

6. Мельник О. Модерністський феномен Михайла Яцкова: канон та інтерпретація / О. Мельник. – К.: Наукова думка, 2011. – 294 с.
7. Моклиця М. Модернізм – проблема теоретична й психологічна / М. Моклиця // Слово і Час. – 2001. – № 1. – С. 32 – 38.
8. Огієнко В. І. Культурна травма у сучасній зарубіжній історіографії: концепт та метод / В. І. Огієнко // Національна та історична пам'ять. – 2011. – Вип. 1. – С. 148 – 160.
9. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі: Монографія. – 2-ге вид., перероб. і доп. / С. Павличко. – К.: Либідь, 1999. – 447 с.
10. Сантнер Эрик История по ту сторону принципа наслаждения: Размышления о репрезентации травмы / Эрик Сантнер // Травма: пункты: Сборник статей / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – С. 389 – 406.
11. Ткачук О. Наративні принципи прози М. Яцків : автореф. дис. канд. філол. наук / О. М. Ткачук . – Київ : Б. в., 2011 . – 20 с.
12. Травма: пункты: Сборник статей / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 936 с.
13. Фрейд З. Достоевский и отцеубийство / З. Фрейд // “Я” и “Оно”. Труды разных лет / Пер. с нем. – Тбилиси : “Мерами”, 1991. – Кн. 2. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/dostoevsky/freid.html>
14. Штомпка П. Социальное изменение как травма / П. Штомпка // Социологические исследования. Теория. Методология. – 2001. – № 1. – С. 6 – 16.
15. Яцків М. Ю. Муза на чорному коні : Оповідання і новели. Повісті. Спогади і статті / М. Ю. Яцків // Упоряд., автор. передм. та приміт. М. Ільницький. – К. : Дніпро, 1989. – 846 с.
16. Kalinowska A. “śmierć oswojona” i “śmierć dzika” w opowiadaniach W. Gomułickiego i S. Zeromskiego // Młodernistyczny wizerunek człowieka: Studia historycznoliterackie. – Lublin, 2001. – S. 201.

“ЧУЖЕ”/ “ВЛАСНЕ” У ПРОСТОРІ КУЛЬТУРИ: МЕЖІ ВЗАЄМОПРОНИКНЕННЯ (ДО ПИТАННЯ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Людмила ТАРНАШИНСЬКА

Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України

У статті актуалізовано питання взаємодії “власного”/“чужого” у просторі національної культури. Український варіант осмислення й трактування цієї

проблеми дає підстави для переконання, що від меж взаємопроникнення цих складових у парадигмі міжкультурного діалогу/полілогу залежить формування національно-культурної ідентичності.

Шукаючи відповіді на запитання, за яких умов національна культура спроможна “витримати зустріч з іншими культурами” (П. Рікер), аби таке “зіткнення ідентичностей” не стало летальним, належить звернутися до традиції української творчої еліти, котра спромоглася світовий культурний чинник “обернути у чинник національної культури” (за Д. Антоновичем). Позиціонуючи таку “зустріч у зустрічі” перехрестям вибору/можливостей, національна культура сама визначає власне місце у європейській цілості, залишаючись самотньою й цим цікавою світові.

Ключові слова: культура, ідентичність, “власне”/”чуже”, межева свідомість, діалог.

В статтю актуалізовано питання взаємодії “собственного”/”чужого” в просторі національної культури. Український варіант осмислення і трактування цієї проблеми дає підстави для переконання, що від меж взаємопроникнення цих складових у парадигмі міжкультурного діалогу/полілогу залежить формування національно-культурної ідентичності.

Щоб знайти відповіді на питання, при яких умовах національна культура може “витримати зустріч з іншими культурами” (П. Рікер), аби таке “зіткнення ідентичностей” не стало летальним, слід звернутися до традиції української творчої еліти, котра суміла світовий культурний чинник “преобразовать у фактор національної культури” (за Д. Антоновичем). Позиціонуючи таку “встречу в встрече” перехрестям вибору/можливостей, національна культура сама визначає своє місце в європейській цілості, залишаючись самотньою й цим цікавою світові.

Ключевые слова: культура, ідентичність, “собственное”/”чужое”, межеве (пограничне) свідомість, діалог.

The article actualizes the question of “one’s own” / “foreign” interaction in the space of national culture. The Ukrainian version of understanding and treatment of this problem gives reason to believe that the formation of national cultural identity depends on boundaries of the interpenetration between these components in the paradigm of intercultural dialogue / polylogue.

Seeking answers to the question under what conditions national culture is able to “withstand encounter with other cultures” (P. Ricoeur) so that a “clash of identities” does not become fatal, it is necessary to turn to the traditions of Ukrainian creative elite who managed to turn the world cultural factor “into factor of national culture” (D. Antonovich). Positioning such a “meeting in the meeting” as crossroads of choice / opportunities, the national culture by itself determines its own place in the European entity and remaining original and thereby interesting for the world.

