



Микола Рябчук

## ЛЕКСИКОН НАЦІОНАЛІСТА

### Три есеї про ідентичність

#### 1. Нація

Якось на самому початку 1990-х моя семилітня донька повідомила, що їм у школі задали вивчити вірша під назвою «Гімн України». Вона не знала, що таке гімн, тож я мусив пояснити, що це текст, який когось або щось прославляє й оспівує. Що таке Україна, вона не запитувала, бо, видно, вже знала.

Я й досі жалкую, що не простежив, коли в моїх дітей з'явилося це поняття, як і безліч інших – що абстрактніших, то складніших для дитячого розуміння. Очевидно, що всі ці терміни – «Україна», «народ», «ідентичність», «патріотизм» – мусили асоціюватися насамперед із чимось конкретним: сусідами, які розмовляють іншою мовою, перехожими, які виглядають цілком інакше, картою світу чи, ще краще, глобусом, на якому твоя країна – земля схожих на тебе людей – позначена іншим кольором.

Припускаю, що розуміння цих абстрактних речей з'являється років у п'ять і поступово глибшає. Пересування в просторі дає змогу побачити, що подібні люди живуть не лише довкола тебе, а й в інших місцях, окреслених картою. Відчуття лінійного безконечного часу дає змогу уявити собі «народ» як людей, що не тільки живуть тепер, а й жили раніше, ще до твого народження, і які, ймовірно, житимуть потім, після твоєї смерті. І, нарешті, пізнання інших абстракцій дозволяє усвідомити «народ» як спільноту не просто подібних до тебе – мовою, виглядом, звичаями, – а й об'єднаних однаковими правами, законами, державними інституціями в політичну націю.

Що складніша абстракція, то старшою й мисленнево досвідченішою для її розуміння має

бути людина. І так само дозрілішим і мисленнево досвідченішим має бути людство. Пояснити первісній людині, що таке «нація», так само неможливо, як і трирічному дітлахові. Зрештою, навіть у середньовіччі «нація» була чимось надто абстрактним, тому що люди себе ототожнювали насамперед зі своєю місцевістю, а ширші спільноти уявлялися головно в категоріях віри, стану й підданства.

Сьогодні важко собі уявити той світ, де мова не мала жодного символічного значення й була лише більш або менш зручним інструментом, де письменники писали не «народною» мовою, а латиною (чи церковнослов'янською), де знаць, на відміну від простолюду, «непатріотично» користувалась чужоземною французькою, а герби й прапори символізували не націю, а всього лиш конкретні шляхетські роди.

Лія Грінфелд у гарній книзі «Націоналізм: п'ять шляхів до модерності» простежує еволюцію поняття «нація» від Давнього Риму, де воно, власне, виникло, й до наших днів. Латинське *patio* – народження, походження, рід (від *pasce* – народжуватися) – уживалося насамперед щодо груп чужинців, котрі прибували до Риму з тої чи тої місцевості як такі собі «заробітчани», «лімітчики» і не мали тих самих прав, що римляни. У середньовічних університетах цією категорією описувалися групи студентів із різних країв (не конкретних, а досить довільно згрупованих за географічною чи мовною ознакою). Ця бюрократична категоризація мала суто прикладний і тимчасовий характер і жодною мірою не впливала на формування якоїсь сталої спільної ідентичності поза межами університету в студентів, скажімо, з Італії, Фран-



ції та Іспанії, записаних у Парижі під спільною рубрикою «l'honorable nation de France», чи студентів з Англії та Німеччини, зареєстрованих як «la constante nation de Germanie». Але оскільки ці студентські спільноти функціонували як товариства взаємодопомоги, а також брали участь у загальноуніверситетських диспутах, то термін *patio* почав указувати не лише на регіон спільного походження, а й на певну спільну позицію та діяльність.

У цьому значенні – як спільнота, об'єднана поглядами, – термін «нація» був застосований до учасників еkleзіастичних дискусій на церковних соборах, у яких представники університетів брали активну участь. А що серед учасників були також представники світської та церковної влади, термін «нація» почав позначати політичну, культурну, а згодом і соціальну еліту. Лія Грінфелд вважає цю зміну фундаментальною: приналежність студентів до тої чи тої «нації» була тимчасовою і мала суто практичний характер; натомість приналежність учасників церковних соборів до певної «нації» закріплювала за ними високий статус також поза межами собору, надаючи тій приналежності ще й характеру символічного.

