

## ІНША ЄВРОПА: ДИСКУРС ІДЕНТИЧНОСТІ В ЕСЕЇСТИЧНІЙ ПРОЗІ ЧЕСЛАВА МІЛОШ «РОДИННА ЄВРОПА»

*Предметом розгляду статті є художня реалізація авторської моделі ідентичності в есеїстичному збірнику Чеслава Мілоша «Родинна Європа». Проведений текстуальний аналіз дозволив виявити повноту і завершеність ідентифікаційного процесу, що передбачає одночасне ототожнення із західноєвропейською культурною свідомістю та іншування щодо неї, яке ґрунтується на східноєвропейському досвіді митця.*

**Ключові слова:** Європа, ідентичність, історія, пам'ять, культура.

*The paper focuses on the analysis of the concept of European identity discoursed within the prose collection by Czesław Miłosz «Native Realm: A Search for Self-Definition». The investigation of the essay reveals fullness and completeness of the author's identity formation which relies on both a sense of affiliation to the West European entity and a sense of a uniqueness founded on the East European experience of the writer.*

**Key words:** Europe, identity, history, memory, culture.

*Przedmiotem artykułu jest zbadanie realizacji autorskiej wizji tożsamości europejskiej w zbiorze esejów Czesława Miłosza «Rodzinna Europa». Dokonana analiza tekstu pokazuje pełnię i dojrzałość stworzonej tożsamości, bazującej na identyfikowaniu się z świadomością kulturową Europy Zachodniej i jednoczesnym wyobcowaniu z niej, wynikającym z wschodnioeuropejskich doświadczeń twórcy.*

**Słowa kluczowe:** Europa, tożsamość, historia, pamięć, kultura.

Винайдена за доби модерну, проблема ідентичності як спосіб окреслення людиною її власного буття в період глобалізаційних змін постмодерну, що гвалтовно охопили до-воколишній світ, авторитетно зайняла одну із ключових позицій сучасного гуманітарного дискурсу. Наслідком незворотного процесу стали гнучкість, плинність її сутнісних характеристик, що особливо гостро було відчутно для того ареалу європейського простору, представникам якого безпосередньо, на особисто пережитому досвіді, довелося постати перед реальною загрозою нівеляції, а то й остаточної втрати власної тожсамості – індивідуальної, національної чи культурної<sup>1</sup>. Тому цікавою з

цього погляду видається спроба простежити процес моделювання ідентичнісного виміру буття, заломленого крізь призму європейської ментальності, в есеїстичній збірці Чеслава Мілоша «Родинна Європа».

Для митця, наділеного особливим даром передбачення<sup>2</sup>, постулювання власного іден-

---

своєрідною *парареальністю*, іноді реальнішою і правдивішою, переконливішою і впливовішою, ніж та реальність, котру він начебто описує» [4, с. 61]. Прикметно, що, як зазначає Оля Гнатюк у цитованій праці [4, с. 273], спроби окреслення центральноєвропейської тожсамості як належної до західної парадигми спричинилися до дискусійності властивої сутності самої західноєвропейськості, чия потреба у власній впевненості й підтвердженні виявила той самий стан «збентеженої» ідентичності [5, с. 18], що й центральноєвропейська, відтак оприявнила спільність їхнього досвіду не лише минулого, а й сучасного буття, позначеного, за Зигмунтом Бауманом, «нечестивою трійцею» невизначеності, невпевненості і ненадійності [5, с. 16].

2 Маю на увазі інтуїтивне прочування категорії Іншого як засадничої для філософсько-критичної думки останньої третини ХХ ст., представлені іменами Мішеля Фуко, Юлії Крістєвої, Еммануеля Левінаса, Бернгарда Вальденфельса та ін. Ба більше, Мілошева концепція східноєвропейського буття як одночасного залучення і вилучення (зрештою, інтелектуально успадкована ще з кінця ХVІІІ ст.: «[Така невизначеність] (у розходженні між «філософською географією» і науковою картографією. – Н.П.) сприяла конструюванню Східної Європи як своєрідного парадокса одночасного вилучення і залучення, як Європи і не-Європи водночас» [3, с. 31]) по п'ятдесяти роках після написання його твору («Родинна Європа» була опублікована 1958 р.) становитиме ядро сучасних досліджень європейської тотожності – див. зокрема [11].