Keywords: culture, identity, “one’s own” / “foreign”, boundary consciousness, dialogue.

Формулювання цієї теми як взаємодії “чужого”/”власного” у просторі культури та її кореляція з проблемою національно-культурної ідентичності спровоковане “посиленням уваги в гуманітаристиці до питомих культур у ситуації глобалізаційного культурного зоднаковіння” [7, с. 10]. С. Кримський, акцентуючи на формуванні ноосфери як особливого типу глобалізації в сфері “мудрості життя”, звертає увагу на те, що цивілізаційний процес у всесвітньо-історичному масштабі не зводиться до глобалізації, оскільки вона “не ліквідує етнічної полісистемності планети і фундаментальної диференціації культур з їхньою ціннісною специфікою та архетипами. Людство було й залишається етнічним архіпелагом. Це й створює опозиційний фон глобалізації, більше того, викликає зворотню хвилю щодо радикалізації програм загальнопланетної уніфікації людства” [11, с. 608]. Тож попри те, що “продуктом” дедалі активнішої глобалізації бачиться “глобальне село”, говорити про єдину світову, ба навіть європейську культуру, очевидно, немає підстав. Натомість маємо чітко артикулювати тезу: світ глобалізації – це світ чітко виражених тенденцій взаємодопуску, взаємообміну різнонаціональних культур, оскільки до обміну цінностями спонукають саме культурні відмінності. Власне, це є фактором не лише взаємозбагачення, культурного розвитку, а й фактором морально-етичним, оскільки для формування толерантності щонайкращим середовищем є середовище культури. Є тут і фактор самозахисту – те, що Гусерль називає потребою європеїзуватися “на хвилях самозбереження”, забезпечення від есхатологічно-ентропійних процесів, на що звертає увагу І. Лисий: “...глобалізаційна культурна нівеляція радикально знижує адаптаційний потенціал людства” [7, с. 51], зокрема і в протистоянні імперській тиранії, на що вказує Е. Сміт [13].

Успадковуючи від етносу культуру як “згорнуту” діяльність тієї чи тієї спільноти, закодовану в символи, міфи, спогади, традиції “домодерної етнічності” (Е. Сміт), які й уособлюють цю культуру, нація фактично детермінується нею. Адже ніхто не наважиться спростувати тезу Г. Шпета, згідно з якою самосвідомість народу “дістає свій вияв через його літературу, науку, мистецтво”, сфокусувавшись у філософії [19, с. 160]. Тож формуючи націю, культура “забезпечує її тривкість, визначає її історичні перспективи, закріплює та утримує національну ідентичність” [7, с. 49].

Очевидно, тут і виникають цілком логічні запитання: чи можливий діалог культур, позбавлених національної самобутності? За яких умов національна культура спроможна “витримати зустріч з іншими культурами” (П. Рікер), аби таке “зіткнення ідентичностей” не стало летальним?

І чи національна ідентичність є культурною цінністю? Отже, мусимо звернутися до проблеми національної/культурної ідентичності, увиразнивши зміст цього модерного поняття тими смислами, які в нього закладені дослідниками.

Найперше, що звертає на себе увагу, це певна амбівалентність цього поняття. Адже ідентичність передбачає, за Т. Адорно, опозиційну складову – неідентичність: лише у їхньому протиставленні вимальовуються істинні смисли. Підтвердження цьому знаходимо у Б. Вальденфельса: “До власної ідентичності звикають через ідентифікацію з Іншими, тому вона завжди залишається просякнутою моментом не-ідентичності” [1, с. 59]. Ж. Дельоз і Ж. Деррида вводять у цей ряд поняття тотожності/відмінності, особливо наголошуючи на другому й трактуючи його як розрізнення. Більше того, Ж. Деррида певним чином антропологізує останнє, запропонувавши таке поняття, як розрізняння, що акцентує на індивідуальному факторі. Таким чином ідентичність у нього синонімізується з тотожністю й розгортається до своєрідності. Натомість П. Рікер вибудовує такий синонімічний ряд: ідентичність – самість – тотожність. І хоча це поняття в сучасних гуманітарних дискурсивних практиках постає певною мірою як неоднозначне, сказати б, багатоліке з причини своєї динамічності й пластичності, це не дає підстав заперечувати його визначальну роль у збереженні національних культурних кодів, за якими одна культура відрізняється від іншої й визначає в кожній культурі окремо баланс/дисбаланс “власного”/“чужого”, що моделює матрицю національнокультурного буття.

