

Коломия Романа Іваничука

Іван Монолатій



Літературні проєкції місць пам'яті (Роман Іваничук і його «Торговиця»)

Сучасна література робить 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 і літературним, головним чином завдяки своєму індивідуальному, приватному характеру [7, с. 297–301].

А використавши тезу іншої польської дослідниці Е. Доманської про те, що пам'ять стає дискурсом влади у процесі будування історії спільнот (великих і малих), пам'ять піддається процесам ідеологізації [7, с. 304], зауважмо, що на цьому надзвичайно довгому шляху самопізнання нації ми, 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», лейтмотивом яких є банальність зла та варіанти пам'яті про події кривавого ХХ століття. А що спільним для багатьох новітніх творів красного письменства, які більшою чи меншою мірою розкривають письменницький хист пояснити долі своїх народів і/або народів-сусідів, є місця пам'яті, саме вони, за визначенням польського науковця 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, с. 59–60]. Сюди ж можна було б додати й твори літератури, що, у відмінний 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, с. 418]. До таких, звісно, специфічних (сказати б, «олітературених») місць пам'яті можна зарахувати не існуючі Макондо Г. Г. 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, с. 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, с. 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, с. 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 в 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, що тепер є районним центром і містом обласного підпорядкування в Івано-Франківській області України, відоме у писемних джерелах з 1241 року («коломийська сіль»). Зауважимо, що цей населений пункт завдячує свою присутність в 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 «Булочник з Коломиї» Г. Полянкера.

У сучасній українській літературі вдалим прикладом «вписування» міста в історичний і політичний контекст (поряд з Винничуковим «Танго смерті») є роман-сповідь «Торговиця» визначного українського письменника, лауреата Шевченківської премії і Героя України Романа Іваничука (1929–2016), 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, с. 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, с. 287–288]. З іншого боку, літературний досвід Р. Іваничука можна «вписати» у теорію Г. Дучь-Файфер про текстуальність творів постсовєтської, посттоталітарної чи постколоніальної політичної та культурної дійсності. Адже така текстуальність має три визначальні риси: 1) літератури народів з тривалими традиціями, які мають у своїй історії етапи територіально-культурної експансії, зокрема втрати власної державності; 2) письменства поневолених народів, які стали суб'єктами політики тільки у постсовєтську добу; 3) літератури етнічних меншин, котрі проживають на своїх етнічних територіях у державі з «чужою» їм домінуючою культурою чи тих меншин, які з'явилися у тому чи іншому хронотопі внаслідок міграцій [2, с. 446–447].



Вже на початку твору Р. Іваничук зауважує: «Місто, про яке йтиме мова, не надто велике, його велич таїться головню 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, с. 7], одразу налаштовуючи читача на розуміння міста як «символічної родини» народу чи певної групи, з якою ототожнюються традиційні поняття «дому», «вітчизни» і «нації» [5, с. 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, с. 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, с. 150]. «...в їхньому кварталі відвічно жили в мирі українці й поляки, жиди й цигани, немовбито всіх єднав тут торговицький ярмарок» [1, с. 59], або «...найбільше цікавили мене базарні розмови, суперечки покупців з продавцями, дотепи міських заводіак, мудрування доморослих філософів, вихвалання всезнаючих маклерів і навіть нецензурна лайка перекупок. Все те я вбирав у свою пам'ять...» [1, с. 272].

А що засадничим ключем розуміння Коломиї є, згідно з Іваничуковим 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, с. 19]. Промовистим тут є не лише наголос на необхідності пізнавати минувшину своєї малої батьківщини, а й своєрідний маніфест відкритості для національних практик пам'яті «інших», неукраїнських містян. Власне цей сюжет, перефразовуючи західного авторитета Е. Гобсбаума, підкреслює, що письменник пише не для якогось окремого народу, класу чи меншини, він пише для усіх, хто читатиме його твір. А позаяк, як показує автор книжки, його герої є водночас фігурами і фікційними, і реальними, пам'ять про яких Р. Іваничук у спосіб «олітературення» зберігає, домінуючими у його «Торговиці» є два дискурси: українсько-польський і українсько-єврейський. У такому сенсі Іваничуковий роман підтверджує два сучасні підходи до розуміння етнічного виміру літератури: по-перше, розуміння етнічних сюжетів як виключно внутрішньолітературних ознак, що становлять предмет етнопоетики чи поетики культурної; по-друге, трактування етнічного виміру художнього твору однією з практик, які увиразнюють культурне поле тексту [6, с. 417].