Відтак «нацією» стає вся еліта – спершу в Англії, згодом – через дифузю ідей та поглядів – і в інших країнах. Європейські просвітники поступово поширюють поняття нації з аристократії на інші стани, а Французька революція утворює саме таку, егалітарну, націю як головний суверен, носія усіх прав і свобод.

Цей процес егалітаризації не був легким і простолінійним: досить поглянути хоч би на класичну «Історію Русів» (1818) – один із наріжних каменів майбутнього українського проекту, – аби пересвідчитися, що для її автора русько-українська нація – це нація насамперед козацьких старшин та їхніх нащадків, але аж ніяк не селянського простолітуду, до якого шляхетський автор ставиться досить зневажливо. Мусило минути ще кілька десятиліть, аби з'явилися кирило-методієвці з їхньою егалітарною «Книгою буття українського народу» та пристрасним Шевченковим прагненням «возвеличити отих малих рабів німих» – «і мертвих, і живих, і ненарождених», щоб український проект зі станом елітарного став насправді національним.

Утім, усвідомлення нації як усього населення – це лише перша частина проекту. Друга та, як здається, значно складніша частина – це засвоєння простої на позір ідеї не лише інтелектуалами, а й самим населенням. Перетворення селян на французів, як описує це в однойменній книзі Юджин Вебер, тривало понад століття. Перетворення селян на українців не завершилося й досі. Ось уже двадцять років

соціологічні дослідження стабільно показують, що третина населення ототожнює себе насамперед зі своїм містом, селом або регіоном. І лише трохи більше половини – з Україною як нацією, в етнічному сенсі чи громадянському.

Майже 90 років тому блискучий український сатирик Остап Вишня описував вигаданий ним народ «чухраїнців» так: «А як, бува, запитають їх: «А якої ви, лорди, нації?» – вони почухають потилицю і відказують: «А хто його зна... Передріївські ми, православні...»

Сьогоднішні «чухраїнці», завдяки телебаченню, безумовно, знають, що таке «Україна» і навіть що таке «гімн», а проте термін «нація» залишається для них і надалі занадто абстрактним, а «держава» – занадто чужою й дисфункціональною, аби в них могло виникнути непоборне бажання з тою державою чи тою нацією ототожнитися.

## 2. Ідентичність

У дотепній комедії Ізабелли Цивінської «Чудо на свято Пурім» розповідається про такого собі Яна Кохановського, однофамільця ушлявленого польського поета доби Ренесансу, котрий, на відміну від попередника-класика, є завзятим, ба навіть карикатурним антисемітом. Із тих, що на кожному кроці вбачають підступи всюдисущих «жидів», читають який-небудь «Персонал-плюс» і притишеним голосом розповідають, що Єльцин насправді – жид, Тимо-шенко – жидівка, і сусід із четвертого поверху – теж «іхній».

Цей досконало простий, чорно-білий світ заламується одного дня для героя Цивінської, коли він раптом довідується, що й сам є євреєм на прізвище Кохан. І що має в Америці родича на прізвище Коен, котрий лишив по собі чималий спадок. Отримати його можна, однак, лише за однієї умови, – перейшовши на юдаїзм. І то всерйоз – із обрізанням та опануванням усіх належних обрядів та звичаїв.

Дружина в цей критичний момент зізнається, що теж – єврейка. А син робить логічний висновок: «Раз ми все одно жиди, то краще бути багатими жидами, як бідними».

На свято Пурім до Коханів-Кохановських приходить американський адвокат – перевірити, наскільки вони ввійшли в нову роль. І при цьому, ніби між іншим, повідомляє, що в американського Коена знайшлися нові спадкоємці і що спадщина, скоріш за все, буде мізерною – навряд чи стане навіть на послуги адвоката.

Кохани, вражені новиною, на якусь мить замовкають, проте несподівано швидко оговтуються. І продовжують святкувати Пурім, даючи зрозуміти всім, що нова ідентичність припала їм до вподоби і що вони воліють залишитися при ній, незалежно від міфічного американського спадку.

Ця весела історія – навернення поляка-антисеміта в єврейство – залишає відкритим питання про те, а що ж, власне, змусило Кохановського залишитися при новій ідентичності вже після того, як сподівання на американський спадок розвіялися. Чи вирішальним тут було відкриття свого власного єврейського походження – «голос крові», а чи шире захоплення єврейською релігією та культурою, відкритими в процесі вимушеної (заради спадку) адаптації? Інакше кажучи, чи єврей приречений бути євреєм уже в силу самого свого народження (саме так виглядає упокорення своїй «долі» Кохановського-молодшого), а чи він може сам собі ту чи ту ідентичність вибирати (як це, схоже, свідомо робить Кохановський-старший)?