Діапазон інтерпретацій національно-культурної співзалежності найширший: від радикальних думок на кшталт синонімічності понять національності й культури, коли без національної культури мало що залишається від поняття нації (Дж. Келас), до досить поміркованих уявлень, згідно з якими культура постає комплексом цінностей, які “конституують народ як народ” (П. Рікер) [Див.: 7, с. 46]. Проаналізувавши всі пропозиції сучасної гуманітарної науки, їхні відмінності й тотожності, І. Лисий формулює квінтесенцію концептуальних смислів цього поняття: “... ідентичність є продуктом розрізнення, співвіднесення себе з Іншим, як і з її відкритістю. Але тією ж мірою вона є результатом інтеграційного акту/процесу та співвіднесення себе з самим собою. Тому у ній ідеться як про належність до когось, так і про буття кимось” [7, с. 29]. Це стосується самоідентифікації як на особистісному, так і на національному рівні – в останньому випадку значну роль відіграє також історичність.

Цінність звичай становить те, що можна назвати унікальним, неповторним: воно викликає інтерес, спонукає до думки, переосмислень, зрештою, до діалогу, під час якого відбувається взаємне збагачення. При цьому відчуття “незамінності своїх власних культурних цінностей загострюється в міру того, як дедалі помітнішає глобальна одноманітність” [13, с. 202].

Уніфікація культури, знеособлення, втрата гена самобутності сприяє її відособленню, закритості, занепаду. Однак культура мусить мати досить потужний імунітет від асиміляційних процесів, а це означає – бути національно здоровою, ставити на порядок дня ті питання, пошуки відповідей на які стимулюють розуміння власної самодостатності й відкритості у світ. Лише в такій живій взаємодії обміну можна говорити про нові смисли у “зустрічі культур”, на чому наголошував П. Рікер: “...лише жива культура, культура водночас вірна своїм витокам і така, що перебуває у стані творчості в плані мистецтва, літератури, філософії та духовності, лише така культура спроможна витримати зустріч з іншими культурами і не тільки витримати, а й надати якогось смислу цій зустрічі” [12, с. 305].

Йдеться, безперечно, не про механічне перенесення якихось привабливих чи кон’юнктурних моментів з одного національно-культурного ґрунту в інший, а про розімкнутість художньої свідомості, її продуктивну екстравертність, здатну адсорбувати універсальні смисли й коди загальнолюдської аксіології. А ширше – про вироблення власної культурної ідентичності в процесі міжкультурного діалогу/полілогу та засвоєння пропозицій “плюралізації чужості” (Б. Вальденфельс).

Українська творча еліта має давню традицію, за формулюванням Д. Антоновича, “сприйнятий культурний матеріал пристосувати до свого вжитку і в той спосіб дати йому своє власне оригінальне, національне забарвлення”. Маючи унікальну відкритість до проблем загальносвітових, українська література продемонструвала надзвичайну здатність “світовий культурний чинник обернути у чинник національної культури” [14, с. 22]. Маємо собі пригадати й спостереження М. Зерова: “...на Україні ж у нас вікон не прорубали, у нас паруски європейської культури промикалися всюди тисячею непомітних шпар та щілин, сприймаючися помалу, непомітно, але всіма порами соціального організму (курсив мій – Л. Т.)” [3, с. 585].

Украї важливо пам’ятати, що Україна як політична й культурна цілість віддавна – з часів Київської Русі – формувалася як “відкрита на світ

екстравертна реальність, трансформатор різнопланового європейського досвіду для решти східнослов'янського регіону. Тугий вузол етнічних міграцій, перехрестя націй та культур, Україна завжди органічно була відкрита на комунікацію із зовнішнім реципієнтом. Водночас історичне її буття як поневоленої країни без будь-яких державних вимірів, структур і просто кордонів постійно розмивало не лише її ідентифікацію, а й власне ідентичність політичну, суспільну, а відтак і культурну. Ця обставина вкрай ускладнила систему зв'язків української культури зі світом, і насамперед з Європою” [10, с. 54–55]. Цілком очевидно, що шляхи й форми національної самоідентифікації української культури, які намагалася простежити О. Пахльовська, пролягають через процес її інтеграції – або ж реінтеграції, завжди драматичної і завжди з перешкодами – в європейський культурний конгломерат. Очевидно, що перший виняток із тези Д. Чижевського про українську культуру як елемент європейської цілості припадає вже на період давньокіївської та старокнязівської доби, коли київські автори, перекладаючи твори візантійської літератури, обмежуються житійною й проповідницькою тематикою, “цілком ігноруючи світську”, тоді як Західна Європа (період раннього й пізнього Середньовіччя) переживає розквіт світської літератури, перейнятої любовними мотивами, якби не та обставина, що не всі пам'ятки світської літератури дійшли до нас. До того ж не варто забувати про світський епос з його виразною билинною традицією. Однак тут є певна внутрішня суперечність: “... задавнена неприсутність України в циркуляції ідей і проблематики західноєвропейських культур, помножена на ряд специфічних локальних обставин, не може не ослаблювати її потенціал у плані рецепції, асиміляції та відповіді на зустрічні імпульси. Але що менше Україна буде наполягати на своїй специфічності та унікальності і що більше віднаходитиме в собі споріднені з іншими культурами інтелектуальні й естетичні енергії, то швидше закінчиться цей “вавилонський полон” [9, с. 85]. Така позиція О. Пахльовської у парадоксальний спосіб суголосна із застереженням вічного бунтівника проти усталених істин контрверсійного В. Гомбровича: “...замість того, щоб підтягуватися до чужої зрілості, краще спробуйте показати незрілість Європи. Постарайтеся організувати ваше істинне відчуття, щоб воно стало об'єктивним буттям, знайдіть теорію, яка б узгоджувалася з вашою практикою; створіть критику мистецтва зі своєї точки зору; створіть картину світу, людини, культури, яка б узгоджувалася з вами. Якщо ви таку картину намалюєте, вам не важко буде малювати й інші” [2, с. 49].