З-поміж цікавих у цьому контексті фігурантів твору назвемо бляхаря Антошка Дзівака, 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, с. 21–22]. У міжвоєнний період, про який й кілька розділів книжки Р. Іваничука, Антошко Дзівак після участі у Польських Легіонах Ю. Пілсудського, московського полону над Волгою, утечі до Царицина працював машиністом залізниці. Його дружина – донька торговицької прачки Емілія, «...що була україркою, для нього не мало жодного значення, навпаки – він давно знеохотився до польських вертизадниць, які тільки те і вмiли, що малювати карміном губи й з погордою глипали на скромно одягнутих русинок...» [1, с. 22]. Про те, як склалися взаємини у змішаній польсько-українській родині, оповідає автор: «Та все ж вони обоє, незважаючи на національну толерантність, залишалися кожне для себе тими, ким мати родила. Емілія була щирою україркою, 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, с. 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, с. 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 увиразнює письменницький переказ взаємин євреїв та українців в 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, с. 117]. Це – відповідь однієї з героїнь роману, єврейки Саломеї Фойерштайн, котру вона адресує тогочасній українській письменниці Ірині Вільде.

Поза сумнівом, проблема національної самобутності 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 – радянської окупації Західної України) надавали їм очевидні вигоди в культурному протиборстві. 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 і 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 фіаско (тут читай: співпрацю/підтримку радянської й комуністичної Західної України в 1939–1941 рр.).



А що йшлося двом героїням твору про сенс виживання в умовах «золотого вересня» (1939 року. – Ред.), симптоматичними є міркування Ірини Вільди, 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, мусли пристосовуватися. І так будемо діяти. Я готова до такої методики: вижити, зберігаючи при тому свою духовну сутність» [1, с. 120]. Відтак, не маючи наміру оцінювати персональні мотивації героїв твору (це, власне, вже зробив автор) в добу радянського, а згодом – і німецького тоталітаризмів, зазначимо, що ці уривки показують, що ставлення до «чужих», зокрема й українців та євреїв, здійснювалося на рівні інтелігенції. Остання виконувала 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.

Другим виміром тогочасних процесів, до яких звертається автор, є свідчення про репресії радянських 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, с. 129]. Зауважмо, що каталізатором розвитку міжетнічних взаємин у добу радянзації Коломиї в 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 радянської влади, акумулювало в своєму середовищі деструктивну енергію, спрямовану як проти радянського режиму, так і проти інших етнічних груп.

До того ж зміна суспільно-політичного режиму у вересні 1939 р. привела до руйнування існуючої до того часу і створення нової соціальної та етнічної ієрархії у Коломиї. Реакція коломийських українців та євреїв на вступ підрозділів Червоної 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 і неминучі зміни у власній долі. Ефект травми поглиблювався й нібито «зрадницькою» поведінкою представників інших етнічних спільнот міста. Адже патріотичні почуття поляків були ображені: коломийські 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 наратор оповідає 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, с. 229].

Інше вагоме застереження, міркування одного з персонажів роману – українця Корнелія Геродота, чоловіка С. Фойєрштайн, 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, с. 194]. Такі авторські акценти є украй важливі, оскільки ілюструють імовірне розмежування орієнтирів етнічних рухів тубільних і діаспорних спільнот – українським та єврейським варіантами кордоцентризму. Адже українсько-єврейські взаємини (співіснування українців та євреїв ув одному соціальному просторі) у тогочасній Коломиї трактуємо як відмову від політичної, мовної та релігійної винятковості, намірів асиміляції «чужих» у лоні власних етнокультурних цінностей, а також декларування толерантності до «іншості».



Щоправда, цього виявилось замало, щоб зламати взаємні стереотипи, налаштувати обидві сторони на взаємодію. А сам факт відсутності політичних фігур, які послідовно артикулювали б 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, с. 80]. У цьому уривкові автор, чи не вперше в новітній українській літературі, оцінює діяльність одного з найбільших українських книготорговців першої половини ХХ ст. єврейського походження Якова Сауловича Оренштайна (25.02.1875, Коломия – 12.09.1942, гетто Варшави), – «українця» Мойсеєвого визнання.

