз «Чарнобиль», 1996. — С. 327.

її) або — і, чого доброго, про зірку Полин, інопланетян і викиди чорної енергетики — вдвічі нерозумніше й образливіше. Для тих, хто загинув, і для нас, живих, буде значно краще, якщо ми запам'ятаємо урок, підтримаємо хворих і сиріт, а в Прип'яті влаштуємо заповідник. Ну де ти побачиш рись, що живе в квартирі?»[84].

Постає і цілком інший спосіб оповіді про Чорнобиль. У високий трагедійний ряд зовсім не вписуються чорнобильські анекдоти і чорнобильські байки із документально-комічного роману Сергія Мирного «Живая сила (Чернобыльские байки)», а мемуари-бувальщини типу «Черно...(быль)» (2000) Александра Крамера, опубліковані в самвидаві, змальовують зону як тотальну симуляцію: адже в зону були привезені величезні маси ліквідаторів, яких не було забезпечено відповідною роботою, і які, для того, щоб бути переведеними в чисту зону, мали набрати відповідну дозу радіації. У цій ситуації мобілізовані повинні були «полювати» на небезпечні дози. І це при тому, що уряд свідомо приховував реальні дози і маніпулював ними, зменшуючи небезпечні для життя рентґени.

Зрештою, навіть те покоління, яке належить до ліквідаторів, пропонує інший погляд на Чорнобиль, аніж той, який закроєний на сформованому ще в пізньорадянську добу трагічному пафосі. Наприклад, Сергій Мирний, який 1986 року був командиром загону чорно-

[84] О горе, радости и разумных людях. Режим доступу: http://pripyat.com/people-and-fates/o-gore-radosti-i-razumnykh-lyudyakh.html.

бильської радіаційної розвідки, у своєму романі «Жива сила» створює образ зони, яку він пропонує називати *чорнобилем із* малої літери, на відміну від географічного поняття Чорнобиль. Зона взагалі набуває реального і детального та матеріалізованого вигляду — вона стає тілесною, графічно позначеною, перетворюється на ряд маршрутів, наповнюється слідами невидимої і все ж видимої радіації. Автор здійснює смисловий і наративний переворот, щоб вийти поза межі топосу нерепрезентабельного, — і ось сама радіація перетворюється на оречевлене тіло: йдеться про колір, запах, смак радіації, про радіаційні рельєфи, про те, як людина перетворюється у зоні з живої істоти на прилад для реєстрації радіації. Фактично, Мирний здійснює карнавалізацію *чорнобилю* — і ось уже місцем єднання людей у зоні стає клозет; низ фіксує звикання до радіації, а чорнобильський вибух переміщається вниз живота, коли єдиним бажанням стає «спустить штаны и сидеть в любом скрытом от людского взора месте — пусть даже сортире наизагаженнейшем — счастливо»[85].

Створюючи гібридний, поліморфний текст, з'єднуючи документалістику з анекдотами, власні спостереження з вставленими у текст оголошеннями, довідками, звітами, схемами, словниковими довідками, Мирний переключає трагічне на іронічне. Так він виходить поза межі дійсного — але не у віртуальність катастрофічного, а в казково-абсурдний світ, де діють реальні, звичайні, буденні люди. Саме тому «реально случившиеся событие, о котором пойдет речь, своей фантастичностью побивает самую смелую сказку»[86]. Чорнобильська зона — чоловіча, сувора, вкрай нервова, на помежів'ї життя і смерті, без жінок і дітей — особливий світ. Зона має також свою мову (безмов'я), що нею стає мат, який виступає тут таким же природним, як і щебетання птахів.

Усе це випадає з трагічно-катастрофічного образу Чорнобилю. Натомість постає проблема катастрофічного нерозуміння Чорнобилю. Адже як оповісти про чорнобиль його ж мовою — «черноязом», тобто «справжньою» чорнобильською мовою, відтворити його життя таким, яким воно було — з брудом, кров'ю, вузлом зв'язаними нервами, тонкою шкіркою буття, по якій насправді ходив ліквідатор у зоні, про зону, котра нагадувала радше великий колгосп із натовпами людей, надзвичайною кількістю роботи, поганою організацією тощо? Позначаючи усі зсуви, зриви, порожні місця чорнобильської теми, іронізуючи над тривіальним і пафосним її сприйняттям, але й над самою іронією також, Мирний, з одного боку, ревізує образ ліквідатора, а з іншого, оречевлює і матеріалізує зону як середовище, і тим самим започатковує новий *посттравматичний* чорнобильський наратив.

Такий посттравматичний наратив — інший шлях, який виводить і поза межі апокаліптичного, і поза межі

[85] Сергей Мирный. Живая сила (Чернобыльские байки). Документально-комический роман. — Полтава, АСМИ, 2008. — С. 20.

[86] Там само. — С. 11.

трагедійного мислення. При цьому переосмислюється й особлива функція чорнобильського свідка, і сам спосіб свідчення. Ідеться, зокрема, про постапокаліптичне відтворення атомної катастрофи. Подібне відтворення Чорнобилю проблематизує передусім роль свідка. Останній — це не лише безпосередній учасник-ліквідатор, а й усі ті, що якось постраждали від чорнобильської катастрофи. Усі вони мають право говорити (оповідати, свідчити).

Сучасна чорнобильська рецепція виразно інша, аніж відразу після аварії. Змінюється розуміння причетності, незручним стає трагічно-апокаліптичний пафос, новими (часто туристичними) виявляються мотиви поїздки до зони. У 2007 році один молодий чоловік із Москви пояснював свою причетність до Чорнобилю так: «Я довго намагався сформулювати, навіщо мені потрібна ця поїздка (в Чорнобильську зону. — Т. Г.), туристом мене не назвеш, та й туризмом поїздку в Зону якось язик не повертається називати… Скажу відразу, що я не ліквідатор і в сім'ї моїй ліквідаторів не було, в далекому 86-му мені було 4 роки, але страшне і не зовсім зрозуміле тоді слово «Чорнобиль» я чомусь запам'ятав на все життя»[87].

Олюднення і десакралізація (деапокаліптизація) Чорнобилю йдуть пліч-о-пліч зі зняттям катастрофізму. Атомна (чи нуклеарна) література значно розширює своє поле, коли виходить поза межі апокаліптичного жанру. Такою літературою охоплюється й екологічна тематика, і тема реґенерації природи, і доля людей, тварин, птахів, і загалом збереження екосистеми, порушеної аварією. Постапокаліптична парадигма включає оповіді про життя поселенців і про долі тих, хто захворів від радіації. Так само постапокаліптична чорнобильська література має оповідати про долі людей, не пов'язаних безпосередньо, а просторово й темпорально відособлених від Чорнобиля, але якимось чином поєднаними зі слідами присутності чорнобильської радіації (не лише в Україні чи Білорусі, але у Швеції, Франції). Вона оповідає про лікування українських дітей на Кубі, про транскультурні і трансетнічні колізії, засвідчені тими, хто втікав із зони радіації і радіактивного Києва до Москви, Грузії, на Полтавщину, в Карпати тощо.

Такий підхід викорінює свідка з його узвичаєного онтологічного місця і змінює фокус його оповіді, оскільки звичайно його призначення — засвідчити і задокументувати ядерний апокаліпсис. Насправді його не можна засвідчити, можна лише сказати, що він «неуникний» і «неконтрольований», до того ж він є тотальним і як такий знищує навіть нашу уяву — не буде людей, які вижили, не буде монстрів, нічого.

Жак Дерида говорив у 1985 році, що атомна війна може бути лише «уявною». Між тим, у сучасному сві-

[87] Долгопрудный — Москва — Киев — Чернобыль — Припять — Москва. Режим доступу: http://pripyat.com/people-and-fates/dolgoprudnyi-moskva-kiev-chernobyl-pripyat-moskva.html

ті ядерна загроза стає все реальнішою. «Фікціоналізація» атомної війни підриває зв'язок між ядерною проблемою і людськими аґентами»[88], твердить Кіоко Матсунаґа. Коли прийняти його постапокаліптичну перспективу, то можна надати ширшого сенсу поняттю гібакуша — так традиційно називаються ті, хто вижив після бомбардування Гіросіми і Нагасакі[89]. «Я використовую гібакуша стосовно тих, хто страждає від якого-небудь ядерного вибуху або радіоактивності»[90], — стверджує дослідник. Подібний підхід дозволяє вийти поза межі піднесеного, яке санкціонує *героїзацію* атомного апокаліпсису, але водночас він накреслює й обмеження для *фікціоналізації* атомної катастрофи. Адже коли Дерида редукує атомні бомбардування Нагасакі й Гіросіми до «не-подій», або фікцій, відділених від історичних подій, він теоретично знімає «реальний» уплив цих факторів на існування людей. Апокаліптична сублімація замикає сприйняття в колі уяви, постапокаліптична репрезентація прагне вийти поза її межі до дійсності.

Власне, ці питання і розглядає еконуклеарна критика, яка ставить у центр уваги питання ядерного вибуху, ядерної колонізації, ядерної репрезентації, стан виживання, кроскультурні наслідки атомного вибуху, ядерне письмо, а також екологічні, культурні, інформативні аспекти, пов'язані з атомним вибухом. Поняття нуклеарна критика як новий авангардистський напрямок культурних досліджень входить в обіг всередині 1980-х років, заявлене виходом спеціального числа журналу «Diacritics». Нині все виразніше звучить заклик до нової хвилі нуклеарної критики. У центрі її опиняється аналіз атомної образності, страху, породжуваного нуклеарним вибухом, а також аналіз терористичної літератури і літератури травматичної. Екокритика й нуклеарна критика накреслюють нові перспективи і для інтерпретації чорнобильського вибуху, позбавляючи нас і *трагедійного паралічу,* і *катастрофічного заморожування.*

[88] Kyoko Matsunaga. Post-Apocalyptic Vision and Survivance: Nuclear Writings in Native America and Japan University of Nebraska, Lincoln, 2006. — P. 9.

[89] Закон про тих, хто пережив атомне бомбардування, кваліфікує гібакуша як тих, хто потрапляє в одну з відповідних категорій: ті, що перебували в радіусі кількох кілометрів від епіцентру бомби; ті, що перебували в радіусі двох кілометрів від епіцентру впродовж двох тижнів після бомбування; ті, що були уражені радіацією; або ті, що не знали бомбардування, але були виношені вагітними жінками, які належать до будь-якої з цих категорій.

[90] Kyoko Matsunaga. Post-Apocalyptic Vision and Survivance: Nuclear Writings in Native America and Japan. — P. 11.

Розділ 1. Література та імперія

Дискурс і контрдискурс

Амбіційна Південна кампанія Російської імперії за Катерини II — дві російсько-турецькі війни (1768—1774 рр. та 1787—1792 рр.) — завершилася завоюванням Чорноморського узбережжя, приєднанням Криму (1783 р.) та інтервенцією на Кавказ. Водночас унаслідок трьох поділів Польщі (1772—1794 рр.) Росія значно розширила свою територію на захід. У другому десятиріччі XIX ст. після французької революції та наполеонівських війн Росія постала як наймогутніша на суходолі держава Європи — вона приєднала Фінляндію (1809 р.) і Бессарабію й контролювала гирло Дунаю (1812 р.). Війни з Персією (1804—1813 рр.) та Османською імперією (1806—1812 рр.) забезпечили визнання цих завоювань. Протягом цієї експансії Росія зміцнювала свою владу над Україною, приєднавши Правобережжя (внаслідок другого поділу Польщі 1793 р.), зруйнувавши Запорозьку Січ (1775 р.), скасувавши Гетьманщину (1781 р.) й запровадивши скрізь єдиний тип врядування та кріпацтво. Завоювання територій Османської імперії в офіційних колах змальовували як успіхи християн у боротьбі з варварським ісламом. Відбирання територій у Польщі, дарма що його прославляли як перемогу істинної православної віри над розбещеним католицизмом, пояснювали набагато прагматичніше: мовляв, реальна політика диктує, щоб тільки один могутній голос промовляв за всіх слов'ян, і вимагає усунути історичного конкурента Росії в претензіях на цю роль. Ставлення до України

було набагато складнішим. Поступове приєднання Лівобережжя протягом попереднього сторіччя характеризували як результат мудрості українських державних діячів, які визнали необхідність злиття з Росією в інтересах створення єдиної слов'янської наддержави. Україна вважалася набагато тісніше пов'язаною з Росією, ніж решта нещодавніх територіальних набутків. Загарбання Лівобережжя зображували, фактично, як повернення колишньої прабатьківщини, як «возз'єднання». Цей термін був використаний 1654 р.: під час переговорів, що скінчилися підписанням Переяславської угоди між двома країнами, царський посол покликався на образ Києва як колишнього гнізда «царського орла»[1]. Згідно з цією метафорою, українців вважали, по суті, за «руський» демос, що повертається в лоно єдиного народу. В XIX ст. переконання, що росіяни, білоруси та українці становлять один народ, відображалось у сакральному вислові «триединая русская нация». Починаючи з часів Петра I, терміни «народ» та «отечество» теж уживали для характеристики однієї нації в межах єдиної держави.

Культурно-політичні відносини Росії та Лівобережної України мали довгу історію ще до того, як після наполеонівських війн була сформована новітня ідеологія імперіалізму й націоналізму. Державні діячі, духовенство, митці та письменники українського походження посідали чільне місце в російському житті ще з часів Петра I. У XVIII ст. українська культура справляла величезний вплив на Російську імперію. Гаролд Сіґел вважав «так зване російське бароко» «не російським, а українським, натомість українське бароко було під великим впливом польських взірців. Це бароко сягнуло розквіту наприкінці XVII — на початку XVIII ст., коли в російській літературі панувала «українська школа»[2]. 1721 р., після перемоги Петра I над шведами, Росія була проголошена *imperia*, колоніальною імперією. Відтоді ідеологами імперії та самодержавства досить часто ставали й українці. Після наполеонівських війн нове утвердження імперської ідентичності супроводив намір інтеґрувати у всеохопну імперську традицію тисячолітню історію,

[1] Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. — Т. 3. — М., 1954. — С. 468. Цит. за: Флория [1]. — С. 19.

[2] Segel [1]. — Vol. 1. — P. 53.

і це вимагало привласнення давньої історії України та її культурної ідентичності, — історії, яка передувала політичним відносинам з Московією та Російською імперією. На той час уже не було потреби в автономній Україні як у буферній політичній зоні, і так само її партнерство не відігравало істотної ролі у спільних воєнних діях на Півдні. Переяславську угоду вже не тлумачили як утворення союзу, внаслідок якого Україна стала чи то протекторатом, чи то частиною конфедеративної держави. Фактично, те, що можна було б назвати «шотландською моделлю» партнерства, абсолютистська держава відкинула після сприятливого для себе миру з Туреччиною 1774 р. Російська держава вже мала намір збудувати монолітну єдину армію й систему влади і придушити всі рештки автономії.

Правобережну Україну, що ніколи не була частиною Російської імперії, попервах вважали за набагато проблематичніший випадок. Серед урядових кіл її трактували як «Польщу», і тільки поступово, в середині XIX ст., це ставлення змінилося внаслідок того, що, по-перше, українські вчені почали досліджувати історію та етнографію Правобережної України, а по-друге, імперія взялася за жорстокішу асиміляцію.

Формування імперського дискурсу

Тісніші контакти між Росією та Україною після 1654 р. підкреслили великі відмінності між цими країнами. Навіть на початку XIX ст. і Лівобережна, і Правобережна Україна в очах росіян і далі були вочевидь іноземними територіями, а більша частина історії та географії обох цих теренів і надалі залишалась для інтеґраційних наративів непіддатливим матеріалом. Через те під тиском націоналістичної та імперіалістичної ідеологій почався процес «одомашнення» української історії та культури. Цей процес перегукувався з іншими імперськими наративами Росії, надто тими, що, як і описи Кавказу та Польщі, були присвячені подоланню запеклого опору тубільних народів. Імперський погляд на Кавказ і Польщу раз по раз проявлявся і в дискусіях про Україну.

Він цілком очевидний в закликах доводити вірність імперії, у виправданнях накинутої політичної влади та гомогенізації культури, в осуді зрадливих бунтів, екзальтації з приводу воєнних перемог, уславленні економічного збагачення та постійних нагадуваннях про місію оцивілізовування і вдосконалювання. Імперське ставлення до України часто мінялося від спокушань-залицянь шлюбного партнера до аґресивних закликів викорінювати іншість[3]. У цьому аспекті воно дуже схоже на польське ставлення до українських козаків у XVII—XVIII ст., що теж коливалося від пропозицій «партнерства» під час воєн до спроб ліквідувати козацтво як націю-клас у мирні часи. Символічним тут є ставлення до запорожців. З одного боку, їхні послуги імперії вихвалялися, і через два десятиріччя після зруйнування Січі їм у 1790-х роках повернули колишній статус, створивши з них військове формування під назвою Чорноморське козацтво[4]. З другого боку, до них ставилися з підозрою і оселяли там, де втекти за кордон їм було б важко[5].

Російське письменство створювало літературний образ України з допомогою низки домінантних наративних структур, добору метафор і тропів. Це все кристалізувало імперський дискурс як сукупність фундаментальних взаємопов'язаних компонентів: анархічний характер пограниччя, існування єдиного «русского» народу, безмежний простір, сила і слава імперії, неминучість самодержавного врядування, органічна російська нація, унікальна місія Росії, леґітимність експансії і спасенна природа асиміляції.

---

[3] Президент України Леонід Кравчук охарактеризував перетворення Радянського Союзу на Співдружність Незалежних Держав 1991 р. як «цивілізоване розлучення». Див.: Brzezinski [1]. — P. 3.

[4] Один польський історик писав: «Важко переоцінити допомогу запорожців у російсько-турецькій війні. Вони відіграли провідну роль у завоюванні Криму, що не раз було й визнане, і не раз дістало якнайвищу похвалу. Понад десяток царських урядовців та генералів прийняли почесний титул значного військового товариша Запорозького війська, зокрема голова Колеґії закордонних справ Микита Панін, генерал-майор Прозоровський і Михайло Кутузов». Див. Serczyk [1]. — P. 195.

[5] Ibid. — P. 198.

Анархічне прикордоння

Прикордоння якраз і було одним із фундаментальних тропів. Як прикордонна територія, Україна посідала чільне місце і в польській літературі, яка теж протягом тривалого часу дотримувалася імперської структури орієнтирів і претендувала на історію та культуру України як на свою власність. Поки Росія розширювалася на південних та східних кордонах, поляки й далі відігравали провідну роль на великій частині України. Протягом XIX ст. значний прошарок польського суспільства все ще мріяв про приєднання українських територій, втрачених унаслідок поділів Польщі наприкінці XVIII ст., до майбутньої польської держави. Навіть позбувшись своєї державності, польське населення під владою Австро-Угорщини й далі переважало в містах, у школах та культурному житті Східної Галичини — території, що демографічно була майже цілковито українською[6]. На Правобережній Україні, що 1793 р. опинилася під владою Росії, польська шляхта й далі відігравала провідну роль протягом тривалого часу в XIX ст. Для багатьох поляків уся Правобережна Україна (аж до Дніпра), а інколи й Лівобережна Україна була «польською» територією, а «русини» — лише паростю їхнього власного народу. Отже, упродовж XIX ст. польська література, як і російська, перебувала під впливом ідеологій, які виправдовували утвердження культурної гегемонії над Україною.

Через те, звичайно, існують цікаві паралелі між російськими та польськими уявленнями про те, що і Росія, і Польща вважали за своє українське «пограниччя». І в російській, і в польській літературі це часто спустошений «дикий край», де панує насильство, межа цивілізації й кордон з Азією, зона небезпечного зіткнення та змішування культур. Але прикордонні території, зображувані то як малозаселена «незаймана» земля, то як культурно аморфне, змішане, а то й занечищене іноземними впливами середовище, завжди вважалися за «належні» якійсь країні, за територію, яка потребує асиміляції з боку панівної й набагато вищої культури

[6] Про соціально-політичне життя Галичини див.: Німка [1, 2].

метрополії. Таким чином, у розвитку як російської, так і польської ідентичності Україна відігравала роль колонізованого Іншого.

Саме утвердження назви Україна (*«окраїна»*) править за приклад, як колонізований народ змушений боротися за зміну мови, що утверджує відносини панування. Загалом вважають, що слово це означає «прикордоння», хоча стверджувано, що в «Київському літописі», де його вперше згадано в записах за 1187 р. воно вживалося в значенні «землі навколо» якогось центру, або «належної» цьому центрові[7]. Наприкінці XVI ст. цю назву широко вживали для характеристики прикордонних регіонів Польщі, а українці перейняли її, щоб відрізняти свій народ від польського. Українці часто називали себе й *руськими*, *русинами*, *рутенцями* і *малоросами*. Цей останній термін походить від візантійського звичаю характеризувати території, ближчі до Візантії, як «менші» або «малі», а дальші території — як «більші» або «великі»: Мала Азія, Мала Греція і Велика Греція. Існує, звичайно, фундаментальна відмінність між назвою Русь, що нагадує про середньовічну Київську державу, і терміном Росія, що ним Петро I став офіційно називати свою імперію, яка складалася з того, що звичайно називали Московією або *Московским государством*, і пізніших територіальних набутків. Один історик писав: «Таким чином, узвичаєне пов'язування Русі з Росією в практичному аспекті позбавляло українців історичної назви й затемнювало їхнє національне походження. Ця проблема стала очевидною і в конфлікті між росіянами та українцями з приводу середньовічної київської спадщини, що була офіційно проголошена частиною Московсько-Російської держави»[8]. Згодом термін «малорос» набув пейоративних конотацій, характеризуючи незначущість і провінційну відсталість. Отож, прагнучи позначити окрему територію та народ і відрізнити себе й від Польщі, і від Росії, українці з XVII ст. почали використовувати назву Україна. В сучасній українській мові термін малорос має принизливе значення, позначаючи того, хто не має національної свідомості і вважає свою українську ідентичність співвідносною з російською[9].

[7] Knysh [1]. — P. 26—27.

[8] Sydorenko [1]. — P. 675.

[9] Про останні вияви цих стереотипів див.: Radzielowski [1].

У польській літературі уявлення про Україну як про варварське східне прикордоння зародилось у XVI ст. і зберігалося протягом XVII—XVIII ст., коли з 1569 по 1793 р. країна опинилася під владою поляків[10]. Проте найславетніше художнє зображення України належить Генрикові Сенкевичу, чиє трактування повстання 1648 р. в романі «Вогнем і мечем» (1884 р.) було означене як «основа, з якої чимало поляків дивиться на всі українські справи»[11]. Визначальні метафоричні й наративні структури російської літератури сформувались у перші десятиріччя XIX ст., коли величезна імперія утверджувала свою владу над далекими територіями і здійснювала асиміляційну політику під машкарою цивілізаційної, просвітницької та модернізаційної місії.

Єдиний «русскій» народ

Формування літературного образу України в російській літературі було ускладнене неоднозначним розумінням того, що саме становило народ і національну ідентичність. Доромантичне трактування «natio» як спільноти аристократів, об'єднаних лояльністю до певної політичної влади, жодним чином не стосувалося селянства. У післягердерівську й післянаполеонівську добу універсалізм Просвітництва поступився концепції національної своєрідності. Російські мислителі стали вбачати в селянах етнічне «джерело» народного духу. Польські та російські письменники звернулися до українського селянства в пошуках власної національної ідентичності та широкої політичної підтримки.

[10] Про ранні вияви цих стереотипів див.: Kępiński [1]. На жаль, автор зводить питання до польських та російських стереотипів, не беручи до уваги русинських (українських і білоруських) впливів на їхнє формування. Адже це приховує реальний факт, що тільки після поділів Польщі велика кількість поляків увійшла в безпосередні контакти з росіянами, що багато росіян вважали русинів за геть чужих, а поляки відрізняли русинів від росіян. Критику цих поглядів див.: Sysyn [3]. Про те, як польське ставлення призводило до формування самозневаги серед українців див.: Frick [1].

[11] Sysyn [2]. — P. 166.

Подібно до орієнталістської доби британського врядування в Індії, така практика була почасти літературною модою, а почасти наслідком політичного неспокою, пов'язаного з усвідомленням величезної й небезпечної прірви між панівними класами та селянським морем навколо них: «В основі орієнталізму лежала непроголошена політика освоєння місцевої культури, яка мала на меті і зріднити британських адміністраторів та державних службовців з культурою підлеглих, і прилучити їх до життєвого укладу корінних жителів»[12]. До такого жесту вдалась і польська шляхта, спробувавши під впливом романтичного відродження сформувати польсько-українську ідеологію та ідентичність. Але після повстань 1830—1831 рр. та 1861 р. стало очевидним, що на Правобережжі між польською шляхтою та українським селянством існує нездоланний релігійний, культурний і класовий бар'єр. Російське дворянство теж вважало, що українських селян з їхньою православною вірою, спорідненою мовою й близькою історією треба ввести до складу триєдиної «русской» нації, що складається зі східних слов'ян (росіян, білорусів та українців), яких часто зводили до спільного означення «руські». Таке «україно-фільство» могло існувати лише доти, доки українці визнавали себе членами певного уявного «русского» народу. Здебільшого десь так само, як англіцизм — рух проти розвитку корінних мов та літератур в Індії, що досяг свого розквіту в 1830-х роках, русифікаційна тенденція посилилася, коли наприкінці 1840-х років стало очевидним, що чимало українських культурних діячів відкидають всеросійську національну ідентичність і, здається, навіть плекають сепаратистські сподівання. Як російські, так і українські вчені, досліджуючи національний характер своїх народів на основі фольклору, етнографії, літератури та історії, часто доходили висновку, що це, фактично, різні народи. Українці особливо зосереджували свої зусилля на спростуванні уявлення про єдиний «русскій» народ.

[12] Viswanathan [1]. — P. 115.

Безмежність, влада, слава

Літературне уславлення імперського врядування немало докладалося до формування громадських настроїв та поширення процаристської ідеології. Воно стало основою сподівань, нормою, і навіть нечисленні відмови її підтримати або ще рідші вияви спротиву щодо неї набували великого значення. Вихваляння безмежних просторів імперії та її непереможності в XIX ст. уже стало для багатьох письменників міцно утвердженою традицією. Українець Феофан Прокопович першим повністю сформулював ідеологію самодержавства. Його хвалебна проповідь на честь Петра I, прочитана 24 липня 1709 р. в соборі Святої Софії, — у присутності царя, з нагоди його перемоги в Полтавській битві, — започатковує довгий перелік творів, що уславлювали могутність держави та її воєнні успіхи[13]. Ця проповідь справила глибоке враження на царя й забезпечила блискучу кар'єру її авторові. Згодом Прокоповичеве прославляння російської могутності породило чимало наслідувань у різних жанрах — стільки, що Адам Міцкевич, читаючи в 1842—1844 рр. лекції в Парижі, нарікав на російську літературу, яка обожнює абсолютну владу та експансіонізм, і то такою мірою, що зображує державу без будь-яких кордонів, які позначали б межі її влади. Гаврила Державіна, найвидатнішого російського поета XVIII ст., Міцкевич охарактеризував як «вірного прихильника ідеї завоювань. Він заохочував росіян, вітав їхні тріумфи, паплюжив та ображав їхніх ворогів... У його оді на падіння Варшави цілком можна добачити претензійне уявлення про Російську імперію, що у своїй всевладності стоїть на чолі світу. Державін патетично наголошує: «Нам не потрібні

[13] Див. його «Слово похвальное о баталии Полтавской...» (1709), що разом з «Епиникіоном...» вийшло опублікованим під назвою «Панегирикос или слово похвальное о преславной над войсками свейскими победе...» — Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1709). Існували твердження, мовляв, українські вчені та церковні проводирі створили міф про дві Росії, щоб утягнути Москву в боротьбу з турками. Див.: Шерех [1] — С. 37.

союзники. Яка з них користь? Ступай, Росіє, ще крок — і всесвіт твій!»[14]

Ева Томсон стверджувала, що голос Міцкевича, як і голоси багатьох інших людей, які виступали проти «патологій націоналізму, названих імперіями», був, на жаль, похований в «архівах центральноєвропейського мислення, що їх знехтувала американська спільнота інтерпретаторів, віддавши натомість перевагу російській та німецькій інтерпретаційній гегемонії»[15]. Любов Державіна до всіх форм піднесеного нерозривно поєднувалася з ідеєю імперії: він писав про її славу та могутність, складав оди, оспівуючи воєнні кампанії генерала Олександра Суворова в Європі та Валер'яна Зубова на Кавказі й у Персії[16]. Незліченні літературні «плазування», вихваляння безмежності і непереможності Росії, що виходили з-під пера як великих талантів, так і юрби епігонів, сприяли легітимації імперського врядування. Згодом Василь Розанов охарактеризував російську літературу XVIII ст. як «опору уряду», а Георгій Федотов назвав її «культом імперії, щирим захватом перед самодержавством»[17].

Необхідність самодержавства

Давши письменникам психологічне відчуття причетності до могутності і слави, імперська містика була, здається, нездоланно привабливою і схиляла до консерватизму. За приклад тут може правити Микола Карамзін. У зрілі літа він припинив писати художні твори і взявся до праці над «Історією держави російської»

[14] Mickiewicz [1]. — P. 246—248: «...le fidèle représentant de l'idée des conquêtes. Il encourage les Russes; il applaudit à leurs triomphes; il maudit et insulte leurs ennemis... Dans l'ode sur la chute de Varsovie, on voit clairement l'idée prétensieuse de l'Empire Russe de se dresser en face de l'Univers entier avec son omnipotence. Dierzhavin dit positivement: Nous n'avons pas besoin d'alliés. A quoi bon des alliances? Fais un pas, Russe, un pas encore, et l'univers est à toi!»

[15] Thompson [1]. — P. 7.

[16] Див., наприклад, його вірші «До красеня» (1794), «На скорення Дербента» (1796) і «На повернення графа Зубова з Персії» (1804).

[17] Розанов [1]. — С. 206; Федотов [2]. — С. 31.

(1816—1826), яка мала великий вплив. У цій роботі культ індивідуальних почуттів, що був прикметою літературного стилю Карамзіна, поступився схилянню перед сильною автократичною державою. «Почавши як реформаторська, майже революційна сила, — писав Мирський, — Карамзін лишився в пам'яті нащадків як символ і досконале втілення офіційних ідеалів імперської Росії»[18]. Карамзін вважав, що «самодержавство заснувало й відродило Росію», і що будь-яка зміна державного устрою Росії «призводила в минулому і призведе в майбутньому до її загибелі, бо Росія складається з багатьох дуже різних частин; що, крім необмеженої монархії, може викликати в цій машині таку необхідну єдність дії?»[19] Цим твердженням Карамзін висловив свою цілковиту згоду з царем Олександром I, який заявляв: «Найменше ослаблення самодержавства призведе до відокремлення багатьох губерній»[20].