Фахівці називають перший підхід примордіалістським, другий конструктивістським. Перший побутує в повсякденні, живлячи розмаїті, зокрема й расистські стереотипи. Другий домінує серед науковців, породжуючи незгоди лише щодо можливих меж та засобів конструювання тої чи тої ідентичності і щодо співвідношення в цьому процесі індивідуального вибору та соціальної обумовленості.

Свого часу канадський історик Джон-Пол Химка опублікував провокативну статтю під назвою «Ікарівський лет у майже всіх напрямках», якою доводив, що в ХІХ столітті галицькі русини не конче мусили стати українцями. Перед ними були відкриті ще принаймні три опції: асимілюватися в польську культуру, в «загальноросійську» або ж витворити окрему галицько-русинську національну ідентичність. (До цього можна б додати ще й четверту, суто теоретичну опцію – германізацію, за умови здійснення австрійським урядом відповідної політики). Хоч би там як, а загальна кількість можливостей, що відкривалися перед русинами, залишалась обмеженою: кожен окремий русин теоретично міг стати ким завгодно, натомість русинська спільнота за жодної соціальної інженерії не могла перетворитись ані на африканців, ані на американців, ані навіть на шведів.

У цьому сенсі ідентичність спільнот є до певної міри примордіалістською: на відміну від індивідів, які мають практично безмежну свободу вибору й можуть, у принципі, як завгодно реконструювати свою ідентичність, спільноти великою мірою залежать від успадкованих рис, культурних кодів, уявлень про себе й одна про одну. Індивіди теж від усього цього залежать, але радикальна ревізія набутої ідентичності майже цілком улягає, як показує досвід Кохановського-старшого, індивідуальній волі. Ідентичність спільнот не залежить від індивідуальної волі ані навіть від звичайної суми індивідуальних воль; вона інерційніша, аморфніша, плинніша, безрефлексійніша. Вона великою мі-

рою визначається тим, що Майкл Біліг називає «банальним націоналізмом» – неусвідомленим (і тому непомітним) відтворенням патріотичного почуття через повсякденні ритуали і практики: читання тих самих газет, уболівання за «нашу» спортивну команду, святкування, хоч би яке пасивне, Дня незалежності і Дня конституції (теж, зрозуміло, «наших»), оглядання прогнозу погоди, де основна або й виключна увага зосереджена на території «нашої» країни тощо.

Біліг дотепно асоціює войовничий націоналізм із прапором, що майорить у руках збудженої юрби й привертає загальну увагу, на відміну від прапора «банального націоналізму», що не примітно висить собі на будинку пошти. Войовничий націоналізм – це націоналізм спільноти, яка бореться проти реального чи уявного порушення своїх прав. Натомість банальний націоналізм притаманний спільноті, яка цілком задоволена своїм становищем; вона ні за що не бореться, хіба що, у разі потреби, – за збереження наявного статус-кво, себто своєї традиційної домінації та звичних привілеїв. Банальний націоналізм переважно латентний; за певних обставин, однак, він може стати дуже навіть войовничим – досить згадати Америку після терактів 11 вересня 2001 року.

Але що спонукає мільйони людей ототожнювати себе з тою чи тою національною спільнотою і чому саме з національною?

Адже були часи – якихось кілька століть тому, – коли національна (чи, радше, етнічна) ідентичність не відігравала істотної ролі; властиво, й сьогодні для деякого вона не настільки важлива, як ідентичність конфесійна (мусульманська «умма», наприклад) чи, скажімо, класова («пролетаріат» в уяві комуністів). А все ж – релігійна ідентичність середніх віків поступилася місцем світській релігії – націоналізмові, а класова ідентичність, усупереч Марксовим передбаченням, так і не пододала ідентичності національній, в чому й самі марксистки, зрештою, пересвідчилися під час Першої світової війни, коли пролетарі охоче ототожнювали себе з власною, себто національною, буржуазією, аніж із такими самими пролетарями по другий бік фронту.

