

Ivan Monolatii

**LITERARY CONTEXTS OF MEMORY POLICY
(ON THE EXAMPLE OF ROMAN IVANYCHUK NOVEL *TORHOVYTSIA*)**

Vasyl' Stefanyk Precarpathian National University, Ukraine

Іван Монолатій

**ЛІТЕРАТУРНІ КОНТЕКСТИ ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТИ
(НА ПРИКЛАДІ РОМАНУ *ТОРГОВИЦЯ* РОМАНА ІВАНИЧУКА)**

Abstract: The article proves the thesis that fiction is the bearer of historical memory because of their financial, linguistic and symbolic value, primarily through activation discourse of memorialization: literature speaks in his writings not only about places of memory, but it becomes a place of memory itself. The author proposes to interpret literature as a place of memory, it is necessary to reconstruct the past, active recall that forgotten and marginalized – as a model of cultural memory. The article suggests the literature (as a places of memory) to call a “polyphony of memory”. The author concludes that the text contains clear R. Ivanchuk’s naturalization and anthropomorphization of town because Kolomyia (*Torhovytsia*) is an autobiographical place – the symbolic equivalent of real geographical place.

In the novel (*Torhovytsia*) there is domination of the personal history of the author, his experience and personal stories. The main questions remaining are the open questions of the relationship between local and global, peripheral and central, movement and settling down. Thus, Kolomyia as a place of individual and collective memory of R. Ivanchuk is not just a kind of “composition” of memory, and positive character of modern Ukrainian literary discourse of memorialization.

Keywords: historical memory, discourse of memorialization, a place of memory, Roman Ivanychuk

Продуктивна ідея сучасних західних і почасти українських авторитетів про вивчення політологічних візій світової та української літератур, їх переваги і недоліки, а також діагностування стану політичних взаємин у державі й суспільстві та характеристика тих політичних акторів, прототипи яких відтворює красне письменство, знайшла свою

реалізацію у площині аналізу теоретичних та практичних проблем політичної сфери у літературі. Зокрема йдеться про студії головних політичних сюжетів світової та української літератур, які дозволяють сформулювати цілісні уявлення про дилеми співвідношення політичного та гуманістичного у творах модерної літератури, дають можливість здійснити

комплексну характеристику причин, типів та наслідків взаємодії сучасних політичних систем та режимів, враховуючи специфіку їх висвітлення в окремих літературах світу. Йдеться тут, вочевидь, про інтерпретації світовою та українською літературами явищ світових революцій і воєн, природи тоталітаризмів, феноменів Голодомору і Голокосту, процесу мультикультуралізму й деколонізації, бюрократизації системи влади, кризи політичних еліт та лідерства, формування етнічних ідентичностей, реалізації державної політики, специфіку міжетнічної та міжконфесійної взаємодії тощо.

У такій дослідницькій площині важливим (якщо не одним із найголовніших) є сегмент політики пам'яті, який останніми роками активно «вписується» у літературний контекст. Мабуть, не місце тут перелічувати знакові для сучасної літератури твори, однак згадаємо хоча б *Танго смерти* Ю. Винничука, *Чорну дошку* Н. Доляк, *Музей покинутих секретів* О. Забужко, *Солодку Дарусю* М. Матіос, *Непробті* Т. Прохаська і *Фелікс Австрія* С. Андрухович. До певної міри такий стан справ пояснює вже хрестоматійну тезу Р. Брюбейкера про «державу, що націоналізується», а, отже, країну, яка ще мусить вповні пережити по-новому усі свої болі, страхи й надії, але тепер вже діями літературних персонажів та їхніх нараторів. Відтак сучасна література бачить пам'ять однією з найважливіших своїх тем, адже саме пам'ять як інтердисциплінарна категорія є, за визначенням польського літературознавця Е. Рибіцької, своєрідним містком між дискурсом історичним та літературним, головним чином за-

вдяки своєму індивідуальному, приватному характеру [7, 297-301].