Карамзін — це приклад культурного діяча, що взявся пояснювати й легітимувати приєднання та колонізацію поневолених народів в ім'я збереження могутньої держави. Такі мотиви спричинились у 1820—1830-х роках до витворення концепції *народності*, що згодом була поширена й охопила неросійські народи та території, до витворення нової, імперської за своїм характером концепції російської літератури (що служила як росіянам, так і неросіянам), — до формування літературних образів України, Кавказу та Сибіру[21]. Популярний арґумент, що, мовляв, розміри Росії вимагають як самодержавної влади, так і рішучої асиміляційної політики, спокушав істориків протягом кількох наступних десятиріч. Навіть значно пізніше Кристофер Гіл писав, що «воєнний захист цієї країни широких відкритих рівнин вимагав украй централізованого врядування на чолі з єдиним правителем, і самодержавство збереглося тут тому, що надавало більшої однорідності адміністративній владі над сумішшю відсталих і неписьменних народів, що входили до величезної Російської імперії»[22]. До тієї самої тріумфальної Карамзінової риторики

[18] Mirsky [1]. — P. 63.
[19] Pipes [1]. — P. 139.
[20] Цит. за: Seton-Watson [1]. — P. 75.
[21] Hokanson [1]. — P. 340.
[22] Hill [1]. — P. 21.

вдавалися й тоді, коли треба було спростувати погляди неросіян («іграшок у руках світової політики») та санкціонувати репресії проти начебто обмеженого, реакційного селянства, як це сталося під час реквізицій, що призвели до голоду 1921 р.: «Зерно реквізовано, міста нагодовано, революцію врятовано. Менше ніж через десять років міста сплатили свій борг, пославши сотні тисяч тракторів та комбайнів, аби полегшити правічну тяжку працю незаможного й середнього селянства, організованого тепер у колгоспи; натомість куркулі та спекулянти пішли слідом за своїми вождями з правих есерів у забуття»[23].

Місія Росії

Територіальні та воєнні успіхи породили чуття чи то Божого провидіння, чи то історичної неминучості. Подібно до Олексія Хомякова, Михайла Погодіна та інших тогочасних письменників, цар Микола I, що правив з 1825 по 1855 р., був щиро переконаний, ніби всі війни Росії з іншими народами відбуваються в ім'я Господа і правдивої віри. Тема хрестового походу «Святой Руси» на чолі з істинним «русским Богом» стала утверджуватись на початку XIX ст. разом із контрапунктною темою марності опору малих народів[24]. Православ'я, самодержавство і народність — три офіційні принципи, що їх 1833 р. вперше проголосив граф Уваров, — злилися в містичну концепцію російської унікальності, і їх використовували

[23] Ibid. — P. 77.

[24] Наприклад, Владислав Озеров говорив про «російського Бога» у своїй трагедії «Дмитро Донській» (1807), яку він присвятив перемозі 1380 р. над монгольською ордою на Куликовому полі, одній з найславетніших перемог у російській історії. Ідея Святої Русі під Божим захистом, мабуть, зародилася в глибокій минувшині. Гальперін доводив, що в середньовічних літописах є свідчення, що росіяни, на відміну від інших народів, які «вважають воєнні поразки за свідчення невдоволення свого Бога», імпліцитно заперечували сам факт монгольського завоювання: «Внаслідок вправного й напрочуд послідовного вживання мови, в якій вони цуралися термінології завоювання й навіть визволення, книжники уникали спроб розв'язати ідеологічну загадку своєї поразки». Halperin [1]. — P. 62—63.

для виправдання глобальної історичної місії Росії. Айвор Нейман охарактеризував цю концепцію як «варіант російського месіанства, у якому християнське уявлення про Москву як про третій Рим було приглушене, проте зберігся християнський історизм, що лежав в основі цього уявлення»[25]. Російське месіанство було вже очевидним у вірші Володимира Одоєвського «Російські ночі» (1844 р.), де поет бачив у майбутньому «молоду й могутню» Росію, що показує людству шлях і посідає «перше місце» серед усіх народів[26]. Протягом наступних десятиріч воно з'являлось у різних подобах, прибираючи інколи мантію панслов'янської завойовницької місії в Європі, а інколи — машкару цивілізаційного поглинення Азії, або якогось всесвітнього покликання. Ніколас Рязановський писав: «Росія розросталася, щоб стати Слов'янським царством, доля гнала її до Ельби, Відня та Константинополя. Фактично, увесь світ мав бути перекроєний у відповідь на цей поклик долі, і, якщо треба, то кров'ю та залізом. Месіанське майбутнє Росії спонукало до ведення авантюрної, аґресивної, навіть революційної зовнішньої політики, яка була прямою протилежністю консервативній та леґітимістській орієнтації Миколи I та його уряду»[27].

Ця цивілізаційна місія була пов'язана з практикою русифікації, що стала виходити на перший план за царювання Миколи I. Цар вимагав уживати російську мову під час двірських церемоній, — замість французької, що була тоді мовою освіченого суспільства. Його адміністрація та Міністерство освіти під проводом графа Уварова «започаткували масштабну програму поширення російської мови на неросійських територіях імперії. Письменники та журналісти виконували те саме завдання»[28]. Водночас прихильники офіційної народності розводилися про вищість російської мови

[25] Neumann [1]. — P. XI—XII. Уявлення про Москву як про «третій Рим» (Константинополь був столицею Східної, або другої, Римської імперії) вперше сформулював чернець Філофей у XVI ст. Цю концепцію реінтерпретували російські мислителі XIX ст. Соловйов вважав, що місія Росії — «утвердити на землі істинний образ Святої Трійці». Див.: Соловьев В. [1]. — С. 20—21.

[26] Odoevsky [1]. — P. 209.

[27] Riasanovsky [2]. — P. 137—138.

[28] Ibid. — P. 131.

над іншими мовами. Філолог і журналіст Микола Греч заявив: «Наша мова — і про це можна впевнено сказати — вища від усіх сучасних європейських мов»[29]. Його колега Фадей Булгарін передбачав майбутнє, де кожен знатиме російську мову: «Російська мова, яка, без сумніву, посідає перше місце за мелодійністю, багатством та легкістю побудови слів, — це мова поезії та літератури в усіх країнах земної кулі»[30].

Органічна російська нація

Айвор Нейман стверджує, що романтичний націоналістичний контекст, сформований під час наполеонівських війн, визначає російське націоналістичне мислення аж донині. В його основі лежить концепція «органічної нації, яку розуміють як живу істоту, де кожна частина залежна від інших частин, і де, отже, не може бути ніякого принципового конфлікту інтересів. Державу трактовано як «голову» органічної нації, що втілює її волю, визначає її інтереси та захищає їх від шкідливих внутрішніх мікробів та зовнішніх нападів»[31]. Тож Україну, зрозуміла річ, характеризували як член того тіла: «Малоросія — є живим елементом загальноросійського організму, створеного могутнім великоруським духом»[32].

Була поширена думка, що російська держава, як і російська мова, має унікальні риси та силу, які роблять її надзвичайно привабливою для інших народів. Органічність і магнетична сила стали головними пунктами часто повторюваного арґументу — мовляв, російська експансія не була насильницькою. Територіальному зростанню західних держав, основаному на завоюваннях, гнобленні та конфліктах, Погодін протиставляв розширення Російської імперії, що, за його словами, спиралося на без примусу прийняті запрошення й гармонійні стосунки: «Наша держава заснована на любові,

[29] Греч [2]. — Т. 3. — С. 290.
[30] Булгарін [2]. — С. 130.
[31] Neumann [1]. — P. 196.
[32] *Аксаков К.* Эстетика и литературная критика. — М., 1995. — С. 84. Цит. за: Грабович [1]. — С. 126.

а західні — на ненависті»[33]. Цю впливову ідею розвивали слов'янофіли, скажімо, Олексій Хомяков та Микола Данилевський, котрий у своєму творі «Росія та Європа» (1869) стверджував: малим народам у межах імперії судилося «поступово й непомітно зливатися» з панівним народом, «бути асимільованими ним і сприяти збільшенню розмаїття його історичних виявів»[34]. Хай там як, ті народи були «простим етнографічним матеріалом», ужитим на те, щоб інший народ мав змогу йти назустріч своїй долі[35]. Ще один варіант цього арґументу припускав реальність насильства, проте знімав з російської інтеліґенції злочин спільництва і, звичайно, визнавав неминучість повної асиміляції. 1910 р. одна ліберальна публікація ще могла припустити «страшну денаціоналізацію, що тривала останні п'ятдесят років», але водночас звільняла російську інтеліґенцію від будь-якої відповідальності, стверджуючи, що вона у ставленні до інших народів не виявляла «ані тіні примусу»[36]. В статті, опублікованій 1934 р. в Німеччині, П. Савицький, лідер теоретиків євразійства, що еміґрували за кордон, використав модифікований варіант цього ж арґументу, заявляючи, що органічна природа російської «євразійської» ідентичності була унікальною. Він запевняв, ніби в Євразії завжди панувала концепція «братерства народів», і саме там завжди починалися «ґрандіозні спроби політичного об'єднання», скажімо, під проводом скіфів, гунів та монголів. Серед євразійських народів ніколи не було «вищих» чи «нижчих» народів і «взаємне притягування було сильнішим, ніж відштовхування»[37]. На той час гасло «братерства народів» було вже й частиною офіційної риторики радянського режиму.

Тільки в 1920—1930-х роках було кинуто виклик цій ідеї органічного зростання та непов'язаної з насильством асиміляції. Історик-марксист Михайло Покровський звинуватив Російську імперію, що вона майже всуціль засновувалася на аґресії[38].

[33] Погодин [1]. — С. 74.
[34] Данилевский Н. [1]. — С. 24.
[35] Там само.
[36] Славинский [1]. — С. 233—234.
[37] Савицкий [1]. — С. 117, 118.
[38] Tillett [1]. — P. 26.

«Великоросія, — проголошував учений, — була збудована на кістках „союзників", і їх зовсім не тішить те, що в жилах великоросів тече 80 % їхньої крові»[39].

Романтичний націоналізм з характерними для нього органічністю та зосередженістю на життєздатності культури почали використовувати для виправдання політики русифікації після двох польських повстань 1830 та 1863 р., а після 1880 р. про нього вже й не забували. Націоналізм був рушійною силою мислення і слов'янофілів, і російських панславістів, він становив основний принцип віри таких ідеологій XX ст., як скіфство, євразійство, змінновіхівство і російський націонал-більшовизм.

Леґітимація експансії

Російські націоналісти часто заявляли, що всі малі й політично слабкі народи мають бути підпорядковані духовно та культурно вищій Росії, якій завдяки її розмірам та військовій силі судилося врядувати, освічувати та асимілювати. Імперська література, підтримуючи ці заяви, відігравала десь ту саму роль, що й імперська література західних країн. То було, за словами Едварда Саїда, якщо не «джерело і причина», то принаймні «найважливіший сповнений живлющих соків і завзяття контрапункт до політико-економічної машинерії, що, на думку загалу, становить серце імперіалізму»[40]. Видатні письменники підтримували право експансії. Михайло Ломоносов у своїй «Оді на день зішестя на всеросійський престол Її Величності Пані Імператриці Єлизавети Петрівни 1747 року» обстоював завоювання Амуру «в маньчжурів» і провіщав, що гори золота потечуть в імперські скрині. Рилєєв та решта декабристів захищали «визволення» Мексики від іспанського врядування та анексію Каліфорнії[41]; Тютчев у своєму вірші «Світанок» (1849) закликав російського «державного велетня»

[39] *Покровский М. Н.* Русская история с древнейших времен. — Т. 1. — М., 1933. — С. 249. Цит. за: Tillett [1]. — P. 27.

[40] Said [6]. — P. 72.

[41] Bassin [1]. — P. 27.

завоювати Константинополь і міркував про безкінечну експансію у своїй «Російській географії» (1848—1849):

> Москва и град Петров, и Константинов град —
> Вот царства русского заветные столицы...
> Но где предел ему? и где его границы —
> На север, на восток, на юг и на запад?
> Семь внутренних морей и семь великих рек...
> От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,
> От Волги до Евфрата, от Ганга до Дуная...
> Вот царство русское... і не пройдет вовек,
> Как то провидел Дух и Даниил предрек[42].

Достоєвський, що вихваляв книжку Данилевського «Росія та Європа» (1869), вказав на свою незгоду з автором тільки з приводу «однієї думки»: припущення, ніби, вигнавши турків з Константинополя, місто слід поділити з Грецією та слов'янськими державами. Він писав:

> «Такий висновок, як на мене, дуже дивний. Як тут можна порівнювати росіян і слов'ян? І хто ж це встановлюватиме між ними рівність? Як росіяни можуть брати участь у володінні Константинополем на *рівній* основі зі слов'янами, якщо Росія в кожному аспекті не рівня їм — і кожному народцеві зокрема і всім їм укупі? Велетень Гуллівер міг би, якщо б захотів, запевняти ліліпутів, ніби він рівня їм в усіх аспектах, але це було б очевидним безглуздям... Константинополь має бути *наш*, завойований *нами*, росіянами, від турків, і лишатися нашим довіку. Він мусить належати тільки нам»[43].

Достоєвський вважав, що «тільки Росією та її великою централізованою силою слов'яни й на світі жити можуть». Без Росії вони

[42] Тютчев [1]. — С. 305.

[43] Dostoevsky [1]. — P. 1207—1208.

«щезнуть у європейському океані». Їхнє призначення — об'єднатися в «союз слов'ян», яким правитиме Росія. Поділ міста, на думку Достоєвського, тільки призведе до сутичок і «перешкодить союзові слов'ян та покладе край їхньому власному існуванню»[44]. Щодо неєвропейців, то культурна й расова перевага росіян над азіатськими расами, доводив Достоєвський у своєму «Щоденнику письменника», виправдовує цивілізаційну та колонізаційну місію в Азії. Війну Росії проти турків він характеризував як «важливу християнську справу» і закликав до перемоги царя[45].

Сучасні російські націоналісти часто є своєрідним відлунням тих почувань. Нейман повідомляє, що редактор журналу «Наш современник» Станіслав Куняєв, якого в 1990 р. один італійський журналіст попросив пояснити відродження російського націоналізму, відповів: «Це питання поставлене некоректно. Націоналізм — це для малих народів, які бояться зникнення. Росіяни — великий народ... Росія каже так, як казав Христос: „Прийдіть до мене й поділіть мій дух“»[46].

Спасенна асиміляція

Експансіоністська риторика, надто під час воєнних конфліктів, підтримувалася твердженням, що, буцімто, розміри, могутність та високий рівень релігійно-культурного життя Росії мають таку нездоланну притягальну силу для сусідніх народів, що ті радо вхопляться за нагоду стати частиною російської держави. Ідеологи XIX ст. розводилися про спасенний характер приєднання до православної російської держави. Повторюючи претензії, висунені націоналістами-романтиками щодо російської віри та мови, вони стверджували, що «Святая Русь», на відміну від грішного Заходу, засвідчує гуманність своєї культури. Найвідомішою є претензія на універсальну «чутливість до всього світу», яку висуває Достоєвський, називаючи її «головною рисою» росіян, тим, чого не має

[44] Ibid. — P. 1202, 1209.

[45] Ibid. — P. 906.

[46] La Republica. — 1990. — 27 січня. Цит. за: Neumann [1]. — P. 197.

жоден інший народ. У своїй промові на відкритті пам'ятника Пушкінові він запевняв, що саме ця риса зробила Пушкіна народним поетом: «Найвидатніший із тих європейських поетів ніколи не міг так повно, як Пушкін, втілити геній якогось іншого народу... *Серед усіх поетів на землі тільки Пушкін володіє вмінням цілковито перевтілюватися в іншому народі*»[47].

Катя Гокенсон зазначала, що це приписане письменникам уміння «правдиво» репрезентувати іншого — «варіант реінкарнації, іншими словами, вони не просто репрезентують, а справді втілюють іншого». Завдяки такій «здатності міметичного симулювання» російські письменники, на думку Достоєвського, вищі від європейських, і саме ця риса дозволяє їм бачити або зображувати себе так, неначе промовляють від імені якогось іншого народу[48]. Перед нами аргумент на користь цілковитого привласнення голосу іншого, виправдання імперського монологу: адже припущено, що інша мова та інший автор непотрібні; росіяни, начебто найкраще розуміючи чужинців, можуть брати на себе повноваження говорити за них і про них. А фактично, звичайно, російські письменники просто проектували свої власні бажання, фантазії та амбіції, які часто віддзеркалювали імперські зазіхання держави або націоналістів. Вихваляння начебто всеохопної російської «душі» у творчості письменників кількох поколінь було літературним додатком до колоніалізму, його еквівалентом і йшло рука в руку з реальністю завоювань і примусової асиміляції.

Слов'янофіли та консерватори (так звані «почвенники») 1850—1860-х років були надто схильні до віри у всеохопність російської культури. Проте ідея всеохопності була висловлена з посиланням на історію, літературу та філософію ще у творах Карамзіна, Петра Вяземського, Петра Чаадаєва та Михайла Погодіна[49]. Утім, один *почвенник*, Аполлон Григор'єв, прихильно ставився до твердження Костомарова про незалежну українську культурно-історичну традицію. Григор'єв був «культурним федералістом і політичним децентралістом, що вірив

[47] Dostoevsky [1]. — P. 1292.

[48] Hokanson [1]. — P. 343.

[49] Dowler [1]. — P. 24—25, 30—31, 57.

у регіональне самоврядування, але не в політичний сепаратизм»[50]. Його прихильність до місцевих народів 1863 р. спонукала його як редактора журналу «Якорь» опублікувати непідписану статтю, яка обстоювала право українського народу на самостійне життя[51]. Інші *почвенники*, як-от Достоєвський, швидко дистанціювалися від цієї позиції після польського повстання 1863 р., боячись, що наголос на місцевих особливостях призведе до сепаратизму. Після 1864 р. Достоєвський зміцнював свою віру у всеохопність російської культури, поєднуючи її з ідеєю російського православ'я як найвищої точки людського розвитку.

Ліберальні мислителі теж потрапили в сильце експансіоністських схем та спасенних сценаріїв. Віссаріон Бєлінський сформував — цього разу на основі універсальних, Гегелевих принципів — теорію народності, яка визначила глобальну ієрархію народів і наполягала на праві Росії — завдяки її расовій та культурній вищості — асимілювати їх. Цей аргумент на користь «прогресивної» російської асиміляційної політики поставав у різних контекстах протягом і XIX, і XX ст. У нього свято вірили такі російські ліберали, як Струве, і чимало більшовиків. Подібний до нього аргумент на користь прогресивного характеру великих національних держав і «реакційного» характеру малих прищепився й у марксистській традиції, і прикметно, що українські марксисти завзято боролися з ним[52].

Росіяни, звичайно, запозичали свої аргументи про спасенний і прогресивний характер асиміляції в Європи, привласнюючи її претензії на те, що вона — основоположниця та природне джерело культурних процесів та новацій. Російська ідеологія взорувалася на ідеї гегемонії, які їх використовували західні імперіалістичні держави; якщо вони розводилися про історичні переваги і якості раси та інтелекту, культури і духу, які забезпечують їм постійну вищість над рештою народів, Росія, займаючи наприкінці XIX ст.

[50] Ibid. — P. 155.

[51] *Григорьев А. А.* Вопрос о национальностях // Якорь. — 1863. — № 5. — С. 81; див.: Dowler [1]. — P. 155.

[52] Див.: Rosdolsky [1].

одну сьому частину земної поверхні, виправдовувала завоювання та асиміляцію сусідніх народів і територій, говорячи про ті самі переваги, але водночас заявляла, буцімто ті сусідні народи не мають своєї справді цікавої історії, бо були відрізані від світового історичного процесу. Крім того, росіяни часто мотивували свою потребу в територіальній експансії прагненням змагатися з Європою, утвердити своє право на імперію. За цим прагненням конкурувати крилося відчуття незахищеності перед лицем західних держав. За приклад тут можуть правити записи Достоєвського за 1881 р. Він ретельно стежив за просуванням росіян у Середній Азії, а коли під ударами російського війська впала туркменська фортеця Геок-Тепе, написав, що Росія, нарешті, здобуде повагу Європи, якщо далі завойовуватиме Азію. Достоєвський характеризував Азію як «вихід у майбутнє» для Росії, як «невідкриту Америку». Наступ в Азію забезпечить «нове піднесення духу та сили». А передусім Достоєвський потай припускав, що «в Європі ми були поплічники й раби, зате в Азії станемо господарями. В Європі ми були татарами, зате в Азії і ми європейці. Місія наша, наша цивілізаторська місія в Азії підкупить наш дух і втягне нас туди; хай би тільки почався рух». Він говорив про багатства — поклади металів, мінералів та вугілля — тих безмежних земель, що «одразу стануть російською землею всюди, де оселиться „урус“». Скорення Азії вразить європейців сильніше, ніж будь-який інший арґумент: «Європа хитра й розумна; вона одразу здогадається [на що ми наміряємось], і, повірте мені, миттю почне нас поважати!»[53]

Переконаність, що культурна гегемонія — природжене право Росії, проявлялась у всіх расових, національних, релігійних, класових і ґендерних теоріях, правила за основу широкого діапазону офіційних та неофіційних публікацій, які послідовно леґітимували колонізаторські погляди. Консерватори, ліберали, радикали — всі намагалися зберегти цілість держави, поширити її кордони й вихваляли переваги асиміляції з боку вищої російської культури. Алфред Рібер писав: «Починаючи з Чернишевського, російські культурні діячі та політичні проводирі, окрім крайніх лівих, не мали антиімперіалістичних почувань,

[53] Dostoevsky [1]. — P. 1372—1373, 1376.

які можна було б порівняти з настроями в Західній Європі в середині XIX ст.»[54] Заява Олександра Герцена, що «Україну слід визнати за вільну й незалежну країну», яка з'явилась у тридцять четвертому випуску журналу «Колокол», опублікованому в Лондоні 15 січня 1859 р., становить один з украй нечисленних і просто дивовижних винятків із цього правила[55].

Навіть якщо деякі ліберали та радикали з позицій гуманізму засуджували насильство, властиве імперіям, «наслідки цього насильства, — як зазначав Георгій Федотов, — вважали за неминучі», так само, як асиміляцію визнавали за «неминучий результат цивілізації». То було тільки питання часу: «Ще півсторіччя — і вся Росія читатиме Пушкіна російською мовою... а всі етнографічні залишки стануть набутком музеїв та спеціалізованих журналів»[56]. Але, додавав Федотов, нехтуючи імперською історією та питанням національностей, ліберальний табір поступився цариною російським націоналістичним інтерпретаціям. Через те не тільки ліберали, а почасти й революційна інтеліґенція погоджувалися з «наївною ідеєю, мовляв, російська держава, на відміну від усіх інших західних держав, була збудована не насильством, а мирною експансією, не завоюванням, а колонізацією. Такі переконання типові для націоналістів усіх народів»[57].

Однак у ті часи оминули увагою й значно глибші міркування. Один дописувач журналу «Колокол» характеризував уряд як вампіра, що ссе кров усіх неросійських народів, і вказував на зумисну політику денаціоналізації: «Наш уряд, що не любить чистих народностей, завжди намагався якомога більше змішати та перетасувати їх. Роз'єднані племена здебільшого лагідніші, і, здається, урядовий шлунок легше перетравлює мішану кров, вона не така ядуча»[58]. Цей погляд, який невдовзі повторив Енґельс у своїх коментарях до ірландського питання, пов'язував внутрішній

[54] Rieber [1]. — P. 334.
[55] Герцен [3]. — С. 274. Є й англійський переклад, див.: Herzen [1].
[56] Федотов [3']. — С. 187.
[57] Там само. — С. 188.
[58] В-. [1]. — С. 1602.

деспотизм із гнобленням інших народів, наполягаючи, що властиві такій політиці насильство й цинізм неминуче відіб'ються на народі, який до них вдається, і розбестять його. Прагнення територіальної експансії цей дописувач вважав за свідчення інфантильності й незрілості бажань:

> «Єдність аґломерації, збереження її наростів, захист насилу проковтнутих неперетравлених шматків — усе це чуже й вороже щастю народу. В ім'я сильної непереможної імперії народ товчуть і обдирають; задля неї зберігають кріпацтво, бюрократію та примусову рекрутчину... Простолюд, ті цілковиті раби, позбавлений усіх громадянських прав, зате в ньому підживлюють чванькувате уявлення про непереможність Російської імперії, внаслідок чого в нього сформувалось і зарозуміле ставлення до іноземців, і догідливе схиляння перед непереможною владою»[59].

Арґумент, що така практична політика та ідеологічні виправдання імперіалізму зрештою завдали великої шкоди і росіянам, і українцям, не раз повторювали й оборонці національних прав України, починаючи з Михайла Драгоманова в 1870-х роках і закінчуючи В'ячеславом Липинським у 1920-х роках та Іваном Дзюбою в 1960-х. Відкидання навіть «шотландського варіанту», що забезпечив би часткове визнання українців та якусь «обмежену форму асиміляції», неминуче призводило до посилення затятого опору[60].

Економічні вигоди імперії

Ще у XVIII ст. історики спостерегли, що приєднання України було найважливішим чинником швидкого зростання могутності

[59] Герцен [2]. — С. 1375.
[60] Миллер [2]. — С. 146, 154.

Росії[61]. У XIX ст. економічні мотиви завоювань часто формулювали у відвертій формі, про що, зокрема, свідчать подані вище коментарі Достоєвського. Наприкінці п'єси, написаної 1845 р. і присвяченої завоюванню Сибіру, яке здійснив Єрмак задля імперії, Микола Полєвой писав:

> Одне орлине крило черкнуло
> Діамантові гори багатої Індії.
> Друге крило спочило на масивах океанської криги,
> Потоки золота течуть з копалень та пісків Сибіру.
> Башкир і перс, монгол, індієць і китаєць[62].

Закликаючи до анексії Кавказу, один спостерігач писав 1862 р.: «Приєднається земля, багата металами, ужинками і скотарством»[63]. На початку доби більшовицького врядування Енґельсові слова, мовляв, Росію слід згадувати тільки як країну, що «є володарем величезної кількості вкраденої власності», ще можна було процитувати на партійних з'їздах[64], а Михайло Покровський досліджував поважні економічні причини імперіалістичної експансії: «Якщо імперія Петра та Катерини знала тільки війни за торговельні шляхи, імперія Миколи I започаткувала добу воєн за ринки, один з яких, перський, дуже швидко майже повністю опинився в руках молодого російського капіталізму. У 1830-х роках уже мріялося про воєнний похід на Індію і здійснювалися практичні підготовчі заходи для загарбання всіх близькосхідних ринків»[65]. Покровський

---

[61] Німецький історик Й. Х. Енґель зробив цю зауважу у вид.: *Engel J. Ch.* Geschichte der Ukraine und der ukrainischen Kosaken. — Halle, 1796. — P. 194. Цит. за: Наливайко [1]. — С. 244.

[62] *Полевой Н.* Ермак Тимофеевич, или Волга и Сибирь. — СПб.: К. Край, 1845. — С. 144. Цит. за: Bassin [1]. — С. 53. Згідно з режисерськими вказівками, наприкінці п'єси вмирущий герой мав виголосити свою промову й «замовкнути в екстазі».

[63] Рассуждение о пользах и невыгодах приобретения Грузии, Имеритии і Одиши, со всеми прилежащими народами // Чтения. — 1862. — № 2. — Ч. 5. — С. 87. Цит. за: Dziuba [1]. — P. 75.

[64] Ibid. — P. 25, 79.

[65] *Покровский М. Н.* Россия. — С. 75.

та пізніші історики пов'язували плани захопити Константинополь і чорноморські протоки з наміром забезпечити шлях для експорту зерна. Імперія вдавалася до великих зусиль, щоб заселити Чорноморське узбережжя й розвинути там сільське господарство. Невдовзі українські території стали відомі як житниця Європи, а з Одеси вивозили більше зерна, ніж із будь-якого іншого порту Європи. Торгівля відігравала величезну роль в імперській економіці, і тому збереження відкритого режиму судноплавства в Чорному морі й Дарданельській протоці стало одним із завдань внутрішньої та зовнішньої політики. Заклики завоювати Константинополь годі було відокремити від цього економічного імперативу. Завоювання Кавказу й Закавказзя теж було пов'язане з усвідомленою потребою розширити митні кордони Росії, а російську «духовну місію» в Афганістані й Середній Азії характеризували як прикриття для комерційної розвідки[66]. Деякі імперіалісти навіть накидали оком на те, щоб вигнати з Китаю британців. Російський протекціонізм XIX ст., висновує Покровський, зіткнувся з англійською вільною торгівлею «майже на всій поверхні земної кулі»[67].

У контексті цього міжімперіалістичного суперництва варто пригадати, що приєднання України часто вихваляли як прелюдію до економічного процвітання, й водночас її можливу втрату часто характеризували як непоправний удар по імперській скарбниці та стратегічних геополітичних інтересах.

Мазепинці, малороси і хохли

Андреас Капелер вважав, що треба розрізняти три варіанти ставлення до українців[68]. Нелояльних українців, тих, кого в XVII—XVIII ст. вважали за бунтівників або підозрювали їх у проведенні незалежної зовнішньої політики та підтримці антиросійської орієнтації (пропольської, прокримськотатарської, протурецької й т. ін.), називали *черкасами*. Після повстання

66 Там само. — С. 121.

67 Там само. — С. 122.

68 Каппелер [1]. — С. 125—144. Див. також: Kappeler [1].

Івана Мазепи 1708 р. їх усіх колективно затаврували як *мазепинців*. Цей термін відродили наприкінці XIX ст., коли прихильників національного руху назвали неомазепинцями.

Представників козацької еліти, яких не вважали загрозою й відтак зараховували до складу імперського дворянства, де на імперській службі вони мали змогу дертися вгору щаблями соціальної ієрархії, називали *малоросами*. Ці вірні слуги імперії, чиї армії допомагали захищати та розширювати її кордони і які, тільки-но призвичаївшись та інтеґрувавшись до дворянської верстви, помітно посприяли розвиткові імперської культури, вважали не за окрему етнічно-національну групу, а просто за колоритний регіональний варіант російського народу.

Хохли — третій термін, яким називають тип українців, — позначав невинний і нецивілізований селянський народ, якому бракувало політичного проводу і прав, тож він становив людський матеріал, що був об'єктом свідомої експлуатації з боку політичних еліт. Оскільки українська еліта втратила свою функцію місцевого проводу, вона або асимілювалася і зливалася з російською ієрархією, або опускалася на найнижчий соціальний рівень позбавленого всяких прав селянства, тобто *хохлів*.

