

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Костенко Ганна Костянтинівна

УДК 130.2.

ДИСЕРТАЦІЯ
АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ
КУЛЬТУРИ У СТАНІ ПОСТКОЛОНІАЛІЗМУ

Спеціальність 033 – «Філософія»

(Галузь знання 03 – «Гуманітарні науки»)

Подається на здобуття ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Г.К. Костенко

Науковий керівник: Титар Олена Володимирівна, доктор
філософських наук, доцент, професор

Харків – 2025

АНОТАЦІЯ

Костенко Г. К. Антропологічний вимір сучасної української культури у стані постколоніалізму

Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – Філософія (Галузь знання 03 - Гуманітарні науки). Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна Міністерства освіти та науки України, Харків, 2025.

Обґрунтування вибору теми дослідження. Стан постколоніальності сучасної української культури вимагає нових комплексних філософських досліджень, в тому числі і з емансипаційною, деколоніальною соціально-терапевтичною метою, оскільки є історико-культурним досвідом після травми перебування національної культури під тоталітарно-імперським пануванням. Антропологічний вимір сучасної української культури пов'язаний з проблемами національної та індивідуальної ідентичності, намаганням відновлення ідентичності від національних травм. Залежність індивідуальної ідентичності від національної розглядаються у сучасних філософів-теоретиків, представників різних гуманітарних наук. Окремі дослідження стану постколоніальності в ряді досить різних дисциплін - в теорії літератури та економічній історії, в психоаналізі та соціології наголошують на необхідності застосування цілісного підходу, який має нам дати оптика філософії і філософської антропології.

У дослідженнях останнього часу говориться, що головною перепорою у становленні особистості та суспільства є культурна травма, яка виникає як наслідок функціонування тоталітарних колоніальних

суспільств у XX столітті. Поняття культурної травми аналізується у дослідженнях Дж. Александера, К. Карут, А. Ніла. Філософські перспективи дослідження культурної травми пов'язані з постколоніальною та деколоніальною філософією. Насамперед ми звертаємо увагу на постколоніальну філософську парадигму та її поширення в українському культурному просторі, а також вплив теорій громадянського суспільства і додання колоніальної травми на виховання окремої особистості, емансипації її від колоніального тиску.

Оскільки в культурі імперський тиск найчастіше виявляється у формі дискурсивних владних практик і є малопомітним зсередини культурного простору соціуму, важливим видається саме розпізнання культурницького впливу імперії, як такого, що є антагоністичними до вибудовування національної самоідентифікації, та відділення їх від загальних владних практик, що існують в будь-якій державній нації. Нинішня соціокультурна ситуація в Україні може бути схарактеризована з точки зору постколоніальної теорії з одного боку як та, що некритично відтворює імперські культурні дискурси, з іншого, свідомій частині суспільства властиві також травматичні наслідки тривалої бездержавності, коли всі владні практики, навіть з боку національної державної влади, апріорі відкидаються як ворожі, бо історично належали довгий час окупанту та колонізатору. У такому стані складно намагатись прагнути віднайдення власної національної культурної ідентичності, невіддільної від подолання постколоніальної травми. Тому наша робота спрямована, по-перше, на вивчення практик опору колоніальності та імперському тиску, по-друге, на ідентифікацію реалізації та реплікації імперської дискурсивної влади в культурному полі, а також на дослідження націоцентричних наративів – як окремих граней і проявів стану постколоніальності сучасної української культури.

Актуальність та вибір теми дослідження обумовлені збільшенням практичного та наукового інтересу до тем колоніальності та постколоніальності культури, а також активним входженням української культури у світовий глобальний культурний простір, визначенням свого національного обличчя та боротьбою з імперсько-російськими військово-політичними та культурними загрозами.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами, грантами. Дисертація виконана у межах комплексної наукової теми кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна «Трансдисциплінарні дослідження в науці і культурі» (державний реєстраційний номер 0115 U001701).