А використавши тезу іншої польської дослідниці Е. Доманської про те, що пам'ять стає дискурсом влади у процесі будування історії спільнот (великих та малих), пам'ять піддається процесам ідеологізації [7, 304], зауважмо, що на цьому надзвичайно довгому шляху самопізнання нації українці, вочевидь, не перші, і не останні. Як тут не згадати найбільш (про)читаних нині європейцями романів каталонського письменника Жауме Кабре – *Я визнаю!* та *Голоси над Памано*, ляйтмотивом яких є банальність зла та варіанти пам'яті про події кривавого ХХ століття. А що спільним для багатьох новітніх творів кращого письменства, які більшою чи меншою мірою розкривають письменницький хист пояснити долі своїх народів і/або народів-сусідів, є місце пам'яті, саме вони, за визначенням К. Ковальського, по-перше, у топографічному сенсі, досі «є місцями трагедії та жалоби, з котрих народжується примирення жертв», і, по-друге, в історіографічному сенсі, «є шкільними підручниками та музеями» [4; 59, 60]. Сюди ж можна було б додати й твори літератури, що, у інший од фактографічних збірок історичного, політичного чи культурного характеру чи візуалізованих майданчиків пам'яті (музеї), (ре)конструюють етнічну та національну ідентичності, а також формують літературний переказ, що має свою локалізацію, специфічну мету, обмеження і мовну категоризацію [6, 418]. До таких, звісно, специфічних (сказати б, «олітературених») місць пам'яті можна залічити ті, що не існують Макондо Г. Гарсія Маркеса чи

Йокнапатофу В. Фолкнера. Їх можемо розуміти, керуючись логікою англійського теоретика літератури Т. Іглтона, не як тексти в усталеному сенсі, а як матрицю, яка генерує цілу галерею будь-яких значень [4, 196].

Поза цим окреслення певного хронотопу як символу – власного дому, блоків будинків, і, навіть, безхатченків – нині стає все більш вгадуваним не лише в академічних текстах [5, 33-48], а й у творах національних літератур. До того ж такими хронотопами не стають місця, котрі вигадала письменницька уява, а ті, що були, є і будуть, як зауважує Р. Траба, кодами пам'яті, носіями пам'яті, місцями живої пам'яті [4, 55]. А що такі місця є фрагментами спільної пам'яті, символічними (ре)конструкторами свідомості не тільки якогось народу чи суспільної групи, а й представників конкретного населеного пункту, важливо побачити таке увиразнення у авторських текстах. Це важливо й тому, що місця пам'яті й пам'ять місць (*lieux de mémoire*, *Erinnerungsorte*, *Gedächtnisorte*, *plaatsen van herinnering*, *sites de la mémoire*, *places of memory*, *miejsca pamięci*) нині є надто «живими» темами у письменстві – реалістичному та фікційному.

Якщо говорити про такі «олюднені» в літературі місця, не можна оминати увагою Коломию – місто в Івано-Франківській області України, відоме у писемних джерелах із 1241 року (*коломиїська сіль*). Зауважимо, що цей населений пункт завдячує свою присутність у літературних текстах у вигляді фразеологізмів, як-от *англік з Коломиї* чи *француз з Коломиї*, а також у найвідоміших текстах, наприклад *Дон-Жуан з Коломиї*

Л. фон Захер-Мазоха, *Брехня Шолом-Алейхема* чи ж Г. Полянкера *Булочник з Коломиї*.

У сучасній українській літературі вдалим прикладом «вписування» міста в історичний і політичний контексти (поряд із Винничуковим *Танго смерти*) є роман-сповідь *Торговиця* Романа Іваничука, який про свій твір пише так: «На Торговиці було легко заблудитися, що, на мій сором чи то на щастя, трапилося й зі мною: я загубився в міському тлумі й довго не міг вибратися із заплутаної мережі провулків – так я проблукав моєю Торговицею крізь довгі роки, які вкарбували у мою пам'ять чи не всі події, що відбувалися у благословенному Місті, котре з волі історії стало столицею Покуття» [1, 273].