<sup>1</sup> Йдеться про терени Центральної Європи, «мандрівна ідея» якої, актуалізуючись «у різних часових і просторових контекстах на широкій території між Атлантичною, Середземноморською і Прибалтійською зонами, з одного боку, і Росією (Євразійською), – з іншого» [1, с. 26], набула потуги власного голосу в інтелектуальній дискусії в сімдесятих роках минулого століття завдяки ключовому – з погляду стурбованості щодо збереження власної ідентичності – есею Мілана Кундери «Викрадений Захід, або Трагедія Центральної Європи» [див. докладніше: 4, с. 265–270]. Згадана дискусія, мабуть, не в останню чергу, спричинилася до змін у суспільній, відтак і політичній свідомості європейців, наслідком чого постала зміна у статусі самих її учасників, що, зрештою, лише засвідчило функціональність дискурсу як акту виявлення влади: «... будь-який дискурс не лише віддзеркалює реальність, не тільки сам на неї впливає, але й перетворює її, стаючи

тичнісного простору здійснюється шляхом ідентифікації і самоідентифікації із Західною Європою через (роз)пізна(ва)ння в ній Іншого як запоруки повноти її власного існування, що засвідчує цілісність авторової моделі ідентичності, позначеної двополюсним процесом одночасного уподібнення (тотожності) і розрізнення (відмінності) [7, с. 402], виникненням «чуття належності до...» і «чуття окремішності щодо...» [4, с. 51] (розрядка цитованого автора. – Н.П.).

В автобіографії письменника дискурс Східної Європи постає насамперед як світоглядний конструкт<sup>3</sup>, який, поєднуючи елементи особистого й історичного, індивідуального і національного, як, зрештою, і культурного, на перехресті яких і виростає його Інше європейське «я», є відмінний від західноєвропейської свідомості й водночас тотожний їй, позаяк становить невід'ємну складову її ества.

Обраний автором і запропонований читачеві рух по осі часо-просторових координат: «... potrzeba umieszczenia mojej rodzinnej marchii europejskiej, z jej mieszaniną języków, religii i tradycji, nie tylko w stosunku do reszty kontynentu ale do całej, już między-kontynentalnej, epoki» [10, с. 9] (курсив мій. – Н.П.), що характеризується тісним переплетенням, а то й взаємонакладанням просторових («малої» / «великої» батьківщин) і часових (особистісний вимір / вимір історії) площин, витворює особливий – органічний для Мілоша – світ помежів'я, своєрідний простір «міжкордоння», в якому, власне, і закладаються підвалини його інакшості як фундаментальної риси його ідентичності, де, врешті, й віднаходить свою оселю «двоїста» свідомість його оповідача.

Багатократне іншування, функціонуючи в дискурсі автора як засадничий принцип світовідчуження і світосприйняття його пер-

3 Що відображає загальну тенденцію сучасного наукового дискурсу (оглядово представлено у праці Олі Гнатюк [4]), який усі ключові поняття, як-от «нація», «традиція», «культура», «ідентичність», «Європа» тощо розглядає як продукти ментальної / інтелектуальної діяльності, як дискурсивний конструкт: концепція нації Бенедикта Андерсона, «винайденої» традиції Ерика Гобсбаума, національної культури Стюарта Гола, ідентичності Бо Строта, Європи Ерика Гобсбаума [4, с. 41, 47, 43, 58, 71]. Для нас придатними будуть два положення Бо Строта: «Ідентичність означає тотожність. Вона має сенс лише як віра, як міф або як ідентифікація з чимось, що є проекцією его на щось інше, і символічною репрезентацією цього «чогось іншого»; «Звернення до Європи функціонує не як звернення до території, а як до ідеї і нормативного центру. Європа є дискурсом, який перекладений мовою політичного й ідеологічного проекту», або культурного, інтелектуального чи емоційного, за версією іншого дослідника – Луїзі Пасеріні [11, р. 14].

сонажа: «Wewnętrznej pewności nie udawało mi się stłumić: że istnieje błyszczący punkt na przecięciu wszystkich linii i że wtedy, kiedy go neguję, tracę zdolność koncentracji, a rzeczy, dążenia, rozpadają się w proszek» [10, с. 75], конструює модель ідентичнісного буття в подвійній перспективі її функціонування. З одного боку, вона розкривається у драматичній історії становлення особистості як складного, суперечливого, іноді болісного процесу пошуків власного ества, а з іншого – в не менш драматичній, а подекуди трагічній історії рідного краю, країни, громадянином якої є її оповідач. Відтак, охоплюючи індивідуальний і загальнолюдський виміри власного існування, опираючись на ключові поняття наративного дискурсу, якими є рід, родина, земля та – історія, пам'ять і культура, відповідно, вибудовує константи власної ідентичності.