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є здійснити філософсько-антропологічний аналіз сучасної української культури в аспекті її колоніальності / постколоніальності.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити такі завдання:

- 1) уточнити поняття постколоніалізму та способів його вираження через панівні та другорядні дискурси та наративи;
- 2) дослідити і прослідкувати розвиток постколоніального звільнення культури від наслідків імперського тиску;
- 3) ідентифікувати та номінувати стрижневі засоби імперського впливу, як минулі, так і ті, що лишаються дієвими протягом довгого часу, та відтворюють себе у різних галузях культурного поля;
- 4) виявити особливості українського (пост)колоніального спадку;
- 5) розглянути різноманітні соціокультурні практики опору, рефлексії травми та постколоніальної української свідомості;

Об'єктом дослідження є сучасна українська культура та її філософські сенси.

Предметом дослідження є постколоніальні характеристики (атрибуції) та дискурси в сучасній українській культурі, які проявляють себе зокрема в процесі антиколоніальної російсько-української війни.

Методи дослідження.

Методологічна програма дослідження має комплексний міждисциплінарний та трансдисциплінарний характер, поєднуючи стратегії постколоніальних досліджень, герменевтики, філософської та культурної антропології на основі системного багатокомпонентного аналізу. Для вирішення поставлених завдань в дисертації використовуються такі методи дослідження: логіко-аналітичний (визначення концептуального поля дослідження, основних категорій), метод моделювання (для аналізу різних моделей національного будування, національної держави, що протистоїть імперії), функціональний (для аналізу функціонування різних моделей постколоніального розвитку), семіотичний (аналіз багатшарової семантики креольської свідомості та феноменів подвійної колоніальної культури, зокрема літератури), герменевтика (для аналізу літературних постколоніальних творів).

В ході дослідження нами використана власне постколоніальна методологія, методологія феміністичних студій, психоаналітичний метод, крос-культурний, соціокультурний аналіз, семіотично-символічний та герменевтичний методи. Також використовуємо сучасні дослідження з теорії травми, теорії прихильності, теорії влади, нації і етносу.

Методологія дослідження. Антропологічний підхід до аналізу постколоніальної проблематики у нашому дослідженні побудований як такий, що синтезує міждисциплінарний дослідницький доробок, залучивши до дослідження, крім власне постколоніальної методології Е. Саїда, Г. Бгабга, Ф. Фанона, Г. Грабовича, Е. Томпсон, Г.Ч. Співак, досвід теорії травми і психоаналіз (К. Карут, З. Фройд), соціокультурний аналіз (Ж. Бодріяр, А. Бергсон, С. Жижек), літературознавчі студії

(О. Забужко, М. Павлішин, Г. Грабович, П. Іванішин), дослідження теорій нації (Б. Андерсон, К. Гірц), етносу (Е. Сміт), влади (М. Фуко, П. Бурд'є), історичних, політичних та економічних передумов колоніального та постколоніального стану української сучасності.

Наукова новизна одержаних результатів дослідження полягає у постановці та авторському розв'язанні важливої проблеми постколоніальності культури на прикладі українських реалій та дискурсів, її сутності, представленості та перспектив розвитку, аналізі концептів імперського тиску, внутрішнього колоніалізму, постмодерністської влади та біовлади, національного дискурсу, дискурсу національної емансипації.

Наукова новизна отриманих результатів розкривається у таких положеннях:

вперше:

- 1) – визначені характеристики дискурсів постколоніалізму в українській культурі;
- 2) – охарактеризована позиція національного постколоніального дослідника в динаміці взаємодії із фаховою закордонною спільнотою;
- 3) – розглянуто обернення історичної пам'яті як спільного минулого в інтересах виключно колонізатора;
- 4) – доводиться, що семіотична завантаженість постколоніальних текстів ускладнена та полілогічна: крім ідей опору також міститься відбиток перебування під колоніальним тиском, як правило, чим сильніше явне заперечення впливу, тим більше рівнів семантики ми можемо знайти в таких текстах;
- 5) – прослідковано збіг механізмів та наслідків травматичного досвіду представника колонізованої спільноти та дитини, позбавленої відповідального Дорослого;
- 6) – визначені дискурс постколоніалізму як постімперський деконструктивістський (Юрій Андрухович), дискурс національного

