

УДК 101.1:316; 172.4

Ореста Лосик,*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка*

ДИАЛОГ МІЖСУСІДСЬКИХ ПАМ'ЯТЕЙ: ЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД

У статті порушено актуальну проблему трансформації колективних пам'ятей держав-сусідів. На прикладі українсько-польських трансграничних спроб “розрахунку з минулим” проаналізовано світоглядні передумови наявних практик взаємовідносин. Розглянуто постколоніальну специфіку міжсусідських моделей порозуміння. Заакцентовано на культурно-ціннісних й громадянсько-етичних потенціалах суспільного порозуміння різних поколінь та національних ідентичностей.

Ключові слова: *колективна пам'ять, постколоніальна травма, культурна самоідентифікація.*

The article raised an important problem of transformation of the collective memory of neighbors. On the example of Polish-Ukrainian cross-border attempts to “settle accounts with the past” the ideological premises of the existing relations practices is analyzed. A postcolonial understanding specifics cross-border models is considered. The cultural values and ethical potential of civil-social understanding of different generations and national identities is stated.

Key words: *collective memory, postcolonial trauma, cultural selfidentification.*

Пам'ять є органічною складовою будь-якої форми ідентифікування. Сфера її впливу займає непересічне місце в геополітиці, міжнародній дипломатії, дослідницькій та теоретичній гуманістиках, художній творчості, а також у публічному (освітньому й медіальному) просторі й ментальній повсякденності кожної спільноти. Національна й культурна форми колективної пам'яті безпосередньо пов'язані з такими необхідними для самоідентифікації чинниками, як Минуле, Спадщина та Традиція. Ці важливі орієнтири, своєю чергою, чинять значний вплив на формування національної (само)свідомості особи, групи, спільноти, а також на способи сприймання, манери оцінювання та межі розуміння усіх “інших” (не-своїх) та відмінних (не-”наших) форм “буття собою”, включаючи передовсім сферу цінностей та ідеалів¹.

Саме віднедавна статус пам'яті як об'єкта повсякденної уваги чи

¹ Скарга Б. Самоідентифікація та пам'ять // *І.* – № 10. – 1997. – С. 72-73.

наукового зацікавлення помітно змінився, тяжіючи у бік своєї зростаючої глобалізованості. Новітність перервала традиційний нарратив історичності, що послідовно і зрозуміло відбирав та вписував в “офіційну” канву важливі для суспільства події, дати, персоналії. Настало т. зв. “приспіння історії” (за Д. Галзві), суть якого – в розірванні взаємозв’язку минулого та майбутнього. То ж власне після Другої світової війни беруть початок сучасні моделі інтерпретації пам’яті, покликані погоджувати, з одного боку, самобутню укоріненість національних тотожностей, а з іншого – демократичне співіснування націй, засноване на принципах свободи репрезентації, толерантності й багатоманіття. Як результат, стрімко поставало щоразу більше різних версій пам’ятання про раніше монолітне минуле, а раптово непрозоре прийдешнє спонукало до дедалі динамічнішого “обов’язку” збирати, відновлювати, зберігати кожеш слід теперішності, “бо ми не знаємо, що наші наступники потребуватимуть знати про нас, аби зрозуміти самих себе”¹.