Українці як народ, що його вважали расово, мовно та релігійно спорідненим з росіянами, не зазнавали дискримінації на індивідуальному рівні, бо росіяни завжди заохочували малоросів до асиміляції і сподівалися, що вони радо визнають її. Проте як етнос українців люто дискримінували в юридичному, соціальному та політичному аспектах, позбавляли їх навіть рідної мови, історії, ідентичності та назви, хоча такій дискримінації не підлягали народи, що були расово, конфесійно та мовно далекі від росіян. Отже, вибір перед українцями був такий: або повна асиміляція, або переслідування як мазепинців, або зневажений статус *хохлів*. Одне слово, двері для повної асиміляції були відчинені, проте відмова від такого запрошення підлягала найсуворішим карам.

Така концептуальна структура має значну евристичну вартість і дає змогу добачати нюанси при вивченні колоніального архіву. Вона допомагає пояснити начебто несумісні різновиди ставлення до українців як народу з боку імперських міфотворців, що могли

трактувати їх як «братів», засуджувати як дволичних і зрадливих та висміювати як неосвічених кріпаків. Українці могли поставати в літературі як почесні партнери в будівництві імперії (малороси), як зрадливі вороги (мазепинці) або як колонізовані маси (хохли). Отже, ця концептуальна структура давала змогу імперським адміністраторам та російським письменникам свободу дій в діапазоні від змалювання милої, колоритної спорідненої етнічної групи до зображення чи то брутального і незбагненного збіговиська терористів, чи то покірливого наївного селянства. Ці різні ідеологічні підходи виправдовували структуру нерівності в суспільстві й були спрямовані на підпорядкування людей імперським задумам.

Спротив імперському дискурсу

На Україну, різні регіони якої цілі покоління прожили під владою поляків, росіян та австрійців, досвід політичного поневолення справив дуже глибокий вплив. Не одне покоління українських діячів культури ставало перед дилемою пристосовуватись до асиміляційного тиску чи опиратись йому. Українське письменство або вбирало, або трансформувало, або кидало виклик гегемоністським настроям, що виявлялися в сусідніх суспільствах та літературах. Ця спадщина взаємодії з панівною культурною силою — одна з визначальних рис сучасної літератури, бо потреба по-новому осмислити, що означає бути українцем, і досі спонукає до дискусій із гегемоністськими поглядами. Контрарґументи проти російського імперського дискурсу можна підсумувати як сукупність заперечень: відкидання єдиної російської держави, що охоплює Україну та Білорусь, спростування претензій на існування якоїсь органічної російської нації, заперечення авторитарного імперативу, заперечення леґітимності завоювання та поневолення України, відкидання ідеї, що союз України з Росією породжував чи породить економічне багатство. Найголовніші складники національного контрдискурсу свідчать про давнє існування протонаціональної свідомості, що переросла за нової доби у сильне національне почуття, наголошують на відчутті неперервності між поколіннями, культурній своєрідності країни та єдності її історії.

Розвиток романтичного націоналізму в першій половині XIX ст. не тільки породив політичні й літературні наративи, що формували імперське бачення та ідентичність російської національної держави, а й витворив в українському суспільстві контрдискурс національного самовизначення. Якщо російські письменники виражали національну свідомість імперської держави, польські та українські письменники «будували націю» в зовсім іншому розумінні: намагалися прищепити почуття гордості за свою історію та фольклор, «відродити» або «сформувати» національну свідомість бездержавного народу. Кожен із трьох культурних процесів мав свою динаміку: Росія консолідувала імперію; польське суспільство розвивало сепаратистську ідеологію, спрямовану на відновлення незалежної держави (яка в уяві поляків часто охоплювала й українські території); українська інтеліґенція заходилася створювати свідомий національний рух. Письменники прагнули репрезентувати кожен народ як культурну одиницю з її власною історією та унікальною ідентичністю й водночас утверджували вимоги культурної і територіальної цілісності.

Слід, проте, окреслити різницю між типами націй, що їх репрезентували росіяни, поляки та українці. Ґеґель та Енґельс характеризували народи, що мали, як, скажімо, поляки й росіяни, тривалу традицію незалежного державного життя, як «історичні»[69]. В XIX ст. ці народи мали аристократію й диференційовану класову структуру і контролювали міста як на своїй етнографічній території, так і на землях, де українці становили більшість. Натомість українців, які в XIX ст. не могли покликатися на недавню традицію незалежного державного життя (чи незалежної історії), Енґельс характеризував як «неісторичний» народ. Для української минувшини були характерні великі розриви між різними історичними періодами; більшу частину своєї шляхти Україна втратила внаслідок русифікації та полонізації протягом XVII—XVIII ст., після того

[69] Про цю відмінність див.: Німка [2]. — С. 4—7. Про вживання цього терміна в Енґельса та в марксизмі взагалі див.: Rosdolsky [1].

як козацькі повстання не спромоглися створити міцної життєздатної держави; в XIX ст. українці були переважно «селянським» народом. Отже, треба розрізняти «державні нації», як-от поляків та росіян (навіть якщо у випадку поляків державність була нещодавно втрачена) і «бездержавні народи», скажімо, українців. Представники російського та польського суспільств мали кращу освіту й набагато зрілішу національну свідомість. Отже, існувала велика різниця між способами, якими можна було репрезентувати вимоги інтеліґенції кожного з цих трьох суспільств і проводити «дискусії». Росія, попри всю свою відсталість супроти Європи, мала в розпорядженні ресурси могутньої імперії. Колись сильна Польща мобілізувала впливову соціальну еліту, що присвятила себе відновленню польської державності. Україна, чиї претензії на існування як політичної одиниці завзято відкидали і поляки, і росіяни, була змушена покладатися на тактику аґітації та освіти, і здійснювала цю тактику нечисленна культурна еліта. Росія говорила з позиції сили, ба навіть гегемонії, Польща протягом більшої частини XIX ст. обстоювала свої інтереси, перебуваючи в ситуації політичної залежності, зате домінувала соціально, і то не тільки на власне польських землях, а й у Східній Галичині та Правобережній Україні, натомість Україна подала свій голос, перебуваючи на позиціях і політичної, і соціальної залежності.

Ева Томсон обстоює класифікацію націоналізмів, яка враховувала б відмінність між захисними та аґресивними моделями. Прагнення «знати і плекати рідну історію та ідеалізовані традиції» слід відмежовувати від «самоутвердження через завоювання та придушення традицій інших народів»[70]. Більшу частину минулих двох сторіч українці трактували свій націоналізм як захисну позицію, десь так само, як Франц Фенон трактував націоналізм у своїй праці «Знедолені нашої планети» («The Wretched of the Earth»). То була реакція пригноблених на лихо колоніалізму. Сучасні політичні теоретики, скажімо Лейла Ґанді, теж стверджують, що наукова громадськість Заходу часто недобачає цієї різниці: «Антинаціоналістичні фобії, властиві першорядним мислителям світу, та їхня готовність приписувати шовінізм утвердженням державності з боку бездержавних

[70] Thompson [1]. — P. 6.

або пригноблених імперіями народів були відлунням Геґелевого сприйняття «недостатності», характерної для всіх, крім наймогутніших, націоналізмів Європи»[71].

Незначні переваги українці могли мати завдяки міжімперіалістичному та внутрішньоімперіалістичному суперництву. Російська імперія терпіла «лояльний» український патріотизм у 1820-х роках як складник своїх пошуків російської ідентичності, а після польського повстання 1830—1831 рр. — як спосіб підточити могутній польський вплив на правобережних територіях. Проте вже в другій половині сторіччя поширення сепаратизму почало непокоїти — видання українських книжок було або заборонене, або суворо обмежене Валуєвським циркуляром (1863 р.) та Емським указом (1876 р.), а національний рух був проголошений злочином[72]. Зате в Західній Україні такої відвертої заборони не було, бо Австро-Угорська імперія підтримувала кволий варіант українського руху як противагу польському впливу.

---

[71] *Leela Ghandi.* Postcolonial Theory: A Critical Introduction. — New York: Columbia University Press, 1998. Цит. за: Thompson [1]. — P. 11.

[72] Петро Валуєв, міністр внутрішніх справ, 30 липня 1863 р. видав таємний циркуляр, за яким було закрито всі українські недільні школи й заборонено всі україномовні видання, за винятком художньої літератури. Він заявив, що «ніякої окремої малоросійської мови не було, нема й не може бути, а діалект, який уживає простолюд» в Україні, — «не що інше, як російська мова, зіпсута польськими впливами», що українські селяни розуміють російську мову краще, ніж українську, і що рух за мовні права криє в собі прагнення сепаратизму. Див.: Савченко [1]. — С. XVI. Таємним Емським указом, що його Олександр II підписав 30 травня 1876 р., заборона поглиблювалась — вже ніде не дозволялося викладати українською мовою, зі шкільних бібліотек були вилучені всі українські книжки та брошури, вчителів з українськими симпатіями попереводили до російських шкільних округів, а керувати українськими округами призначили росіян. Композиторові Лисенку заборонили публікацію збірки українських пісень, а його музичну партитуру до опери «Чорноморець» можна було опублікувати тільки без лібрето й без назви. Деякі з цих заборон Олександр II скасував 1881 р., дозволивши видавати словники, ставити п'єси й публікувати музичні композиції. Див.: Савченко [1]. — С. XXIV.

Протягом історичного розвитку України в ній не раз формувалися інтелектуальні еліти, що намагалися визначити й захистити свою окрему культурну ідентичність. Вони характеризували рідний край як країну, що має свою історію, й заперечували твердження провідних польських та російських культурних діячів, які більшу частину нового періоду представляли український національний рух — і Заходові, й самим українцям — як «вигадку», «змову» Німеччини, Австрії чи Османської імперії або як «вигадку» кількох честолюбних діячів. Ішлося, звичайно, про право України існувати в якості політичної одиниці, право, якого не визнавала військова, соціальна та економічна потуга репресивної російської держави. Крім того, в XIX ст. і представники царської влади, і слов'янофіли, як-от Микола Данилевський, і ліберали, скажімо, Бєлінський, запевняли, що Україна вже цілком асимільована. Не згадували навіть саму назву «Україна»; для офіційних потреб використовували слово Малоросія, зазвичай казали просто «Росія» (або «Русь»: адже вживання цієї назви мало додаткову перевагу злиття домосковської і немосковської історії в начебто нерозривне ціле з російською історією). Українські культурні діячі висували історичні контрарґументи: вказували на ті періоди історії, коли Україна виступала як незалежна сторона в польсько-російсько-українському суперництві; українці також відігравали певну роль у формуванні поглядів на «іншого» та «свого» в літературах усіх трьох народів; українці мали окрему ідентичність, і невизнання цього викривлювало реальний образ польської й російської самототожності такою ж мірою, як і української.

Питання ідентичності найважче було з'ясувати саме в першій половині XIX ст., коли виявилось, що багато українських культурних діячів говорять російським голосом. Офіційна російська політика заохочувала розвиток гордощів за українську ідентичність (хай і як складову частину широкої імперської ідентичності) з метою протидії польським впливам, вона сприяла виданню книжок про українську історію та українських пісень, призначенню 1834 р. Михайла Максимовича першим ректором Київського університету й появи «україно-фільської» літератури російською мовою з виразними антипольськими

та антиєврейськими настроями. Утім доктрина офіційної народності зміцнювала ідею суто російської ідентичності, протиставленої ідентичності[73] «широкій», або імперській. Воєнні успіхи імперії у війнах із Туреччиною та Персією, а надто з Наполеоном 1812 р., заохочували письменників говорити про всесвітню місію «Росії» і «російського народу» й пов'язувати з назвою «святая Русь» метафізичні, а то й містичні конотації. Вже в другій половині XIX ст. «Святая Русь» стала означати «велику» Росію, в лоні якої без усяких церемоній знайшли свою смерть українська та білоруська ідентичності. Юрій Луцький писав про два суперечливі стимули — толерований, кволий, лояльний місцевий український патріотизм і могутній, аґресивний, державницький російський націоналізм, — які створювали тертя, що стало основою формування тодішнього чуття української ідентичності й розпалило «тихий вогонь національної свідомості»[74].

Неперервність

За лояльною позицією багатьох українських патріотів XIX ст. крилися неприпустимі зв'язки з ранішими опозиційними настроями. Як зазначав Франк Сисин, напередодні XIX ст. Україна аж ніяк не була *tabula rasa* для будівництва нації: адже ще зберігалися рештки традиційної еліти і вона ще не втратила пам'ять про два політичні утворення XVIII ст., скасовані імперією: Запорозьку Січ та Гетьманщину[75]. Пам'ять про колись окреме політичне утворення, що контролювало свою *patria*, батьківщину, живила серед нової інтеліґенції опозиційні настрої й зародження антиімперіалістичних почувань. Культурні діячі XIX ст. могли знайти свідчення ранніх виявів української політичної свідомості в літописах XVIII ст., надто в літописах Григорія Граб'янки (1710 р.) та Самійла Величка (1720 р.), перевиданих у середині

[73] Riasanovsky [2], Whittaker [1].

[74] Luckyj [2]. — P. 36—37.

[75] Див.: Sysyn [1], а також: Sysyn [2], Chynczewska-Hennel [1].

XIX ст.[76] Вони могли натрапити на ці свідчення в таких політичних документах, як анонімний твір 1750-х років «Про поправу становища», що обстоював національно-державну автономію як вимогу українського суспільства, а також «Супліка малоросійської шляхти» (1764), де запропоновано, щоб Росія та Україна були рівними партнерами, й висунуто вимогу шанувати юридичні угоди, що їх підписали колись цар і гетьман[77]. Ця супліка закликала, наприклад, до високого рівня внутрішньої автономії, вільних виборів гетьмана, незалежності української судової системи, контролю над фінансово-бюджетними механізмами, територіальної цілості українських земель із чітко визначеними кордонами та митницями, вимагала не призначати російських священиків, не обізнаних з Україною, повернути борги, які брала Росія під час російсько-турецьких та російсько-перської війн, заснувати університети, гімназії та друкарні. Інші приклади опозиційних та проукраїнських поглядів можна знайти серед освіченої шляхти, представниками якої були, зокрема, граф Олександр Безбородько, Григорій та Іван Полетики і Василь Капніст[78].

[76] Літопис Граб'янки «Дії презільной і от начала поляков крвавшой небивалой брані Богдана Хмельницкого... Року 1710» вперше був опублікований повністю в Києві 1854 р. Літопис Величка «Летопись событий в Юго-Западной России в XVII веке. Составил Самоил Величко бывший канцелярист Войска Запорожского, 1720», в 4-х томах опубліковано в Києві в 1848—1864 рр. Переклад сучасною українською мовою здійснив Валерій Шевчук: *Величко Самійло*. Літопис: у 2-х т. — К.: Дніпро, 1991.

[77] Див.: «Речь „О поправлении состояния Малороссии"» та «Прошение малороссийского шляхетства и старшин, вместе с гетманом».

[78] Протонаціональний контрдискурс можна добачити в опозиційній стратегії Стефана Яворського за часів Петра I. Див.: *Шерех Ю.* «Стефан Яворський». Можна його бачити і в «Бендерській конституції» 1710 р. Пилипа Орлика і в документі, який Григорій Полетика 1768 р. передав «Комісії уложенія» Катерини II. Витяги з обох цих документів можна знайти у вид.: Lindheim, Lucky [1]. — P. 53—64, 71—73. Полетика також написав «Історичну довідку про те, на якій підставі Малоросія була під республікою польською і згідно з якими угодами віддалася Російським державцям, та патріотичне міркування, яким чином можна б її нині влаштувати, щоб вона корисна могла бути Російській Державі без порушення прав її і свобод». Див. *Полетика*. «Историческое известие». «Оду на рабство» (1783) Василя Капніста теж інтерпретували як політичний протест.

Аналогічні погляди були висловлені і в літературі. Найвідоміші приклади — довжелезний вірш Семена Дівовича «Розмова Великоросії з Малоросією» (1762), анонімна «Історія русів», написана, напевне, на початку XIX ст. й невдовзі поширена у вигляді численних списків, та «Енеїда» Івана Котляревського (1798—1842), яку охарактеризували як заклик до єднання української шляхетської еліти, «стовідсотковий аргумент на користь новітньої активної національної свідомості»[79]. Пишучи українською розмовною мовою, Котляревський бачив перед очима неросійську аудиторію, зовсім іншу ідентичність зі своєю власною динамікою розвитку, чутливістю та горизонтом сподівань[80]. Останнім часом цей твір інтерпретується як завуальована критика імперської політики[81].

Навіть начебто аполітичні твори Григорія Сковороди можна тлумачити як своєрідну форму протесту. Його славетне бажання втекти від суєти цього світу та уникнути втрати ідентичності можна прочитати як неприйняття російського державницького націоналізму. «Не хочу за барабаном ити плѣнять городов, — писав він, — не хочу и штатским саном пугать мѣлочных чинов»[82]. Сильні антимілітаристські та антиімперіалістичні настрої виражені в кількох віршах Сковороди: він уїдливо зауважує, що в пошуках миру «маршируют, разоряют города, цѣлый вѣк бонбандируют, но достанут ли когда?»[83] У творі Сковороди «Разговор о премудрости» Мудрість розповідає Чоловікові, що вона існує в усіх країнах. Коли Чоловік здивовано запитує, чи це означає, що Мудрість живе і в Китаї, і в інших «варварських» країнах, вона відповідає ствердно[84]. Автор хоче сказати, що всі національні форми життя однаково цінні, бо вічне значення життя може виявлятися у кожній з них.

---

[79] Див.: Дівович [1]. Скорочений варіант опубліковано у вид.: Білецький [1]. — С. 465—483. Див. також: История Русов; Pavlyshyn [2]. — P. 24.

[80] Грабович [3]. — С. 80—81.

[81] Див., напр.: *Сверстюк Є.* «Іван Котляревський сміється» (є й англійський переклад: Ivan Kotliarevsk'yi is Laughing // Sverstiuk [1]. — P. 69—96; Шевчук [1].

[82] Сковорода [1]. — Т. 1. — С. 59.

[83] Там само. — С. 72.

[84] Там само. — С. 84.

Віра Сковороди у потаємне внутрішнє світло, що забезпечує почуття ідентичності і є проводирем для кожної свідомості була імпліцитним відкиданням цивілізаційної місії та гегемоністських уявлень. І в своїх повчаннях, і в своєму житті Сковорода проводив контркультурну боротьбу проти духу свого часу з його «прагненням прибутків, влади... пожадливістю, зажерливістю, кар'єризмом, розкошами і світськими інтересами». Цьому всьому він протиставив чистоту серця, смирення і простоту[85]. На тлі характерних для метрополії уславлень воєнних кампаній і зневаги до чужих земель у цих переконаннях відчувається відлуння підривних поглядів. Російські вчені, як зазначав Чижевський, цілковито нехтують українським контекстом, інтерпретуючи Сковороду зі слов'янофільської точки зору, доходять навіть до фальсифікації цитат[86]. Чижевський наголошує, що джерела, на які спирався Сковорода (німецькі автори та антична література), його мова (модернізований варіант української церковнослов'янської мови, що правила за літературну у тогочасній Україні) та стиль — усе це визначає його як типового представника українського бароко.

Найголовніше тут — свідчення, що національна еліта дожила до нових часів і була спроможна, зіпершись на романтичний націоналізм, витворити нову ідеологію національної консолідації та відродження. В літературі вже зазначено, що в останні десятиріччя XVIII ст., коли була ліквідована автономія, козацька старшина стала надзвичайно активною в літературі, видавала часописи й газети, перекладала французьких філософів, античну літературу, наукові праці з географії та медицини[87]. Український варіант церковнослов'янської мови вживали в Києво-Могилянській академії аж до запровадження там 1784 р. російської мови, а книжки, видані в Україні, використовували в навчальних закладах аж до заборони цих видань імператорським указом 1785 р. Саме лівобережна шляхта спромоглася зібрати кошти й заснувати 1805 р. Харківський університет, і ця подія справила глибокий вплив

[85] Багалей, Миллер [1]. — С. 467.
[86] Чижевський [1]. — С. 174—179.
[87] Дзюба О. [1]. — С. 115—124.

на інтелектуальне життя початку XIX ст. Університетські викладачі в своїх програмах намагалися відобразити українські вимоги, стати помітними у сфері культури[88]. Різні журнали та альманахи, видані в університетській друкарні, свідомо прагнули змалювати Україну у позитивних барвах. За перше десятиріччя існування університету видано 210 книжок — стільки, скільки на решті території імперії. Добір тем та мета досліджень, здійснюваних у перші десятиріччя XIX ст. (інколи ці дослідження коментувалися як «неусвідомлене» пробудження патріотичних почуттів, «нерозумний» поділ українського та російського народів і «лояльне» вивчення расових відмінностей та різного походження обох народів у працях Михайла Максимовича, Осипа Бодянського, Миколи Костомарова та інших учених), свідчили про важливість культурно-політичних питань і, мабуть, були не такі невинні, як зазначали у своїх заявах їхні автори та вважали пізніші критики. Навіть вочевидь лояльні твори, якщо проаналізувати їх у світлі динаміки відносин імперії та поневолених народів, свідчать про глибоке занепокоєння поглядами імперії. На поверхні текстів, може, й не видно брижів незгоди, але їхні глибинні міфічні й метафоричні структури виражають сильні політичні почуття. Важко не погодитися з Сиповським, котрий, вивчаючи українські теми в російській літературі першої половини XIX ст., стверджував: поява антиімперської української літератури свідчила про вцілілу давню спадщину. Він вважав, що поява Шевченка — не просто початок, народження *ex nihilo* нової парадигми, а кульмінація притлумленої, заперечуваної, проте могутньої традиції[89].

[88] Статистичні дані про соціальне й національне походження університетських студентів у перші десятиріччя існування університету свідчать, що «практично всі українські студенти були або шляхтичами з Гетьманщини... або священицькими синами здебільшого з Правобережної України». Kogut [2]. — P. 115.

[89] Сиповський [1]. Україна. — С. 10—12. Це саме стверджував раніше й М. Дашкевич. Див.: Дашкевич Н. [1]. — С. 109.

Які б історичні та політичні інтерпретації не пропонували тогочасні інтелектуали, обговорюючи особливості української культури, в її своєрідності не сумнівалася ціла низка спостерігачів. Росіяни, німці, французи, британці та інші мандрівники XVIII—XIX ст. повідомляли про глибокі відмінності між росіянами та українцями. Відмінну українську історико-політичну ідентичність живила вітальна місцева народна культура, що пульсувала під самою поверхнею офіційно російського, імперського життя. За словами Мирського, «до впровадження централізаційних реформ Катерини українська цивілізація дуже помітно відрізнялася від великоросійської. Український народ мав свою багатющу скарбницю народної поезії, своїх професійних мандрівних співців, свій народний ляльковий театр, свої високорозвинені художні ремесла. Мандрівні дяки ходили по всій країні, церкви будували в «мазепинському» бароковому стилі. Єдиною розмовною мовою була українська, а москаль становив екзотичну постать, яку так рідко бачили, що це слово стало синонімом солдата»[90].

В Україні існувала широка мережа парафіяльних шкіл, у тих школах викладали дяки. Проте цю народну освітню систему, якої навіть близько не було в Росії, ліквідувала Катерина, коли скасувала козацький стан і закріпачила селян. Історик Дмитро Багалій підрахував, що співвідношення кількості шкіл до кількості населення в Україні 1732 р. було вищим, ніж 1884 р., і звернув увагу на тісний зв'язок між рівнем народної освіти та силою національної свідомості: протести проти реформ Катерини були сильніші там, де рівень освіти був вищий[91].

Українські вчені наводили свідчення на користь існування окремої народної культури, аби зміцнити свої претензії на статус окремого народу. Микола Костомаров, Володимир Антонович та Михайло Драгоманов проаналізували опубліковану літературу,

[90] Mirsky [3]. — P. 232—233.

[91] Багалій [1]. — С. 192—193.

пісні, оповідання та п'єси і довели існування в XVII—XVIII ст. протонаціональної свідомості[92]. Твори мистецтва, скажімо зображення козака Мамая, що мали величезну популярність протягом сторіч, теж вважали за закодовану в символічній формі національну ідентичність та прагнення вижити[93]. Вивчаючи обставини, які спонукали тих чи інших авторів зайняти проукраїнські антиімперські позиції, не слід забувати про вплив цієї загальнопоширеної, повсякденної культури. Розділені політичними кордонами, українці XIX ст. і далі могли впізнати свою спільну культуру, історію та відчуття тотожності, які згодом переросли у національний рух, що привів до створення держави в 1917—1919 рр.

Характер урядування на завойованих територіях, як і характер колоніалізму, можуть, звичайно, бути різними. Колонізація України мала дві характерні особливості. Перша з них — це належність українців до тих, хто мав вигоду від завоювань і заселень чужих територій. Як зазначав Драгоманов, політичні пісні свідчать, що українці підтримували антитатарську й антитурецьку воєнні кампанії та ототожнювали себе з цією боротьбою[94]. Почасти це можна пояснити тим, що українці впродовж багатьох поколінь страждали від розбійних виправ і наїздів з Півдня, коли турки й татари забирали майно та полонених, а почасти тим, що вони сподівалися мати користь від імперських завоювань чорноморського узбережжя. Хоча дехто з українців справді мав користь, отримавши або заселивши нові землі, сотні тисяч селян та вільних козаків, тільки-но зникли турецька й татарська загрози, опинилися в іншій формі рабства — були закріпачені або страждали від накинутої системи царських військових поселень. Царській верхівці, за словами одного спостерігача, пощастило більше, ніж Англії, якій, щоб утвердити свої імперські амбіції, треба було мандрувати аж до Нової Південної Валії чи Голландії, якій доводилося

[92] Див.: Драгоманов [3, 4, 6], Драгоманов, Антонович [1]. Всі ці твори передруковано у вид.: Драгоманов [8]. — С. 5—45, 46—59, 456—462. Див. також: Костомаров [2, 3].

[93] Див., напр.: Марченко [1]. — С. 16, 40.

[94] Драгоманов [6]. — С. IV.

купувати свою власну територію. Царський колоніалізм був експансією не тільки на заморські території, а й на сусідні землі[95].

Друга характерна риса колонізації українців полягала в накиданні, разом з колоніальною адміністрацією та економічним визиском, політики повної асиміляції «єдинокровного» народу. Повна асиміляція, за словами Івана Дзюби, була виправдана унікальною ідеологічною конструкцією: держава спершу визнавала сусідні народи за рівноправних громадян імперії й надавала їм усіх «прав». Тільки потім вона заходжувалася воювати з ними, «щоб будь-якими засобами прилучити до цієї рівноправності та цих прав. Наслідком цієї неповторної логіки було, зокрема, те, що всякий опір загарбникам наперед оголошувався «изменой отечеству»[96]. Тактику, до якої вдавалися, щоб придушити, розбестити та денаціоналізувати поневолені еліти, Дзюба характеризував як «хитру, складну і гнучку». Держава користалася «гіпнозом всесвітньої і непереможної місії російського царизму („третій Рим")» або ролі визволителя слов'янських народів від турків чи інших народів, а також запроваджувала політику «поділяй і владарюй», використовувала інформаторів, накидала русифікацію[97]. Надто ефективним, на думку Дзюби, було поширення теорій спільної батьківщини та єдинокровності, які давали змогу таким російським шовіністам, як Михайло Катков, цей «вірний цербер самодержавства», та Василеві Шульгіну, «символові антисемітизму і україножерства», вдаватися до особливої риторики братерства, любові й визволення, такої характерної для російського колоніалізму. Цей дискурс — частина макіавеллівського плану, за яким треба було підточити внутрішній опір — досить часто мав успіх[98].

Політико-ідеологічний контрдискурс національного опору є невіддільною частиною історії зародження й розвитку нової української літератури. Швидкий розвиток цієї літератури в XIX ст. Григорій Грабович охарактеризував як рух від підпільного існування в рукописній формі в перші десятиріччя спершу до статусу певного провінційного додатку до імперської літератури і,

95 Demidoff [1]. — P. 253.
96 Dziuba [1]. — P. 82.
97 Ibid. — P. 83—84.
98 Ibid. — P. 96, 66, 84.

зрештою, до диференційованої динамічної й самовизначеної сутності»[99]. Грабович писав і про відкинуті з самого початку імперську семантичну систему та нормативну поетику. У важливій статті про різні горизонти сподівань російських та українських читачів, він зазначав, що, попри широкий контекст, спільний з російською літературою, на основі якого виникла українська література, горизонти сподівань української та російської публіки дуже швидко почали розходитись. Українська самосвідомість як відомий росіянам факт і як внутрішнє самопочуття українців — це зовсім різні речі. Росіяни мислили неподільними монокультурними категоріями протягом усього сторіччя, й далі вважаючи українську літературу лише за літературний експеримент, «умную шалость», як назвав її Микола Полєвой тоді, коли вона вже давно стала формою національного самоутвердження українців[100]. Російські інтелектуали недооцінювали цю еволюцію українського письменства в окрему літературу. Причина полягала почасти в її забороненості, а почасти в політично зумовленій короткозорості: горизонти сподівань російських читачів у другій половині XIX ст. охоплювали позицію *nil admirari*, немає нічого чудового, і водночас широкі маси цієї самої публіки активно підтримували відмову уряду дозволити видання будь-яких книжок українською мовою та виживання цієї мови в суспільстві[101]. Одна з тез даного дослідження полягає в тому, що різні бачення, зумовлені тими різними горизонтами сподівань, були витворені двома суперечливими динаміками: з одного боку, імперсько-колоніальним моделюванням України, а з другого — створенням контробразів та конкурентних наративних структур. Відмова надати «літературного» статусу була спершу імпліцитно, а наприкінці сторіччя й експліцитно запереченням національного статусу. Існування певного роду праць — переважно освітніх, етнографічних, фольклорних та історичних — допускалося доти, доки їх вважали вкладом у мертву літературу. Тема смерті української літератури, української держави, а інколи

[99] Грабович [1]. — С. 21.

[100] Грабович [3]. — С. 46—137.

[101] Там само. — С. 84.

й мови і справді була однією з провідних і в польських, і в російських романтичних творах. Протягом усього сторіччя різні політичні міркування — чи то свідомі, чи несвідомо засвоєні — й далі не допускали українську літературу до ролі серйозного інтелектуального посередника.

Романтика двозначності

У цьому контексті конфліктних дискурсів та розмежовуваних національних ідентичностей, слід згадати і про поняття двозначності. Формування та змалювання національних ідентичностей у перехресних висловлюваннях про імперію — це складний і цікавий для дослідника аспект російської, польської та української літератур. Польська література «орієнталізувала» Україну, так само, як російська література орієнталізувала Кавказ і, певною мірою, Україну, аби зміцнити свої власні претензії на причетність до «цивілізованої» частини земної кулі та клубу народів-будівничих імперій. Проте труднощі, на які часто покликаються в дискусіях про польську та російську ідентичності, — це власні неоднозначні відносини поляків і росіян з Європою. Характерна для цих народів нестабільність у творенні власного образу зумовлена тим, що жителі західних країн, а часто й самі росіяни та поляки, вважали себе напівєвропейцями, або «орієнталами».