Одразу ж зауважимо, що текст нашого сучасника, з одного боку, підтверджує тезу французько-італійського історика Е. Траверсо, що пам'ять є певним способом переказування минулого, своєрідним зібранням індивідуальних спогадів і подій масового характеру [8, 287-288]. З іншого боку, літературний досвід Романа Іваничука можна «вписати» у теорію Олени Дуць-Файфер про текстуальність творів постсоветської, посттоталітарної чи постколоніальної політичної та культурної дійсності. Адже така текстуальність має три визначальні риси: 1) літератури народів із тривалими традиціями, які мають у своїй історії етапи територіально-культурної експансії, зокрема утрати власної державності; 2) письменства поневолених народів, які стали суб'єктами політики тільки у постсоветську добу; 3) літератури етнічних меншин, котрі проживають на своїх етнічних територіях у дер-

жаві з «чужою» їм домінуючою культурою чи тих меншин, які з'явилися у тому чи іншому хронотопі внаслідок міграцій [2, 446-447].

Вже у експозиції твору Р. Іванчук зауважує, що «Місто, про яке йтиме мова, не надто велике, його велич таїться головно в історії, непорушних традиціях та особливій ментальності мешканців ... оточене зусібіч супутниковими передмістями, кожне з яких має своє неповторне обличчя, характер, історію, та щонайважливіше – специфічну психологію й усталені звичаї мешканців» [1, 7], одразу налаштовуючи читача на розуміння міста як «символічної родини» народу чи певної групи, з якою ототожнюються традиційні поняття «дому», «вітчизни» і «нації» [5, 19]. «Та найцікавішим з усіх передмість є надпрутський поділ – Торговиця – і як хтось конче хоче знати правдиву сутність Міста, то мусив би досліджувати саме цей квартал подібно, як вивчав би чужинець, коли б йому це спотребилося, марокканську касбу. ... гостеві Міста, який забрів на Торговицю, навіть невтямки, що його доконче вчепиться тут блуд [...] гість несподівано для себе втрапить у дільницю, де його покине будь-яка орієнтація й він марно шукатиме виходу з неї» [1, 7-8].

Такий, сказати б, «заклик», на нашу думку, тільки підтверджує тезу англійського фахівця з соціальних комунікацій Д. Морлі про те, що на передмістях не має границь, які б замикали міський простір, але, найважливіше, ці межі інформують: «вхід лише для мешканців (передмістя. – І. М.)» [5, 150]. «...У їхньому кварталі відвічно жили в мирі українці й поляки, жиди й цигани, немовбито всіх

єднав тут торговицький ярмарок» [1, 59], або «...найбільше цікавили мене базарні розмови, суперечки покупців з продавцями, дотепи міських заводіяк, мудрування доморослих філософів, вихвалання всезнаючих маклерів і навіть нецензурна лайка перекупок. Все те я вбирив у свою пам'ять...» [1, 272].

А що засадничим ключем розуміння Коломиї, є, згідно з Іванчуковим текстом, її різноетнічна символіка, важливим є письменницький акцент, що «кожен мешканець Торговиці знав історію свого Міста так доладно, як старий хасид Тору, й це усвідомлення власної історії живило гідність містян» [1, 19].

Промовистим тут є не лише наголос на необхідності пізнавати минавшину своєї малої Батьківщини, а й своєрідний маніфест відкритості для національних практик пам'яті «інших», не-українських містян. Власне цей сюжет, перефразовуючи західного авторитета Е. Гобсбаума, підкреслює, що письменник пише не для якогось окремого народу, кляси чи меншини, він пише для усіх, хто читатиме його твір. А позаяк, як показує автор книжки, його герої є водночас фігурами фікційними, і реальними, пам'ять про яких Р. Іванчук у спосіб «олітературення» зберігає, домінантними у його *Торговиці* є два дискурси: українсько-польський і українсько-єврейський. У такому розумінні Іванчуковий роман підтверджує два сучасні підходи до розуміння етнічного виміру літератури: поперше, розуміння етнічних сюжетів як виключно внутрішньо-літературних ознак, що становлять предмет етнопоетики чи поетики культурної; по-друге, трактування етнічного

виміру художнього твору однією з практик, які увиразнюють культурне поле тексту [6, 417].