У цьому світлі, комунікативні ролі міжсусідської пам’яті, а також її теоретично-інтерпретаційні моделі та практики, складають одну з найактуальніших світоглядних проблематик й дилем, зокрема у контексті постановня новітньої “Європи регіонів”. Для колективних пам’ятей “розрахунок з минулим” є небезконфліктним процесом. Слід відзначити, що навіть позаєвропейські країни (наприклад, Японія) з високим рівнем політичних, економічних та культурних свобод мають дедалі наростаючі проблеми ускладнених міжпоколінневих та міжсусідських зв’язків, пов’язаними з витісненням, замовчуванням або й “вибіленням” ключових явищ з минулого, на яких, починаючи зі шкільних підручників історії, конструюється єдина версія колективної пам’яті. Економічні, політичні, суспільні, звичаєві, ментальні зміни з часом вивільнили та оприлюднили досвіди, сховані раніше у приватних, родинних, замкнених, цензурованих чи репресованих пам’ятях. Популярне культивування культурної спадщини означало також уявлення негероїчних епізодів спільного національного минулого і переосмислення змістів та призначення традиційної національної пам’яті. На теренах колишніх тоталітарних режимів у Східній Європі, Латинській Америці, Африці, Сибірі та Кавказі народи, натомість, відкрили для себе передовсім свою “довгу” історичну ідентичність і намагаються переносити класичні мітотворчі схеми національної гомогенності у сучасні координати².

¹ Nora P. Czas pamięci // Res Publica Nowa. – nr 7. – 2001. – S. 40.

² Серед низки численних нових досліджень на тему дискурсивної природи

Але далеко не кожна теоретична пропозиція (зокрема, концепція “амнезії та амністії”), висловлена інтелектуалами чи державними діячами, знайшла продуктивне втілення у практиці, або ж уникла хибних інтерпретацій (як, до прикладу, теза М. Яніон “До Європи – так, але разом з нашими померлими”) та спекуляцій (як діяльність керованого Е. Штайнбах Центру проти виселень у Берліні). “Брюсельські” декларації Європейської політики сусідства не сформульовані до кінця, а ті, що формально впроваджуються у практику, провокують конфлікти з т. зв. “історичними (локальними) політиками”, які, своєю чергою, апелюють до відстоювання національних інтересів, але переважно спекують на меголоманських гаслах. Декларації діалогу результують політичними скандалами, ментальними конфронтаціями й медіальними “війнами”.

У світлі окреслених світоглядних трансформацій Україна й досі залишається порівняно пасивним учасником інтенсивної міжнародної співпраці у сфері (пере)осмислення й (ре)артикуляції досвідів Минулого як у внутрішньо-українському контексті, так і у ракурсі найближчого сусідства, починаючи від легітимації кордонів та завершуючи програмами історичних політик. Інтелектуальна Польща, своєю чергою, вже володіє напрацьованим і перевіреном на практиці комплексом методологічних підходів (наприклад, стосовно польсько-єврейських, польсько-німецьких) стосунків, однак на рівні саме українсько-польського діалогу деклароване порозуміння часто виявляється нетяглим та позірним. Проблематичність цієї географічної очевидності ґрунтується на потужному своїми контрверсіями пласті нерозпрацьованих ментальних і свідомісних бункерів взаємних претензій, що накопичувалися століттями й віддзеркалювалися у національних мітологіях та символічній культурі. Специфіка цієї українсько-польської ситуації полягає у запізнілому, нерегулярному й – що найголовніше – нереферентному діалозі науковців, політиків, культурних діячів, що декларують відповідальність за міжнародне порозуміння.

Регіон Центрально-Східної Європи є надзвичайно відкритим, а тому, зокрема, дуже незахищеним тереном для множинних циркуляцій смислів й симулякрів, пов’язаних з пошуком “питомої” форми ідентичності та розумінням “Іншого” (зокрема, Сусіда). Досвід колоніалізму та його постколоніальні синдроми змушують Центрально-

колоніалізму та постколоніальних трансформацій суспільних світоглядів див. історіософський аналіз способів оцінювання дійсності та самоусвідомлення своєї тотожності, зокрема на прикладі порівняння держав сучасної Східної Європи та Латинської Америки: Kiniewicz J. Ekspansja, kolonializm, cywilizacja. – Warszawa: Wyd-wo DiG, 2008. – S. 113-118, а також Ibid.... – S. 119-141.