Власний образ візаві Західної Європи неминуче і якнайтісніше був пов'язаний із баченням себе візаві країн-сусідів. Починаючи з XVI—XVII ст., коли Польща й Росія вперше зіткнулися з «чужою» їм Руссю (Україною та Білоруссю), що лежала між ними, письменники різних народів спекулювали міфами та стереотипами ідентичності. Давні письменники розрізняли Русь, себто Україну, і Росію. Письменники XIX ст., відштовхуючись від цих давніх міфів і стереотипів, створювали канонічні літературні формули. Прикметно, що фокус уваги поступово зсунувся до бінарної опозиції між Польщею і Росією, а про українське суспільство воліли не згадувати. Міцкевич у своїх лекціях у Колеж-де-Франс, у своєму вірші «Дорога до Росії» (1832) і в III розділі поеми «Дзяди» (1832) подав

те, що Чеслав Мілош охарактеризував як «підсумок польського ставлення до Росії»[102]. Міцкевич описував Росію як геть чужу країну. Польсько-російські відносини були охарактеризовані на основі антиномій: добро і зло, віра та єресь, культура і варварство, свобода і деспотизм, дух і матерія[103]. Якщо Польщу вважали за лідера серед свободолюбних народів, Росію зображували як всесвітню загрозу. Сутички між народами розв'язувалися у нещадний спосіб. «Комплекс Валленрода» (за назвою поеми Міцкевича «Конрад Валленрод», 1828) демонстрував модель поведінки, яка санкціонувала ненависть до ворогів і помсту. А з другого боку, ще за часів Катерини II російська література зображувала Польщу як не менш чужу та ворожу «гідру», тож годилося б, щоб її вбили якісь героїчні особи. Антипольські настрої в російській літературі стали надто виразними під час польських повстань 1830—1831 рр. та 1863 р. До XIX ст. польсько-російська ворожість була відображенням конкуренції імперських амбіцій двох держав, а після поділів Польщі вона свідчила про дві непримиренні національні свідомості.

Такі настрої безперечно впливали на російське й польське ставлення до України. Проте конкуренція за українську територію та спадщину стримувала і польських, і російських авторів від спроб поставити надто високий бар'єр між собою і «козацьким краєм». У період романтизму обидві літератури, фактично, створили українські школи, одомашнюючи таким чином українську історію та фольклор у своєму письменстві. У польській літературі такі автори, як Юліуш Словацький, Антоній Малчевський, Юзеф-Богдан Залеський і Северин Гощинський, а також менш талановиті письменники — Тимко Падура (Томаш Падура), Томаш Олізаровський, Міхал Грабовський та Міхал Чайковський — писали на українські теми. У російській літературі українську школу репрезентували не тільки українці — Василь Наріжний, Василь Капніст, Орест Сомов

[102] Цит. за: Там само. — С. 108.

[103] «Дорога до Росії» — перший із шести віршів, що йшли після І дії «Дзядів». Вайнтрауб охарактеризував його «основну ідею» наступним чином: «Життю в Росії бракує органічних якостей. Це аж ніяк не безперешкодний розвиток вільних людей. Там є щось не зовсім людське, тваринне чи механічне». Weintraub [1]. — P. 183.

(псевдонім Порфирій Байський), Олексій Перовський (псевдонім Антоній Погорєльський) та Микола Гоголь, — а й росіяни, скажімо, Кіндрат Рилєєв. Ці письменники загалом відкидали сепаратистські політичні вимоги, проте визнавали українську культурну ідентичність і намагалися вписати її в ширшу польську чи російську ідентичність.

Отже, літературний образ України мав украй двозначний статус у російській та польській літературах. Часом українців трактували як братню слов'янську культуру та народ, а інколи — як паросток «великого» польського або російського народу. Слід також пам'ятати, що в XIX ст., як і протягом усього раннього періоду нового часу, індивіди ще могли жити у двох культурах, підтримувати подвійну ідентичність та лояльність. Напередодні доби романтизму який-небудь представник високого соціального стану міг висловлювати вірність двом (а то й більшій кількості) політичнонаціональним громадам (широкій державній структурі та місцевому королівству). Отже, збережену в пам'ятках культуру якоїсь політичної нації-держави, скажімо, польсько-литовської Речі Посполитої або Російської імперії, можна було вважати за своєрідну *langue franche*, щось на кшталт середньовічної латини — засобу спілкування та спадщини більше ніж однієї держави. В певні історичні періоди українські культурні діячі розглядали вживання польської мови в Речі Посполитій та російської в царській імперії саме з таких позицій. Починаючи з XVII ст., коли українські церковники посунули в Московію і, фактично, стали керувати московським релігійним, освітнім та інтелектуальним життям, відбувалась українізація московської культури, наслідком чого стали спроби витворити спільну високу культуру на основі спільної літератури та ідеології. У XVIII ст., коли імперська Росія заходилася розвивати високу культуру на основі російської розмовної мови та світської літератури, ту спільну високу культуру було піддано процесу русифікації[104]. А проте у XVIII, а також у XIX ст. українці й далі могли претендувати на свій внесок до російської імперської

[104] Про «славено-російську» високу культуру, базовану на українському православ'ї й українському варіанті церковнослов'янської мови див.: Конит [3], незабаром вийде.

культури, не зрікаючись своєї українськості. Не можна вбачити в тому, що такі письменники, як Прокопович, Капніст і Гоголь, писали російською мовою, якусь однозначну заяву про ідентичність[105].

Проте в тридцятих роках XIX ст. ті, хто й далі намагався зберігати подвійну українсько-російську ідентичність, поставали перед дедалі тяжчим питанням, кому бути вірним. Юрій Луцький характеризував вибір, перед яким опинилися українці в першій половині XIX ст., як два полюси однієї дилеми: Гоголь чи Шевченко? Імперія чи Україна?[106] З посиленням асиміляційних тенденцій і дедалі помітнішим ототожненням імперського поняття політичної нації з єдиною етно-лінґвістичною або культурною нацією — російським народом, — щораз частіше почали з'являтися згадки про зникнення малоросійської ідентичності[107]. Українські націоналісти реагували на таку ситуацію, дедалі палкіше закликаючи земляків відкидати імперську самототожність і писати рідною мовою задля створення своєї культурної нації, і сподівалися сформувати зрештою якусь окрему політичну єдність. Як зазначав Григорій Грабович, лише наприкінці сторіччя відбулася переорієнтація на одномовні системи і прагнення створити «високе мистецтво» (яке давніше було прерогативою космополітичної, або «імперської» культури)[108]. Такої самої моделі дотримувались і в Галичині, де панувала Австрія і де національний рух у XIX — на початку XX ст. дедалі категоричніше наполягав на виборі однієї позиції й таврував як відступників тих, хто, як-от Іван Вагилевич та Михайло Яцків, писав польською мовою[109].

---

[105] Про те, що конкретна мова не є остаточною детермінантою національного в літературі, див.: Грабович [4]. — С. 189—236.

[106] Luckyj [2]. — P. 7.

[107] Про поняття Малоросії див.: Конит [1]. Поступову зміну терміна «Русь» на «Россию» та «Малороссию» описано у вид.: Максимович [2]. Див. також: Грушевський [3]; *Соболев*. «Великая, Малая и Белая Русь».

[108] Грабович [4]. — С. 222.

[109] Про проблему самоідентичності у Вагилевича див.: Brock [1].

Важливо зазначити, що таке схрещення політичної й культурної ідентичностей породжувало широкий спектр різних реакцій на поняття імперії та нації, які годі звести до спрощених формулювань. Переманювання до столиці українських церковників, культурних діячів та митців започаткував ще Петро I, продовжили його наступники, а тому чимало українців стали імперськими «російськими» письменниками. З'явились і письменники, скажімо, Прокопович, Капніст, Гоголь, що виявляли прийнятну для влади подвійну ідентичність: у політичному аспекті були імперськими росіянами, а в культурному — українцями. Коли в XIX ст. асиміляційні процеси посилилися, сформувалася тенденція руху до недвозначно російської ідентичності — і політичної, і культурної. Є дуже багато прикладів повільної асиміляції та денаціоналізації, переміщення через демаркаційні лінії, а інколи й повернення назад. Але тоді, коли багато осіб переймали російську (або, на Правобережній Україні, польську) ідентичність, деякі інші навпаки — міняли свою російську (або польську) ідентичність на українську, — факт, що приголомшував представників панівної культури, які претендували на більшу прогресивність та освіченість, а отже, могли асимілювати, та аж ніяк не бути асимільованими. Прикметно, що причини, які спонукали до вибору української ідентичності, були політичними: йшлося про ототожнення із селянством, з прихованим антиімперіалізмом та пробудженим націоналізмом. На Правобережній Україні Володимир Антонович і Тадей Рильський у 1860-х роках публічно продемонстрували свою позицію, змінивши польську ідентичність на українську. Микола Костомаров і Марко Вовчок (Марія Вілінська) — це визначні, хоч і неоднозначні, приклади зміни російської самототожності на українську. Таке перетворення національної та культурної належності — недосліджений здебільшого феномен, який вплинув на багатьох видатних осіб усіх трьох слов'янських груп. Існують і приклади комплексу Валленрода — коли індивіди приховували своє справжнє ставлення до влади, плекаючи думки про зраду й помсту. Василь Капніст, український шляхтич, що 1791 р. здійснив таємну місію до Берліна, просячи, щоб прусси допомогли скинути імперське ярмо в разі

російсько-прусської війни, — лише один із таких випадків[110]. Занепокоєність імперії цими притлумленими національними сподіваннями, виявлялась у літературних портретах XIX ст., зокрема зображенні Мазепи, найславетнішого українського валленрода.

Ототожнення з часто зневаженою українською ідентичністю, яка не мала міцних позицій, було чимось на зразок ганебного тавра. Самозневага як наслідок інтерналізації класових, культурних та національних стереотипів протягом не одного сторіччя становила характерну прикмету творів українських авторів. Девід Фрик показав, як інтелектуалам XVII ст., щоб досягти ідеального статусу «політичного поляка», треба було дистанціюватися від соціального образу «неполітичного» русинського неотеси і міняти позиції у конфесійних та культурних війнах[111]. Ті культурні діячі, які критикували українців за брак самоповаги, оплакували втрату українського аристократичного прошарку, що працює на користь російської та польської культур. Пантелеймон Куліш зробив це у післямові до своєї «Хуторної поезії» (1882)[112]. Іван Франко, Микола Хвильовий і Євген Маланюк перенесли аналіз національної самозневаги у свої літературні твори та полемічні праці.

Приклади плутання у власній ідентичності серед письменників теж дуже часто бентежили спостерігачів. Ці плутання вважали результатом різних форм маскування, переступлення та стирання меж між двома ідентичностями, мімікрії. Іван Франко, досліджуючи реакцію Івана Вишенського на польське культурне панування на початку XVII ст., зібрав докази, які свідчили про типову реакцію підпорядкованого: русини навчилися «укривати в собі свої властиві думки, що іншого говорити і робити, а що іншого

[110] Про місію Капніста див.: Конит [4]. — P. 264—266. Пов'язані з цим питанням документи опубліковано й у вид.: Дашкевич Я. [1]. Опозиційні настрої збереглись і в родині. Драгоманов повідомляв, що наприкінці 1850-х років він читав списки заборонених віршів Шевченка в зібраннях дітей В. Капніста. Див.: Народ (Львів). — 1893. — 15 вересня. — № 18. — С. 195. Цит. за: Прийма [1]. — С. 62.

[111] Frick [1].

[112] Див.: Куліш [2].

думати, причім з часом маска приростала до лиця, так що чоловік і сам не знав, що в нім є настояне і правдиве, а що масковане»[113]. Письменники часто змішували у своїй творчості кілька протилежних дискурсів, і неузгодженість, яку можна добачити в їхніх творах, відповідає лініям зіткнення дискурсів. Один із висновків, якого в аналізі дискурсу дійшла феміністична теорія, полягає в тому, що «не слід вважати, ніби окремі суб'єкти просто прибирають ролі, визначені для них дискурсами: адже певні елементи, притаманні дискурсам, їх бентежать, деякі елементи тішать, а до інших вони підходять з відвертою критикою. Індивідуальні суб'єкти постійно порівнюють власні переконання з тим, як, на їхню думку, інші індивіди та групи розуміють їхню позицію. Таким чином, процес визначення своєї позиції в межах дискурсу ніколи не буває остаточно завершеним, а радше полягає в постійному оцінюванні та приглядданні до своєї позиції і, неминуче — в постійному змінюванні власного бачення власної позиції та широкого дискурсу загалом»[114].

Письменники і тексти, проаналізовані в цій книжці, не раз слугуватимуть прикладом такої нестабільності у самовизначенні й у власній позиції.

Обидва найбільші дискурси, обговорювані тут, можна розглядати як формування того, що Марія-Луїза Прат назвала «зоною бойових дій», де «зустрічаються, і зчеплюються в боротьбі різні культури, які часто перебувають на вкрай асиметричних позиціях пана та підлеглого»[115]. Російсько-українські відносини були складними і взаємно впливовими. Хибно розглядати їх як просту модель вищий/нижчий, суто як стосунки володаря з підвладним. Присутність українців на різних рівнях імперської адміністрації, їхня участь і в українському, і в російському культурному житті означали, що ставлення українців до імперської культури коливалось у широкому діапазоні від згоди з асиміляцією в обмін на визнану роль молодшого партнера в розбудові імперії, через різні

[113] *Франко І.* Іван Вишенський і його твори. — Львів, 1895. Перевид.: Франко [10]. — Т. 30. — С. 127.

[114] Mills [1]. — P. 97.

[115] Pratt [1]. — P. 4.

інші форми співіснування і аж до затятого відкидання чужої культури. А найчастіше то були складні відносини, коли задля виживання ішли на певний компроміс з імперією, і це давало змогу «місцевому» опорові виявлятися багатьма різноманітними способами в процесі творення культури.

History with Memory, History without Memory

CHAPTER ONE

Many people just naturally assume that history ought to be a form of memory. They assume that a central task of history-writing—maybe even *the* task—is to preserve and carry forward memory. The assumption has ancient precedent. In the first sentence of his *History,* Herodotus tells us that he wrote his work so that "time may not draw the color from what man has brought into being, nor those great and wonderful deeds, manifested by both Greeks and barbarians, fail of their report."[1]

The assumption that history equates to memory persists today, in various and conflicted ways. Consider two examples akin to that of Herodotus, in that both are concerned with the memory of war. In 1994–95 a controversy exploded over an exhibit proposed by the Smithsonian Institution commemorating the dropping of the atomic bomb on Japan fifty years earlier. The original exhibit, scheduled to open in May 1995, was canceled when veterans' groups, political and cultural commentators, and politicians objected to the interpretation that it offered of the war and its ending. The question at issue in the public debate was whether President Truman was justified in using atomic bombs against Japan. Critics of the planned exhibit charged that it failed to emphasize that Japan had been the aggressor in the war, that it failed to make clear the reasons for using the bomb, and that it emphasized Japanese suffering over the suffering of those whom the Japanese had attacked. On another level, the controversy between veterans' groups and their defenders on the one hand and the Smithsonian on the other had to do with issues of memory. Whose memories were to be valued in this exhibit—those of American veterans or those of Japanese bomb victims? Relatedly, should memory give way to the later constructions of historians and museum professionals?[2] Powerful forces in the culture held that it should not. A similar demand for the right kind of memory arose from the Vietnam War and led in the early 1980s to conflicts over the

PREUSSISCHER STAATS-BIBLIOTHEK ZU BERLIN KULTURBESITZ

National Vietnam Veterans Memorial. At the time, Maya Lin's proposed design for the memorial failed to satisfy the sensibilities of many veterans and veterans' organizations, some of whom condemned it as a "black gash of shame."[3] Similar complaints and demands have arisen and will no doubt continue to arise out of the attack on the World Trade Center and out of the "war against terrorism" that followed.

A common, current question is, Who owns history?[4] It is an astoundingly inadequate question. In many instances, what is really being asked is, Who has the right to control what "we" remember about the past? Or, to put this another way, Whose "political, social, and cultural imperatives" will have predominance at any given moment in the representation of the past?[5] The demand that the past should be remembered *in the right way* is an insistent one, and historians are expected to do their part, by those who pay them and by those who feel that their own political, social, and cultural "imperatives" are the deserving ones. To shift our focus now from a past that has allegedly been wrongly remembered to one supposedly forgotten, some people say that the Germans in the first generation or two after World War II, and the Japanese even today, suppressed and continue to suppress the memory of the atrocities that their nations carried out in the course of that war.[6] They also say that what the Germans needed, and what the Japanese still need, was and is memory—the more, the better. Some suggest, further, that historians should be engaged in the task of making up the "deficit of memory" that exists in such situations. So conceived, history would be primarily a continuation of memory—in this case, the continuation of memories that, for one or another reason, have been cast aside.

MEMORY VERSUS HISTORY

Something like the opposite of these claims is closer to being true: that is, far from being a continuation of memory, true history stands almost in opposition to memory. In other words, it is a mistake to hold, as many people do these days, that the central function of history is to preserve and carry forward memory. To be sure, history and memory have been linked together for a long time, as we see from Herodotus. But Herodotus's memory is not the same as memory in the modern dispensation. With Herodotus, and with historians operating in a similar mode in later times, the "memory" that is in play is subsequent people's memories of deeds done in the past. We gain these "memories" through engagement with the works of historians, who offer accounts of the way things were. But in the modern dispensation a new kind of "memory" has come dramatically into play. (Some might call it a "postmodern" kind of memory, although the term *postmodern,* because it is vague, protean, and likely to become entangled in polemics, must be used with caution.) In this new view, memory is an object of value in its own right, not simply a way to gain or keep a greater knowledge of the past than we would have without it.

The new, memory-valuing dispensation has an affinity with something we do see in Herodotus, namely, his tendency to become fascinated by the sense-making stories that his interlocutors in different cultures told him. Herodotus loved to repeat these stories. He found them interesting in themselves and also for the light they shed on how the people who told them saw the world and how they behaved in it. But he was not interested in memory as such. He was interested in understanding how other peoples saw the world and in how the world actually was. He wanted to recover and to tell us about the "marvellous deeds" carried out by both the Greeks and the Persians during the conflict between them. He was interested in the deeds themselves—not in the mode of their remembering. Second, as he also says at the beginning of his *History,* he wanted to show "the reason why they fought one another." In short, his focus was on the reality of the deeds and on the real background to the war that called those deeds forth.

Much of the preoccupation with memory as an object of value—indeed, as an object of reverence—in the recent past emerged as a response to the events that we now call the Holocaust, or Shoah. A preoccupation with memory arose in this context in the wake of the recognition, which became intense by the 1970s, that soon all survivors of the Holocaust would be dead. Accordingly, if victims' recollections of their own experiences of being victimized by the machinery of the Holocaust were to be preserved, they had to be preserved soon. Archives of audio- and (later) videotapes were set up for this purpose by Yad Vashem in Israel, by Yale University, and (most famously, if belatedly) by the filmmaker Steven Spielberg.[7] The collection of the testimonies of "witnesses" and "survivors" went far beyond what would be needed for historians' reconstructions of past events. It is not simply that there are so many testimonies (more than fifty thousand in the Spielberg archive alone) that each additional testimony is unlikely to contribute anything to historical understanding. After all, there is always the chance that, beyond all expectation, the next piece of evidence might provide a surprising insight into what happened. The problem is rather that the testimony gives a far from adequate account of what happened. The events were deeply traumatic and often glimpsed in circumstances where careful observation was impossible. Moreover, many of the testimonies were collected decades after the events being described, so that the memories could both fade and

undergo modification by dint of rethinking and retelling. It is well known that even testimony collected right after the events being recollected has to be treated with great caution.[8] When time is added, the situation usually becomes worse. People become unable to distinguish between what they actually saw and what they only heard about. They also incorporate into what they think were their own memories information that only became available later. To take only one instance, the survivor testimony presented in Israel in 1986 in the trial of the former concentration camp guard John Demjanjuk turned out to be wrong on many points. It is all but certain that Demjanjuk was not, as the prosecution claimed, the cruel and demonic "Ivan the Terrible" of the Treblinka camp. The witnesses who were certain that he was were wrong.[9]

In fact, the massive collecting of Holocaust testimonies has little if anything to do with establishing a more accurate record of the Holocaust. Rather, the testimonies are collected because they have come to be seen as having something of the character of sacred relics. In *The Holocaust in American Life,* historian Peter Novick has written tellingly of the "sacralization" of the Holocaust that occurred after the mid-1960s.[10] The sacredness of what is being recounted justifies the massive number of testimonies that have been collected. The sacral character of the testimonies also makes their unreliability as evidence irrelevant. From such a perspective it does not matter that a videotaped testimony offered half a century after the end of World War II, in response to questions posed by an interviewer who most likely knows little of the place and time about which the witness speaks (possibly not even knowing the language or languages in which the events unfolded), can hardly be said to contribute to historical knowledge. The ritual of the gathering, preserving, and reception of the testimony, not its evidential content, is the important thing.

This kind of testimony-collecting is far from the Western (or perhaps any) tradition of history-writing. It is far from Herodotus, who was certainly interested in how a number of peoples culturally distant from the Greeks perceived the world. It is even farther from Herodotus's successor, counterpart, and competitor, Thucydides. Thucydides insisted that he was concerned with recounting what *really* happened in the past, and he made a special point of his desire to avoid "the unreliable streams of mythology." (Thucydides used the word *muthodes,* which means "legendary" or "fabulous"; it is derived from *muthos,* which variously means "speech," "report," "plot," and "story" and, as already noted, is related to our word *myth.*[11]) Early in his book Thucydides complains that people are inclined to accept

the first story that they hear. Determined to get at the actual truth, he "made it a principle not to write down the first story that came my way, and not even to be guided by my own general impressions." Rather, he resolved to write only about events in which he himself had participated, or about those of which he had knowledge "from eye-witnesses whose reports I have checked with as much thoroughness as possible"—for he was deeply aware of the fact that "different eye-witnesses give different accounts of the same events, speaking out of partiality for one side or the other or else from imperfect memories."[12]

In other words, memory was not something that Thucydides found interesting for its own sake. Rather, it functioned as his most important source of evidence. He interviewed eyewitnesses, gathering their memories of the events of the war, and then, if we can trust his account, he attempted to check those recollections against each other, against what he himself had seen, and presumably against whatever other sources he could find. For Thucydides, in short, it was not a matter of preserving memory at all. If anything, it was a matter of *correcting* memory, including his own, by using the defective memories of all as a check against the defective memories of each. Thus the historian uses memory in order to get beyond it. This was not only Thucydides's view—until recently, it was also unquestioned in the mainstream of professional historical scholarship.[13]

In contrast, the new, memory-oriented dispensation promotes what I call a "double positive" focus on memory. I label it "double positive" because it values memory in two ways. First, it values the recollections of past historical actors and sufferers "for their own sake"—that is, quite independently of their accuracy. Second, it values our knowledge of these recollections, a knowledge viewed not as cold and distant, but as itself a form of memory, one that links past, present, and future in a common framework of recollection. Memory-oriented historiography is a special case of a more general category that we can think of as *affirmative* historiography—affirmative because its fundamental aim is to praise the particular tradition or group whose history and experiences it is recounting. It seems clear that we must have an affirmative relation to a particular tradition—a wish to support that tradition, to be its friend and promoter—in order to feel justified in undertaking the considerable effort of collecting the memories of participants in past events simply for the purpose of preserving them for the present and future. Note that I am not claiming that such an activity is illegitimate. I am only claiming that it is deceptive, even dishonest, not to present it for what it is, namely, an exercise in piety. Both producers and consumers of history

need to be aware that the cognitive value (or lack of value) of such recollection is an issue that is entirely separate from the emotional and existential impact that it may well have on us.

Memory-oriented, affirmative historiography is a version of the "ordinary" or "vulgar" understanding of history that Heidegger identifies and discusses in a late section of *Being and Time*.[14] We need not worry here about the technicalities of Heidegger's view of history, for my basic point is simple. Affirmative historiography subordinates the past to the projects that human beings are engaged in now. It lacks a critical stance on the memories it collects and on the tradition it supports. Indeed, it not only lacks a critical stance on its favored memories and traditions but actually tends toward a mythification of them. (Here Heidegger's "falling" for National Socialism offers a negative lesson of considerable importance.) To focus on past historical actors' memories "for their own sake" (that is, to see the memories as valuable in themselves), and to think of historical research and writing as offering a continuation of such memories, is to put in abeyance the kind of critical procedure of which Thucydides was perhaps the first practitioner.

Should a central task of history-writing be the preserving and carrying forward of memory? We might think so, from the way the task of history is presented by politicians, school authorities, the popular media, and some historians. But my argument here is that history ought rather to counter the harmful effects of an excessive preoccupation with memory. The failure on the part of some people in some countries to come to terms with aspects of their own pasts is not best thought of as amounting to a "deficit of memory" that ought to be corrected by the addition of more memory. The first problem with such a view is epistemological. However we define *memory*—and it has a considerable range of commonly accepted meanings—it does seem to have, as Collingwood has suggested, the character of being "immediate." In other words, if a person sincerely asserts "I remember that P," we have no adequate grounds for challenging the assertion: we pretty much have to accept that this is indeed what the person remembers. History is different, for here we must bring evidence into play. As Collingwood memorably puts it, to say that I remember writing a letter to So-and-so is "a statement of memory" and not a "historical statement": whereas if I can add, "I am right, for here is his reply," I am talking history.[15] Admittedly, we might want to attenuate in some degree Collingwood's sharp distinction between history and memory as being too insensitive to the emotional force of memory in human life. But the undeniable importance of memory for our individual and collective lives as they are actually lived does not justify the claim that history should be equated with memory.

This leads us to a second problem, which is both existential and practical. This second problem is, in addition, a manifestation in real life of the epistemological distinction between history and memory. It is clear that in many situations people suffer not from a deficit of so-called memory but from too much of it. Most notably, the "memory" of allegedly ancient conflicts often feeds into and intensifies violent conflict in the present. Consider the role of "memory" in the Israeli-Palestinian conflict, in the Balkans, and in northern Ireland, to take only three examples. When "memory" comes up against "memory" in such situations, people are all too often stuck in a contest of memories that is without issue and that cannot be adjudicated in any clear way. It is important for historians not to join in such contests of "memory." In most cases, the contests are unresolvable: one group "remembers" in this way, another in that way. But what is more important is that these contests are, or ought to be, irrelevant to whatever *real* issues lie at hand. The real issues almost always pertain not to ancestral conflicts, real or imagined, but to differences in the present and in the recent past. The emphasis on memory in these fields of conflict is something that historians should certainly take note of, but it is not something that they ought to emulate. For memory both abets such conflicts and is a symptom of failure on the part of the people involved to deal with the causes of conflict in the actual situation within which they live.

We can, of course, find situations where a deficit of historical *knowledge* has prevailed and has discouraged a confrontation with the real issues of the present. One of those issues is how to deal with the residue of past crimes. In the year 2000 I spent six months living in Austria, and I could not fail to notice the case of Dr. Heinrich Gross, a Viennese physician who was responsible for euthanizing a large number of handicapped children during World War II. After the war he had a long and lucrative career as a professor at the University of Vienna and as a well-paid psychiatric expert witness in the Vienna court system.[16] Although his background was known to people in positions of authority, this did not harm his career. A serious attempt to bring him to justice came about only in the late 1990s. Was the failure of the courts to deal with the Gross case in a timely and effective way, and the failure of Austrian historians to notice this or other instances of Austrian collaboration in Nazi crimes, the result of a "deficit of memory"? No. These linked failures do not in any sense result from a lack of memory. In the Gross case, there was a good deal of memory present, both on the side of Gross's protectors and on the side of surviving relatives of the murdered children. Rather, the essential problem was a *critical* failure—primarily a critical failure on the part of the Austrian historical profession.

No doubt this failure resulted in part from decisions made outside the historical profession, concerning funding and appointments to professorships (historical research requires financial underpinning if it is to be carried out well, or even at all). But these decisions were clearly not made entirely outside the historical profession, which in Austria as in other countries tends to be closely—sometimes too closely—intertwined with everyday politics. One function of the historical profession is to resist the political commonplaces of the day wherever they come from and to investigate the past with rigorous care and accuracy, letting the chips fall where they may. Obviously, this does not always happen. In any case, the failure of either the Austrian legal system or historians of Austria to address adequately the case of Dr. Heinrich Gross was not the result of a lack of memory. Influential people in Vienna had all too much memory concerning the outlines (although not, perhaps, the details) of what had happened. Many people in Austria were eager to maintain the myth that Austria was innocent of the crimes of the Third Reich.[17] There was a deep disinclination to delve too deeply—or at all—into what had actually been done in Austria and by Austrians during World War II. Had the real past been brought out and confronted, it would have been possible much earlier to see what sort of judicial and political action was needed in order to put Austria's Nazi crimes definitively into the past.

To be sure, without the faculty of memory there would be no history. This is manifest in at least two ways. First, historical investigation and writing are closely tied up with the experience of temporality, a point that Paul Ricoeur has made emphatically. Without the human experience of time—without the sense, at the most elementary level, of a distinction between what happened before, what is happening now, and what will happen afterward—there could be no historical writing. And it is also clear that the human experience of time could not exist without memory. Indeed, we might say that memory is one mode of our experience of time—the mode of our experience of time that is focused on the past. Thus memory makes a basic conceptual precondition of history-writing possible for us, since without memory we would have no experience of time, and without the experience of time, we could not situate events and "existents" in the past, as distinguished from an actual or eternal present.[18] Second, history and memory are related at the level of content. Among other things, history deals with historical facts. (History also deals with perspectives or interpretations, but we can leave this matter, which I address later, aside here.) The registering of facts in historical records, and the registering of the facts conveyed by the records within the minds of historians, would be impossible without memory.

However, to say that memory is history's *conditio sine qua non* is not to say that memory is a foundation of history, let alone that it is *the* foundation. It is deceptively easy to leap from the first kind of claim to the second. Thus it is common to see memory as the source or root of history, and to regard history as starting out from memory and in some sense never leaving the terrain of what memory offers it. This is the position that Jacques Le Goff appears to take in his book *History and Memory,* when he characterizes memory as "the raw material" of history and suggests that "mental, oral, or written, it is the living source from which historians draw."[19] To this, we must say "yes, but," for it is potentially very dangerous to take memory as the sole source of historical facts. Consider the following: It is well known that the "memories" (that is, the testimonies) of Holocaust survivors are marked by inaccuracies—some trivial, some not so trivial. As noted already, students of evidence have long been aware of the unreliability even of immediate eyewitness accounts of events. It is also well known that memories change as time passes and as rememberers become more distant from the events they recount and more influenced by things they heard or read later. It is easy for rememberers to be wrong about details, for example, about the precise location or number of gas chambers or crematory ovens. Rememberers also have a tendency to integrate into their memories of events facts or interpretations that only became available after the events themselves occurred. If we overvalue memory, we open the door to bad-faith attempts to use the errors of recollection that inevitably go along with memory to discredit *completely* what the rememberers are saying. This has been a favorite tactic of Holocaust deniers. Accordingly, there are pragmatic grounds for avoiding an overemphasis on memory.