З-поміж цікавих у цьому контексті фігурантів твору назвемо бляхаря Антошка Дзівача, який був, як зауважує автор, «корінним містянином, проте людиною світовою»: «Належав він до польської міської громади й виховувався на польського патріота, і хоч жив із торговицькими українцями у повній злагоді, все ж у вісімнадцятому році мусив сповнювати свій патріотичний обов'язок: роздобув десь австрійського манліхера й, забарикадувавшись на горищі, стріляв по зунрівцях, які проголосили в Галичині Західноукраїнську Народну Республіку, й не один серед українських вояків був його сусідом» [1, 21-22].

У міжвоєнний період, про який і кілька розділів книжки Романа Іваничука, Антошко Дзівач, після участі у Польських Легіонах Юзефа Пілсудського, московського полону над Волгою, утечі до Царицина, працював машиністом залізниці. Його дружина – донька торговицької прачки Емілія, «що була українкою, для нього не мало жодного значення, навпаки – він давно знеохотився до польських вертизадниць, які тільки те і вміли, що малювати карміном губи й з погордою глипали на скромно одягнутих русинок...» [1, 22].

Про те, як склалися взаємини у змішаній польсько-українській родині, автор оповідає: «Та все ж вони обоє, незважаючи на національну толерантність, залишалися кожне для себе тими, ким мати родила. Емілія була щирою українкою, дома розмовляла лише по-своєму й прала білизну переважно для українців; Антошко балакав з дружиною й дітьми

виключно по-польськи й волів мати клієнтами поляків» [1, 23].

Така характеристика в досить об'єктивний спосіб передає авторську візію міжетнічних взаємин усередині окремо взятої торговицької сім'ї, зокрема в умовах етнічного трикутника «українці – поляки – євреї». Цікавим є опис дітей Антошка та Емілії, який свідчить про активні асиміляційні процеси в середовищі коломийських містян, зокрема мішаних родин: «Вони мали двох діточок – поляка Казя й українку Нусю, які, коли були в мирі, розмовляли між собою по-українськи, зате сварилися по-польськи; були ці діти найщасливішими на Торговиці, бо святкували і Великдень, і Wielkanoc, Різдво і Boże narodzenie, а коли цікаві сусіди запитували їх, як батьки розмовляють дома, вони відповідали: татко по-чоловічому, а мамця по-жіночому» [1, 23].

Оцінюючи такий письменницький підхід до окремих проблем асиміляційних й акультураційних практик, відзначимо, що нині важко оцінити їх вплив на окремі коломийські родини. Адже невідомо, чи йшлося про 1) цілковиту ізоляцію етнофорів; 2) багатоетапну взаємну акцептацію і пристосування етнічних спільнот; 3) акультурацію, яка у цьому випадку не конче означала прийняття, наприклад, польської національної ідентичності; 4) асиміляцію, сутність якої полягала у прийнятті польськості. Мабуть у цьому конкретному випадку йдеться про початки тривимірного процесу «асиміляція – акультурація – полонізація», які були одними із визначальних усередині коломийського соціуму 20 – 30-х років ХХ століття.