Східну Європу наполегливо цікавлять категоріями “персоніфікування спільноти” (Є. Шацький): “перехідні” суспільства поєднують наслідки буття “homo sovieticus” з за давними мегаломансько-націоналістичними страхами та новими – демократичними та глобалізаційними – умовами самоздійснення й самоорганізації¹. Ментальні і свідомісні бункери, що накопичувалися століттями й віддзеркалювалися у національних мітологіях та символічній культурі, стереотипи колективної пам’яті або всього лише ще “живі” болісні спогади про спричинені цим “Іншим” страждання (невідрефлектована пам’ять про яке може передаватися з покоління в покоління) засвідчують, що “прощання з імперією” (О. Гнатюк) виявилось складнішим, аніж можна було припустити.

З одного боку, якщо описувати, що коїлося з українською пам’яттю впродовж усіх століть колонізації, то переважатимуть поняття експропріації, аритмії, дискразії, демонтажу, ретардації, табування тощо². Відчуття інтенсивної та глибокої нестабільності активує у суспільній та індивідуальній пам’ятях механізми магічного, а-історичного (тобто застиглого та зредукованого до “вічних” канонів та “простих” стереотипів) символічно-емоційного світогляду, який опирається інтерпретаціям, оскільки вони підкреслюють неоднозначність “моноліту” традицій.

Але, з іншого боку, східноєвропейські країни – це постколоніальні спільноти. Визнання цього може стати вихідним пунктом і для подолання міжсусідського взаємопорозуміння.

Як один з різновидів травматичної пам’яті, постколоніальна пам’ять притаманна багатьом спільнотам, народам та ідентичностям. Серед найважливіших постколоніальних синдромів, притаманних тривало “бездержавним” націям Східної Європи, відома дослідниця Е. Томсон називає чотири: 1) бідність (“пов’язується з занепадом традиції успадкування, що закономірно спричинює втрату багатьох інших традицій”); 2) постсоветський песимізм (“приносить апатію та зневіру в собі, нерідко ще більш болючу, аніж у часи поневолення”); 3) “необхідні домисли” (necessary fictions, схильності нових незалежних спільнот та їх членів до творення гіперболізовано “славного” мітологічного колективного минулого, що є психологічною терапевтичною спробою “рекомпенсації принижень, спричинених колони-

¹ Сігов К. Проблема легітимності в пострадянських суспільствах: до порівняльного аналізу словника ідентичностей / Козел лек Р., Шеррер Ю., Сігов К. Історичні пошуки ідентичності: Українсько-німецький колоквиум. Київ: Дух і літера, 2004. – С. 107-120.

² Пахльовська О. Ave, Europa! – К.: Пульсари, 2008. – С. 61-100.

алізмом”); 4) культуралізм, який полягає на “редукуванні проблем постколоніалізму тільки до культурного виміру”, безкритично-пасивному меншовартісному наслідуванню культурних зразків колишніх імперських центрів¹.

Прояви постколоніальної міжеусідської конфліктності дуже подібні до тих ознак, якими психотерапевти характеризують інші деструкційні для психіки та свідомості реакції людини на негативні пережиті досвіди (мимовільні відтворення, страх, уникання місць, ситуацій та людей, що викликають тематичні асоціації, почуття безрадності, відчуття сорому тощо). Так, у Східній Європі синдроми зневолоної “одновимірності” постсоветської людини зберігаються навіть після падіння тоталітарної системи. Культивована з раннього дитинства колективна недовіра та ворожість до індивідуального, самостійного, приватного вже у роки незалежності проявляється у не-свідомому підтриманні своєрідної взаємної “герменевтики підозр”, яка була “інтегральною складовою комуністичної пропаганди та способом викривання прихованих “ворогів народу”. Залишила по собі слід у вигляді універсальної підозрливості” – навіть стосовно найближчих або й самого себе (Й. Тішнер), вже не кажучи про сусідні нації². І, подібно до індивідуальних лікувальних засобів, “оздоровлення” колективної пам’яті ґрунтується на принципі присвоювання думки “пам’ять про деякі травми є частиною нас” і що саме пригадування та розмова дозволяють не відтворювати, а створювати новий контекст пережитого, який розімкне замкнуте коло деструктивного пасивного розпам’ятовування й скерує його у бік адекватних, передовсім емоційно, процесів консолідації.