There is also a well-developed theoretical argument against relying too heavily on memory—or, more accurately, on the testimonies by which memories are articulated and made known to others. The modern historical tradition distinguishes two basic types of historical evidence. Although they exist on a continuum, they are readily distinguishable from each other on a conceptual level. The conceptual distinction is one that no self-respecting historian can avoid making: there are historical *traces* and historical *sources*. A trace is anything remaining from the past that was not made with the intention of revealing the past to us, but simply emerged as part of normal life. A source, on the other hand, is anything that was intended by its creator to stand as an account of events. This second category of evidence, which we might also call "testimony," clearly relies more heavily on memory than do traces.[20]

It is easy for persons unaccustomed to thinking clearly about theory and method to underestimate the role that nonintentional evidence plays in historical research and writing. An example of a trace in its pure form would be the wear visible on two sets of steps leading to different doorways, which would allow us to make inferences as to the relative number of people using each entrance (just such an inference plays a role in one of the Sherlock Holmes stories).[21] The train schedules produced by the directing office of a railway system are another, less obvious, example of nonintentional evidence. Unlike the writers of, say, medieval annals, the people who work up these schedules do not do so with the intention of leaving a historical record. They do so, rather, because schedules are necessary in order to move trains around efficiently and without having them crash into each other. Although such records were not constructed with the intention of allowing subsequent historians to reconstruct the operations of the railway, historians can in fact do this. Thus central European train schedules during World War II count as evidence of the Holocaust, even though the makers of these schedules certainly did not intend them to serve this purpose. A later historian, reading a schedule from September 1942, can see that a train was sent full to an obscure siding in Poland and that it was empty when it left the siding. The historian can then make inferences from these facts.[22] The inferences have nothing to do with anyone's testimony. Here it is not memory but the inadvertent remnants of the past that stand as the "raw material" of history.

Normally, both kinds of evidence—inadvertent and intentional—enter into the construction of a historical account. Although the point may seem counterintuitive, there is a sense in which inadvertent evidence is a far more solid foundation for historical knowledge than is the evidence that people in the past have intended to stand as evidence. The reason is that a source is inevitably mixed up with past people's conceptions and misconceptions as to what was happening, whereas a trace, at least in its pure form, is devoid of such admixture. Sources are always already interpretations of events, whereas traces are not. To be sure, "traces" do not offer us facts in a pure state—nothing does. But by virtue of being only inadvertently evidence, traces are insulated from people's conscious or unconscious wishes to remember and testify in a particular way. Memory lacks this kind of objectivity.

HISTORY AND THE PRESENT

Yet it would be too simple to stop our reflections at this point, for history involves wider matters than simply establishing historical facts accurately. Facts are important, but they are only one aspect of a good historical account. A central feature of any historical account worthy of the name is its attempt to situate facts within a larger framework. To put this another way: historical accounts deal in *part-whole relations*. A fact may be considered a "part," and the part is meaningless unless it is situated within larger frameworks that give it meaning. Such frameworks are partially rooted in the historian's present world. One question that we must ask when trying to articulate a notion of historical thinking is, In what specific ways can historical accounts be related to the present world? Here I want to argue that it is best to think of history-writing as something that can be oriented in three possible ways to the present world. Two of these are close to being polar opposites; the third is something of a synthesis between the two.

One polar position sees history-writing as having the function of binding together and affirming the community, group, *Volk*, state, nation, religion, political commitment, and so on out of which it arises. The opposing position sees history as having a primarily critical and negating function with regard to the community out of which it arises and the past that it studies. Between a historiography that affirms and a historiography that engages in critique, there is a third, didactic position that seeks to guide the *Volk*, or the flock, in the direction of a better future. It might be expected that I would choose the middle, didactic position as my own, because of its attempt to mediate between the other two positions, those of affirmation and critique. But in view of the weight of the present (and of the past that is attached to it), history ought in fact to chart out a critical role for itself. Didactic historiography is an honorable but underjustified attempt to make history do what it does not have the authority to do, that is, be preceptor as well as critic.

My opting for a critical over an affirmative or didactic historiography in part accounts for the weight that I give to various distinctions that bring a certain clarity and directness to the matter of understanding the past (in contrast, affirmative and didactic approaches are inclined to leave in darkness, even to deliberately hide, the framework of assumptions and justifications by which they operate). Most important, if we opt for a critical historiography, we *must* distinguish history from memory. Obviously, memory is not simply the reproduction of the past—far from it. So we cannot claim that memory is passive—on the contrary, it is an active faculty, as we know from the forcefully creative way in which it orients itself toward known facts of the past. But it is not a critical or reflective faculty, as becomes glaringly obvious when different "memories" come into conflict with each other (as tends to happen whenever, for example, different ethnic groups—Israelis and Palestinians, Serbs and Croats, Bosnian Serbs and Bosnian Muslims, and so on—manufacture different "historical" justifications for their own

dominance). At the level of memory itself, the conflict of *different* memories cannot be adjudicated.[23] The critical resolution between conflicting memories can only come at a different level, where criteria other than mnemonic ones are deployed. To put this another way: memory cannot be its own critical test. The criticism must come from outside memory. The criticism of "memories," insofar as it makes claims about history and about the relation of this supposed history to the present, can only come from methodologically sound historical research, and from a thinking that is sensitive to the relevance—*and irrelevance*—of that research for present issues.

But we must distinguish not only between history and memory. We must distinguish also between different concepts that in recent discussion have been promiscuously blurred together under the single rubric, "memory" (which explains why I have at times enclosed *memory* in quotation marks). The basic sense of memory is what we can call the "experiential" sense. In its experiential sense, "historical memory" denotes the experience of people who actually went through the historical events under discussion. More accurately, historical memory denotes the *recovery* and *conversion into narrative* of that experience. (Thus, only people who were actually affected, in the period 1933–45, by the machinery of the Holocaust can be said to have a "memory" of the Holocaust in the experiential sense of the term *memory*.) Obviously, some of the interest in historical memory that has emerged over the last quarter century treats memory in this sense. The videotaping of interviews with Holocaust survivors amounts in major part to preserving the memory of the experience of being caught up in the Holocaust. As already noted, this massive videotaping has almost nothing to do with the project of collecting more evidence about the workings of the Holocaust. It is the experience *itself* that is the focus of attention.[24] Lest anyone think that the Holocaust is an entirely special case, we should note that a concern with memory, and with experience as memory's ultimate object, also enters significantly into other current genres of history, including "history from below," history of everyday life, and the dominant versions of cultural history, wherein the focus is on the process of culture far more than on its content.

Use of the term *memory* to designate accounts offered by participants of their experience of the past is entirely legitimate. So also, in its proper context, is another term widely used in current historical discussion—*collective memory*. Properly speaking, a collective memory is what arises when a number of people experience the same set of historical events. These people can then be said to have a "collective" memory of those events, not in the sense of a memory that exists supra-individually—for there is no such thing as memory apart from individuals—but in the sense that each person has, within his or her own mind and within her own reports, an image, or gestalt, of an experience that other people also underwent. Moreover, these images, or gestalten, overlap in large degree—otherwise the memory would not be "collective." Survivors of the Holocaust can thus be said to have had a collective memory of their experience of what only later—during the 1960s—came to be known as the Holocaust. Each of their accounts of that experience was different, but most accounts narrativized the same general set of events in quite similar ways. The same will no doubt be true of the many people who experienced, in one way or another, the events of September 11, 2001.[25]

The question that concerns us here is not whether we can justify an interest in how people experienced the historical past or in how they have preserved their experience in memories and testimonies. The answer to that question is obvious. Rather, the question is what the historian's attitude toward these historical memories should be. Here we find an interesting distinction among four different attitudes toward historical memory, or—perhaps more accurately—among four different ways of *using* historical memory. Three of these fit inside the field of historical research and writing; the fourth goes beyond historical research and writing into different territory.

First, historical memory—or, more accurately, the narrations of the past that rememberers have produced—can serve the historian as evidence for what objectively happened in the past—that is, for what happened in the form of externally observable events. After all, historians use both "traces" *and* "sources" in their constructions or reconstructions of the past. "Memory," in the form of participants' recollections, is one kind of source for the historian's building of an account of the past. Sometimes memory is important in providing historical evidence that would otherwise be unavailable. Thus, witnesses' accounts might be virtually the only evidence we have of an uprising in a *Vernichtungslager* (extermination camp). Still, it is better when this kind of evidence can be checked against nonintentional evidence.

Second, historical memory can serve the historian as evidence for how the past was experienced by the people who later recorded their memories. In other words, the historian might shift her attention from what happened in the past in the form of externally visible events to what went on in the minds and feelings of the people who were involved. In short, the historian would attempt to construct or reconstruct *the experience of historical participants* (in such and such a set of historical events). Ideally, this sort

of historical investigation, focused on participants' experience, needs to be brought into dialogue with other forms of historical investigation focused on such things as structural and material conditions and determinants, philosophical and religious assumptions and commitments, scientific theories, technical practices, views as to the best way of organizing political and social life, and so on.

Third, historical memory can serve the historian as an object of historiographic attention in its own right. That is, the historian can focus, not on the externally visible events of the past, and not on the experience of participants, but instead on participants' ways of remembering their experiences later—for which, of course, the recorded memories *themselves* are the evidence. Clearly, how people have remembered the past is also a legitimate object of historical investigation, and this is so independently of the question as to whether their remembrances are accurate.

Fourth, there is a way of approaching the recorded memories of past events that takes us beyond the ambit of the historian. Here, the recorded memories of past events—or, more accurately, the narratives based on those memories—become something akin to objects of religious veneration. They become valued objects in their own right. We see this development above all in relation to memories of the Holocaust, but something of the same sort has certainly happened in other contexts as well.

When veneration comes in, memory in its basic, experiential sense tips over into something different: *memory* becomes *commemoration*. I take memory generally to be a matter of the carrying forward into the future of the personal experience either of individuals or of groups of individuals who underwent a common experience of some sort. Memory begins in a more or less spontaneous remembering of lived experience. While memory and commemoration are closely akin, they are also sharply different. Whereas memory is a by-product of past experience, commemoration is something *willed in the present*. Commemoration arises in the desire of a community, existing now, to affirm its communality and commonality, strengthening its bonds through a shared orientation to past events, or, more accurately, through a shared orientation to a *representation* of past events.

The events in question may or may not have actually occurred. It is no accident that commemoration is an important element in some religions: consider Passover in the Jewish tradition and Christmas and Easter in the Christian tradition. Commemoration is about holding together a community, the community of the commemorators. Some commentators, taking seriously the etymological link between *religio* and *religare* (to bind), see

religion's function as the preservation of community. In this view, commemoration has close affinities with religion.

CONFLICTING ATTITUDES TOWARD THE PAST

Should historical research and writing have this same binding function? That is, should historical research and writing have as an important function the binding together of a human community by the affirmation of its (possibly mythic) common experiences? Should history, in other words, be fundamentally affirmative of the community from which it arises? This is an important question, and one that appears in a different light in different times and places. It is tempting to say that, yes, of course history should have an affirming function. It is tempting to say this because, *as a matter of fact,* the historical discipline has generally affirmed the political order that pays its bills. Affirmation of the community out of which it emerges seems to be a permanent concomitant of organized historical writing. The only thing that appears to change is the particular emphasis and direction of the affirmation.

The discipline of history in the nineteenth century was closely connected with the extension of the power of the European nation-state. In Germany, France, and England, as well as in the United States, the newly professionalized discipline of history tended to serve as an ideological support for the state: in the German-speaking lands, for the Prussian state and its extension (or, alternatively, for its competitors); for the secularly-based French republic, with its *mission civilisatrice,* that emerged after France's defeat by Prussia in 1871; for England and its Empire in the same period; and for the national and then imperial pretensions of the United States as well. In each case there was a "master narrative" that was seen as running through the nation's history—the master narrative of the nation's movement from its early beginnings, through the rise of national self-consciousness, to its current struggle for recognition and success. Behind the master narratives, there lay a larger "grand narrative"—a secularized version of the Christian narrative of pristine origin, struggle, and ultimate salvation.[26]

The relative solidity of these master and grand narratives gave historical writing a particular shape and feel. Except for those historians who stood outside the disciplinary framework (one thinks especially of the Swiss cultural historian and art connoisseur Jacob Burckhardt), the focus was overwhelmingly on political history of a particular kind. The dominant story was the story of the increasing actualization of freedom. Sometimes the story was told in a liberal register, with emphasis placed on the increasing

freedom of the individual to pursue his private interests and to have a voice in the running of the state; sometimes it was told in a conservative or authoritarian register, with emphasis placed on cultural cultivation (*Bildung*) and on the freedom and power of the state itself. What is obvious today is that these variant master narratives, and the grand narrative that underpins them, are lacking in essential authority. Indeed, they have been lacking in essential authority from roughly the time that it began to dawn on people that the war of 1914 was turning into a vast slaughterhouse. To be sure, we cannot say that *nobody* believes in the old grand and master narratives any more. For example, I am often struck by the extent to which many Americans still believe in the great American narrative of the "city upon a hill" that stands as the "last best hope of mankind"—"the hope of the world," as President Nixon once put it.[27] But for most people who think about such matters—and even for many people who do not—neither the old national master narratives nor the grand narrative of freedom and *Bildung* is persuasive any more. Instead there prevails what Jean-François Lyotard has called an "incredulity" toward such overarching narratives.[28]

In the absence of belief in an authoritative narrative of human advance, one finds a number of attitudes toward the past circulating in contemporary culture, especially in contemporary American culture (see fig. 1.1). Each of these attitudes is a way of denying or evading history. Prominent is an attitude of historical nescience, or unknowingness, which might be defined as simply the absence of any explicit, or even implicit, orientation toward history. One might think of historical unknowingness, in temporal terms, as amounting to the collapse of the horizon of history into the one moment of the present. Or, in cognitive terms, one might think of it as a great discarding, where all forms of knowledge *of* the past are either ignored or deliberately cast aside as irrelevant. To be sure, one needs to make a distinction here between knowledge *of* the past and knowledge *from* the past—for knowledge *from* the past is not discarded at all, as long as it is seen as useful for action in the present. But knowledge *from* the past readily coexists with a complete ignorance as to the contexts within which knowledge taken *from* the past was previously situated.

Although it will perhaps sound condescending to reflect on historical unknowingness, I do not intend to be condescending but only factual and descriptive. The use of the term *History* in popular parlance in English to mean "dead and gone, irrelevant, passé"—as in the classic line from a "cool" 1980s television series, *Miami Vice,* "Drop that gun or you're history!"—is indicative of a wider mind-set. This mind-set is perhaps more distinctively American than non-American, and perhaps more prevalent in

HISTORICAL NESCIENCE. Ignorance or rejection of history. History, if thought about at all, is seen as the needless study of the "dead and gone."	THE AESTHESIS OF HISTORY. History is identified with beautiful (or sublime) aesthetic objects. Context is rendered as, at most, an afterthought.
HISTORY AS TRADITION. The function of history is to carry forward from the past into the future the traditions of specific groups, especially ours.	HISTORY AS: (A) MEMORY. The function of history is to promote the "memories" of specific groups, especially ours. (B) COMMEMORATION: The function of history is to assist us in honoring our dead (the "greatest generation," etc.).

FIGURE 1.1 Four ways of evading history

certain Americas than in others. One associates it with the America of the suburbs and housing developments; with the America that is addicted to television; with the resolutely optimistic America of "have a nice day, now" and of entrepreneurial get up and go. It is an old story, one of the true myths of America, the myth of pulling up one's stakes and moving westward into the wilderness that is to be conquered, leaving the old behind. And then leaving the old behind again, and again. The departures in question are not even necessarily geographical or even physical. They can be conceptual, technological, economic, political, scientific. What they have in common is a failure to think of historical experience at all, or, if there *is* thought of historical experience, a failure to attend to the contextual differences that separate past from present and that radically change the meaning of the historical particulars that are the most immediately visible aspect of the past.

Historical unknowingness is not specifically American or specifically new. Knowledge of history has surely always been, in the main, one of two things: a cultural luxury good having something of the status of an acquired taste (with some oversimplification, think Herodotus here), or else a would-be instrument for forwarding the interests and assisting in the work of actual or prospective rulers (think Thucydides and his intellectual heirs). People not in a position either to purchase such a luxury good or else to participate in the workings of power will have nescience and indifference toward history as their normal stance, at least in the absence of a grand narrative of progress or some functional equivalent to such a narrative. Grand

narrative can give a justification to knowledge of the past by allowing historical particulars that otherwise would seem irrelevant to find their place in a broader story, and it can also serve as a support for the master narratives attached to particular ethnic, national, religious, and other groups. In the absence of a grand narrative able to give space and meaning to historical particulars, historical unknowingness becomes something like the normal human position.[29]

A second attitude toward the past that is present in contemporary culture (and that figures in the undermining of master and grand narrative in recent times) is one that we can designate as the *aesthesis of history*. In the real world the aesthesis of history is often closely intertwined with other, related attitudes toward history. But at the theoretical level one can define the aesthesis of history quite precisely. The aesthesis of history amounts to an aesthetic orientation toward objects that are left over from the past, or that appear *as if* they are left over from the past. These objects are seen as in some way *standing in for* the past. The fundamental orientation toward these objects is one of delight or admiration. In the aesthesis of history the focus is on the sensual aspect of the objects being contemplated. The aesthesis of history is not primarily an operation of intellectual or ethical judgment. It fosters no interest in the broader contexts within which the objects in question are situated—unless those contexts, too, can be aesthetically contemplated.

Examples are in order. The ones that I am most familiar with are close to the place where I live, Ivy, Virginia. I think of the architecture of the central core of the University of Virginia, the "Academical Village," with its Rotunda, pavilions, and student rooms all designed as an ensemble by Thomas Jefferson. I think also of Jefferson's house, Monticello. These monuments—but especially Monticello—stand out all the more because they were originally set within a largely natural environment and still bear marks of that environment today. These monuments prompt a sensuous appreciation, but one that is different from a pure, Kantian appreciation because it is tied up with the historicity that the monuments possess and that the natural environment, to all manifest appearance, does not.

In sum, the "aesthesis of history" shows itself in a positive, appreciative, orientation toward historical monuments. Such an aesthesis is to be found in the "preservation movement," which strives to preserve old buildings and to protect them from changes that are not in the spirit of their earlier use. It is to be found in the marking, throughout the United States, of such remnants from the past as old battlefields, native American ruins, and so on. Perhaps paradoxically, it is to be found in its purest form where the object of aesthetic-historical contemplation is a completely *invented* object. A paradigm case would be the reproduction of the ship "The Titanic," centerpiece of the popular movie *Titanic* (1997). Here an immense amount of effort was reportedly expended to ensure that the plates and silverware on the set were exact replicas of the tableware on the original "Titanic." Another example of the aesthesis of history would surely have been "Disney's America," the theme park that in 1994 the Walt Disney Company proposed to build four miles away from Manassas National Battlefield Park in northern Virginia, in the vicinity of Washington, D.C. Here an artificial, constructed past, which no doubt would have been much prettier and more upbeat than the original, was seen as conflicting too blatantly with the real historical events that had taken place in the vicinity—and the project was never built.[30]

A third attitude that has arisen in the wake of the collapse of the authority of grand narrative involves an identification of history with memory and with commemoration. Historical unknowingness negates history by declaring historical knowledge to be irrelevant to the life of the present and future. The aesthesis of history negates history by turning the physical furniture of the past into beautiful objects existing on a "set" that fundamentally has nothing to do with history. In both cases, there is an attempt to reduce our consciousness to the horizon of the present: in the first case, by the declared irrelevance of anything that is not *of* the present, and in the second, by the declared irrelevance of anything that cannot be presented beautifully *in* the present. The same processes are at work in the identification of history with memory and commemoration. When history becomes simply what people remember or commemorate, this amounts to a reduction of history to the framework of present thought and action. Memory tells us as much about the present consciousness of the rememberer as it does about the past. Memory is an image of the past constructed by a subjectivity in the present. It is thus itself subjective; it may also be irrational, inconsistent, deceptive, and self-serving. It has long been clear that, without independent corroboration, memory cannot serve as a reliable marker of the historical past.

A fourth attitude toward the past, likewise amounting to an evasion of history, also deserves to be considered: tradition. To a striking extent, much current talk of "memory" is really talk about tradition (with commemoration standing as a kind of middle point between the two). It is a mistake to blur together memory and tradition: a fundamental lack of clarity arises from doing so. Memory is subjective and personal; it is deeply experiential. Tradition certainly needs to be experienced in order to be possessed, but it is more than subjective and personal. It is suprasubjective; it is suprapersonal. Tradition implies, not the passing on of personal experience in its supposedly unique character and subjectivity, but something that is much more

distanced from the individual, something that has a collective weight and existence *over* individuals. We must be educated *into* tradition. Each person and generation must actively appropriate tradition. It thus has a kind of distance, and a connection with a process of learning, not found in the notion of memory.

History is closer to tradition than it is to memory and commemoration. With historical knowledge, matters proceed in somewhat the way they do with tradition. In one of its aspects, historiography is a ship sailing on the dark seas of time and oblivion. It is in part an active effort to resist time and oblivion. In this respect history closely resembles the workings of those kinds of religious schools in which students are taught, and come to make their own, the texts of a particular religious tradition. And yet history, in modern understandings, is *not* tradition. On the contrary, the modern European tradition of historiography arose, in the late eighteenth and early nineteenth centuries, out of a breaking up of tradition. When the grand narrative offered by religious tradition lost a large element of its authority, a space was opened for the emergence of a *discipline* of history, which stood in continuity with the religious tradition, but which nonetheless separated itself from that tradition and from tradition generally. Obviously, the claims to a kind of absolute objectivity that the nineteenth- and early twentieth-century discipline of history made cannot be sustained today. This is one reason why the boundaries between history on the one hand and memory and commemoration on the other have been obscured and why in some instances the latter have arisen almost as substitutes for history.

HISTORY'S LEGITIMATE ROLES

It is dangerous when history takes its primary cues either from the idea of preserving personal memory or from the idea of functioning as a mode of commemoration. And we ought not to view history as a form of tradition either, in spite of the affinities between history and tradition. The submergence of history into memory, commemoration, and tradition tends to wipe out history's critical function. For example, what reasonable and sensitive person could stand at the Vietnam War Memorial in Washington on Memorial Day and deliver a sustained critical account of American involvement in that ill-fated war? It would not suit the occasion. Memory and commemoration have their place, but merging history with memory and commemoration subordinates history to the mnemonic and commemorative functions. History-writing ought to be more critical of the present order than affirmative of it, and for a simple reason: most of what appears in the

culture of the present already affirms that culture. We need an orientation toward the past that stands apart from the present because so much of our orientation toward the past does not. To say that historiography ought to be critical of the order that funds it is not, in the wider picture, to privilege criticism over affirmation. It is simply to recognize that affirmation thrives in the normal course of things, and criticism does not. The matter is all the more difficult in that criticism must also be critical of the received critical (or so-called critical) ideas of the present time.

In short, the blurring together of history and memory is deeply problematic. If the historian enters into the service of memory, the consciously or unconsciously self-interested and self-serving memories of individuals and groups become the final arbiter of historical knowledge. This is dangerous. The task of the historian ought to be less to preserve memory than to overcome it or at least to keep it confined. One can of course imagine historians including in their works testimonial accounts of the past by historical actors—for example, by American soldiers in World War II or in Vietnam, to take two cases where entire books filled with such testimonials have been published.[31] But clearly, historians need to proceed beyond this genre.

Should historiography be didactic? That is, should history-writing attempt to offer lessons from the past for the edification of the present? Some philosophers of history do recommend a didactic function for history. In Germany in particular—for reasons connected with the troubling reality of the Third Reich—quite a lot has been written under the general heading of "historical didactics."[32] The difficulty with the notion of a didactic function for history is that historians *qua* historians do not appear to have the authority to prescribe for the present and the future. Their expertise has to do with the construction and reconstruction of the past. Insofar as they do this work well, they are remarkably well equipped to criticize politicians, and citizens generally, who misrepresent the past in an attempt to support such and such a line of legislation or policy. For example, a historian who has written a book about the internment of Japanese-Americans during World War II would be remarkably well equipped to speak out against a politician using a distorted account of that sad policy in support of a similarly cavalier approach to civil liberties now.[33] But the historian would be ill-advised to proceed as if her own normative political preferences in the present have any grounding in the historical record. History can provide cautionary tales against political arrogance in the present. But it cannot support such and such a proposed policy. It can only show how such and such past policies pursued by a variety of historical actors played out over the course of historical time.

Relevant here is Kant's *Conflict of the Faculties* (1798).[34] In this work Kant distinguishes between the "lower," philosophical faculty, which he says ought to be devoted to the pure search for truth, and the higher faculties of law, medicine, and theology, which are intended to serve the interests of the state and community. Accordingly, the higher faculties are not allowed the pure freedom of research and teaching granted to the philosophical faculty. However, the advantage is by no means all to the philosophical faculty. The professor of theology is constrained to follow the dogma of the established state church: in this respect his freedom is restricted, whereas the freedom of the professor of philosophy is not restricted. But the professor of theology has behind him the power and authority of the established dogma. On the one hand, the professor of theology is restricted in what he can say; on the other, his prescriptive words have an authority that the words of the professor of philosophy lack.

The historian belongs more properly to Kant's philosophical faculty than to his theological faculty. To be sure, I would not say that engagement in a didactic enterprise, an enterprise of edification, is entirely beyond the pale for the historian. But such an enterprise presupposes dogmatic commitments that must be kept explicitly in mind, that should be announced up front, and that should not be confused with historical knowledge. Moreover, in Germany historical didactics has been part of an attempt to root out the remnants of National Socialism. It is thus oriented critically toward Germany's past. In the United States a didactic history is very likely to be affirmative in the course of its being didactic.

Hence—I contend—the historian ought generally to be critical in orientation. In this regard the French historian and philosopher of history Michel de Certeau offers an exemplary model. De Certeau argues that modern Western historiography is built on the notion of a breach or break between past and present. The historian cannot directly access the experience (or memories) of the past; this is an "other" to history that remains beyond comprehension. De Certeau also insists on a breach between the historian and his or her present. In a brilliant paper, he explores the complexities of "the historiographical operation," an operation whose practitioners know that their work deals with margins, discontinuities, and differences far more than it deals with continuities and similarities.[35] In this sense history is unlike "memory," which in both its experiential and its commemorative senses fosters the comforting illusion of a commonality and continuity between past and present.

Admittedly, some objection could be raised to the view of history that I offer here. When I delivered the first version of this paper as a lecture, a

Czech philosopher objected that there are certain situations—such as when the need emerges to build a new, or newly democratic, state—in which affirmative history-writing is not only permissible but necessary. But I am not persuaded that in the long term the affirmative role is a good role for history to play. It is in the first place a usurpation of and confusion with the role of tradition (and perhaps also of and with the role of religion). Second, what is essential to tradition is only loosely connected to, and not at all justified by, the historical past at all (the same applies to religion). During my early childhood years, the Canada in which I grew up (which was emphatically English Canada rather than the very distant French Canada) justified its existence in part on the basis of a traditional connection to the British Crown and to the British system of government. In retrospect, I think that what was valuable about this tradition were things that could have been, and often were, stated in the form of specific principles or claims (most often defined by contrast with the United States). One claim was that parliamentary government is superior to presidential government; another, that individual rights ought to be subjected to the test of the common good, "peace, order, and good government" offering a better guide than "life, liberty, and the pursuit of happiness."

If we view the tradition to which I am referring as amounting to a set of implicit and explicit claims, it acquires the shape of a vaguely stated political theory. It was a political theory wrapped in the clothing of an *apparently* historical narrative. This British-centered narrative could hardly stand up to serious examination, especially given the ethnic composition of the country even then, and it ended up prompting a backlash in the form of a separatist movement in Québec. But the narrative was ultimately dispensable. What was really important, and could actually be discussed in a reasonably intelligent manner, was the validity (or not) of the claims and principles. These claims and principles were not narratives concerning the past. Rather, they were guidelines or frameworks for organizing the present and future.

Surely, we ought not to look for the basis of the state in historical narratives. The problem is not just that such narratives violate the "separation" principle, namely, the principle that history worthy of the name carefully distinguishes between past and present. More compelling is that such narratives are quite likely to be defective as the basis for political systems. For example, if the real basis of the French polity is French history—*nos ancêtres les gaulois*—this may well end up excluding from the present and future France people who do not happen to look like inhabitants of ancient Gaul. In a broad sense, such a tradition might be considered a "cultural memory." But even if it were a true memory—even if it were true that the French

state goes back in a continuous line to the Gauls—this would be a perhaps interesting and surprising fact, but it would be nothing on which one could legitimately base the French state now. And the same surely applies to *all* attempts to provide "historical" justification for the current order. Either the narrative will be a defective foundation for the present and future order, *or* it will be so void of legitimate historical content as to be no longer a legitimate historical narrative at all.

A critical historiography has to stand at a distance from memory in all its senses, and by the same token it must be both connected to and estranged from the present. A critical historiography does not prescribe for the present. It only shows what is different and surprising—astounding, even—in the past. If history-writing lacks the quality of surprise, it lacks scholarly, scientific justification as well. Such a history can reinvent itself as memory, or commemoration, or tradition. None of these is a bad thing in itself, but none is distinctive of historiography's project. Alternatively, such history-writing can turn into a paradigm-subservient, time-serving, unoriginal, unstimulating form of professional historiography—something to be avoided like the plague. When, to the contrary, history brings to the fore a hitherto unknown past, it causes people to see how the horizon of the present is not the horizon of all that is. In short, history both needs memory and needs to go beyond memory. If we wish to set out to write history, we must hope to find things that common understanding will see as surprising. When the historian stays within the framework of memory, confirmation rather than surprise is the likely result.

History, Memory, Identity

CHAPTER TWO

The terms *identity* and *memory* are in wide and contentious circulation at the present moment. Identity has been turned into a site of commitment and also of dispute and uncertainty. Not unconnectedly, memory has been seen as a privileged discourse having peculiar claims to authenticity and truth. What can the uncertainties that surround memory and identity teach us about the project of historical understanding? Conversely, what can history teach us about memory and identity?