До цього ж авторського дискурсу додається ще й один, на нашу думку, визначальний – зміст якого у відрізняє письменницький переказ взаємин євреїв та українців у досліджуваному хронотопі: «У нас немає своєї території, євреї розсіяні й мусять пристосовуватися до господарів землі, щоб вижити... Я, дочка багатія, вчилася в хедері, щоб свого не забути, потім у польській гімназії. Якби тоді, коли я підходила до матури, була відкрита гімназія українська, то здавала б матуру у ній. [...] Та якби не те, що порвала з ріднею, то приходила б щоп'ятниці додому, запалювала б шабасні свічки на срібному канделябрі, закривала лице долонями й молилася, а опісля вечеряла б рибою, цукатами і пила б червоне вино... Все це для мене втрачене – тож чи не з туги за рідними ритуалами я запросила вас до єврейської ресторації?.. А ласки советів, які великодушно забороняють нас називати жидами, мені не потрібно – лише добре ставлення до мене людей, серед яких я виросла. Я – єврейка, але моя батьківщина – українська Галичина...» [1, 117].

Це – відповідь однієї з героїнь роману, єврейки Саломеї Фойєрштайн, яку вона адресує тогочасній українській письменниці Ірині Вільде.

Поза сумнівом, проблема національної самотності коломийських євреїв була б неповною без цієї характеристики. Адже відомо, що євреї вважали взаємовигідним пристосовуватися до народів, серед яких проживали. Вони не передбачали, що деякі народи не повірять цій адаптації. Між тим унікальне ставлення євреїв до мови повсякденного спілкування і політична залежність (у рамках Другої Речі Посполитої, а пізніше – со-

ветської окупації Західної України) надавали їм очевидні вигоди в культурному протиставленні. Проте народи, які «володіли землею» (чого не було в євреїв діаспори), зберігали собі право перекреслити ці вигоди іншими способами. До того ж місцеві українці, зазвичай, вважали перебування євреїв у «своєму» середовищі неприродним явищем. Очевидно, що й євреї розуміли, що завжди «чужі» серед народів, які, можливо, емансипували б їх в ім'я гуманності й справедливості. Однак за жодних обставин «своїми» їх не вважали б до часу, доки вони сповідували б принцип «ubi bene ibi patria» («де добре, там і батьківщина»), зневаживши власні національні спогади. А пристосування до залежного становища в «чужих» регіонах породило політичний наратив, у якому євреї зберігали контроль над своєю національною долею, приймаючи відповідальність за політичне фіяско (тут читай: співпрацю/підтримку советизації й комунізації Західної України у 1939 – 1941 роках).

А що йшлося двом героїням твору про сенс виживання в умовах «золотого вересня» (1939 року), симптоматичними є міркування Ірини Вільде, ніби завуальовані автором як думки про призначення письменника як фігури публічної: «...Письменник якщо це йому потрібно для творчості, мусить перевтілюватися [...] в кого завгодно, навіть у негідника... Це властиво євреям. І українцям – теж, адже наші історичні долі вельми схожі... Ви сказали, що євреї, для того, щоб вижити, мусили пристосовуватися. І так будемо діяти. Я готова до такої методики: вижити, зберігаючи при тому свою духову сутність» [1, 120].

Відтак, не маючи наміру оцінювати персональні мотивації героїв твору (це, власне, вже зробив автор) в добу советського, а згодом – і німецького тоталітаризмів, зазначимо, що ці уривки показують, що ставлення до «чужих», зокрема й українців та євреїв, формувалося на рівні інтелігенції. Остання здійснювала роль значного промотора політичної культури в лоні тих етнонацій, до яких належала, а визначальною тенденцією її позиціонування в політичних процесах 1939 – 1941 років залишалося обстоювання інтересів власних груп.

Іншим виміром тогочасних процесів, до яких звертається автор, є свідчення про репресії советських органів безпеки супроти цивільного населення: «З Жаб'я, Косова й Міста позабирали ночами багатьох – урядовців, просвітян, стрілецьких комбатантів, промисловців – як поляків, так і українців... Й ніхто не вернувся...» [1, 129].