Власне, йдеться про баланс топографічних понять “власне”/“чуже” (як віддзеркалення антропологічної опозиції Я-Інший), що й визначає своєрідність національної культури, або, як пише Б. Вальденфельс, “пересування меж між Чужим і Своім”. Ці біполярні поняття фактично розділяють життєсвіт на рідний/чужий, що постає, за Гусерлем, як світ культури, інтеркультурність, конституюють мотиваційні чинники: оскільки “чуже” завжди конкурує зі “своім” (у феноменології Б. Вальденфельса ці поняття позначаються без лапок і з великої літери, що дає ефект антропологізованого узагальнення), але водночас і збуджує питоми можливості [1, с. 35]. Тоді, щоб не бути ним підкореним, поглиnutим, “своє” мусить бути тією “живою культурою”, яка, за П. Рікером, перебуває “у стані творчості”. Гусерль актуалізує “досвід чужої культури як різновид досвіду Чужого”, вкоріненого у “горизонт досвіду світу” [1, с. 77, 78]. При цьому варто уточнити, що поняття “чуже”, по-перше, позначає місце, отже виконує функцію топографічного маркера, по-друге, апелює до форми володіння (належить Іншому), по-третє, вказує на рід (як на щось чужорідне) [1, с. 127]. Взаємодія цих опозицій коригується егоцентризмом представників національної культури, який, за Б. Вальденфельсом, виходить із індивідуального Свого, етноцентризмом, “який уперто відстоює колективне Своє”, і логоцентризмом, “який ставить на Загальне, що охоплює Своє і Чуже” [1, с. 40]. Точки дотику й точки запозичень можуть актуалізуватися варіативно: по лінії “перетину” (Г. Плєснер, В. Вайдзекер), “переплетення” (Н. Еліас, М. Мерло-Понті) “перехрещення” В. Шап) або ж навіть “з’єднання нахлистом” (Р.А. Мол), однак це завжди процес, тому має залишатися потенціал “для відпорності на асиміляційну роботу” (на що вказував ще І. Франко) супроти тотальності “чужого”. Застосування моделі перетину в царині соціальності і культури означає, що зазвичай “ми знаходимо як Своє у Чужому, так і Чуже у Своєму” [1, с. 63]. Це лише потверджує тезу, згідно з якою “позанаціональна” культура “втрачає здатність до діалогу” [7, с. 53]. Б. Вальденфельс, означуючи тенденції підкорення й тотальності, протиборства свого/чужого (він м’яко називає це постійною спробою у будь-який спосіб позбутися люфту між своїм і чужим світами), приналежне це до “взаємної гри освоєння та відчуження, яка розгортається на всіх ступенях досвіду Чужого” [1, с. 95].

Отже, культура, яка намагається наблизити “чуже” й адаптувати його відповідно до власної системи цінностей, уникаючи спокуси ідолопоклоніння, фактично скасовує таке поняття, як “радикально Чуже”

чи “вороже Чуже” (Б. Вальденфельс), переводячи його у статус толерованого Чужого. Тільки за такого підходу національна культура має шанс збагатитися за рахунок “чужого”, не втрачаючи органічності й власної самобутності. Успіх досягається тоді, коли вдається досягти такої універсалізації, яка поєднана з “інтеркультурним перетином рідного і чужого світів”, іншими словами, коли “вона постане в парадоксальній формі універсалізації у множині” [1, с. 71]. Історичним і географічним місцем, в якому починається процес побудови загальності, Гусерль вважає Європу, ведучи її родовід від греків, причому це ім’я означає “ідеальний образ життя та смислу” [Див.: 1, с. 81]. Чи не тому саме таку рецепцію Європи у вигляді категоричного європоцентричного імперативу залишив нам український письменник-емігрант Ю. Косач, котрий апелював до духовного окцидента Д. Донцова: “... Європа, тільки Європа наше джерело рятунку і онови. Яка-небудь Європа – тільки Європа, цей величний континент, що має таємничу силу онови і відродження... Європа в її найважливіших проявах: Європа католицького універсалізму... Європа вольтер’янська... вільнодумна... раціоналістична... Європа фавстівська...” [4, с. 64].