оновлення (Сергій Жадан) та дискурс національної емансипації (Оксана Забужко);

7) – розглянуті соціокультурні практики опору імперському тиску (Горький Лук);

поглиблено розуміння:

– теоретичних узагальнень щодо імперського та націоцентричного дискурсів в рамках постколоніального звільнення культури;

– теорій дискурсу та наративу;

– основних філософських підходів до понять «пост колоніалізму», «імперії», «влади», «національної держави», «особистості», «свободи», «біовлади», «медіакратії»;

отримало подальший розвиток:

– теорія постколоніалізму як психологічної та психоаналітичної компенсації, подолання комплексів меншовартості та другорядності;

– семіотичні теорії колоніальних текстів Едварда Саїда як моделі європоцентризму та панування колонізатора над логікою і несвідомим Іншого.

— каталогізація та визначення типових травм колонізованого, таких як 1) втрата органічних відносин з власною землею як територією побутування внаслідок примусового вивласнення з боку імперії

2) порушеність та розмитість гендерних ролей та самоідентифікації, особливо стосовно проявів маскулінного

3) перенаправлення агресії з недосяжного ворожого Іншого на свого, внаслідок чого розмивається єдність спільноти

4) інфантилізація дорослих повносправних членів соціуму до рівня керованих одиниць

5) відчуженість від власної історії через узурпацію подій та героїв минулого імперською пропагандою.

Практичне значення одержаних результатів дисертації.

Проведені в дисертаційній роботі результати дослідження можуть бути використані у сфері філософських досліджень, а також в галузі культурології, мистецтвознавства та політології, вони можуть стати основою нових антропологічних підходів, а також міждисциплінарних досліджень феномену постколоніалізму, для виховної патріотичної роботи, підготовки студентів до лекційних і семінарських занять з філософії, культурної антропології, теорії еліт, філософії культури. Перспективним є використання методології дисертаційної роботи у сфері регіональних, етнічних та гендерних досліджень.

Висновки і матеріали дослідження можуть бути використані в якості навчального курсу в освітніх програмах всіх рівнів: шкільного і позашкільного (гуртки, студії, школи естетичного виховання), освітні програми у ЗВО рівня бакалавр і магістр, для післядипломної освіти.

Розробка даної методології на ґрунті українських реалій може слугувати універсальною методологічною основою для дослідження явищ української культури і соціально-громадянського життя. До того ж, дана методологія може дієво допомогти услід за позбавленням топонімічних та меморіальних ознак комуністично-тоталітарного минулого, відомого як процес декомунізації, розпочатий УІНП декілька років тому, якісно провести так само необхідний процес топонімічно-меморіальної, а також календарної деколонізації соціокультурного простору.

Дослідження особливостей функціонування стану постколоніальності в Україні можуть бути корисні всім, хто цікавиться можливостями подолання наслідків тоталітарної та/або імперської влади, особливо спеціалістам-дослідникам з країн колишнього Радянського Союзу та колишнього Варшавського договору, і загалом дослідникам-антропологам націй, які відчують тягар впливу Імперії – від країн

Африки до бездержавних народів, що досі потерпають від імперського тиску.

Основні положення дисертаційної роботи викладено та обговорено на 14 наукових та науково-практичних конференціях різного рівня.

Результати дослідження відображені у 21 публікації, 7 статей опубліковані у наукових спеціалізованих фахових виданнях, також додатково 2 статті у «Наукових записках НУ «Острозька академія». Серія Культурологія» (2017, 2018).

Дисертаційна робота складається зі вступу, 3 розділів, загальних висновків, списку використаних джерел і додатку.

У першому розділі розглядається філософсько-антропологічний та постколоніальні підходи як сучасні методології дослідження національних культур. Говориться про антропологічний вимір постколоніалізму, також проаналізовані концепти “постколоніалізм”, “антиколоніалізм”, “національна травма”, охарактеризована позиція національного та закордонного постколоніального дослідника, обговорені проблеми взаємодії українських та закордонних дослідників. Викладені основні теоретичні положення поняття національна травма. Філософія розглядається як ефективний засіб подолання національної травми.