Зауважу, що каталізатором розвитку міжетнічних взаємин у добу советізації Коломиї у період Другої світової війни (до 1941 р.) були відповідні заходи місцевих органів влади. А що значну роль у зростанні міжетнічного протистояння відіграли класові чистки, то саме польське населення Коломиї, яке піддавалося політичним репресіям зі сторони советської влади, акумулювало в своєму середовищі деструктивну енергію, спрямовану як проти советського режиму, так і проти інших етнічних груп.

До того ж зміна суспільно-політичного режиму у вересні 1939 р. привела до руйнування тієї, що існувала до того часу і створення нової

соціальної та етнічної ієрархії у Коломиї. Реакція коломиїських українців та євреїв на вступ підрозділів Красної армії на територію Західної України, по-суті, заклала перші протиріччя у відносини між поляками, з одного боку, і українцями та євреями – з іншого. Польська спільнота Коломиї, вочевидь, хворобливо переживала втрату польської державності й неминучі зміни у власній долі. Ефект травми поглиблювався й нібито «зрадницькою» поведінкою представників інших етнічних спільнот міста. Адже патріотичні почуття поляків були ображені: коломиїські поляки, які донедавна мали пріоритет у більшості сфер міського життя, гарантований «їхньою» державою, із втратою державності відчували неминучість втрати власної етнічної безпеки. Прикладом тут може слугувати уривок роману, в якому йдеться про вже згаданого Казя – сина Емілії й Антошка Дзівака: «Казя, розлюченого на свою долю за те, що вгарадила його у змішану польсько-українську сім'ю й примусила молитися двом богам, а він не бажав роздвоєння, вибрав одного і мстився на тих, які сповідували іншого Бога» [1, 229].

Інше вагоме застереження – міркування одного з персонажів роману – українця Корнелія Геродота, чоловіка Саломеї Фойерштайн, звернені до одного з центральних героїв твору Олеся Шамрая: «І українці, і юдеї – обрані Богом народи, доля їх трагічно схожа, та не в одному й тому самому храмі вони моляться. [...] Й через те мусимо переносити випробування окремо» [1, 194].

Такі авторські акценти є українці важливі, оскільки ілюструють імовірно розмежування орієнтирів ет-

нічних рухів тубільних і діаспорних спільнот – українським та єврейським варіантами кордоцентризму. Адже українсько-єврейські взаємини (співіснування українців та євреїв ув одному соціальному просторі) у тогочасній Коломії трактуємо як відмову від політичної, мовної та релігійної винятковості, намірів асиміляції «чужих» у лоні власних етнокультурних цінностей, а також деклярування толерантності до «іншости».

Щоправда, цього виявилось замало, щоб зламати взаємні стереотипи, налаштувати обидві сторони на взаємодію. А сам факт відсутності політичних фігур, які б послідовно артикулювали права українців та євреїв на етнополітичний ренесанс, звужував спектр їхніх союзників до індивідуального рівня. Власне на такій платформі й співпрацювали етнофори з числа етнонаціональних спільнот, які захищали інтереси як «своїх», так і «чужих». Приклад таких персоналій – коломийський видавець-єврей Я. Оренштайн: «...Українці не бойкотують видавця Якова Оренштайна через те, що він єврей, друкують у нього й купують просвітянські книги, ще й називають патріотом» [1, 80].

У цьому уривкові автор, чи не вперше в українській літературі, оцінює діяльність одного з найбільших українських книготорговців першої половини ХХ ст. єврейського походження Якова, сина Саула, Оренштайна (25.02.1875, Коломия – 12.09.1942, гетто Варшави) – «українця» Мойсеевого визнання.