Тим не менше, постколоніальні народи можуть, послуговуючись метафорою автостради, за Е.Томсон, на яку тяжко в’їхати з бічної вулички, подолати корки-черги, а якщо ж не мають ані водійських прав, ані машини – самостійно “сконструювати власне авто та нові траси”³. Саме тому культурно-духовна реконструкція важливих для усіх форм ідентичності досвідів повинна йти в парі з проекцією. Ця остання акцентує власне не на їх реновації (що складає основу реконструкції), а критичному оновленні, зокрема, деконструкції стереотипів, на формах солідаризації, які б вичерпували конфлікти минулого, на ментальному поступі пам’яті задля перспективи порозуміння у

¹ Thompson E.M. Said a sprawa polska. Przeciw kulturowej bezsilności peryferii // Dziennik („Europa – Tygodnik Idei”). – nr 26(65). –2005. – S. 11.

² Wnuk-Lipiński E. Długie pożegnanie. Homo sovieticus dzisiaj // Tygodnik Powszechny. – nr 2. – 2008. – <http://tygodnik.onet.pl/33,0,6407,artykul.html>.

³ E. M. Thompson, Said a sprawa polska... – S. 11.

вимірі творення новітніх етосів і спільнот. В такому сенсі проекція виконує функцію взаємозв'язку національної ідентичності із громадянською та етичною.

При цьому однак слід розуміти, наскільки могутніми потенціалами реваншу “палахкотить” колективна травмована пам'ять, якщо навіть індивідуальна розглядається спеціалістами з великою обережністю. Без історичної пам'яті, яка поєднує свідомість спільного пра-початку та орієнтує спрямованість у майбутнє, не відбувається також будь-яка колективна ідентичність, об'єднана етнічними, культурними, національними чи політичними критеріями спільної са-мобутності. Саме час (про)минулий виступає незмінним джерелом накопичених спогадів, здатних непомітно, але різьоче впливати на теперішність (цей зв'язок стало доводити соціологічні опитування й новітні відкриття у психології пам'яті). Тому зрозуміло, чому іншим, після “обов'язку”, наслідком подекуди гіпертрофованого й тиранійного поширення практик, функцій та знарядь пам'ятання відомий історик П. Нора називає почуття спільної “втрати” від інтенсивно віддаленого й вже неоднорідного минулого, тобто знецінення ідеї колективної спадщини, наявність якої завжди вирішально впливала на зміцнення духу спільної тотожності¹.

Посеред вже наявних якісних і цікавих історіографічних, культурознавчих, політологічних ракурсів дослідження міжсусідської пам'яті українсько-польських стосунків окремим недооціненим пластом виступає царина етики діалогу (у розумінні філософів-семіотиків П. Рікера та Ч.Тайлора), замовчуваний у часи “червоного” Минулого й медіально маргіналізований на тлі сучасних борсань із ідейним скеруванням та змістовним наповненням “національного відродження”. Ділянка етики діалогу виступає тим недооціненим дискурсом, який скеровує європейську культуру пам'яті від міжсусідської “історії взаємних зрад” (Р. Траба) до “спільних імпульсів досвіду” (Р. Козеллек), здатних у довгостроковій перспективі деконструювати “кривки” (Й. Тішнер) травмованими тоталітаризмами свідомості. Її постулати ґрунтуються, зокрема, на поновному зміцненні спільних позитивних й солідарних “пунктів віднесення” (наприклад, етосі християнського прощення) та терпеливому взаємному розпрацюванні “бункерів” національних кривд і образ. На перспективні потенціали власне етичних дискурсів у комунікативному міжсусідському просторі звертали увагу такі непересічні (а тому контрверсійні для бездумного патріотизму) українські й польські авторитети хоча б лише ХХ сто-

¹ Nora P. Czas pamięci // Res Publica Nowa. – nr 7. – 2001. – S. 41.