Отож, звідки цей ентузіазм? Чому люди – цілком притомні й раціональні – готові віддати здоров'я і навіть життя, покласти «тіло і душу» (як співає наш інфантильний гімн) за абстракцію, звану «народом»? Адже той конкретний народ, із яким ми стикаємось у повсякденні – на вулицях, в установах, у переповненому міському транспорті, – це всього лиш юрба, яка здебільшого не викликає в нас якихось особливо позитивних емоцій. То що ж перетворює в нашій уяві цю банальну юрбу на ідеальний

«народ», носія всіх можливих чеснот, об'єкт поклоніння, оспівування й самопожертви?

Тут є дві відповіді, які, зрештою, не заперечують одна одну, а радше доповнюють.

Перша відповідь – це потреба солідарності і безпеки, суто практичне прагнення покласти-ся на «своїх» (рід, клан, плем'я) перед різноманітними зовнішніми загрозами і внутрішніми викликами. У цьому сенсі «нація» – це велика родина, а національна ідентичність – така собі екстраполяція архаїчного племінного зв'язку на абстрактну спільноту в новочасному світі, що розширився раптом далеко за межі рідного селища.

Друга відповідь – це страх смерті й потреба вічності, бодай символічної. У домодерні часи цю потребу задовольняла релігія; за нової доби секуляризація витворила екзистенційну пустку, яку, власне, й заповнив націоналізм. Це світська релігія, що має свої громадянські обряди та ритуали й свою віру в символічне безсмертя через метафізичну причетність до «нації» – понадособової сутності, що існувала до твого народження й існуватиме після фізичного зникнення.

«Чухраїнці», які окреслюють себе у фейлтоні Остапа Вишні як «передріївські» та «православні», не потребують національної ідентичності, бо їхні практичні потреби в солідарності і безпеці реалізуються в межах «племені» (села Передріївка), а їхні метафізичні потреби цілком задовольняє традиційна релігія. У принципі, таку ідентичність можна зберігати й у ширшому світі, але там вона неминуче улягає ерозії, себто модернізації. Вона, простіше кажучи, націоналізується – «чухраїнці» стають українцями, або ж росіянами, або ж, як це було впродовж майже цілого ХХ століття, гомосовєтїкусами.

Що ж до Кохановських, які перетворюються на Коханів, то вони уособлюють радше тенденції постмодерні, за яких національна ідентичність не зникає, але перестає бути ексклюзивною. Навертаючись у єврейство, вони не перестають бути польськими громадянами, а отже, й не втрачають пов'язаних із цим практичних переваг. І водночас набувають додатково переваг символічних, пов'язаних з уявною причетністю до ще однієї культурно-історичної спільноти.

І нарешті два слова про американського дядечка. Ця водевільна постать, за моїми спостереженнями, здатна каталізувати не лише перетворення Кохановських у Коханів, а й якогонебудь Міни Мазеніна в Мину Мазайла. Років двадцять тому, пригадую, мої друзі, російськомовні кияни, напучували свого семилітнього сина перед приїздом далекого американського родича: «Ты ж, Сережа, смотри, с паном Михайлом разговаривай по-украински!..»

Пан Михайло давно вже помер, Серьожа виріс, а проте розмовляє по-українськи й досі.

Утім, хтозна, може, пан Михайло в тому зо-всім і не винен.

### 3. Мова

Десь у той самий час, на початку 1990-х, я потрапив у таку собі «Передріївку» – село на Київщині, де жили далекі родичі моєї дружини. Приймали вони нас, як і заведено в Україні, надзвичайно гостинно. Схоже, лиш одна річ турбувала бабусю: ми розмовляли не лише між собою, а й із дітьми по-українськи, – тож бабуся врешті сказала: «Не нада так. То ми тут балакаємо по-своєму. А ви живете у городі, то й мусите балакати по-городському!..»

Вона не сказала «по-українськи» чи «поросійськи», бо ці ярлики були для неї занадто абстрактними і тому беззмістовними. Вона підійшла до справи суто практично, у термінах здорового глузду: тут у нас на селі – одна мова, а в городі – інша; в кожній місцевості бажано розмовляти місцевою мовою, а надто коли збираєшся жити в тій місцевості досить довго або й довіку.

Мова була для неї лише інструментом, без жодного символічного значення. Хоч підсвідомо вона, може, й відчувала, що городська мова має вищий статус, аніж сільська, бо ж представляє вищий – культурніший, освіченіший, заможніший, облаштованіший, упливівіший світ. У кожному разі, її молодші односельці, які переїжджають до міст, поповнюючи там ряди гастарбайтерів – такі собі анклавні третью світу в першому, – досить виразно цю статусність відчують. Для них українська мова – це знак упослідженості, другосортності, колгоспного рабства; це чорна шкіра, якої вони прагнуть позбутися, аби стати, як усі, білими чи принаймні зробити білими своїх дітей, аби «не мучилися», не зазнавали образ, глузувань, принижень, фізичних і символічних.