Призма інакшості як спосіб ідентифікації себе із Західною Європою за свою точку відліку має історію роду Мілошевого оповідача, яка виявляє і спорідненість його із західним світом – через зв'язок із німецьким корінням, що лежить в «okolice Berlina i Frankfurtu nad Odrą» [10, с. 22], і його належність до східної традиції, посталої як суміш крові польської і литовської [10, с. 25]<sup>4</sup>. Вписаність – завдяки походженню – в західноєвропейський простір буття, належність до глибокої цивілізаційної структури веде за собою прийняття, а отже, і сприйняття її тривалого спадку. Однак зона помежів'я, пробування «між» і «між», що виникає на перетині західних і східних європейських теренів і є визначальною рисою наративної стратегії оповідача<sup>5</sup>, у контексті ви-

4 Цікаво, що, вдаючись до пошуку джерел власної традиції на Заході як ілюстрації іронічно і водночас – в контексті ХХ століття – трагічно обіграного напрямку руху «Drang nach Osten» у своїй родинній хроніці Чеслав Мілош відтворює панівні на той час стереотипи – уявлення про незнаний європейцям край, зокрема Литву, як про цивілізаційний загрозинок [3]: «W ciągu wielu wieków ... mój kraj rodzinny był puszczą, odwiedzaną na brzegach tylko przez okręty Wikingów. Położony był poza zasięgiem map i należał do baśni... Oddalenie od szlaków komunikacyjnych nadawało mu stale charakter jednej z najbardziej odosobnionych enklaw, gdzie czas płynął wolniej niż gdzie indziej...» [10, с. 12]; «obraz zewnętrznego mroku, peryferii na które szli szlachetni zapaleńcy-misjonarze» [10, с. 13] (курсив мій. – Н.П.).

5 Яка дивним чином стане його жеребом, долею, що визначатиме й одночасно відповідатиме двоїстий природі його ества, позначений взаємопоборюванням внутрішніх суперечностей і конфліктів – за метафоричним словом самого автора, «upodobani[em] do fechtunków z samym sobą» [10, с. 100], а згодом і його кредо, вираженого формулою «intelektualista, że przeciwstawia się otoczeniu» [10, с. 94] – що, врешті, виростає до світоглядної настанови життя митця: «Byłem więc między dwoma biegunami: kontemplacją nieruchomego punktu i nakazem czynnego udziału w historii, transcendencją i stawaniem się»

твореного автором дискурсу (про Європу) виконує особливу функцію.

У гранично об'єктивному ракурсі оповіді, який характеризує текст Мілоша, письменник, властиво, вдається до деконструкції самої концепції європейськості як своєрідної духовної субстанції західної цивілізації. Окреслена за співвідношенням «центру-периферії», де до єдиної площини провінційного – стосовно Заходу Європи Сходу потрапляють обидві батьківщини автора – і Литва, і Польща<sup>6</sup>, рецепція Європи, подана, відтак, із позиції маргінесу, у виявленні її «спіднього», зворотного боку, присутньо різнитиметься від візії, здійсненої зсередини.

Вибудовуючи сюжет тексту за мотивами своєрідної подорожі персонажа<sup>7</sup> вибраними «місцями пам'яті»<sup>8</sup> європейських вартостей, автор підважує засадничі принципи західноєвропейського ества, відтак викриває колоніальний характер його природи, ґрунтований на запереченні права стосовно існування осібного, не подібного на заданий, властиво, Іншого – погляду, думки чи способу буття. Водночас він розкриває двозначність самого процесу ототожнення, зокрема, як виявлення Іншого всередині себе самого, демонструючи «*trudności w nawiązaniu przyjaźni z tym drugim*

[10, с. 105] і далі: «*Takie jest, mówiłem sobie, samo sedno mego przeznaczenia, przez całe życie – nie móc zadowolnić się ani jednym (ruchem. – Н.П.), ani drugim (bytem. – Н.П.) i chwilami tylko chwycić jedność tych przeciwieństw*» [10, с. 227–228].

6 Хоча у «вузькосхідному» ареалі, змодельованому за тією самою схемою центру / периферії вони опиняться по різні боки, де місце «центру» займе Польща, а «периферії» посяде Литва – яко віддалене в часі відлуння «оксамитної» колонізації [8, с. 33]. При цьому він також функціонує як антиколоніальний дискурс, в якому розгалужена система бінарних опозицій, виражених у релігійному, класовому, суспільному і світоглядному аспектах співвідношення польського і литовського первнів піддається інверсії, тому другий член бінарної опозиції є вищим і вартіснішим, ніж перший: католик / поганин; шляхтич / селянин; націоналізм (деспотизм) / патріотизм (демократизм); ортодоксальність / толерантність. Така аксіологічна маркованість неодноразово зринає протягом усього тексту, наприклад: «*Wielkie Księstwo Litewskie było „lepsze”, Polska była „gorsza”, bo co poczęłaby bez nas, bez naszych królów, naszych poetów i polityków? [...] Polacy „stamtąd” tj. z etnicznego centrum, mieli opinię płytkich, niepoważnych a przy tym oszustów... Cnotę określano jako odwrotność ich słowianego ognia, czyli jako upór i wytrwałość*» [10, с. 82–83].