3-поміж інших частин твору суттєвим рефреном є Катастрофа коломийських євреїв, описана автором як персоналізація історії кохання С. Фо-

йерштан і К. Геродота. А що власне він не зміг врятувати свою дружину від розстрілу, дилема «життя *потому...*» тих коломийців-неєвреїв, котрі пережили Голокост, а у ширшій перспективі – жахиття людиноненавистницьких режимів ХХ століття – нацизму й комунізму, і є визначальною для твору Р. Іваничука. «Пан Корнель чув, як обпікає його груди гаряче дихання коханої, а на її лівій руці жовта пов'язка із зіркою Давида, а на крамницях й установах написи “Juden verboten! (Євреям заборонено! – І. М.)”, а на Скупневича (вулиця у тодішній Коломії. – І. М.) гримлять ковані чоботи окупантів, а євреям ходити тротуарами суворо заборонено – тільки серединою вулиці, немов худобі; Корнель дихає разом із Сальомеєю, він готовий піти з дружиною на смерть, та хто з юдеїв впустить християнина до спільної могили, хто дозволить змішатися навіть пролитій крові вічних супротивників, які, втім, мають одного Бога... Й говорив Корнель до Сальомеї те, у що сам не вірив: мусимо померти разом» [1, 145-146]. І далі: «Відштовхнутий на тротуар, пан Корнель дивився, як [...] зникає за поворотом остання колона смертників, а з нею і Сальомея, яка відтепер належатиме не йому, а Єгови, який вибрав собі єврейський народ для того, щоб мучити його в неволях і, немов праведного Йова, випробувати голодом, хворобами, бідністю, страхом та зневагами...» [1, 226].

Важливим тут є представлення топографічного виміру Катастрофи – поряд із коломийським гетто [1, 223-231], йдеться про місце (побіч вивезенням і стратою у концтаборі Белжець) масових розстрілів коломийських євреїв – Шепарівський ліс

[1, 225], зокрема й С. Фойєрштайн та її батька. Власне дилемою для Корнеля Геродота є те, чи можливий порятунок євреїв: «Та чи є той жидівський Єгова на небі? – ні, немає його, коли до останнього вигибає вибраний народ, а для чого, чому, хто міг би це пояснити, таж нікому ці побиті страхом люди не загрожують...» [1, 224], або ж він безуспішно «намагався збагнути, чому євреї не хотіли впустити його в колону смертників, адже українська доля таки схожа з єврейською. Чого не можуть йому простити жиди – певне, не тільки того, що він вирвав із їхнього квітника найрозкішнішу ружу, а що його предки відібрали від них найвидатнішого пророка, який був боголюдиною» [1, 226-227]. Відтак озвучена письменником проблема набуває ще й морально-етичного виміру.

Не слід гадати, що широке літературне поле Іваничукової *Торговиці* обмежується вище окресленими сюжетами. Тут, окрім реальних вулиць і будівель, зустрічаємо цілу галерею реальних осіб – українських та польських суспільно-політичних і культурних діячів. «Вписування» багатьох фігурантів коломийської (і не тільки) історії в літературний контекст свідчить про намагання надати романові *Торговиця* справді історичного звучання, фрагментацію реальних подій з макроісторії на мікроісторію, обґрунтування його антропологічного, повсякденного, виміру – «...з чіпкою пам'яттю про світ колишній ... про славне і неславне минуле нашого Міста, минуле, про яке треба знати, щоб увійти не лише в нинішній день, а й у прийдешній» [1, 273].

Визначальними у кожному літературному творі є думки автора, які

звернені до властивостей людської культури, часу і місця, генерують альтернативні художні світи. У *Торговиці* Р. Іваничука маємо кілька, сказати б, «універсальних» окрушин, дотичних до розуміння жахів Другої світової війни й зокрема Голокосту, як механізмів, які можна використати для конструювання посттоталітарної пам'яті:

1. «...З усіх тарапатів наш край заше виходив ціло, хоч зазнавав чимало втрат – у людях, в маєтності, а передовсім у духовності, бо найтяжче ярмо – то неволя духа: людина в біді часто забуває, хто вона зроду» [1, 42].

2. «Але ти не називай наших катів поляками, кати – ніколи імен не мали й до жодних націй не належали – то звиродніла банда, яка не має ні своєї історії, ані культури, а сумління й жалю до людей – ні крихти» [1, 43].