Historical research and writing are caught between commitment to the universal and the claims made by particular identities. This seems to be one manifestation of the unresolving tension or dialectic that characterizes all truthful history.[1] The universal dimension of historical research and writing is rooted in the commitment of historians to a set of procedures designed to maximize the chances of arriving at justified historical claims and to minimize the chances of error. The particularistic dimension, which has gained some outspoken advocates in the wake of Michel Foucault and other theorists who equate knowledge with cultural power, attaches itself to the good cause in the present (we are expected to know at each moment *which* cause that is). Since historical particularism is often articulated in the language of memory, a tension is set up between history and memory. On the one hand, "history" appears as a pseudo-objective discourse that rides roughshod over particular memories and identities, which claim to have an experiential reality and authenticity that history lacks. On the other hand, memory appears as an unmeasured discourse that, in the service of desire, makes claims for its own validity that cannot be justified.

How can we square this circle? We cannot: the dialectic does not resolve. But we can arrive at some clarity concerning the history–memory tension and concerning the relation of both to identity. This chapter examines certain salient features of the history–memory–identity relation. My aim is

Philosophy of History Within the Analytic Tradition, Princeton: Princeton University Press, 1970.

13 As I argue at some length in Herman Paul, *Hayden White: The Historical Imagination*, Cambridge; Oxford: Polity Press, 2011.

14 David Carr, *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 78–82.

15 Berber Bevernage, Broos Delanote, Anton Froeyman and Kenan Van De Mieroop, 'Introduction: The Future of the Theory and Philosophy of History', *Journal of the Philosophy of History*, 2014, vol. 8, 141–8.

16 Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 10.

17 I elaborate on this in Herman Paul, 'Relations to the Past: A Research Agenda for Historical Theorists', *Rethinking History*, advanced online publication (23 June 2014) at http://dx.doi.org/10.1080/13642529.2014.927615 (accessed 29 August 2014).

18 Hesse, *Glass Bead Game*, p. 351.

Further reading

Robert M. Burns and Hugh Rayment-Pickard (eds), *Philosophies of History: From Enlightenment to Postmodernity*, Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell, 2000.

Kerwin Lee Klein, *From History to Theory*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2011.

M.C. Lemon, *Philosophy of History: A Guide for Students*, London; New York: Routledge, 2003.

Nancy Partner and Sarah Foot (eds), *The SAGE Handbook of Historical Theory*, London: SAGE, 2013.

2 What is the past?

2.1 A medieval church

I always check my step, at the corner of the high street and the narrow lane that leads past the graveyard to the entrance of the village church. How often I have admired this medieval monument and looked up from the small porch on the south side past the high Gothic window in the transept to the black slates on the saddle roof. How often I have seen the red bricks of this building glow in the sunlight and thought that Gothic ranks high among the most beautiful architectural styles in the world. The church's interior is impressive too. Especially on sunny summer days I cannot get enough of the light entering through the choir. Dust dances through the space, along the copper candelabras, the finely carved pulpit and the baptistery screen, all from the eighteenth century. On such days the medieval vault frescoes are also seen at their best. In particular the Last Judgement, high up in the choir, is exceptionally beautiful. Christ is enthroned on a rainbow, his feet resting on a globe, flanked by a sword (symbol of justice) and a lily (symbol of mercy). Tourists flock from far and wide to admire this ecclesiastical art.

But I am not a tourist; I come here to work on my organ technique. So I walk to the west side of the church, climb a narrow staircase and switch on the blower motor. This motor is not original, of course, but otherwise the late seventeenth-century organ has stood the test of time remarkably well. It is therefore something of a historical sensation (see the text box HISTORICAL SENSATION) to take my place behind the keyboards, pull out a few stops and give voice to age-old pipes. How many generations of musicians have sat on this organ bench? How many thousands of hymns, sung by men and women long since perished, have been accompanied by this instrument? What would this organ have actually sounded like in 1696? Is it naïve to think that the sound of the Trumpet and the intimate timbres of the Hol Flute and the Spindle Flute (names of three organ stops) sound roughly the same as three centuries ago?

Historical sensation

What is a historical sensation? The Dutch historian Johan Huizinga (1872–1945), who coined the term, described it in 1920 as an 'immediate contact with the past, a sensation as deep as the purest enjoyment of art, an almost (do not laugh) ecstatic perception of no longer being myself, of flowing into the world around me, touching the essence of things, experiencing Truth through history.'* Such an experience can be triggered by a detail in a historical print, but equally by a notarial deed or a winding cobblestone street in an old town. Huizinga hastened to add that such a mystical experience of immediate contact with the past has little or nothing to do with the historian's profession. A historical sensation does not produce historical knowledge and certainly does not – as some later interpreters thought or hoped – offer a privileged insight into the (completed) past. It does, in Huizinga's words, stimulate 'passion for the past': love of historical research and care for what is nowadays called 'historical heritage'.**

* J. Huizinga, 'Het historisch museum', in *Verzamelde werken*, vol. 2, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon, 1948, p. 566.

**Ibid.

These questions multiply when I place Johann Sebastian Bach's *Little Organ Book* on the music stand and start to play 'The Old Year Now Hath Passed Away' (BWV 614). Just as the voices of this choral arrangement tumble over each other, so associations begin to jostle in my mind. Would this be the tempo that Bach had in mind? Does this phrasing of the melody agree with what we know about musical conventions in the eighteenth century? In what kind of religious world did the sixteenth-century lyricist live? And how strangely the past is made present here: a sixteenth-century hymn, arranged by an eighteenth-century composer, played on a seventeenth-century organ, in a fourteenth-century church, by a twenty-first-century historical theorist acting as organist! When the last tones have died away in the building's cavernous acoustics, I cannot help thinking about it for a while. This ancient place of worship and this splendid music, do they belong to the past, because they were built and composed in days long gone? Do they form part of the present, because I can still enter the building and play the music? Or does a simple opposition of past and present break down on relics like a medieval church building and a piece of music by Bach?

Before we start reflecting on how people in the present relate to the past, we have to define this 'past'. What is the past? The world as it existed back in the days of Bach? That which can be reconstructed on the base of historical sources? That which invites feelings of melancholy, as in Cavafy's poem, or quiet admiration, as in the medieval church? Or can the past also by synonymous to traumatic memories haunting people in dark, sleepless nights? This chapter argues that, in everyday language, 'the past' refers to 'historical reality', that is, to the world as it existed at some earlier moment in time. However, it will show that there different kinds of 'pasts', which will be labelled successively as the *chronological*, *completed*, *strange* and *present past*. Unlike 'historical reality', which existed independently of what current-day people think or feel about it, these four 'pasts' exist only in so far as they are shaped and refracted in the historian's imagination. Therefore, no matter how real the past can be in its effects on the present, this chapter will conclude that everything people say *about* 'the past' stems from present-day admiration, anxiety, fascination and/or study.

2.2 The chronological past

Why do I prefer to play 'The Old Year Now Hath Passed Away' on 31 December? And why does hardly a New Year's Eve pass by without some moments of reflection on the passing of time? Since time immemorial the turn of the year has been a marker of time. This proves, among other things, how deeply rooted the tendency is to define past, present and future by clock and calendar. A melancholic Bach chorale, fireworks rocketing into the sky at midnight and raised glasses of champagne – 'Happy New Year!' – pay tribute, each in their own way, to the power of Chronos, the god who with his wrinkled face and long grey beard was seen by the ancient Greeks as a personification of time.

But is the old year really a thing of the past on New Year's Day? When I wake up on 1 January, the joys and sorrows of last year are far from over. On balance, little has changed since 31 December. It therefore makes limited sense to define the past as the time which preceded the stroke of twelve or the moment 'now'. An 'instantaneous present', as the American philosopher Preston King calls it, does not provide a useful concept of the past. In practice almost everybody interprets the present as an 'extended present': as a certain length of time better measured by the calendar than by the clock.[1] The present is 'our time', although the duration of the time we call ours is a subject of continuous debate. For where on the timeline does 'our time' take over from the time of our ancestors? As an American historian puts the problem in question form:

> Where could that line be drawn? A second ago? A millisecond? Last year? The birth of Christ? The creation of the universe? These are examples of some points in time where one could try to draw the line. All of them have something to recommend themselves. But only for some people and for some time. None can claim to represent *the* line dividing the present from the past. If the present could really be divided from the past at all, it would have to be divided by as many lines as there are present moments: not one line between one present and one past, but an infinity of lines between an infinity of presents and an infinity of pasts, one for each incremental movement of the future.[2]

Fortunately, everyday language follows certain conventions as to what can be called 'past' and 'present'. Nobody can indicate the difference exactly, but in the context of a political election campaign everybody senses that 'eighty years ago' belongs to the past. Not so in a geological museum: there 'eighty years ago' is part of the present. Likewise, everybody agrees that Bach belongs to the past, but *Homo sapiens* to the present. So, although the distinction between past and present depends strongly on the context and on the time scale considered appropriate in this context, widely accepted conventions help avoid confusion.

In the realm of professional historical studies, such conventions also exist. To quote two contemporary historical theorists:

> Most historians seem to have assumed that time is what calendars and clocks suggest it is: (1) time is homogeneous – meaning every second, every minute and every day is identical; (2) time is discrete – meaning every moment in time can be conceived of as a point on a straight line; (3) time is therefore linear; and (4) time is directional – meaning that it flows without interruption from the future, through the present to the past; (5) time is absolute – meaning that time is not relative to space or to the person who is measuring it.[3]

This chronological view of time explains why historians can speak about 'an informal "twenty-year rule" that leaves study of the most recent past to journalists, sociologists, and political scientists'. (The art historian Erwin Panofsky [1892–1968] even went so far as to claim that 'we normally require sixty to eighty years'.) Whatever one may think of these reservations about contemporary history (*Zeitgeschichte*, as it is called in German), it is clear that chronology is supposed to define the boundary between past and present.[4]

Yet, at the same time, these hesitations hint at a different, non-chronological concept of the past. If historians prefer not to get 'too close to the present', as they call it, this is not just due to a 'twenty-year rule', but above all to the belief that they need to consider an event or development from some distance (see the text box HISTORICAL DISTANCE), so that they can establish where it started and where it ended, what kinds of effects it had and what kinds of parallels or influences can be recognized. In the words of an American historical theorist: 'The whole truth concerning an event can only be known after, and sometimes only *long* after the event itself has taken place, and this part of the story historians alone can tell.'[5] Most of the hesitations that historians often feel about contemporary history stem from the belief that the period under investigation has not yet ended and therefore cannot yet be placed in the context of its time. Historians prefer to investigate what, paraphrasing Preston King, we could call the 'completed past'.[6]

Historical distance

Back in the early nineteenth century, the German philosopher and theologian Friedrich Schleiermacher (1768–1834) told his students that he could not lecture on European history after 1648, because historians need some 'distance' from their subject. Often historians have measured this distance in *temporal* terms. But this is not the only form of distance that historians maintain in relation to their subject. There is also *affective* distance (a more or less intense involvement in a historical theme) and *discursive* distance (does a researcher or reader try to get close to a historical person, as in the *microstoria* of the Italian historian Carlo Ginzburg, or instead do you look at larger structures and long-term developments?). According to the Canadian historian Mark Salber Phillips, 'historical distance' is therefore an umbrella term for different dimensions of involvement: 'Historical distance encompasses the variety of ways in which we are placed in relation to the past.'* Great temporal distance may combine with small affective distance and vice versa. When historians talk about historical distance, they have to specify *what kind* of distance they mean.

* Mark Salber Phillips, *On Historical Distance*, New Haven: Yale University Press, 2013, p. 12.

2.3 The completed past

This completed past can be interpreted in two different ways: as a series of homogeneous *epochs* or as a set of partly overlapping, partly complementary *layers*. Those who subscribe to the first view think about the past in terms of periods succeeding each other. This epochal thinking deeply influenced Western historiography through nineteenth-century historicism (see the text box HISTORICISM). Historicists like Leopold van Ranke saw history as a succession of epochs, each of which was characterized by its own 'idea' or 'tendency'. In sixteenth-century Europe, for example, this typical idea was said to be a religious one; in the eighteenth century it was considered the pursuit of utility (*Utilisierungsbestreben*). Ranke's well-known statement that 'every epoch is immediate to God' underlined the distinctiveness of these periods. Every epoch has its own characteristic identity – and it is the historian's task to identify these distinct features.[7] In this view, therefore, the past is over and done with in the sense that it is characterized by a different idea from the one at work in the present. Whenever a new idea presents itself, the old idea, together with the society it characterizes, becomes 'past'. The past is therefore a graveyard of ideas which once reigned supreme, but have meanwhile been replaced by new ones.

Historicism

Originally, historicism (like all isms) was a term of abuse. Anyone accused of historicism in the late nineteenth century was considered to put too much emphasis on the historical context of human thought, for instance by denying that there are timeless norms and values or that human people are capable of rising above their own time and place. 'Historicism' thus came close to 'relativism'. But since Ernst Troeltsch and Friedrich Meinecke (1862–1954) – German scholars who wrote influential books on historicism in the interwar period – *Historismus* also refers less polemically to a nineteenth-century way of thinking which won the minds of thousands, particularly in the German-speaking world. According to Meinecke, the distinctive feature of this historicism was that it interpreted the world in terms of development (*Entwicklung*) and individuality (*Individualität*). On the one hand every nation, every idea or every individual should be understood from their historical roots (development) – a notion partly responsible for the countless historical societies and museums established in nineteenth-century Germany. On the other hand each moment in this development has its own character (individuality), depending on the spirit of the age (*Zeitgeist*) by which it was influenced – a thought that contributed to the idea that the past is always to some extent 'strange' (section 2.4). Since Troeltsch and Meinecke, historians have been debating whether the two meanings of historicism refer to one and the same phenomenon (concretely: whether the nineteenth-century tradition fostered a form of relativism) or whether these two meanings are best kept separate.

It is in this sense that the opening section of this chapter referred to periods like the Gothic and the Baroque, which had their own distinctive characteristics. Admittedly, such periodizations are useful as long as they confine themselves to architecture or music. But can a society as a whole ever be captured in a single idea? And do such typical ideas, if they exist at all, succeed each other as abruptly as the historicist *Ideenlehre* (doctrine of ideas) assumed? Isn't change a much more complex process, in which continuity on one level may go well together with discontinuity on another? Aren't there all kinds of forces at work in history, some at a higher speed than others, some tending more towards change, others more towards conservation? And if so, is the past ever as unequivocally completed as the first view asserts? Aren't completed and uncompleted more mixed? Can the boundary between past and present be unambiguously established at all?

No, say supporters of the second view. The past is not a procession of epochs, but an accumulation of layers, some of which are already completed at a point when others continue. Thus the French historian Fernand Braudel

(1902–85), in his famous *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (1949), distinguished between long-term, medium-long-term and short-term processes in history (*la longue durée*, *histoire conjuncturelle* and *histoire événementielle*). Because these processes have different speeds, an epoch can end on one level without anything essential changing on another. A political revolution, for instance, may take place without the economic structure of a society changing with it. Does this mean that the economic structure belongs to the present, while the rejected political regime belongs to the past? This question became even more pressing when Braudel admitted in his later work that his tripartition in *The Mediterranean* was just a rough sketch. In fact, he said, there are also intermediate layers, like that of the unconscious, which Braudel saw as belonging 'half to the time of conjunctures and wholly to structural time'.[8] The more layers the French historian distinguished, the more difficult it became to talk about strictly delimited periods. Those who, like Braudel, recognize a multiplicity of layers in history can only distinguish between past and present by restricting the scope of this distinction to a well-defined field or activity (economy, politics, architecture and so on). Nevertheless, in both views, that of Ranke and that of Braudel, the past is completed in the sense of 'finished', 'over' or 'done'. The past is not just past in a chronological sense; its content, too, no longer forms part of the time which we call the present.

2.4 The strange past

From this *completed* past it is only a small step to the *strange* past – the past that differs from the present through its otherness or strangeness. Although few historians are likely to have read *The Go-Between* (1953) by L. P. Hartley (1895–1972), many are fond of quoting the novel's famous assertion that 'the past is a foreign country'.[9] The phrase eloquently expresses that Bach lived in a world different from ours and that the builders of medieval churches had entirely different ideas about religion and architecture from modern tourists or heritage keepers. But what do historians mean by this otherness or foreignness? What makes the past strange?

One answer comes from the American historian Constantin Fasolt, for whom the past is simply what self-assured people declare to be passé. The difference between the 'familiar' present and 'unfamiliar' past is not given, but made. The difference is created by people who confidently declare: this is the present in which we want to live, with which we want to identify or for which we want to work – the rest is history. As Fasolt puts it: 'We claim a place for ourselves in the here-and-now and hold it in opposition to the there-and-then. We draw a fence around a part of reality, call that the past, and mine it for the knowledge in which historians specialize. That is the founding act of history.'[10]

Fasolt sees his thesis confirmed by Renaissance thinkers such as Petrarch (1304–74) and Flavio Biondo (1392–1463), who were the first to speak

about the 'dark times' of the Middle Ages. This was quite a revolution, because the term exploded the unity of history and substituted a tripartition of Antiquity, Middle Ages and Modern Era. In this way the term not only drew attention to discontinuity in history, it also caused a break between a world where tradition and ecclesiastical authority were highly regarded and a world of humanist scholarship. As self-confident Renaissance men, Petrarch and Biondo therefore distanced themselves from a world which they still knew very well, but no longer wished to prolong – just as Niccolò Machiavelli (1469–1527) in *The Prince* dissociated himself from the Christian tradition by redefining the politician's expertise in secular terms. 'They transformed things that seemed self-evidently true into things of the past that were henceforth impossible to know without a special effort.'[11]

The Dutch historical theorist Frank Ankersmit also regards the past as 'strange'. Like Fasolt, he borrows his examples from the Italian Renaissance. But unlike Fasolt, Ankersmit sees the strangeness of the past originating not in an act of self-assertion, but in what is best described as tragic self-mutilation. Take Francesco Guicciardini (1483–1540), the Florentine politician and historian who recorded the catastrophe of the Italian Wars (1494–1559). Guicciardini had a keen eye for the unintended consequences of human action – for the catastrophe, for instance, which the Milanese duke Lodovico il Moro (1452–1508) had brought down on Italy in 1494 by entering into an apparently prudent but retrospectively disastrous alliance with the French king Charles VIII (1470–98). Guicciardini himself experienced personally how tragic such unintended consequences may be when he advised Pope Clement VII (1478–1534) to choose the side of France in a conflict between the German emperor Charles V (1500–58) and the French king Francis I (1494–1547). This turned out badly: the rage of Charles V was vented on Italy, resulting in a conquest and sack of Rome. The embittered Guicciardini wrote an *oratoria accusatoria* in which he blamed himself for the calamity that had struck the city. He had wanted to give prudent advice, but had become a plague for the country, an enemy even of God and people. According to Ankersmit, such identity crises underlie the awareness that the past is 'different'. The forbidding strangeness of the past arises when people feel torn between who they were and who they are. The foreigness of the past comes to light when people like Guicciardini throw up their hands and wonder how they could have been so unwise as to recommend an alliance with France. In Ankersmit's own words:

> Modern historical consciousness arises from the experience of this discrepancy between the perspective of the past and that of the present. [. . .] And it is the recognition of the discrepancy of our intentions (the past's perspective) and their unintended consequences (visible only from the perspective of the present) that drove past and present apart from each other.[12]

For Ankersmit, the difference between past and present arises when people become conscious of who they were, but no longer are. The birth of the past is nothing but 'the historian's traumatic experience of having entered a new world' in 'the awareness of irreparably having lost a previous world forever'.[13]

Although therefore both Fasolt and Ankersmit state that the foreignness of the past is a consequence of human action, they have almost opposite ideas about the relation between this action and this strangeness. Whereas the one sees the otherness of the past as a consequence of Petrarch's and Biondo's *intentions* – the wilful manner in which these men broke with the Middle Ages – the other believes that the *unintended consequences* of Lodovico's and Guicciardini's actions created a caesura between past and present. The boldness with which Renaissance men in Fasolt claim their place in history, declaring self-confidently that the past is passé, contrasts sharply with how Ankersmit sees the same Renaissance men discovering that they no longer coincide with themselves and from now on must live with the pain of an amputated past.

2.5 The present past

If the foregoing shows anything, it is that we cannot use a phrase like 'the past is a foreign country' without qualification. We will have to distinguish between the chronological and the completed past and must specify what we mean by the completed past. After all, not everything that chronologically belongs to the past has ceased to exist. Although the Baroque era is over, Bach's music is still very much alive. Gothic is not a current style of architecture anymore, but the medieval church we started with still towers proudly above the village. It therefore makes little sense to call the entire chronological past 'strange' or 'different'. Specification is required: *which* past do we perceive as different from the present? And is this strange past always a completed past, or may it, consciously or unconsciously, continue to haunt the here-and-now, as a 'past that does not want to pass away' (Ernst Nolte)?[14]

For various reasons, historical theorists have come to distinguish the *present past* alongside the chronological, completed and strange past. Take again the medieval village church, with its rich seventeenth- and eighteenth-century interior. It is a relic from a past that has ended in a chronological sense, but is still present materially. This material presence of the past has become a focus of serious interest in recent years, especially in the context of heritage studies and heritage guardianship. UNESCO defines heritage as 'our legacy from the past, what we live with today, and what we pass on to future generations'.[15] Although this broad definition has not remained unchallenged, it clearly indicates that the past is present as long as we visit old churches, play ancient music or surround ourselves with antique objects.

Such heritage may also be immaterial. An obvious example is the musical tradition to which I am indebted in playing Bach. Sooner or later anybody interested in classical music will discover Bach, just as anyone taking organ lessons is confronted at some point with the *Little Organ Book*. All churchgoers in Western Europe are familiar with the singing of age-old hymns. And aren't we all influenced in matters of music and religion, either positively or negatively, by our parents and peers? Traditions (on which more in section 4.4) are perhaps the most visible forms of immaterial heritage, since they consciously cultivate a link with the past. But ideas, customs and behaviours from the past may also live on unconsciously in the present. People who have been raised religiously sometimes claim to have put this upbringing behind them. But the more vocally they declare so, the less likely they have really been able to banish this religious education from their lives. Doesn't the past haunt the present in more subtle ways than terms like 'completed' and 'strange' suggest? Aren't people, as chapter 4 will argue, always partly a product of the past?

Talking about such unconscious influences of the past on the present, the American philosopher of history Dominick LaCapra uses the psychological term 'transference': the displacement of feeling from one context to another. How often don't biographers tend to imitate their subject? How often do historians unconsciously adopt patterns and ideas from the people they are writing about?

> Hence, for me, transference basically means implication in the problems one treats, implication that involves repetition, in one's own approach or discourse, of forces or movements active in those problems. Transference takes place in relations between people (for example, students, notably graduate students, and professors) and perhaps more interestingly – because less developed – in one's relation to the object of study itself. When you study something, at some level you always have a tendency to repeat the problems you are studying. Something like a transference [. . .] always occurs.[16]

A striking example of such transference is offered by the Dutch historical theorist Eelco Runia. In 2002, he attended a meeting devoted to the official inquiry that the Dutch government had opened in 1996 into the fall of Srebrenica (1995) and the role of the Dutch military who were supposed to protect this Muslim enclave against the Bosnian Serbs. Here is what Runia writes about the chairman of the committee of inquiry, the historian Hans Blom:

> As I was listening to Professor Blom, it struck me that the words in which he described, explained, and defended his project closely resembled the words in which back in 1993, 1994, and 1995 the political and military authorities had talked about the Dutch mission in and to Bosnia. 'We knew', Blom said, 'that ours was a very hazardous enterprise.' And: 'We risked a highly unfortunate result', 'We had to build things up from scratch', 'It was unsure whether we could muster adequate resources', and so on.[17]

So, what Runia suggests is that the historians had listened so attentively to the military staff that they began to adopt, most likely without realizing it, their language and imitate their metaphors. How plausible this suggestion is may remain undecided here: alternative explanations for the phrases Blom used have been offered. Nonetheless, the passage offers a striking example of what transference can look like. In turn, this transference or 'parallel processing', as Runia calls it, powerfully illustrates that the past cannot always be regarded as 'completed'. Preston King is right: 'The past is not *chronologically* present. But there is no escaping the fact that much of it is *substantially* so.'[18]

2.6 The construction of the past

So, where does this leave us? At the outset of this chapter, I said that in ordinary language, 'the past' is synonymous to 'historical reality'. 'The past' is usually understood as referring to a world existing at an earlier moment in time. So, if I mumble 'What a beautiful treasure from the past!' while entering the medieval village church, I probably take 'the past' to refer to the first quarter of the fourteenth century, when the building was erected, or to 1599, the year inscribed on a crossing vault fresco in remembrance of substantial renovations carried out in the late sixteenth century. Likewise, if people can be said to be shaped by their material relation to the past, 'the past' in question is the historical reality in which people were born and brought up.

Nonetheless, there are two reasons why 'the past' cannot simply be equated with 'historical reality'. The first is that historical reality no longer exists. Although relics from that reality – the medieval church, the seventeenth-century organ, the autographs of some of Bach's compositions – are still among us, the world in which these relics came into existence has gone for good. Historical reality 'is not open to our observation, and there is no reason to think that any remains we now have of it constitute in themselves what might be termed unvarnished transcripts of past reality'.[19] Consequently, all we can say about that reality is hypothetical, inferred from relics, based on memories or rooted in fantasies about a past that suits our purposes.

When historical theorists sometimes speak about 'the construction of the past', they do so precisely to highlight this point. Without denying that the past in the sense of historical reality *as such* once existed, they argue that everything people say, think or feel *about* that reality is 'constructed' in their imagination on the basis of information, relics, ideas and emotions available in the present. Whether it is the medieval village I imagine around

the Gothic church building or the way I think Bach would have played 'The Old Year Now Hath Passed Away' or the world that historians try to build up piece by piece from many snippets of information, each is a construction based on what is available here and now (see Chapter 7). Real as 'the past' may be in its effects on the present – as we shall see most notably in Chapter 4 – everything people say about it is mediated by present-day memories, feelings, stories, and arguments.[20]

A second reason not to equate 'the past' and 'historical reality' is provided by the adjectives we encountered in the previous sections. If 'the past' is furnished with adjectives like 'completed', 'strange' and 'other', the past in question is not simply 'reality at some earlier point in time', but that part of history that, from a contemporary point of view, appears as 'completed', 'strange' or 'different from the present'. Thus, in Hartley's celebrated phrase – 'The past is a foreign country: they do things differently there' – the past is like a fenced-in meadow inhabited by strange species of animals. Presumably, this metaphor struck a chord with many, not because they experienced history in general as 'foreign' and 'different', but because they felt that the particular topics they were working on or the specific themes they were interested in are best treated with high sensitivity to individuality, diversity and change. So, although 'the past' commonly refers to 'historical reality', everything that people say about it is a matter of inferences or hypotheses made on the basis of relics, memories and influences in the here-and-now. As King concludes: 'The past, strictly speaking, is never seen, but only assumed, and such evidence as we have in the present may be set out in accordance with this assumption.'[21]

If this is true, then the follow-up question is: What is it that urges people to engage with the past? How do I relate to the past, in one or more of the senses distinguished above, when I sit down behind the seventeenth-century organ in the fourteenth-century church and listen there with twenty-first-century ears to the sounds I draw from the instrument? While this chapter looked at 'the past', the next one will examine what kinds of relations people maintain with that past, and on this basis develop a model which will serve as a framework for the rest of the book.

Notes

1 Preston King, 'Thinking Past a Problem', in Preston King (ed.), *The History of Ideas: An Introduction to Method*, London; Canberra; Totoaw, NJ: Croom Helm; Barnes & Noble Books, 1983, pp. 21–65, esp. pp. 24–32.
2 Constantin Fasolt, *The Limits of History*, Chicago; London: University of Chicago Press, 2004, p. 10.
3 Berber Bevernage and Chris Lorenz, 'Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future: An Introduction', in Chris Lorenz and Berber Bevernage (eds), *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 17.
4 James T. Patterson, 'Americans and the Writing of Twentieth-Century United States History', in Anthony Molho and Gordon S. Wood (eds), *Imagined Histories: American Historians Interpret the Past*, Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 190; Erwin Panofsky, 'The History of Art', in Franz L. Neumann et al., *The Cultural Migration: The European Scholar in America*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1953, p. 91.
5 Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 151.
6 King, 'Thinking Past a Problem', pp. 33–7.
7 Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte: Vorträge dem Könige Maximilian II von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten*, ed. Alfred Dove, Leipzig: Duncker & Humblot, 1888, p. 17.
8 Fernand Braudel, *On History*, trans. Sarah Matthews, Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 39.
9 L.P. Hartley, *The Go-Between*, London: Hamish Hamilton, 1953, p. 9.
10 Fasolt, *Limits of History*, p. 12.
11 Ibid., p. 20.
12 Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford: Stanford University Press, 2005, pp. 357–8.
13 Ibid., p. 265.
14 Ernst Nolte, 'Vergangenheit, die nicht vergehen will: eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte', *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (6 June 1986).
15 Quoted in John Carman and Marie Louise Stig Sørensen, 'Heritage Studies: An Outline', in Marie Louise Stig Sørensen and John Carman (eds), *Heritage Studies: Methods and Approaches*, London; New York: Routledge, 2009, p. 12.
16 Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001, p. 142.
17 Eelco Runia, *Moved by the Past: Discontinuity and Historical Mutation*, New York: Columbia University Press, 2014, p. 18.
18 King, 'Thinking Past a Problem', p. 52.
19 W.H. Walsh, 'Truth and Fact in History Reconsidered', *History and Theory*, 1977, supplement 16, 54.
20 This is even true for the chronological past, given that, historically at least, chronologies come in different sorts and shapes. See Daniel Rosenberg and Anthony Grafton, *Cartographies of Time*, New York: Princeton Architectural Press, 2010.
21 King, 'Thinking Past a Problem', p. 47.

Further reading

William Gallois, *Time, Religion and History*, Harlow: Pearson Longman, 2007.
Jaap den Hollander, Herman Paul and Rik Peters (eds), *Historical Distance: Reflections on a Metaphor*, *History and Theory*, 2011, Theme Issue 50.
Chris Lorenz and Berber Bevernage (eds), *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
Zachary Sayre Schiffman, *The Birth of the Past*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2011.