Українська наукова рецепція окциденталізму має свою утривалену історію й традицію. Дискурс європейськості у працях М. Зерова, М. Хвильового, В. Антоновича, І. Мірчука, Ю. Косача, В. Яніва, В. Липинського, Є. Маланюка, Д. Донцова, В. Вернадського дав досить продуктивні моделі бачення образу Європи (Заходу) у його порівнянні зі Сходом, які можуть активно працювати й нині, за умов глобалізації, коли людство все ж зберігає свої позиції “етнічного архіпелага” (С. Кримський) й, відповідно, посилює інтерес до мапи власної ментальності.

Тож у низці проблем, запропонованих для обговорення, особливе місце займає проблема євроінтеграції української культури, зокрема літератури. І не стільки з погляду самого цього процесу, скільки з погляду з’ясування природи цього притягання “величним континентом”: у якій площині розгортається наша “європейська меланхолія” або, інакше кажучи, наш український “психологічний байронізм” із тим особливим флером “меланхолії, яку називають “світовою тугою”?” [17, с. 214]. Є вона ідеалістичним імпульсом чи тверезим прагматизмом? І, відповідно, до якої Європи ми прагнемо? У цій площині лежить відповідь на запитання, сформульоване Б. Вальденфельсом: але чи можна осмислювати Своє, не осмислюючи Чуже?... [1, с. 113]. Відповідно, чи можна протистояти

“надмірному Чужому” самотутністю національного Свого, аби уникнути самоцентрованої “наднації”, яку пророкують окремі дослідники? [Див.: 1, с. 118]. За великим рахунком, це туга “за досконалістю”, що лежить у площині світоглядно-філософській, базисній для культури у широкому розумінні цього поняття. І роль “першородного гріха” у цій ностальгійній площині відіграє для української культури, безперечно, філософія з її віками розбудовуваними підвалинами онтологічного й антропологічно-персоналістського змісту світоглядних систем, глибокими традиціями пошуків пояснення трансцендентальних духовних феноменів. У суспільній ментальності – це ностальгія за “сильною владою”, раціоналізмом, у світоглядній площині – ностальгія за логічно й ієрархічно впорядкованою системою світоглядних знань, заґрунтованих у національну ментальність (образно кажучи, за “фаустівською душею” з її приматом монологізму). Досить образно сказав про “духовний європоцентризм” Б. Вальденфельс: “...він починає зі Свого, проходить крізь Чуже, і, зрештою, закінчує Цілим” [1, с. 69]. І уточнює: “Загалом європоцентризм живе очікуванням того, що Своє завдяки Чужому поступово виявиться цілим і загальним” [1, с. 117], що, власне, штовхає до “колективного нарцисизму” (Б. Вальденфельс). При цьому маємо почути й відповідь на запитання, чим же насправді є європоцентризм: “Європоцентризм є рафінованою формою етноцентризму, а саме сумішшю етно- та логоцентризму, радості відкриття та жаги захоплення, духу месіанства та експлуатації” [1, с. 117] – ці умовиводи Д. Вальденфельса побудовано на уявленнях про процес європеїзації у розумінні Гегеля, котрий мав на меті “розум в історії”, а в розумінні Гусерля – “ідеальну форму життя і буття”.

У контексті нинішніх євроінтеграційних процесів актуально звучить давнє переконання Д. Чижевського, згідно з яким “...український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейської цілоти, коли український культурний розвиток проходив ці самі стадії, що й європейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні “впливи”, не тому, що на Україні чинять “чинники”, “фактори” чужого походження, а тому, що Україна, яко частинка європейської культурної цілоти переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить” [15, с. 271]. Цю тезу можна прийняти беззастережно – за деякими хіба винятками з перебігу цього процесу, спричиненого драматичною історією нашого народу, – якби не певна її статичність. Адже ця досить органічна інтеграція української