3. «...Чи відчуває людина голод, коли бачить хліб на столі? А ні – голодною стає, коли того хліба немає. Народ не відчуває свободи, коли вона в нього є, він може оцінити, що вартує воля, тільки тоді, як її в нього відбирають, – тоді він відчує за нею нестерпний голод» [1, 44].

4. «Тоталітаризм намагається відсікти від народу душу... Чому загарбники не можуть нині втямити, що залишаються жити лише мононаціональні, унітарні держави, а імперії неминуче розпадаються?» [1, 107, 108].

5. «Є слово “батьківщина” – мугутній наказ, що регулює вчинками людини: почуття любові до вітчизни має надзвичайну силу, коли вони в неволі» [1, 191].

6. «...Диявольщина, яка опанувала світом, мусить загинути; своїм допустом Господь лише в одній своїй

без часовій миті застерігав світ, показуючи, до чого може привести сваволя людей, які втратили образ і страх Божий» [1, 198].

7. «Всі завойовники однакові. [...] Приходять із визволительськими гаслами, а здихають у солоді садизму. Хіба советські визволителі не входили на завойовані території так само помпезно й урочисто, як і німці в перші дні війни, а втікали, мов боягузливі тхори, залишаючи по тюрмах гетакомби трупів; такий самий слід залишають і шваби – видно, так мусять бути: диявол відбиває на землі нестерпний знак для того, щоб людство пам'ятало, до чого може довести світ сваволя озброєних орд» [1, 224].

Що ж власне, на мою думку, показує *Торговиця* Романа Іваничука? По-перше, що художня література є носієм історичної пам'яті з огляду на своє матеріальне, мовне і символічне значення, насамперед завдяки активізації дискурсу меморіалізації – література промовляє у своїх творах не тільки про місце пам'яті, але й сама стає місцем пам'яті. По-друге, красне письменство інтерпретуємо як місце пам'яті, необхідне для реконструкції минулого, активного пригадування того, що забуте й упосліджене – як зразка пам'яті культурної. По-третє, літературу місць пам'яті, називаємо «поліфонією пам'яті». І тут, значущим питанням до сучасної української літератури, репрезентованої різними поколіннями і ціннісними орієнтаціями, залишається таке: Чи можлива «поліфонія пам'яті» в регіональному літературному контексті?

Підсумовуючи зазначу, що в Іваничуковому тексті знаходимо чітку натуралізацію і антропоморфізацію

міста, що, безперечно, інтригує, бо Коломия (вона ж Торговиця) є автобіографічним місцем – символічним відповідником справжнього місця географічного. А що у *Торговиці* домінуючим є характер особистої історії автора, його досвід, то визначальними для читача залишатимуться відкриті питання взаємин між локальним і світовим, периферійним і центральним, рухом і осілістю. Відтак Коломия як місце індивідуальної і колективної пам'яті Р. Іваничука є не просто таким собі «складом» пам'яті, а позитивним героєм сучасного українського літературного дискурсу меморіалізації.

Bibliography and Notes

1. Іваничук Роман, *Торговиця*, Київ: Ярославів Вал 2012, 273 с.
2. Duć-Fajfer Helena, *Etniczność a literatura*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy* / Red. M. P. Markowski, R. Nych, Kraków: Universitas 2012, s. 433-450.
3. Eagleton Terry, *Jak czytać literaturę*, Warszawa: Aletheia 2014, 274 s.
4. Kowalski Krzysztof, *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Kraków: Międzynarodowy Centrum Kultury 2013, 300 s.
5. Morley David, *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury 2011, 375 s.
6. Prokop-Janiec Eugenia, *Etniczność*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy* / Red. M. P. Markowski, R. Nych, Kraków: Universitas 2012, s. 409-432.
7. Rybicka Elżbieta, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków: Universitas, 2014, 474 s.
8. Traverso Enzo, *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, Warszawa: Książka i Prasa 2014, 345 s.