У другому розділі “Постколоніальні виміри сучасної української культури” з філософсько-антропологічної позиції проаналізовані національні міфи та герої, а також різноманіття постколоніальних дискурсів в українській літературі: від почути голос пригнічених в творчості Оксани Забужко до деконструкції імперських чар у романах Юрія Андруховича, розглядається культура національного опору та творчість Сергія Жадана.

У третьому розділі відображено основні поточні виклики сучасного світу, зокрема проблеми біовлади та медіакратії, звернуто увагу на позицію та відповідальність сучасного дослідника, а також підноситься

питання про реакцію філософів та філософії як науки на актуальну ситуацію російсько-української війни.

Ключові слова: філософська антропологія, філософія культури, теорії постколоніалізму, українська культура, антропологічний вимір, національні наративи, колонія, імперія, національна травма, національний опір, російсько-українська війна.

ABSTRACT

Kostenko H. K. Anthropological dimension of modern Ukrainian culture in the state of postcolonialism

Qualifying scientific work on manuscript rights. Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in specialty 033 - Philosophy (Field of knowledge 03 - Humanities). V. N. Karazin Kharkiv National University of the Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2025.

Justification of the choice of research topic. The state of post-coloniality of modern Ukrainian culture requires new complex philosophical studies, including those with an emancipatory, decolonial socio-therapeutic purpose, as it is a historical and cultural experience after the trauma of the national culture being under totalitarian-imperial rule. The anthropological dimension of modern Ukrainian culture is connected with the problems of national and individual identity, efforts to restore identity from national traumas. The dependence of individual identity on national identity is considered by modern philosophers-theoreticians, representatives of various humanitarian sciences. Separate studies of the state of postcoloniality in a number of quite different disciplines - in the theory of literature and economic history, in psychoanalysis and sociology point to the need to use a holistic approach, which should give us the optics of philosophy and philosophical anthropology.

In recent studies, it is said that the main obstacle in the formation of an individual and society is cultural trauma, which arises as a result of the development of totalitarian colonial societies in the 20th century. The concept of cultural trauma is analyzed in the studies of J. Alexander, K. Caruth, A. Neal. Philosophical perspectives on cultural trauma research are related to postcolonial and decolonial philosophy. First of all, we pay attention to the post-

colonial philosophical paradigm and its spread in the Ukrainian cultural space, as well as the influence of theories of civil society and overcoming colonial trauma on the education of a separate personality, its emancipation from colonial pressure.

Since imperial pressure in culture is most often manifested in the form of discursive power practices and is hardly visible from within the cultural space of society, it seems important to recognize the cultural influence of the empire as antagonistic to the construction of national self-identification, and to separate them from the general power practices that exist in any state nation. The current socio-cultural situation in Ukraine can be characterized from the point of view of post-colonial theory, on the one hand, as uncritically reproducing imperial cultural discourses, on the other hand, the conscious part of society is also characterized by the traumatic consequences of prolonged statelessness, when all power practices, even by the national state power, are a priori rejected as hostile, because they historically belonged to the occupier and colonizer for a long time. In such a state, it is difficult to try to find one's own national cultural identity, which is inseparable from overcoming post-colonial trauma. Therefore, our work is aimed, firstly, at the study of practices of resistance to colonialism and imperial pressure, secondly, at the identification of the implementation and replication of imperial discursive power in the cultural field, as well as at the study of national-centric narratives - as separate facets and manifestations of the post-colonial state of modern Ukrainian cultures

The relevance and choice of the research topic are due to the increase of practical and scientific interest in the topics of coloniality and postcoloniality of culture, as well as the active entry of Ukrainian culture into the world global cultural space, the definition of its national face and the struggle against imperial-Russian military-political and cultural threats.

Connection of work with scientific programs, plans, topics, grants. The dissertation was completed within the scope of the complex scientific topic of

the Department of Cultural Theory and Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy, V.N. Karazin Kharkiv National University «Transdisciplinary research in science and culture» (state registration number 0115 U001701).