культури у європейський духовний простір усе ж таки перемежовується періодами деінтеграції та реінтеграції, хоча й вимушеними, об’єктивними, історично зумовленими. Тож можемо говорити про український “елемент європейської цілості” (Д. Чижевський) як про рухливий, динамічно-конструктивний процес із періодичними “припливами” й “відпливами”, відкинувши уявлення про нього як про суто механічний, інерційний, синхронний з європейським розвиток. Рецепція “європейськості” як об’єкта дослідження, центральним пунктом якого є Європа – своєрідний “ментальний концепт” – присутня у свідомості й підсвідомості митців усіх епох і всіх національних літератур європейського континууму, адже, як небезпідставно зазначає Д. Чижевський, “слов’янські літератури незмінно рухалися у своєму поступі спільним загальноєвропейським духовно-культурним річищем” [16, с. 237] і, зберігаючи свою національну своєрідність, через століття пронесли у своїй ментальності європейський код. Тож дискурс окциденталізму постає спільною проблемою для всіх східноєвропейських культур, зокрема й української, яка нині, в непростих постколоніальних умовах, налагоджує міжкультурний діалог. Проте не можемо забувати і про вічне притягання/опозицію Схід-Захід. Недаремно ж І. Шевченко, як, власне, і Є. Маланюк, ставить питання вичерпно конкретно: “Україна між Сходом і Заходом” [18, с. 4] – звернімо увагу на послідовність поданих геополітичних понять. Виходить, що й нині не втрачає актуальності застереження Є. Маланюка: “В світлі нашої цивілізації, цивілізації європейської – Схід і Захід, як комплекси культурно-політичні, встають із особливою яскравістю й актуальністю” [18, с. 107]. Тим більше, що неможливо спростувати й спостереження В. Липинського: “Від дня наших народин йде на землі нашій перехрещування впливів Сходу і Заходу: двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій. Із взаємним себе поборюванням цих впливів під гаслами повного винищення одного або другого, – зв’язані всі періоди нашої руїни; з їх гармонійним сполучуванням зв’язані періоди нашого розцвіту, нашого існування, як окремої, посідаючої власну індивідуальність нації. Оцим історичним, реальним, дотикальним досвідом Бог вказує нашій свідомості духовий шлях наш, якого не можна розумово в параграфіях сформувавати, але який інстинктивно кожний з нас може відчувати, в нього вірити і по ньому зо всією твердістю віри йти (курсив мій – Л.Т)” [Див.: 5, с. 63]. Адже мистецтво Сходу дедалі активніше освоює західні терени – і філософи вже заговорили навіть

про певну експансію мистецтва східної світонастанови, своєрідну асиміляцію елементів традиційної східної культури, за якої відбуваються і процеси міжкультурної трансформації, неминучої в умовах такої – навіть схоластичної – взаємодії.

У зв'язку з цим виникають нові проекції бачення власної національно-культурної ідентичності: у цьому контексті важко переоцінити важливість теми діалогу культур/літератур у парадигмі між Сходом і Заходом, під час якого прояснюються проблеми міжкультурної самоідентифікації, саморепрезентації літератур у категоріях “свій”/“чужий”, західного дискурсу в національних літературах, зокрема, європейської меланхолії, співвідношення різних культурних ідентичностей тощо. Мусимо визнати: оскільки філософські рефлексії Заходу пронизують усю систему західного світу, що дає підстави дослідникам говорити про європоцентричні цикли, Європа свідомо свого месіанства, на що промовисто вказував український етнопсихолог Володимир Янів. І в цьому контексті багатозначно запитав: “Тривожне запитання: чи ідеал вічної Європи є нашим ідеалом чи ні?” [21, с. 188].

Інтуїтивно під поняттям Європа ми розуміємо саме стару Європу з її утриваленим комплексом філософсько-світоглядних, естетичних, екзистенціальних підвалин. Істинково-інтуїтивне відчуття Європи, яке постає у нашій свідомості як узагальнення (переважно підсвідоме) більших і менших факторів, що їх часом важко вловити й пояснити, можливе лише на основі тривалого досвіду дотикальності “власного”/“чужого”. Рецептивний образ інтуїтивної Європи передбачає швидке сприйняття, синтез інтуїції чуттєвої та інтуїції інтелектуальної. Рельєф цього образу набирає чіткості на свідомому, пізнавальному рівні як своєрідний материк культури і одночасно – на рівні психологічному – як сприйняття Іншого, Інакшого, дотикального, міжособистісного – толерованого Чужого. Тож Ю. Косач імпульсивно вклав усі ці складові у своєрідну формулу рецепції Європи очима українця, чия межа свідомість потребує постійного синтезу досвіду Іншого, черпаючи в тому продуктивному процесі силу “онови і відродження”. З цієї формули, помноженої на інтелект, досвід, пам'ять, поінформованість, специфіку сприйняття, і виникає в уяві реципієнта (надто ж українського, з його емоційно-інтуїтивним способом пізнання) образ інтуїтивної Європи, даний нам як чуттєвий образ, своєрідний архетип зі своїм специфічним темпоральним кодом. Саме його ми щоразу й “приміряємо” до Європи,

як тільки заходить про неї мова. Тож у реконструкції цього поняття нашим сучасником насамперед спрацьовує усталене поняття Заходу як “духовного принципу європейської спільноти народів” [21, с. 22]. Однак у контексті новітньої історії в науковій рефлексії поняття цілісної Європи набуло тенденцію до чіткого розділення на Європу Центральну і Європу Східну і, відповідно, на “більшу й меншу європейськість”, які перебувають наче у різних часових парадигмах, де в результаті історичних процесів і, відповідно, різних співвимірів минулого й теперішнього кожна має власний темпоральний ключ. Тоді виникає запитання, чи можемо говорити про спільний світ а чи тільки про міжсвіти, відповідно, про культурну міжідентичність? Тим більше, що в нашій рецепції інтуїтивної Європи не можемо заперечувати також існування образу інтуїтивного Сходу.