7 Що видається інтуїтивно прочутою закономірністю, якщо пристати на думку Марії Зубрицької, за якою «феномен Європи саме й полягає у її нескінченній мандрівці до самої себе, в її неперервному процесі становлення, в суперечливості і парадоксальності її сутності, що змушують її перебувати в одвічному русі, в нескінченній мандрівці. Тому Європа ніколи не може досягти горизонту спокою, і якщо вичерпує свою географічну Одиссею, то розпочинає заново Одиссею духовну та інтелектуальну» [6, с. 12].

8 Як і в концепції французького історика П'єра Нора означають найрізноманітніші об'єкти, на яких відкладається пам'ять і які оточені символічною аурую. – див.: [9].

w nas, nad którym nie panujemy, a musimy przetykać wstyd za niego» [10, с. 76], а саме – показ західноєвропейської сутності, відмінної від усталеного нею ж власного бачення для себе та інших, відтак приховуваного й замовчуваного<sup>9</sup>.

Амбівалентність західноєвропейської спадщини, що охоплює різні ракурси презентації – від соціокультурного до історико-політичного, проступає насамперед у її духовному вимірі, позначеному сумнівами у християнській основі (західно)європейської свідомості як одній із фундаментальних рис її існування. Позбавленим однозначності у цьому контексті, відтак, постає процес ранньої християнізації Східної Європи, зокрема, балтійців, який із погляду нащадка поган (для автора – «шляхетних дикунів», які боронили власну свободу), навернених до істинної віри, заснованої на засадах любові, милосердя, терпимості, обертається «...*eropa mordu, gwałtu i bandytyzmu, a czarny krzyż [na długo pozostał] symbolem kłęski gorszej niż dzuma*» [10, с. 13]. Подібно, і спогад про м. Констанц із часів юнацьких мандрів дорогами Європи наділений подвійними конотаціями: з одного боку, він асоціюється із подоланням внутрішнього розколу католицької церкви, з іншого – нагадує про підступну розправу з інакодумством, втіленим у постаті визначного реформатора Церкви загалом і чільної постаті чеської духовної культури зокрема – Яна Гуса: «*Tutaj odzyskiwaliśmy łączność z tą częścią Europy inaczej niż poprzez tożsame wszędzie żywoiły*» [10, с. 132].

«Білі плями» релігійної історії західноєвропейської свідомості доповнюють картини її культурної історії, відображеної у наведених спогадах студентських років про подорож Західною Європою, позначених західним комплексом людей зі Сходу [10, с. 129], що виявляється у початковому захопленні побаченим – чи то на побутовому рівні західної культури – чистотою й охайністю як знаком її вищості стосовно інших: «*Właściwie wierzyłem, że*

9 Порівняймо твердження одного із сучасних дослідників поняття європейської тотожності Гайдена Вайта: «Поняття «ідентичність», що застосовується до об'єкта настільки ж невизначеного і нез'ясованого, як і того, що позначається лексевою «Європа», є, звісно ж, містифікацією. Оскільки «Європа» ніколи не існувала поза дискурсом, тобто поза мовленням і письмом мрійників та негідників, котрі шукали виправдання для цивілізації, характерна історична риса якої полягала у потязі до універсальної гегемонії і в потребі знищити те, над чим не могла домінувати, чого не могла асимілювати чи зруйнувати даним від Бога правом» [11, с. 67].

uczestnicząc w tym ładzie i bogactwie ludzie tutaj powinni mówić duchowo nad inną, brudną, pobudliwą i łatwiejszą do odczytania ludzkością, powinni znać wyższą miłość i prowadzić wyższe rozmowy» [10, с. 131-132], а чи на її високо духовному рівні, втіленому у сприйнятті Франції – осереддя Європи, що «nie pozwala jej nigdy potępić, bo z każdego popiołu łęgnie się tutaj Feniks» [10, с. 137], та її столиці Парижа – символу абсолютної свободи і безмежної обіцянки життя [10, с. 137].