1 A Theory of the Politics of Memory

Jan Kubik and Michael Bernhard

POLITICS OF MEMORY has become a fashionable and important object of scholarly investigations in the last thirty or so years,[1] particularly in history, sociology, and cultural studies, but also in journalism.[2] Political scientists have come to this topic a bit later, but by now a number of important works have been published.[3] There is also no paucity of fresh theorizing on the sociological mechanisms of collective remembrance (Olick 1999; Olick and Robbins 1998; Assmann 1995; Zerubavel 2003a, 2003b) that goes well beyond the classical formulations of Maurice Halbwachs (1950, 1952), the undisputed father of the field. Following Nora, the sociology of memory may be construed as an attempt to come to terms with the need to study situations when there is "a will to remember.... Without this intention to remember, *lieux de mémoire* would be indistinguishable from *lieux d'histoire*" (1989, 19). Thus, sociology studies *the social mechanisms involved in the emergence and organization of this intention to remember*. Political science has a different, narrower task; it needs to focus on *strategies that political actors employ to make others remember in certain, specific ways and the effects of such mnemonic manipulations*. Scholars who work on the politics of memory offer many fragmentary theoretical insights, gripping examples, fascinating descriptions, and often brilliant interpretations, but politics of memory as a separate field of inquiry seems to be weaker on two counts: the lack of systematic theory and the paucity of systematic comparative studies. Our project is designed to contribute to these two areas, as we offer a systematization of several theoretical motifs and a rigorous comparative study of seventeen cases coming from the post-communist world.

Students of the politics of memory train their attention on several objects of study. Nets-Zehngut identifies five types of collective memory in the literature: popular, official, autobiographical, historical, and cultural (2012, 254–255). In this study we are mostly interested in official memory (propagated by the state but also by political parties and other actors in the public space), and cultural memory ("defined by Assmann as the way the society views its past via newspaper articles, memorials, monuments, films, and buildings" [2012, 255]). To this list we add commemorations that definitely belong to cultural memory and that sometimes are "official," when organized by the state or important political actors (for example, political parties), and sometimes are not.

We propose a theoretical framework to investigate the politics of memory, a central albeit understudied aspect of post-communist politics. The impetus to address more systematically the importance of this phenomenon came with the observation that commemoration of the breakthrough of 1989 on its twenty-year anniversary was an intensely politicized event. In contrast to the celebratory nature of the commemoration in the West, in several post-communist states the commemorations of 1989 and 1991 were not occasions for national celebration but for political recrimination.

The central concepts of our investigations are *memory regime* and *mnemonic actor.* Soon we will define both concepts and develop a set of types as basic tools for our analysis. But before we go into detail on our analytic framework, a few caveats are in order. A radical regime change, such as that experienced in Eastern Europe in 1989, is not only about the reconfiguration of economic interests, redistribution of political power, and reordering of social relations. It is also about the *reformulation of collective identities* and the *introduction or reinvigoration of the principles of legitimizing power.*[4] These two tasks cannot be realized without a re-examination of the group's past—their historical memory.[5] The creation of historical memory is rarely a simple attempt to formulate a "truthful" reconstruction of the past; it is usually about creating a specific vision of it for instrumental reasons. In other words, the purposive use of selective remembering and forgetting shapes a group's historical memory (Yerushalmi 1982; Olick and Robbins 1998). A number of observers have noted that the writing of history is entwined with power (Müller 2002), and that in the age of mass politics many states have sponsored the formation and propagation of useful traditions (Starr 1991).[6] Historical memory and the practice of history as a discipline are distinct, though the work of historians can be and is often deployed in the construction of historical memory, seen as the central component of "national tradition," whose "essence" various cultural entrepreneurs often try to capture and emulate in "elemental narratives" (Wóycicki 2009). The purpose of such tradition formation was to justify rule in an age when legitimacy was subject to new challenges due to the incorporation of larger populations into the polity. Elemental

narratives became new "civic religions" closely associated with the legitimation of power. Since then, the manipulation of public memory has been a part of the legitimation strategy of all mass-incorporating regimes (Hobsbawm and Ranger 1983, Gellner 1983, Mosse 1975).

We proceed from an "instrumentalist," actor-centered view of the development of historical memory. Actor-centered approaches have been used effectively in understanding other problems in the study of democratization in political science (O'Donnell and Schmitter 1986; Przeworski 1991; Linz and Stepan 1996).[7] However, we are also aware that the manipulation of history is subject to constraints of historically developed, socially transmitted, and culturally framed credibility (Olick and Robbins 1998, 128–130; Müller 2002; Kubik 1994). Mnemonic actors often try to treat history instrumentally, as they tend to construct a vision of the past that they assume will generate the most effective legitimation for their efforts to gain or hold power. But they are not totally free in their construction of "history," if they want to remain credible for their target audience(s). Each audience (public) cultivates a certain vision of the past that it considers valid.[8] In short, there are limits of malleability in the presentation of the cultural/historical material that are imposed by the visions of history that resonate in the discursive field of the target group. The line between credible and incredible visions of the past is not easy to specify, and it shifts; once it is crossed, however, the entrepreneur's claim to legitimacy in a given context fails or is weakened. On the other hand, proposing a vision of history, however instrumental such activity can be, contributes to the solidification of a body of interpretations that this version represents.

The "history" that constitutes a powerful constraint on the interpretive/representational strategies of the mnemonic actors must be conceptualized, however, not as an inertial "weight of the past" or an (immutable) "tradition," but rather as a set of discourses about the past, produced by a multitude of actors and accepted in a given group (public) as valid ("natural," "obvious," "convincing," "authentic," "reasonable," etc.). Examples of key mnemonic entrepreneurs and actors include parents, teachers, professional historians, artists (poets, novelists, visual artists), journalists, intellectuals, politicians, priests, and so on. "History," in other words, is always made in the present by various actors who may and often do present its various versions.

In short, the moderate instrumentalist approach holds that while change in historical memory can be a product of the work of historians, the uncovering of new artifacts, or developing new lines of historical argument, it is also subject to manipulation on the basis of the self-interest of those in power and those contesting power (for instance, see Lowenthal 1986). Academic and more popular genres of "history" are often deployed as elements in the struggle between political actors who seek to cultivate and disseminate views of the past conducive to the attainment

of their political ends (Art 2006; Maier 1988; Lebow et al. 2006; Lasansky 2004; Hobsbawm and Ranger 1983).

For political scientists interested in the politics of memory, historical memory is conveniently approached as a product of power struggles between advocates of instrumental persistence and instrumental change in the public presentation of the past. However, thinking of this as a two-sided struggle can lead to oversimplification. There can be, of course, more than two contending parties, and any one may prefer a combination of status quo and non–status quo positions. Moreover, some mechanisms of social memory formation may not be politicized.[9] We proceed from the assumption that the commemoration of regime-forming events is fertile ground for "memory entrepreneurs." Investigation of the changing contours of historical memory as the product of political struggle is one area where political scientists may have a comparative advantage over historians, sociologists, and philosophers.

We set out to investigate the political mechanisms implicated in the formation, transmission, and reception of collective memory, particularly via public commemorative ceremonies, but we try not to lose sight of social and cultural mechanisms. We are operating at the "social" level of analysis but reject the notion that there is any sort of collective consciousness (or subconscious) that is an attribute of a group.[10] Individuals alone are the carriers of historical memory, but shared historical beliefs are the products of complex social, cultural, and political mechanisms (Brubaker et al. 2006). It is important to note, though, that individual memory is composed of both personal memory and individual historical memory. The former refers to recollections of one's personal life, and the latter is the representation of the collective past that the individual holds.[11] Individual historical memory is closely related to a vision of the collective past of any group with which a person identifies and holds to be true.

It is important to remember that the main object of our study is the official memory regime (defined below) composed of the "constructed" recollections of 1989 or 1991 from the perspective of twenty years later. We choose to focus on this moment in time because for the societies that experienced 1989/1991 as a critical event, the twentieth anniversary was an occasion to evaluate the consequences of the change of system. The changing representations of 1989/1991 produced in earlier periods of the twenty years of post-communism are not the principal object of study, but nevertheless are consequential in terms of influencing the understanding of 1989/1991 in 2009/2011 and thus are also investigated.

Now to our model: as we noted earlier, we expand on the notion of what the installation of a new political regime entails by adding to the mix the idea of memory regimes and the memory field. To flesh out this idea we proceed in four steps. First, we develop a typology of what we call *mnemonic actors*. Second, we introduce a

typology of memory regimes and present their characteristics in some detail. Third, we propose factors that influence the formation of mnemonic actors and mnemonic regimes (with special attention to the factors most relevant to outcomes in post-communist countries). Fourth, we sketch a set of observations on the impact that various memory regimes may have on the quality of democracy.

Typology of Mnemonic Actors

There are two variables of central interest in this project: the types of mnemonic actors and the type of memory regime that emerges as a result of their interaction (dominated either by coexistence or conflict). We suggest that there are four ideal-types of such actors (individuals, parties, organizations, etc.): mnemonic warriors, mnemonic pluralists, mnemonic abnegators, and mnemonic prospectives. In the next section we will talk about how the mix of actors determines the nature of the mnemonic regime. Of these four, prospectives are rare in the region. Such a perspective is typical of a revolutionary Left that is scarce and/or of little political consequence in the post-communist cases that we investigate in this volume, at least at the moment. Contemporary neo-communist successor parties are not prospective in orientation but tend to be nostalgic defenders of an idealized past and the loss of the security it provided.

Each political entrepreneur chooses a particular strategy or—to use different wording—engages in specific practices. When actors consider a particular political stance or orientation, they consider its impact on their political fortunes. But how does an actor choose to take up a position as a warrior, a pluralist or an abnegator on a specific issue? Broadly speaking, there are two types of strategies (or practices) to consider: positional (political) and cultural (semiotic). For example, when an actor considers its choice, it takes into account how that might affect support from society at large and what sort of response it might provoke from other actors. Will a specific (mnemonic) action enhance political support from the electorate and/or change the range of political alliances with and between other actors? Actors need to make two important calculations in such choices. One—positional—is based strictly on the grounds of the (political) cost/benefit analysis (e.g., "Do I improve my electoral chances by inviting 'them' to form a coalition?"). The second consideration—semiotic—is about the cultural consequences of such a decision (e.g., "What kinds of meanings can be attached to my decision of forming this coalition?"). In this second calculation, a set of possible interpretations of one's actions is considered. The most successful politicians calculate political efficacy and cultural significance simultaneously. And sometimes they deliberately engage in specific cultural manipulation to

increase political efficacy. This is precisely why the field of mnemonic politics is so fascinating: it is here that political success depends heavily on skillful interweaving of "realpolitik" maneuvers (often behind the scenes) with an effective formulation and communication of cultural interpretations, including public presentation of mnemonic positions. Effective positions are those that are consonant with the cultural terrain of target groups, those that resonate with their images of the past.

Gaining control of institutions in the post-transition period is often an effective strategy of shaping the political culture (including the mnemonic field) that emerges following communism. While institutions cannot fully control people's minds (to which the Eastern European experience with communism is perhaps the best evidence), the ability and will (thus strategizing) to remake things like school curricula and the media environment, including the distribution of state assets such as newspapers and television and radio outlets, are nonetheless consequential for post-transition mnemonic regimes. There are numerous examples of post-communist political actors spending considerable resources on gaining control of the media to promote specific visions of history (Törnquist-Plewa and Stala 2011) or creating national institutions (various institutes of national remembrance or museums of oppression) whose goal is orchestrated propagation of a specific vision of the nation's past (Mink and Neumayer 2013; Stan 2013; Nalepa 2010).

From the point of view of our analysis, the most important decision concerns the choice of mnemonic stance or strategy (on a given issue). We cannot, of course, know all the factors that influence a given political actor, but we theorize that in general there are three sets of factors that influence actors' decisions when it comes to the choice of their mnemonic strategy: (1) cultural constraints imposed by the meanings, values, and identities "enshrined" in the discourses (narratives, culture) actors know and consider using[12]; (2) cultural choices that actors make within these constraints (for example, assumption of specific political-cultural identities or use of specific ideological themes); and (3) structural-institutional constraints of the political field in which they act. We discuss these factors in detail below.

To analyze the characteristics of the each type of mnemonic actors, we utilize Harold Lasswell's definition of politics: "*who* gets *what, when*, and *how*." We add "*why*" to his list of questions to also consider the dominant mode of justification of the other decisions. Such justifications are the essence of legitimacy. In our analysis of politically relevant discourses, we are guided by this set of Lasswellian questions. In particular, we observe how each question is answered *within* the discourses about the past proposed by each ideal type of political actor.

Let us begin with mnemonic warriors. To answer the question "who" is to capture the idea of how such actors construe themselves as protagonists in a discourse that they construct about the past and how they are expected to relate to other types of

actors who are assumed to populate the field of memory politics. Mnemonic warriors tend to draw a sharp line between themselves (the proprietors of the "true" vision of the past) and other actors who cultivate "wrong" or "false" versions of history. They usually believe that the historical truth is attainable and that once it is attained it needs to become the foundation of social and political life. So, for them the contest in the field of memory politics is between "us"—the guardians of the truth—and "them"—the obfuscators, perpetuators of "falsehoods," or the opportunists who do not know or care about the "proper" shape of collective memory. The content of collective memory appears to warriors as largely non-negotiable; the only problem is how to make others accept their "true" vision of the past.

Mnemonic warriors tend to espouse a single, unidirectional, mythologized vision of time. In this conception, the meaning of events is often determined by their relation to some "paradise lost" or—negatively—an "aberrant past." Additionally, in such mythical constructions of time the distinction between the past, present, and future is sometimes collapsed. The present is construed as permeated by the "spirit" of the past, and if this spirit is defective, the foundations of the polity are corrupted. Another argument often deployed by mnemonic warriors is that the problems of the present (and the future) cannot be effectively addressed unless the whole polity is set on the proper foundation, constructed according to the "true" vision of history. The alternative visions of the past—by definition "distorted"—need to be delegitimized or destroyed. The proponents of such visions need to repent or leave public life. As the holders of the truth, mnemonic warriors tend to be, therefore, proselytizers.

By contrast, mnemonic pluralists accept that, in addition to "us" and our vision of history, there are "them" with their own visions of the past. Most important, the pluralists believe that the others *are entitled* to their own visions. If they disagree with those visions, they are ready to engage in a dialogue whose principal aim is the orderly pursuit of "the truth," discovery of the areas of overlap among the competing visions, and articulation of common *mnemonic fundamentals* that allow discussion among competing versions. The pluralists are comfortable with the possibility of multiple notions of time; for example, there may be a time within which one strives for expiation, but there is also a time within which one designs and implements "pragmatic" policy measures. A serious concern for the pluralists is how to construct a field of memory politics that accommodates competing visions and provides a platform for a dialogue among them. The type of mnemonic field they privilege can be called *pillarized*. In a pillarized memory regime, competing visions of the past "peacefully coexist." Mnemonic actors either accept this state of affairs or engage in a dialogue whose goal is a compromise in the form of a mnemonic reconciliation.

Mnemonic abnegators avoid memory politics. They are either uninterested or see no advantage in engaging in them. This may happen for two, distinct, reasons. In the first situation, the country has (or abnegators assume that it has) one strongly unified and broadly shared vision of the past. Consequently, the questions of collective memory are taken off the political agenda as not much can be gained from costly efforts to create and propagate an alternative vision of the past. Of course, such a mnemonic equilibrium holds until some political entrepreneur finds an effective discursive strategy to champion a hitherto marginalized, counter-hegemonic vision that challenges the premises of the dominant view of the past. The second situation occurs when a political actor chooses to stay away from the field of memory politics (or a specific memory regime), regardless of what other actors do. Mnemonic abnegators tend to be uninterested in thinking in terms of mythical time, treat the past as a reservoir of useful tests of practical solutions, focus on the present, and strive to avoid participating in cultural (including mnemonic) wars. A politics of convenient or purposive forgetting—chosen, for example, by actors who directly or indirectly (via their political precursors) may be held responsible for the past social traumas—may also underlay a stance of abnegation.

Prospectives believe that they have solved the riddle of history and thus have the key to a better future. They assume that, on the basis of the correct understanding of what is wrong with both past and present, people led by them can transcend the woes of the world by building a desirable post-historical end-state. When out of power they are implacable enemies of the detested status quo, and when in power, they maintain that the political system over which they preside is the best, if not the only, road to this transhistorical end. This is a teleological vision of human development. Once in power, prospectives truck no opposition, but try to mobilize the entire population in the "struggle" to achieve their desired end state. In political contest and in establishing their rule, prospectives' strategy is aggressive, very much like that of the warriors. But their actions are justified not by anchoring them in the past, but by prospects of a "better" future. If they invoke the past, it is either to emphasize historical wrongs whose putative logic underpins their utopian vision of the future or to celebrate historical resistance to those wrongs. Table 1.1 summarizes our typology of mnemonic actors.

Typology of Memory Regimes

The concept of "memory regime" in this study refers to a set of cultural and institutional practices that are designed to publicly commemorate and/or remember a single event, a relatively clearly delineated and interrelated set of events, or

TABLE 1.1

	Types of Mnemonic Actors and Their Dominant Strategies			
	Mnemonic warriors	Mnemonic pluralists	Mnemonic abnegators	Mnemonic prospectives
Who are the participants in memory politics	Us versus them.	Us and them.	Those who dwell on the past, not us.	Expansive and exhaustive us.
What is the predominant vision of collective memory?	Memory is non-negotiable, as there is only one "true" vision of the past.	Negotiation on memory issues but within an agreement on the fundamentals of mnemonic politics.	Low salience of memory issues for politics.	The riddle of history has been solved; both the past and the future are known.
When are the events to be remembered happening?	**In a single mythical past** (wrongs of the past are part of the tissue of present politics).	(Probably) in **multiple pasts**. Different interpretations of the past exist.	**Never** mind when, it is not important. There is no time like the present.	**In the future.** Teleological orientation. There is an inevitable or desirable and attainable end state.
How is the mnemonic contest to be carried out? What are the culturally prescribed strategies of action?	Defeat, deny power to, delegitimize alternative visions of the past. Do not negotiate, avoid compromise.	Practice respect, toleration for alternative views of the past on the basis of a common understanding of the fundamentals. Be ready to negotiate or disagree.	Avoid mnemonic contests. They are a waste of time.	Focus political energy on building a "brighter" future and challenge competing visions of the past in the name of the correct, revolutionary interpretation.
Why is it worthwhile or not worthwhile to engage in mnemonic struggle?	**Fundamentalism:** our "true" vision of the past legitimizes our claim to power.	**Pluralism:** there are several visions of the past that are acceptable. Our claim to power rests on our effort to institutionalize a frame for their coexistence.	**Pragmatism:** propagating a predominant vision of the past is not seen as worthwhile in comparison to responding to present-day problems.	**Utopianism:** An idealized future is attainable but requires action in the present.

a distinguishable past process. We are particularly interested in *official memory regimes*, that is, memory regimes whose formulation and propagation involve the intensive participation of state institutions and/or political society (the authorities and major political actors such as parties, who are organized to hold and contest state power).[13] While our observations in the book are focused on a specific set of commemorations, not all memory regimes are generated by anniversaries. Memory regimes can be created through conflicts generated in other spheres of the polity or society.[14] The whole set of official regimes existing in a given country in a given period can be called the *official field of (collective or historical) memory.*

Memory regimes belong to more mutable components of culture, including political culture, especially in relatively new political regimes.[15] There are several reasons for fluidity of memory regimes. First, the entry and exit of actors can change the constellation of power in any memory regime. This can be a product of the realignment of the political field or generational change. Second, the salience of memory issues can change over time. This can be the product of things as routine as the passage of time and the occurrence of anniversaries (the tyranny of the mnemonic calendar), as well as exogenous shocks. Shocks could include traumatic events, the realignment of foreign policy, or revelations from professional historical debates.[16] Third, actors dissatisfied with the existing state of collective memory pertaining to a specific issue may develop and deploy new interpretations of the past in an attempt to produce results more politically beneficial for them. In doing so, they usually provoke a mnemonic conflict and force other actors to (re)define their positions. This, in turn, leads to the reconfiguration of the existing memory regime or the emergence of a new one, and as a consequence causes a shift in the memory field. Fourth, salience may vary depending on which political actor or coalition of actors is holding power at a given moment. For instance, incumbents who pursue agendas addressing past injustices will make memory issues instantly salient and the challengers will have to develop their own mnemonic positions. Other incumbents will be more or less vulnerable on memory issues and this will affect the behavior of challengers, who—most likely—will develop and publicly present visions of the past that are politically damaging to the power holders. Finally, memory of a specific issue (or event) as an aspect of the political agenda may recede into the background and lose salience when other issues become pressing. Examples include war or economic crises. As a result of such fluctuations, it is essential not to think of the field of collective memory as set in stone, but to begin analysis by considering its state at a given moment in time.

To recap, when we talk about the memory regime, we focus on (1) an organized way of remembering a specific issue, event, or process (2) at a given moment or period. When a government and/or the major political parties are involved in this process the memory regime becomes "official." An ensemble of memory regimes,

understood as the organized way of remembering *all salient issues* in a given country in a given period, can be conveniently referred to as "the field of memory" or "mnemonic field."[17] Given different actor positions on different issues and the varying degree of salience of different issues over time, the analysis of such a field is best conducted inductively, one memory regime at a time, before assessing the state of the memory field as a whole.

The position that an actor takes in a given memory regime and in the mnemonic field depends to large degree on his or her calculation of the political benefits resulting from raising a specific "memory issue," given this issue's saliency at a given point. In short, the positions that actors take on such issues (within a specific memory regime) are dependent on their assessment of what position is most politically advantageous. When a particular issue is salient, an actor may find it advantageous to take a warrior position on it. However, on other issues at other times, the same actor may find it advantageous to take a pluralist stand or to disengage from the politics of memory altogether. This means that in politics, actor orientations (including the position on the past) are to a large degree context-dependent strategic choices. This does not seem to hold for a subset of extreme warriors who are reflexively dogmatic.

Memory regimes that emerge when a mnemonic warrior enters a debate on a particular issue are called *fractured*.[18] To be more precise, if we observe that among the component discourses of the mnemonic regime there is at least one that is construed with an *intention* of drawing a sharp line between its authors, the guardians of the "true" version of the past, and "them"—the prevaricators or opportunists who do not know or care about the "proper" shape of collective memory—we call the author(s) of such discourses "mnemonic warriors" and the resulting mnemonic regime *fractured*.

By contrast, a memory regime without warriors is either *pillarized* or *unified*. The specific type depends on the balance between abnegators and/or pluralists. In a pillarized regime there will be differences between actors over their interpretations of the past, but toleration of differences of opinion or indifference over memory issues will prevent the partisan politicization of such interpretations. Such regimes permit an easier coexistence of differences, despite disagreements over the past. Pillarized memory regimes are populated by a mixture of pluralists and abnegators.

Finally, memory regimes that are predicated on agreement over the interpretation of the past and thus are largely free of mnemonic conflicts are called *unified*. In such situations, all actors are de facto abnegators. Unified memory regimes may follow one of two distinct logics. It is possible that there would be a high degree of consensus about the past and for that reason memory issues are simply not salient.[19] A second logic of universal abnegation can emerge because of the potential danger of politicizing the past. There may be a kind of self-enforcing equilibrium, in which

all actors see the costs of politicizing the past as prohibitive given high risks and low payoffs.[20] It is important to remember that such decisions are issue specific. That is, an actor may decide not to participate in the politicization of a specific past issue or event but may engage in the politicization of another.

Actors belonging to all four types usually populate the field of democratic memory politics, but warriors have the advantage in setting the tone of mnemonic contests since they confront not only other warriors, but also pluralists, abnegators, and prospectives.[21] We expect the dynamics of mnemonic contests in non-democratic regimes to be different from those in democratic polities. In this volume we have chosen to concentrate on cases that are largely democratic. The only chapter in which authoritarianism emerges as a potential concern is Shevel's account of Ukraine (Chapter 7), which many observers see as having a trajectory toward competitive authoritarianism.

In democratic polities, mnemonic contests are difficult to settle and often produce unintended consequences, sometimes harmful even for their instigators. Consider, for example, a situation in which pluralists attempt to create a pillarized mnemonic regime and are thwarted by "fundamentalist" mnemonic warriors seeking to establish a hegemonic memory regime. Pursuing hegemonic goals in a democratic polity, in which there is neither consensus nor apathy about the past, will inevitably lead to the formation of the fractured memory field. Or one can analyze the following hypothetical scenario: if, say, three mnemonic pluralists and one mnemonic warrior populate the field of memory politics, initially the memory regime is fractured, but its ultimate tenor over time will depend on the relative power of each type of actor. Regardless of the content of the competing visions of the past, if the pluralists are strong, they may marginalize the warriors by blocking the salience of questions of historical memory, effectively turning them into abnegators for whom engaging on that issue is disadvantageous. However, if the warrior is able to ignite a memory conflict, that particular memory regime will remain fractured.

We next set out to identify and analyze specific factors that we hypothesize may affect the emergence of mnemonic actors and regimes. In the next section we present a general threefold typology of such factors and discuss examples of each from post-communist context.

Factors Influencing the Choices of Mnemonic Actors and the Emergence of Mnemonic Regimes

Olick and Robbins do not treat "collective memory as a thing" and thus counsel us to study "distinct sets of mnemonic practices in various social sites" (1998, 112). We

are particularly interested in specific sets of such practices that we refer to as mnemonic regimes (defined earlier). Furthermore, we posit that mnemonic practices are usefully analyzed as composed of two components: *semiotic practices* (Wedeen 2002) involved in the formulation of the content of collective memory and accompanying *institutional practices* needed to organize and propagate a specific vision of the past. On the one hand, both semiotic and institutional practices are mutable as frequent foci of interpretive and political contests. But they are also subject to constraints posited by the larger cultural field in which memory politics take place; they are constricted by broader cultural-political processes, often of long duration and considerable inertia.

Nets-Zehngut's conceptualization is similar. In his analysis of mnemonic politics, he identifies two broad sets of factors: *cultural* and *instrumental-political*. As he argues: "Collective memory is powerfully influenced by the present via two main paths: first, culturally, through the inevitable impact of the culture on the way people view the past. Second, instrumentally, through the conscious deliberate manipulation of the past for the interests of the present. This latter path, also referred to as creating a 'useable past,' influences the collective memory through activities of various institutions" (2011, 326).[22] We share Nets-Zehngut's distinction between cultural and institutional factors, but mindful of the literature on the dual nature of practices (whose essence is a precarious balance between structural and strategic dimensions), we propose a more elaborate analytical scheme. Political actors engaging in mnemonic politics have strategic *choices* and face (historical) *constraints* in two dimensions: *cultural* and *structural/institutional*.

The dependent variable of this study is *the political form of the official memory regime* (in short: memory regime), a configuration of strategic choices or, as we call them, positional orientations. Earlier we decided that three such orientations are relevant for post-communist memory politics: warrior, pluralist, and abnegator. Memory regime has three values: (1) a fractured regime when at least one actor is a warrior, (2) a pillarized regime when there is no warrior in the mix and at least one actor is a pluralist, and (3) a unified regime when no actor is a warrior or a pluralist (that is, all are abnegators).[23] Our independent variables are a range of structural and cultural constraints as well as the range of cultural (as distinct from positional) choices that actors face. We discuss them in some detail in the following sections. Figure 1.1 depicts our argument in graphic form.[24]

Structural Constraints

Mnemonic actors face many constraints beyond their control. Such constraints are either structural (including institutional) or cultural. In this section we consider

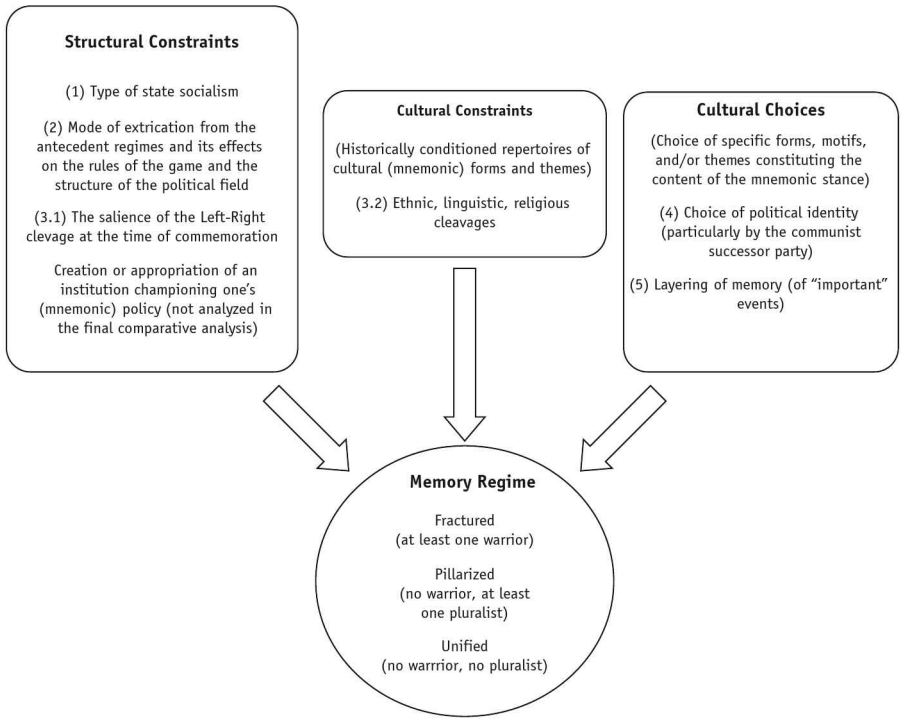


FIGURE 1.1 Factors Influencing Choice of Actor's Strategy and Type of Mnemonic Regime

the former. Generally speaking, a party's relative power compared to other actors in the system is a powerful factor influencing this party's ability to engage effectively in memory politics. More specifically, in a new democracy a party's relative power at the moment of power transfer has a medium- to long-term effect on its political chances—also in the mnemonic field—during the consolidation period. These are *structural* (non-cultural) constraints; they restrict actors' ability to maneuver, regardless of the interpretive frame they or others impose on such constraints.

The formation of mnemonic politics in post-communist regimes is influenced by several unique *structural (institutional) constraints* of this sort. First, we consider the type of state socialism. In the expert literature on post-communism there is a consensus that there was no single state socialism but rather state socialisms. There is no agreement, however, how to identify, name, and classify the various types. We decided to sidestep these discussions and focus only on a very simple, yet almost unanimously accepted generalization that there were two main types of state socialist regimes: *liberalized* and *hard-line*.[25] Liberalized regimes (reformist) were sufficiently "relaxed" to allow a modicum of political competition (if only within the Communist Party), tended to be more active in the area of economic reform, and relaxed somewhat their monopoly on information as well as social and political organization. Countries with such reformist histories are more likely to produce

post-breakthrough political actors who have greater experience in political competition and symbolic manipulation. Such actors will tend to be more effective players of the game of mnemonic politics than those who come to the game *de novo*. The distinction between reformist and hard-line communist systems has important ramifications for the nature of the extrication from communism. The former were much more likely to negotiate with their opponents, whereas the latter were more resistant to change, and this difference has powerful repercussions for the games of memory politics after the breakthrough.