Амбівалентність культури (культура як вияв психіки і культура як рушій, деканонізатор психіки) посилена ще й тим, що периферійність України у європейському “культурному колі” призводить “до природного ослаблення впливів європейського осередку з наближенням до периферії як можливої лінії та захисної смуги (курсив мій – Л.Т.)” [21, с. 156]. Тож актуалізується діалог не з однією, а з багатьма культурами світу, аби уникнути їхнього протистояння, поглибити стимулювання одна одної, мінімізувати загрозу знеособлення, забезпечити захисну реакцію культури національної. З огляду на позицію між Сходом і Заходом, котра, за ще не здійсненим передбаченням В. Яніва, з нашої слабкості мала би стати нашою силою [20, с. 140], межева свідомість українців вбирає в себе біполярні рефлексії, витворюючи в цьому міжкультурному дискурсі своєрідний енергетичний згусток конгломерованого мисленнєвого пошуку на межі різнокультурних традицій. Для межевої свідомості українців характерне прагнення врівноважити, згармонізувати різні моделі світонастанови. Гнучкість сприйняття гарантує здатність адсорбувати як західні філософські концепти логіко-категорального плану, так і східний шлях духовного пізнання світу через самопізнання (що співзвучне філософії Г. Сковороди). Тож не випадково еміграційні вчені розгортали українську філософську рефлексію у площині етнопсихологічній (І. Мірчук, В. Янів, О. Кульчицький). Зокрема, І. Мірчук означає національну філософію як “етнопсихологічну проблему”, а О. Кульчицький, шукаючи “філософічну метафізичну проблему суті психічності”, базуючись на європейській філософській традиції, розглядає філософську

антропологію в руслі “проблеми української людини”: “якою вона є за своєю психікою і якою може і повинна бути, якби здійснилися завдання реалізації української духовності між силами Заходу і Сходу” [6, с. 23]. Психологічну основу європеїзму, психічну структуру європейця аналізує В. Янів, розглядаючи приналежність України до Європи в контексті різниць/протиставлень, що існують між Європою, Сходом, Росією й Америкою [21].

Отже, у пошуках європейської ідентичності чи не головну роль відіграє національний чинник – напрацьована віками межова, за О. Кульчицьким, ментальність української людини, яка внаслідок геополітичного розташування своєї території при звичаювалася жити “на межі можливого”, що й визначило гнучкість її психіки, особливо стосовно “боротьби, випадковості, провини, страждання, загрози смерті” (К. Ясперс) – тих психологічних випробувань, що супроводжують нас упродовж віків. Безперечно, тиск межових ситуацій, що наче розпинають українську психіку з її дружинницьким, а згодом лицарсько-козацьким ідеалом, поміж “європейським культурним колом” (О. Кульчицький) з окцидентальною (західною) духовною і психологічною наповненістю, європейською “гармонією контрастів” (за В. Янівим), і її периферійністю як “можливою лінією та захисною смугою” (О. Кульчицький) неминуче позначається на усталенні психічних явищ, що формують національну ментальність, у якій прагматизм поступається місцем ідеалістичності. В іманентно межових обставинах національна психіка вимушено напрацьовала своєрідну філософію межової ситуації як ментальну “захисну смугу”, де увиразнюються такі психологічні чинники, як готовність до захисту, відстоювання права на власну суверенність, і – як зворотний бік цього – постійне намагання вирізнитися, показати себе у найвигіднішому ракурсі. При цьому проявляються настороженість як фактор захисту, вичікувальність стосовно Іншого, а звідси й певна пасивність, із якої “проростають” м’якість, терпимість, непомстливість, уміння пристосуватися – ті межові константи, пограничні психологічні риси, що й сполучають “власне”/“чуже”, встановлюючи певну дистанцію між психологією окцидентальною/національною. І саме українська культура, у живій тканині якої оприявнюються й увиразнюються психологічні процеси, стає водночас “творчим рушієм національної психіки”, формуючи й утримуючи її в “певній постаті” [6, 156]. Як і будь-яка національна культура, вона частково розвивається неминучими

й закономірними впливами інших культур, засвоюючи й модифікуючи певні їхні компоненти відповідно до специфіки національної психіки, цим самим цю психіку певним чином децентруючи стосовно національного.