З-поміж інших частин твору суттєвим рефреном є Катастрофа коломийських євреїв, описана автором як персоналізація історії кохання С. Фойєрштан 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 людиноненависницьких режимів ХХ століття – нацизму і комунізму, і є визначальною для рецензованого твору.

«Пан Корнель чув, як обпікає його груди гаряче дихання коханої, а на її лівій руці жовта пов'язка із зіркою Давида, а на крамницях її установах написи «Juden verboten! (Євреям заборонено! – І. М.)», а на Скупневича (вулиця у тодішній Коломійі. – 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, с. 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 Єгові, який вибрав собі єврейський народ для того, щоб мучити його в неволях і, немов праведного Йова, випробувати голодом, хворобами, бідністю, страхом та зневагами...» [1, с. 226].



Важливим тут є показ топографічного виміру Катастрофи – поряд з коломийським ґетто [1, с. 223–231] йдеться про місце (побіч вивезенням і стратою у концтаборі Белжець) масових розстрілів коломийських євреїв – Шепарівський ліс [1, с. 225], зокрема й С. Фойєрштайн та її батька. Власне дилемою для Корнелія 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, с. 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, с. 226–227]. Відтак озвучена письменником проблема набуває ще й морально-етичного виміру.

Не слід гадати, що широке літературне поле Іваничукової «Торговиці» обмежується вищевказаними сюжетами. У рецензованому тексті знайдемо коломийський ринок (с. 9, 59, 140–141), Святомихайлівську церкву (с. 19), Єзуїтський костел (с. 39), міську залізницю – «льокальку» (с. 20–21), окремі будинки (музей «Гуцульщина») (с. 29), визначальні дати міської та регіональної історії (1217, 1387, 1436, 1589 роки) (с. 42), а також цілу галерею реальних осіб – Л. Тарновецького (с. 24), О. Москалівну (с. 25), А. Кіблера (с. 31), Г. Мацейка (с. 35), Д. Николишина (с. 41), А. Чайковського (с. 47–48), Б. Лепкого (с. 48),

П. Франка (с. 48, 53–55), І. Вільде (с. 81–82), С. Вінченза (с. 52–58), З. Левицьку (с. 122), П. Шекерика (с. 127), В. Василевську (с. 133–134), О. Телігу та О. Ольжича (с. 211–212), М. Симчича (с. 262) та інших. «Вписування» багатьох фігурантів коломийської (і не тільки...) історії в літературний контекст свідчить про надання 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, с. 273].

Визначальними у кожному літературному творі є думки автора, які сигналізують до властивостей людської культури, часу і місця, генерують альтернативні художні світи. А письменницький твір, за котрим у завуальованій формі стоїть біографія його творця, надає національній літературі необхідного авторитету. 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 завше 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, с. 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, с. 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, с. 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, с. 107–108].

5. «Є слово «батьківщина» – могутній наказ, що регулює вчинками людини: почуття любові до вітчизни має надзвичайну силу, коли вони в неволі» [1, с. 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, с. 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 мусить бути: диявол відбиває на землі нестерпний знак для того, щоб людство пам'ятало, до чого може довести світ сваволя озброєних орд» [1, с. 224].

Що ж, власне, показує «Торговиця» Р. 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 місця 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, зазначимо, 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.

-
1. Іваничук Р. Торговиця: роман. – К.: Ярославів Вал, 2012. – 273 с.
 2. Duć-Fajfer H. Etniczność a literatura // Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy / Redakcja Michał Paweł Markowski, Ryszard Nych. – Kraków : Universitas, 2012. – S. 433– 450.
 3. Eagleton T. Jak czytać literaturę; przełożyła Anna Kunicka. – Warszawa: Wydawnictwo Aleteia, 2014. – 274 s.
 4. Kowalski K. O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania. – Kraków: Międzynarodowy Centrum Kultury, 2013. – 300 s.
 5. Morley D. Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość; przełożyła Jolanta Mach. – Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2011. – 375 s.
 6. Prokop-Janiec E. Etniczność // Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy / Redakcja Michał Paweł Markowski, Ryszard Nych. – Kraków: Universitas, 2012. – S. 409–432.
 7. Rybicka E. Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich. – Kraków: Universitas, 2014. – 474 s.
 8. Traverso E. Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku; przełożył Światosław Florian Nowicki. – Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2014. – 345 s.