У колоніальній країні мова – не просто утилітарний засіб, який полегшує комунікацію, а й вияв (і засіб) домінування однієї групи над іншою. Вибір мови відтак має не тільки й не стільки прагматичний характер, скільки символічний. Людина або приймає колоніальну ситуацію як даність, як легітимну норму і своєю мовною поведінкою її підтримує й репродукує; або ж ставить її під сумнів, заперечує, намагається змінити.

Якщо мова є символом – поневолення або визволення, – то, відповідно, і ставлення до неї виявляється значно істотнішим від практичного використання. Метафорично кажучи, біла людина не конче мусить ставати індіанцем; досить, аби лиш у певний момент вона показала готовість, як у класичному американському фільмі, «танцювати з вовками».

У недавно опублікованій книзі спогадів «Рисунки по пам'яті, или Воспоминания отсидента» Семен Глузман, багатолітній політв'язень, розповідає, як він, єврей, заприязнився в таборах з українськими, литовськими та іншими «націоналістичними» дисидентами, а також – із бійцями УПА, які все ще відбували в той час свої 25-літні терміни. І як табірне начальство намагалося роз'єднати їх за національною ознакою, пересварити, нацькувати одного на одного, і як скаженіло, коли це йому не вдавалося. Семен Глузман пише і розмовляє лише по-російськи, але вважає себе українцем. Його «українськість» визначається, зрозуміло, не так паспортом, як лояльністю – певним набором ідей, поглядів, цінностей. У Північній Ірландії його можна було б назвати непрактикуючим католиком. Або й узагалі атеїстом. Але все одно – католицьким. Бо ж конфесія в них, як і мова в нас, – це радше політичний маркер, котрий мало що каже про реальну церковну чи мовну практику, зате дуже багато – про ідентичність.

Якось, гуляючи Музеєм модерного мистецтва в Стокгольмі, я помітив старшу жінку із 12-літньою дівчинкою – можливо, бабусю з онукою, котрі так само неквапно ходили напівпорожніми залами й розмовляли по-російськи. Нічого в тім дивного не було, росіян скрізь багато, лише залізна завіса перешкоджала нам усвідомити значно раніше, що кожен четвертий житель європейського континенту – росіянин. Але в останньому залі я почув раптом, як бабуся, схилившись до скульптури Архипенка, обурено каже онуці: «Что они написали?!.. Какой

же он русский?!.. Он же наш! И Малевич! – вона кинула поглядом далі по залу. – И Эстер!..»

Я не знаю, чи це закордон так впливає на ідентичність моїх співвітчизників, відіграючи, у певному сенсі, роль колективного американського дядечка, а чи це вже сама Україна стає постколоніальною й постмодерною, оминаючи якимсь дивом неприємні проблеми деколонізації та модернізації. Але я знаю, що реальне життя завжди багатше за всі наші схеми, моделі й класифікації. А тому легко можу собі уявити майбутнє, де ідентичність визначатиметься вже не релігією, не мовою й не національною приналежністю, а типом комп'ютерного програмування чи реєстром телепатичного зв'язку.

У таких ситуаціях я завжди згадую іронічного Борхеса, а точніше – вигадану (скоріш за все) ним китайську енциклопедію «Небесна імперія благодатних знань», де всіх тварин поділено на: а) належних Імператорові, б) набальзамованих, в) приручених, г) малюків, д) сирен, е) казкових, ж) окремих собак, и) включених у цю класифікацію, к) що гасають, як очманілі, л) незліченних, м) намальованих щонайтоншим пензлем із верблюдячої шерсті, н) інших, п) котрі розбили квіткову вазу, р) схожих здаля на мух.

Так він пародіює наше намагання все класифікувати, розкласти по шухлядах, вишикувати в ієрархії. «Вочевидь, не існує класифікації світу, яка б не була довільною і проблематичною, – підсумовує він. – Причина вельми проста: ми не знаємо, що таке світ... А проте неможливість збагнути божественну схему світу не відохочує нас від будування наших людських схем, хоч ми й розуміємо, що вони – тимчасові».