Given this, we also analyze the mode of extrication from the old regime. The actual sequence of events in that process and those leading up to it should have important ramifications for the type and intensity of mnemonic politics and the nature of a memory regime that emerges.[26] Thus we investigate how the mode of extrication, whether that is a *rupture* with the ancient regime, or a *reform*, or some variant that falls between the two, contributes to the establishment and subsequent evolution of the memory regime.[27] For example, it seems that the more violent the break with the past, the easier it is to break decisively with the legitimating historical myths of the previous regime and propose new variants of collective memory. In negotiated extrication, based on compromise that preserves a role for former regime incumbents in politics, those actors who negotiated with incumbents (challengers-negotiators) are vulnerable to political attacks by memory warriors who abstained from negotiating (former oppositional recalcitrants) and often challenge the legitimacy of negotiation and a new political order based on it.

Negotiated ends to dictatorship may also include institutional guarantees for the former incumbents as a way to get them to agree to share or leave power (Przeworski 1991). The struggle to remove such guarantees in the subsequent period is often intense and may become the central axis of political conflict (Bernhard 2005, 195–198). Not only do such guarantees have an effect on who holds power in the early stages of a democratization process; they often become the basis of claims that negotiating partners in compromise were colluding in a division of power and assets.

Thus the strength of the actors at the point of extrication is an important consideration. Whether representatives of the old regime, the opposition, or a coalition of forces from both sides control the government, the media, and school curricula determines the tenor of the initial, trend-setting discussions to make sense of the past and to determine its significance for the present. Quite often, especially when they are out of power, former anti-communist oppositions will have an interest in depicting the communist past (particularly during important commemorations) in negative terms, whereas the regime incumbents or their successors will generally have an interest in minimizing the negative recollection of their time in power under

the old regime. Severe critical judgments about a political actor's past can function as a rationale for excluding them from the new political system.

The strength of actors at particular points in time can determine who gains control of such institutions as schools, newspapers, and television and radio outlets. The disposition of such institutional and cultural assets following regime change creates both opportunities and constraints for political actors.[28]

Finally, the ideological balance of political forces at the time of commemoration in 2009 or 2011 seem to pose an important structural constraint on how actors engage in commemoration. In particular, the existence of a salient and strong Left-Right political cleavage seems to feed into a propensity to engage in mnemonic warfare. The persistence of this cleavage is often the product of the reaction to extensive "capitalist" reforms of the economic system, related to the differential impact of the reforms on various sectors of society (the winners and losers of reform), and the fate of the successor parties. If this cleavage is strongly salient at the time of commemoration, it often plays into the vision of the past of important political actors.[29]

Cultural Constraints

In a given country, the set of historical-cultural factors that define actors' understanding of the world and constrain their strategic choices is best conceptualized as a *historically formed repertoire of cultural (mnemonic) forms and themes*. There is no "national character" or "collective consciousness" somehow encoded in the population's genes or mysteriously handed over from one generation to another. There exist, however, several official systems of social communication and education that deliberately manufacture and disseminate sets of "official" narratives about the national past[30] and equally powerful sets of "unofficial" narratives generated and reproduced within personal networks, which may be at odds or only partially congruent with official narratives. Each country's official and popular memories are composed from myriads of such narratives, transmitted in many different media, from school textbooks, films, theater performances, musical compositions (consider the significance of national operas in the nineteenth century), and monuments, to—particularly importantly for this project—public ceremonies that are designed to commemorate "important" past events.

Let's examine briefly several examples. The culture of a group is usefully construed as a set of common "points of concern" (Laitin 1988) rather than a set of shared values. One does not need to believe in the immaculate conception of the Virgin Mary to be a Pole; but one must know who she is and have at least rudimentary knowledge of some narratives about her (for example, as the "Mother of the Nation") to be

recognized by others as a "legitimate" member of the nation. Otherwise, one's claim to "Polishness" is open to challenge.

Mnemonic (or—more broadly—political) entrepreneurs are free to construct their narratives out of the available "national" repertoire but are limited in their choices by its boundaries. If they choose elements outside this repertoire, they appear to be alien and not credible to their potential constituents. A Hungarian politician who decides to play the game of mnemonic politics may choose not to feature 1956 in his or her rhetoric, but cannot afford to show a lack of knowledge of what that year means in the Hungarian culture and would be ill-advised to ignore or ridicule its significance.

It would be odd for a Czech politician to couch a political statement in a heroic-romantic and religiously suffused idiom, whereas such a strategy makes perfect sense in the Polish context. Czech culture has over the years acquired a down-to-earth, pragmatic tenor with a lot of room for self-distance and even self-mockery. In Poland, such a cultural code is "admissible" mostly in narrow circles of intellectuals and artists, while the dominant tenor of Polish political culture is different: dramatic, "romantic" grand gestures, often infused with religious (Catholic) imagery, are quite routine and would not strike most Poles as out of place. But there exists also another set of tropes—positivistic—emphasizing pragmatic, "organic" work and taking care of national problems through sustained systematic effort whose goal is the "improvement" of the material condition of the nation. A mnemonic entrepreneur has here a clear choice: romanticism (of grand gestures) or positivism (of "organic" work), but the choice must be within the boundaries of the "proper" repertoire. Choosing outside this repertoire would make the actors claim to "Polishness" unconvincing to many "insiders."[31]

Consider the complexities of using the term "socialist" in the post-Soviet world. An actor self-defined as, say, "socialist" or "social-democrat" can try to ignore the existing set of discourses on socialism in a given country, but other actors can always define him or her using these discourses, thus turning them into cultural (including mnemonic) weapons. The origins, features, and consequences of "socialism," particularly of "really existing socialism," are defined and debated in these discourses that—when taken together—constitute a context that a political entrepreneur in a democracy cannot control; it is a *historical-cultural* constraint that influences how a given actor is portrayed by others in mnemonic battles.

Generally speaking, a political actor's genealogy poses constraints on the cultural strategy that he or she assumes, particularly in the short to medium term. And in new democracies an identity stemming back to the old power structure is a powerful constraint. Authoritarian incumbents have a difficult time recasting themselves as defenders of human rights, and communist successor parties are hard pressed to

justify themselves as libertarian defenders of private property. In the post-communist context, communist successor parties and politicians face a different set of issues when it comes to self-definition and credible self-presentation than descendants of the anti-communist opposition or new actors.

Each political actor entering the field of mnemonic (or—more broadly—cultural) politics is constrained by the existing cultural repertoire, whose formation and propagation are outside of this actor's full control. Radical breaks with existing repertoires of earlier interpretations of the past are risky. The attempt to deploy a completely novel interpretation of the past that does not resonate with any of the elements of the established national historical repertoire as a strategic gambit in mnemonic contestation has a high probability of failure. While the payoff of a successful move of this sort may be high, an actor attempting it will face problems in gaining traction with the population and is likely to end up on the margins of the country's cultural field.

The case studies collected in this volume and our comparative analysis show that while most cultural constraints discussed thus far influence the *content* of mnemonic contests and play a role in determining whether a given actor is considered as a legitimate mnemonic actor, only one of them—cultural cleavage (ethnic, linguistic, or religious)—seems to have a powerful role in generating the patterns we discovered in our analysis of the *political-institutional form* of mnemonic regimes (fractured, pillarized, unified). This form is determined by specific combinations of values of the variables listed in Figure 1.1.

After preliminary analysis of our cases, we chose to focus on one particular historical-cultural constraint: the salience and strength of the religious, ethnic, or linguistic cleavages. In a number of the cases in the volume, tensions generated across such cleavages are central to mnemonic politics. The way in which different ethnic and religious groups have fared since the fall of communism will strongly affect the way in which that past is remembered. This is particularly acute in those countries for whom the fall of communism led to the attainment of independence, such as the former Yugoslavia and the Baltic states. Here the reordering of societies into the titular nationality and ethnic, linguistic, and/or religious minorities is an important cleavage, which, if politicized, has an important impact on memory politics.

Cultural Strategies

A selection of institutional (political) strategy (warrior, pluralist, abnegator or prospective) is independent of the choice of cultural strategy, that is, the choice of specific themes from the available set of narratives about the past that constitutes a "nation's heritage" and the cultural (also aesthetic) form of their presentation. As

we argued earlier, the rejection of the national character concept is not tantamount to negating the existence of a relatively stable, accumulated over time, repertoire of themes and forms that comprise a semiotic (cultural) field that members of a given group (for example, a nation) are socialized to recognize as "theirs." While the repertoire of available forms and themes imposes a constraint on the actor, there are choices *within* it, and they have major political consequences. They determine to a large degree an actor's credibility, reputation, and legitimacy. For example, if narratives of victimhood are salient in a "national culture" and are central (*elemental*) to the "national story," an actor who wants to be "taken seriously" is ill advised to ignore their existence. But there is a choice. A mnemonic entrepreneur can contribute to increasing the centrality or marginality of such narratives, a decision driven either by strategic calculations or principled commitment to a version of the nation's history. Either way, the decision has political consequences and cultural repercussions for all actors involved in the public life of a given group (nation).

Take, for example, the identity of the actor who is in control of the government at the time of the twentieth anniversary. The content of that identity can affect whether the anniversary is celebrated and, if so, how it is celebrated and what interpretation is put on past events. The government's choice in turn will have a very important impact on how other actors participate in or respond to the commemoration and the picture of the past it presents.

Mnemonic entrepreneurs are also free to choose a form of emplotment for their narrative, though here also they want to stay within the boundaries of the historically sanctioned national repertoire of "traditional" forms in order to be politically effective. One possible analytical tool that can be employed in the analysis of mnemonic rhetoric is the typology of narrative styles proposed by Hayden White (1978). He distinguished between four modes of emplotment: romance, comedy, tragedy, and satire. While he argues that these modes correspond, however loosely, to distinct ideologies, we did not detect such an automatic correspondence between modes and ideological position in our cases. That, however, does not render such distinctions any less potentially useful from a descriptive or a theoretical viewpoint. Anthropologist F. G. Bailey offers an alternative typology of forms. He distinguished between logical reasoning, deliberative rhetoric, and hortatory rhetoric (Bailey 1981, summary in Aronoff and Kubik 2013, 75–76). While the first type is most common in scholarly debates, the second seems to correspond closely to the style favored by mnemonic pluralists. Hortatory rhetoric is expected to be a weapon of choice for mnemonic warriors.[32]

Arguably the single most important (and interesting) political issue in the study of post-communism, including mnemonic politics, is the strategic decision on new political identity made by the successor of the former ruling party.[33]

Ex-communist successor parties or politicians are constrained by their communist past (discussed earlier), but in addition to this constraint they are also free in their choice of new political identities. Ex-communists in the region followed one of three different political strategies to remain politically relevant in the period following transition. Those who rejected reform of the system can be thought of as *neo-communists* (initially the Communist Party of Bohemia and Moravia, the Communist Party of the Ukraine). Others took the route of pursuing intraparty reform in the quest to relegitimize their participation in the political system as *social democrats* (MSzP in Hungary, SdRP in Poland, Democratic Labor Party of Lithuania).

Finally, there is a third group that can most succinctly be described as "parties of power." Their functionaries, almost all of them ex-communists, are able to convert their positions of power in the party-state into positions of influence in the post-communist economy and politics. Some of them try to cast themselves as *nationalists* in articulating their claims on power (PDS in Romania, BSP in Bulgaria, Kuchma in Ukraine); others continue to rule without commitment to any particular ideology other than the pursuit of power itself (the fluctuating formations around Yeltsin and Putin in Russia, Lukashenko in Belarus, Kravchuk and Yanukovych in Ukraine). These could be described as "statist" in orientation. In general, ex-communists transform themselves into social democrats or neo-communists when they lose power during transitions. When they manage to keep their power, they re-legitimize themselves through adopting a statist position, often cloaked in a nationalist ideology.

The nature of the main successor party and its relationship to power can affect the basic dynamic of the contest to establish post-transitional memory regimes. Statist parties of power have tended to hold on to and not relinquish their power. Most of them try to invoke a logic of *raison d'état* that stresses unity over divisive recollections. They try to promote memory regimes that downplay repressive and ideological aspects of the pre-breakthrough polities and play up the accomplishments of the communist state. Such efforts are abetted by the degree to which such regimes are authoritarian. Ultimately, if and when the dominant party of power becomes vulnerable, it inevitably faces challenges concerning its role in the past and its selective reading of history.

Parties of power that rely on nationalist discourses attempt to legitimize their claims to rule by selectively embracing elements of the communist past that enhanced national prowess and prestige.[34] They may embrace the modernizing impact of communist rule, survival of the nation, and experience in governing. At the same time, they selectively castigate elements of the past such as inept policy performance, limitations on national sovereignty, and corrupt political behavior by the elites they have

replaced. Often in such narratives, the blame for past wrongs and failures will be laid at the feet of the last leader of the old regime.

Generally speaking, parties of power provide convenient cover for what Ganev (2007) has called political capitalism. Former state assets are often converted into private property that in turn is used in patrimonial networks that support the party in power. Parties that emerged from anti-communist opposition often view such practices as the corrupt attainment of material advantage. We expect polities in which the main successor party is a party of power to provide its opposition with opportunities to effectively make use of a warrior strategy. Groups in opposition to successor parties of power will be able to derive political advantage by recollecting/uncovering past wrongs and linking this specific mnemonic strategy to questioning whether the distribution of property and the benefits of the market following communism are just.

Social-democratic successor parties will seek to break with their communist past by adopting the democratic and reformist socialist model of the mass-based parties of the Center Left in Western Europe. At times their discourse about the past may be ambivalent and vague because of the difficulties of distancing themselves completely from their own communist "pre-history." But, by and large, these parties will want to abandon their pasts, often strongly criticizing communist rule and arguing that from transition onward their true democratic and reformist character has emerged. They often claim that this true nature was impossible to express when national sovereignty was constrained by the power politics of the Soviet Bloc. Often such parties will take a defensive pluralist stand about the past to fend off attacks that impugn their own reconstruction of the past. To the extent that they are able to control the struggle over memory, they favor a pillarized regime that treats the different interpretations of the past as mutually acceptable or at least tolerated representations of the nation's past.[35]

Opposition parties may be able to exploit the pasts of social democratic successor parties from the position of memory warriors, accusing them of preserving at least some privileges of the old system in a new guise, and leveling claims of injustice. Such groups may also reject the pillarization of memory and advocate an ideology of "no real change" or "hijacked revolution" that also can be used against other non-communist politicians who were partners in compromise with the former communists. Such rhetorical attacks, when they gain traction, lead to a fractured memory regime.

Finally, neo-communist successor parties have no choice but celebrate at least some aspects of the defunct system while often trying to blame past problems and failures on the previous leadership of the party. Other parties usually treat them as pariahs, and as long as they do not capture a sufficiently large share of seats in the

parliament they do not have much of an effect on memory politics. Such parties will tend to try to capitalize on nostalgia for the communist past among "losers" of the transition, and play up political and economic difficulties of the pre-communist past. Here pointing out underdevelopment, gross inequality, and a history of pre-communist dictatorship works to their advantage.

Neo-communists tend to adopt a pluralist stance as they seek toleration of their more positive vision of the communist past. As they gain strength, they have the tendency to polarize other actors. Ideologically proximate parties may be tempted to enter into alliance with them, and this provokes even stronger reactions from anti-communist parties. Should neo-communist parties come close to power, either through electoral victory or through coalition with other parties, the memory regime will tend to fracture as non-successor parties will try to portray the successor parties' visions of the past and their return to power as beyond the bounds of what is acceptable.

Another important cultural choice revolves around the degree to which remembrance of a particular historical event is compartmentalized and stands alone or is influenced by commemoration of other events or issues. A phenomenon that attracted our attention early on during this study was the combining or mixing of a commemoration of one event with the cultivation of memories of another event or events; in our terminology, it is a strategy of linking different memory regimes. We call this strategy *layering*. For example, in Hungary many celebrations are layered with the memory of 1956. Or in Germany the anniversary of the fall of the Berlin Wall in 1989 came on the same day as the declaration of the Weimar Republic in 1918, the Beer Hall Putsch in 1923, and Kristallnacht in 1936. In the former Yugoslavia we observe layering with respect to the traumatic events of World War II and the Yugoslav Revolution, or the Yugoslav Wars of the 1990s and the genocidal acts committed in both. In the Baltic states, commemorations of the Baltic Way of 1989 were layered with memorialization of the Molotov-Ribbentrop Pact that led to the loss of independence in 1940. Layering can either weaken or strengthen the social, cultural, and political impact of a given commemoration (or another form of mnemonic practice).[36] And in some cases it can negate the impact of anniversaries and minimize their commemoration altogether.

Implications of Different Memory Regimes for the Quality of Democracy

Fractured, pillarized, and unified memory regimes have different ramifications for the quality of democracy. Unified memory regimes are most likely to exist in democracies in the long term only on the basis of a broad cultural consensus that

is nonetheless hard to achieve and once attained very prone to breakdowns. Under such conditions, issues of public memory become depoliticized until a political and/or mnemonic actor sees an advantage in challenging the mnemonic consensus. In the short term, unified memory regimes are likely to emerge only under specific sets of conditions in which actors face strong inhibitions about raising issues of the recent past. If actors see no political advantage in political competition from politicizing memory issues, then a universal stance of abnegation is possible.

Our expectation for post-communist democracies is that memory regimes will fluctuate between pillarized and unified on the one hand, and fractured on the other. There will be periods when competing political forces will be able to bracket questions about the past and the main axes of political struggle will be articulated across other issues. However, there will also be many periods when different interpretations of the past will become highly salient for their own sake or will be intertwined with other issues (e.g. transitional justice, economic performance, corruption, social issues, etc.). We expect new democracies to have turbulent mnemonic politics as they come to terms with pasts that are often difficult, and to experience periodic fracturing of the memory field fairly often.

What are the potential implications of the periodic fracturing of memory? First, the differences between pillarized/unified and fractured memory regimes (and fields) will have implications for the stability of both the *national discursive field* and the *polity's institutional framework*. Battles over the past will be directly related to the contests over which actors are legitimate and thus who has the right to frame institutions. To the extent that any party is deemed "illegitimate" by one side, any institutional compromise that is seen as protecting the interests of that party will be subject to sharp questioning and the possibility of revision.

Second, we believe that the differences between pillarized/unified and fractured memory regimes/fields will have implications for the *stability of the party system*. There are three reasons for this. To begin, when electoral campaigns are waged in terms that question the legitimacy of opponents, successful attacks may seriously and negatively impact the entire party system (Wasilewski 2010). Because of the high-stakes nature of political conflict under such conditions, mnemonic warfare produces higher volatility in the party system and contributes to the enfeeblement or even the extinction of some parties. Such campaigns may well cripple or destroy opponents, perhaps even driving them out of the political field. Finally, political conflicts that are waged in terms of painting the opponent as the "enemy," rather than a "competitor," are dangerous for the attacker as well. By defining the stakes of the political contest as dire, failure by the party making the attack makes it seem incompetent in the face of danger, and may lead to a weakening of its support.

Third, we believe that a fractured memory regime complicates issues of *governability*. The existence of a highly politicized mnemonic cleavage along with a more "normal" Left-Right ideological cleavage has two effects. First, when a memory field is composed of a large number of fractured—as opposed to a pillarized or unified—memory regimes,[37] questions potentially articulated in terms of different interpretations of the past become non-negotiable and tend to generate politics defined as a contest of maximalist demands. Such a pattern of demands contributes to centrifugal pressures in the whole political system. Second, differences on questions of memory may divide potential partners in adjacent issue spaces, complicating the process of coalition formation for governments or exacerbating the fragility of existing coalitions. Thus we expect fractured memory regimes and fields to be associated with more polarized, as opposed to moderate, forms of party pluralism (Sartori 1976; Capoccia 2007; Wasilewski 2010).

Fourth, more fractured memory regimes/fields should produce more *contentious civil societies*. Non-negotiable issues should generate greater consternation about unaddressed or unsuccessfully resolved disputes. As the stakes of the battle over interest articulation and satisfaction go up, more intense and even violent forms of collective action (riots, destruction of property) should become more common. We should also see greater instances of direct physical conflict between contending forces in the public space.

Fifth, the existence of fractured memory regimes/fields contributes to lowering the levels of *interpersonal trust* (Rothstein 2000). Mutually irreconcilable interpretations of the past stigmatize different parts of the body politic as holding illegitimate views or as not having legitimate claims to fully participate in politics. Thus, contending political forces that cultivate irreconcilable visions of the past trust each other less. This, in turn, contributes to the underdevelopment of both cultural and social capital, shown to be often beneficial for economic growth (Sen 2004; Woolcock 1998; Woolcock and Narayan 2000; Petro 2001, 2004).

What to Expect in the Chapters That Follow

In this volume we are studying the commemorations of 1989/1991 in 2009/2011 as key components of the "1989/1991 memory regimes" in several post-communist countries. What we want to explain is the variance in the nature of these mnemonic regimes (fractured, unified, pillarized). We asked the authors of country case studies to utilize our analytical frame, paying close attention to the nature of the mnemonic actors (warriors, abnegators, and pluralists) engaged in the politics of the twentieth anniversary commemorations, the political pedigree and stances characteristic

of such actors, and the substance of their discourses about the past. We also asked them to explain why particular actors took the stances that they did.

After the presentation of the country casework that utilizes our analytical framework, we return to our attempt to explain the patterns of memory politics revealed by close examination of the twentieth anniversary commemorations. After a careful examination of case studies, we concluded that in our final comparative analysis we need to include the following set of explanatory variables: (1) the type of state socialism that existed in a given country, (2) the mode of extrication from state socialism, (3) the nature of the cleavage structure at the time of commemoration (Left-Right; ethnic, religious, linguistic; both, or neither), (4) the nature of the communist successor party, and (5) the existence of memory layering during commemoration and its nature. While the authors of case study chapters often consider a broader range of explanatory variables, in the concluding chapter we systematically compare only these factors and offer several generalizations, which we obtained by using qualitative comparative analysis (QCA) belonging to a group of methods and techniques sometimes referred to as configurational comparative methods (CCM) (Rihoux and Ragin 2009, xix).

NOTES

1. Nora writes: "The explosion of memory was worldwide. For multiple reasons and in various forms, it touched all areas of civilization and every country. It occurred a little earlier in France than in other countries... [as around 1975 this country was pushed-JK and MB] from a historical awareness of itself into an awareness of memory" (2001, x).

2. See, for example: Nora 1989; Lebow, Kansteiner, and Fogu, eds. 2006; Maier 1988; Pakier and Starth, eds. 2010; Olick, Vinitzky-Seroussi, and Levy, eds. 2011. See also Żakowski 2002 for a serious journalistic study augmented by several interviews with major thinkers working on collective memory.

3. See Wilde 1999; Cruz 2000; Davis 2005; Art 2006; Petro 2001, 2004; Rossi 2009; Nalepa 2010; Shevel 2011; Stan 2013; Mink and Neumayer 2013.

4. As Cruz argues: "we cannot grasp the nature and dynamics of political identity—and collective identity more broadly—unless we understand the rhetorical frames that emerge as dominant at critical junctures in the history of a group or a nation" (2000, 276). See also Assmann 1995; Gillis 1994; Davis 2005; and Gawin 2010 on legitimacy and memory.

5. Matsuda summarizes Renan's famous musings on the formation of the nation. He reminds us, *inter alia*, that for Renan "the memory of a 'collective' was the memory of the forging of that collective..." (1996, 206).

6. By the writing of history we mean the production of representations of the past in a variety of mediums. Such production is not limited to the actual writing of historical narratives, but also includes fiction, art, and mass media.

7. Nalepa (2010) has been an important voice in advocating a more instrumental approach to the study of transitional justice. Such an instrumentalist approach is practiced not only by political scientists. Nancy Wood, a media scholar, develops an analytical framework in which

she treats collective memory as "essentially *performative*—i.e. as only coming to existence at a given time and place through specific kinds of memorial activity." She further observes: "If particular representations of the past have permeated the public domain, it is because they embody an intentionality—social, political, institutional and so on—that promotes and authorizes their entry" (1999, 2). See also Yael Zerubavel (1995, 3–12); such an approach also informs the work of historian James Mark (2011).

8. Such visions evolve and sometimes even get radically modified in a complex process involving a play of mutual adjustment between what the mnemonic entrepreneur proposes and what a given audience is prepared to accept.

9. See Olick and Robbins (1998, 128–130) for an excellent discussion of these issues from multiple perspectives.

10. Kansteiner (2002) provides a thorough discussion of the difference between psychological and social mechanisms of memory. See, in particular pages 185–190.

11. Assmann's distinction (1995) between "communicative memory" and "cultural memory" is relevant here.

12. Collective memory understood as a "frame" "symbolically structures the political claim-making which is always both strategic and constitutive of politics" (Müller 2002, 26).

13. See Linz and Stepan (1996) and Ekiert (1996) for a fuller discussion of political society as a constituent component of the polity.

14. For instance, the current "culture of contrition" in Germany concerning the Holocaust was stimulated by a public debate that began as an exchange between prominent intellectuals. See Maier 1988; Art 2006. Similarly, the Polish memory regime of World War II was transformed by the debate over the Jedwabne massacre provoked by the publication of a book on the subject by Jan Gross (2001). Also see Polonsky and Michlic (2004).

15. Cultural change can certainly be accelerated through traumatic events such as revolution or war, but lasting change is usually measured in terms of generations rather than years (Verba 1965). See also Swidler (1986) on cultural change in unsettled periods.

16. An example of a traumatic event that transformed the politics of memory would include the crash of the airplane carrying Polish president Kaczyński and many high-ranking Polish functionaries to a Katyń commemoration on April 10, 2010. The impact was to further politicize "the Katyń case" and increase the degree of national trauma associated with the original event. A foreign policy realignment example would include the creation of the European Union and how the French and Germans now view their antithetic past. Examples of spillover effects from historical debates include the *Historikerstreit* in Germany, or the Jedwabne controversy in Poland, discussed in the note above.

17. Some memory regimes constituting a mnemonic field are official—when the authorities and/or major political actors are central in their construction—and some are not.

18. The relationship between the entrance of a warrior and the nature of the resulting mnemonic regime can be determined in two ways: either by definition or via an empirical study. We can decide that the field of memory politics populated by at least one mnemonic warrior will be called *fractured*. In contrast, we can pursue an empirical strategy, which requires that we look for an empirical relationship between the presence of a warrior and the type of regime (defined by different criteria). Such empirical study is based on the hypothesis that any mix of at least one politically relevant memory warrior with other warriors, pluralists, or abnegators will dramatically increase the probability of emergence of intense mnemonic struggles and thus a fractured/

contentious memory regime (which must be defined independently of the mix of actors). We adopt the definitional strategy.

19. Such unity could also emerge through hegemony, but we believe that mnemonic hegemony is not compatible with democracy. The dynamics of mnemonic contests in non-democratic regimes is different than in democratic polities and requires separate treatment.

20. This seems to be the situation in Spain where major political actors negotiated a Pact on Forgetting, which according to Encarnación (2014) promoted the post-1975 consolidation of democracy. The Pact, which was in place until 2007, prevented the politicization of potentially divisive memories of the Civil War and Francoist repression.

21. It strikes us that in contexts different from the post-communist cases considered here, prospectives could also function as warriors of a different sort, and would have the same fracturing effect on memory regimes. Given the paucity of prospectives in our set of cases, we are unable to substantiate this empirically.

22. Yael Zerubavel writes: "Collective memory continuously negotiates between available historical records and current social and political agendas" (1995, 5).

23. The logic here is simple. If in the mix of actors there is one pluralist (by definition accepting the mnemonic decisions of others) and the rest are abnegators, the resulting mnemonic regime is pillarized.

24. The figure is not exhaustive—for the sake of clarity of presentation, only a few illustrative factors, especially those central to a consideration of the commemoration of the fall of communism, are listed here.

25. There are three factors that contribute to the generation of liberalized regimes: (1) the presence of strong dissident movements with cross-class alliances, (2) a somewhat liberalized official political culture (selectively accepting the discourse on civil rights), and (3) less oppressive communist rule (including relative openness to the West).

26. We avoid use of the term "transition to democracy" here because there is variation in regime type across the sample of countries we study in the volume. All of the cases are competitive polities. Along with several long-established democracies, there are some that have fluctuated between democracy and competitive authoritarianism (Romania, Slovakia, Ukraine, Serbia, Croatia).

27. The literature on the relationship between the type of extrication and the transitory justice regime is extensive (Huntington 1991; Kraus 1995; Moran 1994; Nedelsky 2004; Stan and Nedelsky 2012; Stan 2013). We want to contribute to a related yet understudied field: the relationship between the type of extrication and the type of mnemonic regime.

28. It has to be acknowledged that skillful actors pursue control of such assets as part of their strategy as mnemonic actors. Both pluralists and warriors might well seek control of the process of coming to terms with crimes and injustices of the old regime and the institutions that oversee this process. Skillful tactics of this sort may make one's mnemonic strategy more effective, or may blunt the strategy of opponents.

29. Since the salience and importance of the Left-Right cleavage varied considerably over the first twenty years of post-communist transformations and we believe that it is reasonable to think of them as having a short-term impact. We focus on them at the time of twentieth anniversary commemorations in 2009/2011.

30. See, for example, Rusu (2011) and Dutceac Segesten (2011) on the evolution of Romanian history textbooks both before and after 1989.

31. This is not to say that such repertoires are fixed or unchanging in the long run. They may evolve over time, or new ones may emerge in periods of rapid or disjunctive cultural change.

32. Rather than focus on the type of rhetoric in this study, we choose to analyze the strategically chosen forms and particular content of mnemonic pronouncements and performances. Our goal is to see how these choices are related to what we call positional strategic choices of actors.

33. Given the strong similarities between the political systems and to a much more limited extent the political cultures of European communist regimes, we believe that they will share some problems as new post-communist memory regimes emerge.

34. State socialist regimes often invoked nationalistic/patriotic motifs in their attempts to legitimize their power, though with varying degrees of success. See Verdery (1991) on Romania, Ramet (1992) on Yugoslavia, or Kubik on Poland (1994) as well as on Poland and Russia (2003).

35. The preamble of the Polish Constitution is an excellent example of such a pillarized formulation. It was written when the post-communists, the SdRP, controlled the parliament. However, it was subject to contestation by anti-communist political forces and the Catholic Church. After a protracted deliberation, the following compromise formulation found its way into the final document: "Having regard for the existence and future of our Homeland, which recovered, in 1989, the possibility of a sovereign and democratic determination of its fate, we, the Polish Nation—all citizens of the Republic, both those who believe in God as the source of truth, justice, good and beauty, as well as those not sharing such faith but respecting those universal values as arising from other sources, equal in rights and obligations towards the common good—Poland…" For details on the struggle, see Bernhard 2005, 206.

36. The phenomenon of memory layering can be also studied as a constraint (for example, a layered tradition), not as a strategy. We have chosen to emphasize the strategic dimension of layering since we are focusing on what actors are doing during a specific event (commemorations of the fall of state socialism).

37. Memory fields are fractured (unified, pillarized) when most of the component regimes are fractured (unified, pillarized) or when a predominant cleavage in the polity is wholly or in part based on a fractured (unified, pillarized) memory regime.