А проте, транспоновані на власний ґрунт, розширений завдяки історичній (і політичній) пер-, а радше ретроспективі, ці враження обертаються не лише супровідними в часі розчаруваннями, вираженими згадкою про купку кінського гною на одній із доріг м. Ліндау (що несподівано споріднювала із власним краєм західної частини Польщі – [10, с. 129] або рецепційною зміною Парижа із столиці західноєвропейської культури на столицю «wielkiego mocarstwa» [10, с. 140] – після відвіданої Колоніальної Виставки (де чорних, коричневих і жовтих людей у клітках послідовно змінювали мавпи, леви і жирафи – [10, с. 139]) чи сумнівами у правдивості духовних вартостей Західної Європи: «Ale kim byli ci, przebywający tutaj w najwyższych duchowych rejestrach? (...) Spełniali zasadę: niech nie wie lewica, co czyni prawica, ale najszczytniejsze ich słowa dostawały skrzydeł dzięki bardziej przyziemnym wysiłkom ich generałów, prefektów i handlarzy» [10, с. 139–140].

Відчуті юнаками байдужість, зверхність щодо чужинців, якими вони вимушено почували себе у Швейцарії, Німеччині або Франції, внутрішня замкнутість середовища, неприступного для прибульців з інших світів, про що повідомляв напис на табличці перед м. Сен-Луї, який забороняв вхід «Cygantom, Polakom, Rumunom i Bułgarom» [10, с. 136], у недалекому майбутньому безпосередньо відлунюватимуть у сповненій трагізму долі рідної батьківщини, зринаючи у пам'яті *оповідача* – втікача з окупованої Варшави – в образах колись уже бачених кольорових будиноків, чистоти і порядку Східної Пруссії: «Terror i ruina były na eksport ale nie w ojczyźnie, przeciwnie, służyły do wzbogacania własnej ojczyzny. Żałosna ludzkość poza nią była materiałem krojonym dowolni nożycami» [10, с. 186], або викликаючи у *читача* образ «залізної клітки», в якій опинилася Польща – почергова жертва двох найбільш людинонена-

висних ідеологій ХХ ст. – нацизму і комунізму як апогею «історичної кон'юнктури», неодноразово заручницею якої їй доводилось бувати й раніше, марно сподіваючись на обіцяну допомогу з боку Західної Європи в обороні її власної свободи: починаючи від участі в наполеонівських війнах через події Кримської війни, Першої і, врешті, Другої світових воєн. Відтак спогади юнацьких часів, викликаючи глибокі роздуми з приводу справжньої сутності європейських вартостей чи їх позірності, облудності або й подвійності – для себе та інших: «Ich rewolta przeciw burżuazji kryła w sobie szacunek dla ładu (...). Była to zawsze rewolta z poczuciem bezpieczeństwa. Ich gorycz i nihilizm opierały się na cichej umowie o innych miarach stosowanych do czynu i do myśli, myśl nawet najbardziej gwałtowna, nie naruszała obyczajów» [10, с. 140]), переростають у докір і осуд Західного світу, що змінюються роздумами про покарання, здійснене у закономірності історичного розвитку: «Ludy kolorowe podbijane przez białych nie spodziewały się, że były już pomszczone w chwili ich podboju. Chciwość zdobywców powracała z nimi do domu przekształcona w ideę pełnej władzy nad gorszymi rasami, choćby były białe. Ta idea rozwijała się autonomicznie, obecna nie tylko w umysłach zwolenników nagiej przemocy, również, w zamaskowanej formie, w umysłach wielu demokratów» [10, с. 191].

У широко представленому контексті західноєвропейськості природним для митця постає питання: «...czy był to świat w ogóle, do którego nie dorośliśmy, czy też mieliśmy prawo przeciwstawić mu swoją obcość?» [10, с. 139]. Пошуки відповіді на це питання, що, властиво, й становить квінтесенцію автобіографічного тексту письменника – радше в культурно-історичному, ніж вузько індивідуальному ракурсі: «Postanowiłem więc napisać książkę o Europejczyku wschodnim (...) o człowieku, który mniej niż ktokolwiek mieści się w stereotypowych pojęciach niemieckiego porządku i rosyjskiej „*âme slave*”» [10, с. 9], повертають автора до усвідомлення його власної сутності, до виявлення його буттєвості, окресленої поняттям східноєвропейськості, що у співвідношенні зі світом Західної Європи позиціонує себе як особний, окремішний, Інший світ, існування якого – в межах Мілошевого тексту – зумовлене і внутрішньо індивідуальними, й загальноісторичними чинниками.