ліття – А. Шептицький, Й. Тішнер, С. Свіжавський, Є. Гедройць та інші, вже сучасні автори (Е. Томсон, Б. Геремек, К. Войтила).

“Докорінно діалогічний характер” є, на думку Ч. Тейлора, головною рисою людського життя, який, починаючи з розвитку самосвідомості, передбачає інтерактивний, а не “монологічний” характер самовизначення. Діалогічні інтенції свідомості, звертаючи увагу насамперед на те “як” промовляє до нас “буття іншого”, дозволяють носіям ідентичності переосмислити простори “буття собою”. Ідентичність самості визначається “у діалозі, а інколи і в боротьбі” та завдяки “спільним переживанням”; найбільше руйнівними для умов, що її уможлиблюють, є брак (чи відмова) певного “неминучого горизонту” значень, який передує будь-якому суб’єктивному вибору, бажанню, прагненню, уподобанню¹.

Для цього їм слід також почати слухати один одного.

На нашу думку, саме вдумлива пропозиція Поля Рікера є адекватним підкріпленням, доповненням та розширенням вже наявних базових концептуальних методологій дослідження пам’яті, зокрема у постколоніальному вимірі².

Отож, П. Рікер, як і чимало інших непересічних мислителів сучасності, зокрема тих, що збиралися у папській резиденції у Кастель Гандольфо (Castel Gandolfo), відштовхується від потреби неабстрактної інтегративної моделі порозуміння між ідентичностями та відмінностями як двома полюсами “буття собою”, від єдності яких залежить не лише цілісний простір особи, а майбутній ментальний та політичний етос Європи. “У порядку наростання духовної щільності” він пропонує три послідовні моделі діалогічної праці з колективними пам’ятями:

1. Модель перекладу.

Суть її значно глибша, аніж проста комунікація, адже вона є жестом мовної гостинності, скерованим на обмін смислами, закладеними у семантичний світогляд кожної культури та просторів, де означається її пам’ять. “Перекладачі з культури на культуру” привертають увагу до “іншого” мовлення, диференційованого фонологічно, лексично, синтаксично, стилістично, але наголошують на універсальному осерді етичного й духовного життя індивідів і народів.

2. Модель обміну пам’ятями.

П. Рікер мовить: “говорити про пам’ять не означає вести мову тіль-

¹ Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і Літера, 2002. – С. 30-31.

² Рікер П. Яким має бути новий етос Європи? // Критика. – № 6. – 2005. – С. 2-4.

ки про психофізіологічну здатність, пов'язану зі збереженням і пригадуванням слідів минувшини (...) Навіть на індивідуальному рівні саме завдяки розповідям про інших і про нас самих ми артикулюємо й окреслюємо власну дчасність”¹. Він підкреслює мобільний, комбінативний характер творення смислового простору, у якому переплітаються та перехрещуються нарації багатьох ідентичностей: “історія мого власного життя стає сегментом історії вашого життя” і це сприяє “новому фігуруванню як нашого власного минулого, так і минулого інших осіб завдяки безупинному перемодельюванню історій, що ми їх взаємно переповідаємо”². Таким чином проходить прийняття “історії іншого” та її визнання. Застигла й фіксована пам'ять, на думку французького мислителя, є виключною та добровільно невисловленою.

3. Модель прощення.