Міжкультурний діалог можливий лише завдяки самотності кожної з культур. І. Лисий, зокрема, підкреслює: “Національна культура як творення своїх “питомих життєвих форм” (М. Євшан) є самотнім не тільки освоєнням загальнолюдських цінностей, а й долученням до універсального процесу культуротворення на ґрунті національної самосвідомості і традиції. Унікальність культури тоді обертається не “імперіалізмом самотності” (Е. Аппія), а її самоцінністю: жодну культуру не можна зняти в іншій, а тому можливий лише їх діалог, у які б форми він не виливався” [7, с. 53]. Лише на цій основі розімкнутості у світ можливий саморозвиток культури, інакше вона наближає хіба своє самознищення. “Кожна культура може жити і розвиватися “на грані культур” (В. Біблер), на межі ідентичностей...” [7, с. 53]. Це засвідчують і ті високі зразки українського письменства, в жанрово-стильовій системі яких закладено значущу проблематику української дійсності, ґрунтовану як у західноєвропейські філософські й художньо-естетичні тенденції, так і в глибоко національні філософські традиції, надто у своєму намаганні художньо дослідити гранично індивідуалізовану свідомість людини ХХ–ХХІ століть.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс; пер. з нім. І. Кебуладзе. – К.: ППС-2002, 2004. – 206 с. (“Сучасна гуманітарна бібліотека”).
2. Гомбрович В. Щоденник: у 3 т.: Т. I (1953–1956) / Вітольд Гомбрович; пер. з пол. Р. Харчук. – К.: Основи, 1999. – 413 с.
3. Зеров М. Ad Fontes: Твори у 2-х т.: Т. 2 / Микола Зеров. – К.: Дніпро, 1990. – С. 568–588.
4. Косач Ю. Вільна українська література / Юрій Косач // МУР: Збірник II. – Мюнхен-Карсфельд, 1946.
5. Кульчицький О. Іван Мірчук – дослідник української людини: Збірник на пошану Івана Мірчука / Олександр Кульчицький. – Мюнхен-Нью-Йорк-Париж-Вінніпег, 1974. – С. 54–66.
6. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук/ Олександр Кульчицький. – Мюнхен: УВУ, 1995. – 164 с.

7. Лисий І. Національно-культурна ідентичність філософії / Іван Лисий. – К.: Вид. дім “Києво-могилянська академія”, 2013. – 180 с.
8. Маланюк Є. До проблеми класифікації культур (“Схід” і “Захід”) / Євген Маланюк // Основа. – 1997, № 33 (11). – С. 106–111.
9. Пахльовська О. Україна і Європа в 2001-му: Десятиліття втрачених можливостей / Оксана Пахльовська // Сучасність, 2001, №7-8. – С. 78–85.
10. Пахльовська О. Україна: шлях до Європи... через Константинополь. Ст. I / Оксана Пахльовська // Сучасність. – 1994, №1. – С. 54–68.
11. Пахомов Ю., С. Крымский, Ю. Павленко [и др.]. Цивилизационные модели современности и их исторические корни. – К.: Наукова думка, 2002. . – 632 с. (Проект “Наукова книга”).
12. Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. – К.: Вид дім “КМ Academia” – Університ. Вид-во “Пульсари”, 2001. – 396 с. (серія “Християнські філософи”).
13. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху/Ентоні Сміт. – К.: Ніка-центр, 2006. – 313 с.
14. Українська культура: Лекції за ред. Дмитра Антоновича / Упор. С. В. Ульяновська. – К.: Либідь, 1993. – 592 с. (серія “Пам’ятки історичної думки України”).
15. Чижевський Д. Історія української літератури. Від початків до доби реалізму / Дмитро Чижевський. – Нью-Йорк: УВАН, 1956.
16. Чижевський Д. Порівняльна історія слов’янських літератур: у 2-х кн. / Дмитро Чижевський. – К.: Академія, 2005. – 288 с. (Серія “Альма-матер”).
17. Шамрай А. Словничок історико-літературної термінології // Українська література. Стислий огляд. – Харків, 1928: Фотопередрук з післясловом О. Горбача – Мюнхен, 1989.
18. Шевченко І. Нариси з історії культури до початку ХУІІІ ст. / Ігор Шевченко. – Авториз. пер. з англ. М. Габлевич. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – 250 с.
19. Шпет Г. Очерк развития русской философии / Г.Г. Шпет // Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 11–342.
20. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / Володимир Янів. – Мюнхен:УВУ, 1993. – 217 с.
21. Янів В. Психологічні основи окциденталізму / Володимир Янів. – Мюнхен: УВУ, 1996. – 205 с.