Така спроба самоосмислення сконденсовано виражена в художньому образі східно-

європейця, з яким ідентифікує себе персонаж авторського тексту: «W pewnym sensie mogę siebie uważać za typowego wschodniego Europejczyka. Jak się zdaje jest prawdą, że jego *differentia specifica* dałaby się sprowadzić do braku formy – zewnętrznej i wewnętrznej. Jego zalety: łączliwość umysłowa, namiętność w dyskusji, zmysł ironii, świeżość uczuć, wyobrażenia przestrzenna czy geograficzna pochodzą z zasadniczej wady: pozostaje zawsze niedorostkiem, rządzi nim nagły przypływ albo odpływ wewnętrznego chaosu» [10, с. 59]. Однак протягом усього тексту вона виростає в достатньо розлогу і водночас різносторонню аналітичну розвідку тривалого процесу становлення східноєвропейської ментальності як особливої, своєрідної форми розуміння, сприйняття і відчуження єдиного, проте багатоманітного у своїй основі світу.

Відмінність Східної Європи від Західної, яка ставала причиною частого непорозуміння між ними, закорінена у розходженнях, які, на думку автора, лежать у світоглядній площині «колективізму» / «індивідуалізму»<sup>10</sup>, що пронизує *релігійну*: «Widzę w tym również cechę polskiego katolicyzmu. Podkreśla on silnie odpowiedzialność wobec istot *zbiorowych* tj. Kościoła i Ojczyzny, w dużym stopniu utożsamionych, ale spycha na podrzędne miejsce odpowiedzialność wobec ludzi żywych i *konkretnych* (...) Religia rzadko jest dla nich doświadczeniem wewnętrznym, najczęściej zbiorem nakazów ugruntowanych na przyzwyczajeniach i przesądach plemennych, przez co są stale w niewoli Społecznego Zwierzęcia Platona» [10, с. 73]; *соціально*: «Ukształtował ich wiek mieszczańskiego *indywidualizmu*, nagle bili się w piersi i imali się sprawy publicznej – dla nas tylko neofici, bo my mieszczańskiego *indywidualizmu* nie mieliśmy za sobą i już przez to, że czerpaliśmy z naszego dziedzictwa, hołowaliśmy innej tradycji» [10, с. 244] та *історичну*, подану через конфлікт генерацій – старшої, виразником якої для Чеслава Мілоша був Альберт Айнштайн, і молодшої, до якої митець зараховував самого себе: «Był humanistą, ukształtował się umysłowo wtedy, kiedy nic nie mogło zachwiać powszechnego przekonania, że człowiek jest istotą rozumną, jeśli popadającą w obłęd, to tylko na chwilę. Bo stosowano wtedy

miarę człowieka *indywidualnego*, górował on nad zbiorowością, obwarowany nietykalmym prawem, upoważniony do protestu poprzez kartkę wyborcy. Dla mego pokolenia człowiek był już igraszką demonicznych sił, łączących się nie w nim samym, ale w między-ludzkiej przestrzeni, wytwarzanej przez niego razem z podobnymi sobie» [10, с. 233] формації кожного зі світів (курсив наш. – Н.П.).

Осібність функціонування східноєвропейської парадигми буття в рецепції Мілоша позначена внутрішньою суперечливістю й неоднозначністю, зумовленою поєднанням почуття власної «недорослості», упослідженості й меншовартості та власної таки самотності, самоцінності й самодостатності, зокрема, в її історичному вимірі. Так у спогаді про Велике князівство Литовське, згодом Співдружність Литовської і Польської держав (Commonwealth, за Мілошем), як своєрідну «золоту добу»<sup>11</sup> Іншої Європи<sup>12</sup>, заснованої на засадах взаємної толерантності до різнорідних етнічних (литовці, поляки, українці, білоруси), мовних (латинська, польська, давньоруська) чи релігійних (католицизм, православ'я, поганство) складових – як власної запоруки її власної сили і тривкості, яка не насаджувала свої звичаї, а переймала чужі [10, с. 14], вона фігурує як противага західноєвропейській структурі, просякнутій колоніальною політикою поневолення, відтак набуває власної ваги і вартості, рівної, якщо не вищої за західну модель тогочасної (держави-)імперії.

Проте з іншого боку, головно, у вимірі культури, мовби сповідуючи «wstyd i poczucie bezsilności» [10, с. 19], що тяжіють над нею з часу втрати її колишньої слави через втрату питомої риси – вирозумілості стосовно інших, його Східна Європа постає неповноцінною стосовно її західної частини: «Wszelkie fałsze stosunku wschodnich Europejczyków do «centrów kultury» pochodzą z nieśmiałości: naśladowują zamiast się przeciwstawić, są odbłaskiem zamiast

<sup>11</sup> Спогад про Велике князівство Литовське фігурує у тексті як варіант своєрідної «запізнілої утопії»: «Після всього болісного досвіду нашого століття, після досвіду двох світових воєн, націоналізму та кривавих ідеологій, можна втратити надію на утопічне майбутнє, утопічний кінець історії. Утопія вселяється в колишню фазу історії, яка вже минула...» [2, с. 135]; у текстуальному вимірі вона набуває форми генеалогічного дискурсу [8, с. 39].