Ця модель також наголошує на спільному перегляді пам'яті про минуле, як “кладовище недотриманих обіцянок”, але вже не задля вивільнення позитивних траєкторій “зарядів сподівання”, а щоб позбутися саме тих, які функціонують у площині страждання. Обмін пам'ятями у такому випадку “вимагає чогось більшого, аніж уява та симпатія”, він перевершує політичні та навіть моральні категорії. Процес зрозуміння “страждання інших у минулому і теперішньому” є нічим іншим, як дискурсом милосердя та взаємного співчуття. “Воно не зліквідує боргу, оскільки ми й надалі залишаємося спадкоємцями минулого, але знімає покарання за борг”, – пише П. Рікер³. Він також підкреслює, що при використанні цієї моделі необхідно уникати двох пасток: байдужої легковажності щодо мови принижених та нетерплячисть у просянні та прийнятті прощення: “є час для непростимого, є час і для прощення. Прощення потребує великого терпіння”⁴.

Здатність усвідомлювати та відтворювати своє існування в часі (себе у минулому) складає основу цілісності ідентичності спільноти, що конститує своє існування у соціальному й культурному просторі. Як для західних, так і для постколоніальних суспільств колективна пам'ять продовжує “дрейфувати”, тобто шукати новітніх способів і форм виражальності та зрозуміння, що є закономірним і позитивним наслідком культурно-цивілізаційної емансипації. Е. Томсон констатує: “визволення з формальної колоніальної залежності не результує одразу зникненням узалежнення. Воно залишається і у економічній, і

¹ Рікер П. Яким має бути новий етос Європи? // Критика. – № 6. – 2005. – С. 2.

² Там само... – С. 2.

³ Там само... – С. 4.

⁴ Там само... – С. 4.

у психологічній сфері”¹. Якщо “дрейфуюча” постколоніальна пам’ять й надалі тяжітиме до замкнутості, то наслідком стає відродження вже новітньої монополії на “офіційну” версію пам’ятання, “легітимні” способи пригадування і, отже, новий симулякр “homo sovieticus-a”.

Етико-філософська модель діалогу скеровує насамперед до ре-дефініції ритуалізованих т. зв. “історією возвеличування” та спотворених тоталітарним пресингом нарацій про самих себе та інших. Маючи за мету нову – демократичну та солідарну – консолідацію громадян, ця модель має потенціал не лише збудувати нову іконосферу чи символічний культурний ландшафт, а й акцентувати на відкриванні т. зв. білих плям, детабуїзації колективних “бункерів” ігнорування та замовчування, плюралізації пам’ятання минулого, а навіть більше – оновленого самоокреслення своєї “корінної” ідентичності та формуванням новітньої культури відповідальної та діалогічної міжсусідської пам’яті.

Література:

1. Пахльовська О. Ave, Europa! – К.: Пульсари, 2008. – С. 61-100.
2. Рікер П. Яким має бути новий етос Європи? // Критика. – № 6. – 2005. – С. 2-4.
3. Сігов К. Проблема легітимності в пострадянських суспільствах: до порівняльного аналізу словника ідентичностей / Козеллек Р., Шерпер Ю., Сігов К. Історичні пошуки ідентичності: Українсько-німецький колоквиум. – Київ: Дух і літера, 2004. – С. 107-120.
3. Скарпа Б. Самоідентифікація та пам’ять // І. – № 10. – 1997. – С. 56-74.
4. Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і Літера, 2002.
5. Kiniewicz J. Ekspansja, kolonializm, cywilizacja. – Warszawa: Wyd-wo DiG, 2008. – S. 113-118, а також Ibid.... – S. 119-141.
6. Nora P. Czas pamięci // Res Publica Nowa. – nr 7. – 2001. – S. 37-43.
7. Wnuk-Lipiński E. Długie pożegnanie. Homo sovieticus dzisiaj // Tygodnik Powszechny. – nr 2. – 2008. – <http://tygodnik.onet.pl/33,0,6407,artykul.html>.
8. Thompson E.M. Said a sprawa polska. Przeciw kulturowej bezsilności peryferii // Dziennik (“Europa – Tygodnik Idei”). – nr 26(65). – 2005. – S. 11.

¹ Thompson E.M. Said a sprawa polska... – S. 11.