<sup>12</sup> Порівняймо, до прикладу, співзвучні до Мілошевих міркування Леонідаса Донскіса, який у Великому князівстві Литовському вбачає предтечу сучасної моделі багатоетнічної, багаторелігійної та багатокультурної Європи [5, с. 15].

<sup>10</sup> Пристаючи на думку сформованих у формі бінарної опозиції понять, письменник мимоволі потрапляє у пастку, оскільки утверджує стереотипи «колоніального» дискурсу [4, с. 77].

być sobą» [10, с. 154]. Цей процес, а радше механізм узалежнення від Іншого через послідовну відмову від власного «я» розкривається глибше через показ проблеми самовизначення з боку єврейської громади Вільна (Мілошевий зв'язок із якою визначала їхня спільна участь у студентському русі лівого спрямування), яка здобувала визнання у власних колах лише за наявності на ній «peczątki Paryża czy Niemiec Weimarskich» [10, с. 84]: «Ta pozycja zewnętrzna (литовське походження. – Н.П.) pozwalała mi wniknąć w literatów żydowskiego pochodzenia, bo oni też stali przed zamkniętą bramą. Mieliśmy wspólną ojczyznę: język polski. Ale oni wysilali się, żeby bramę sforsować, żeby nadać swoim dziełom wygląd ultra-słowiański, prawie nikt z nich nie obnażał swego rozdwojenia, nosili sztywne maski i te maski ich gniotły. Pociągali mnie w tym za sobą, zmuszałem się do mimikry, ale czego chciałbym naprawdę, to żeby przeciwstawili się i mnie inaczej pozwolili się przeciwstawić (...). Gdzieś na dnie tliła się myśl, że i ich, i moja lewicowość jest przebraniem dla naszej inności» [10, с. 87].

Та все ж попри амбівалентний характер різних візій власної окремішності як притаманної риси східноєвропейськості, пропущених крізь глибоко особистісний і водночас об'ємний історичний досвід<sup>13</sup> автора й оповідача, вони зрівноважуються із західноєв-

ропейською моделлю в широкому просторі культури, в якому зливаються обидві іпостасі оповідача – спадкоємця західної та виразника східної традицій, що дозволяє йому з бідного кузена на початку автобіографічних мандрів тексту перетворитися на повноправного члена родини і почуватися єдиним цілим із загальноєвропейською родинною спільнотою наприкінці: «W swój ciepły uścisk brała mnie Europa i jej kamienie ciosane ręką minionych pokoleń, tłum jej twarzy wyłaniających się z rzeźbionego drzewa, z malowideł i złotem wyszywanych tkanin, kołły, włączały mój głos pomiędzy jej stare wezwania i przysięgi, pomimo mego buntu przeciwko jej rozdarciu i chorowitości. Pomimo wszystko, rodzinna Europa (...) Polska i Dordogne, Litwa i Sabaudia, uliczki Wilna i uliczki Quartier Latin zrastały się w jedno, nie byłem przecie nikim innym niż Grekiem, który przeniósł się z jednego do drugiego miasta. Rodzinna Europa przebywała we mnie ze swoimi górami, lasami i stolicami, i ta mapa uczuciowa przesłaniała zbyt doraźne kłopoty» [10, с. 240–241].

Текстуальний аналіз есеїстичного збірника Чеслава Мілоша «Родинна Європа» дозволяє стверджувати про функціонування в ньому дискурсу Європи як пошукового простору для моделювання власної ідентичності митця. Засадничий принцип авторської моделі тожсамості, що ґрунтується на деконструюванні візії Західної Європи через виокремлення в ній Іншого (-ої) – Східної Європи, надає внутрішньої цілісності й завершеності ідентифікаційному процесові, який передбачає одночасне ототожнення й іншування. У вимірі Мілошевих рефлексій осягнення своєї тожсамості через ідентифікацію із західноєвропейською можливе і єдино реальне за умови пізнання самого себе, визнання власної самотності<sup>14</sup>.

13 Що є закономірністю, зумовленою досвідом позбавленості власної ідентичності, вираженої відсутністю голосу особистої економічної та політичної влади: «... східні європейці часто не мають іншого вибору, ніж пов'язувати свої життєві історії та особисті подробиці з уроком політичної чи культурної історії та відповідної країни, пропонуючи це на розгляд західним європейцям (...) Власне таке вимушене продукування самопрезентаційного або самовиправдального наративу, не кажучи про колонізацію пам'яті й саморозуміння, відбувається зі Східною Європою на ментальній мапі Заходу в добу плінної сучасності» [5, с. 275–276]. Ба більше, історія як пам'ять про минуле відіграє присутню, концепційну роль у розумінні східноєвропейської інакшості Мілоша, тим вагомішу, що відчутну в особисто пережитому досвіді, «пізнанні дна пекла», – в його рефлексіях часу американського побуту: «Oni brali swoje społeczeństwo za coś, co wynikało z samego porządku natury, tak nim nasyceni, że skłonni tylko litować się nad resztą ludzkości jako odstępstwem od normy. Jeżeli zdawałem sobie sprawę, że ze mną jest niedobrze, to oni byli dotknięci wręcz przeciwnym kalectwem: zanikiem poczucia historii to znaczy zanikiem zmysłu tragicznego, bo ten rodzi się tylko z doznania historii...» [10, с. 218]. Власливо, що, покликаючись на постать Чеслава Мілоша, на важливості історичного досвіду як питомій ознаці самотності центральноєвропейської тотожності наголошують також і Оля Гнатюк [4, с. 323], і Александер Ф'ют, апелюючи до імен Мілана Кундери, Данила Кіша, Йозефа Кроутвора, Дйордя Конрада: «Час розуміти як стихію руйнування, уособлену в насильстві й загрозі смерті. Та поруч із цим існувало інше уявлення про час (...) як про спільну спадщину, що мала лікувати центральноєвропейця від забуття, скріплювати його через пошук подібностей та хоча б частково оберігати від цілковитої втрати ідентичності» [8, с. 206].

14 Що, зрештою, становить константу центральноєвропейського буття: «Втім, потрібно пам'ятати, що ця своєрідна амбівалентність – бажання належати до європейської культури й разом повсякчасне маніфестування своєї окремішності, неповторності, незвичайності своєї історії – властива всім без винятку центральноєвропейським народам, починаючи від поляків та чехів і закінчуючи словенцями та румунами» [4, с. 336–337].

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Бабков І.* Центральна Європа – нова модерність / І. Бабков // Нова Україна і нова Європа: час зближення / Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3-6 листопада 1996 р. – Л. : Літопис, 1997. – С. 26–30.
2. *Вольдан А.* Поняття «Галичина» і «Центральна Європа» та їхнє значення для європейської ідентичності / А. Вольдан // Нова Україна і нова Європа: час зближення / Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3-6 листопада 1996 р. – Л. : Літопис, 1997. – С. 132–140.
3. *Вульф Л.* Винайдення Східної Європи. Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва / Л. Вульф; [пер. з англ. С. Біленького]. – К. : Критика, 2009. – 592 с.
4. *Гнатюк О.* Прощання з імперією: Українські студії про ідентичність / О. Гнатюк; [авториз. пер. з польс.]. – К. : Критика, 1995. – 528 с.
5. *Донскіс Л.* Збентежена ідентичність і сучасний світ / Л. Донскіс; [пер. з лит. О. Буценка]. – К.: Факт, 2010. – 312 с.
6. *Зубрицька М.* Дискурс європейськості та його темпорально-просторові виміри у Центральній Європі / М. Зубрицька // Нова Україна і нова Європа: час зближення / Матеріали міжнародного семінару, проведеного у Львові 3-6 листопада 1996 р. – Л.: Літопис, 1997. – С. 11–21.
7. Ідентичність // Літературознавча енциклопедія / [авт.-уклад. Ковалів Ю.І.]: у 2 т. – К. : Вид. центр «Академія», 2007. – Т. 1. – С. 402–403.
8. *Ф'ют А.* Зустрічі з Іншим / А. Ф'ют; [пер. з пол. Я. Поліщука]. – Харків: Акта, 2009. – 268 с.
9. *Шенк Ф.Б.* Концепція «*Lieux de Memoire*» / Ф.Б. Шенк. – Режим доступу: <http://www.main.vsu.ru/~cdh/Articles/02-11a.htm>.
10. *Miłosz Cz.* *Dzieła zbiorowe* / Czesław Miłosz. – Т. 6. *Rodzinna Europa*. – Paryż: Instytut Literacki, 1989. – 246 s.
11. *Europe and the Other and Europe as the Other* / Bo Stråth [ed.]. – Bruxelles: Peter Lang, 2000. – Режим доступу до вид.: [http://books.google.com.ua/books?id=dwfgu7MMozsC&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.ua/books?id=dwfgu7MMozsC&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).