The purpose of the research task. The purpose of the dissertation research is to carry out a philosophical and anthropological analysis of modern Ukrainian culture in the aspect of its coloniality / postcoloniality.

To achieve the goal, the following tasks must be solved:

1) clarify the concept of post-colonialism and the ways of its expression through dominant and secondary discourses and narratives;

2) to investigate and follow the development of the post-colonial liberation of culture from the consequences of imperial pressure;

3) to identify and nominate the core means of imperial influence, both fleeting and those that remain effective for a long time, and reproduce themselves in various branches of the cultural field, clarify the concept of empire;

4) to reveal the peculiarities of the Ukrainian (post)colonial heritage;

5) consider various socio-cultural practices of resistance, reflection of trauma and post-colonial Ukrainian consciousness;

The object of research is modern Ukrainian culture and its philosophical meanings.

The subject of the study is postcolonial characteristics (attributions) and discourses in modern Ukrainian culture, which manifest themselves in particular in the process of the anti-colonial Russian-Ukrainian war.

Research methods.

The methodological research program has a complex interdisciplinary and transdisciplinary character, combining the strategies of postcolonial studies, hermeneutics, philosophical and cultural anthropology on the basis of systemic multicomponent analysis. The following research methods are used to solve the tasks in the dissertation: logical-analytical (definition of the conceptual field of

research, main categories), modeling method (for the analysis of various models of national construction, the nation-state opposing the empire), functional (for the analysis of the functioning of various models of post-colonial development), semiotic (analysis of multi-layered semantics of Creole consciousness and phenomena of double colonial culture, in particular literature), hermeneutics (for analysis of literary post-colonial works).

In the course of the research, we used post-colonial methodology, feminist studies methodology, psychoanalytical method, cross-cultural, sociocultural analysis, semiotic-symbolic and hermeneutic methods. We also use modern research on the theory of trauma, theory of attachment, theory of power, nation and ethnicity.

Research methodology. The anthropological approach to the analysis of postcolonial issues in our study is constructed as one that synthesizes interdisciplinary research output, involving in the study, in addition to the actual postcolonial methodology, E. Said, H. Bhabha, F. Fanon, H. Grabovych, E. Thompson, H. Ch. . Singer, experience of trauma theory and psychoanalysis (K. Karut, Z. Freud), sociocultural analysis (J. Baudrillard, A. Bergson, S. Žižek), literary studies (O. Zabuzhko, M. Pavlishyn, H. Grabovych, P. Ivanyshyn), the study of the theories of the nation (B. Anderson, K. Hirtz), ethnos (E. Smith), power (M. Foucault, P. Bourdieu), historical, political and economic prerequisites of the colonial and post-colonial state of modern Ukraine. The scientific novelty of the obtained research results lies in the formulation and author's solution of an important problem of postcolonial culture on the example of Ukrainian realities and discourses, its essence, representation and prospects for development, development of concepts of creoleness, internal colonialism, postmodern power and biopower, national discourse, discourse of national emancipation .

The scientific novelty of the obtained results is disclosed in the following provisions:

for the first time:

- determined characteristics of discourses of postcolonialism in Ukrainian culture;
- the situation of internal colonialism is characterized as double colonialism on the part of the synthetic culture of the colonizer and the culture of hybrid (creolized) elites;
- the reversal of historical memory as a common past in the interests of the colonizer only;
- it is necessary. that the semiotic load of post-colonial texts is complicated and polylogical: in addition to ideas of resistance, there is also an imprint of being under colonial pressure, as a rule, the stronger the obvious denial, the more levels of semantics we can find in such texts;
- the coincidence of the mechanisms and consequences of the traumatic experience of a representative of a colonized community and a child deprived of a responsible adult was traced;
- defined discourse of postcolonialism as post-imperial deconstructivist (Yuriy Andruhovych), discourse of national renewal (Serhiy Zhadan) and discourse of national emancipation (Oksana Zabuzhko);
- considered socio-cultural practices of resistance to imperial pressure (Gorky Luk);

in-depth understanding of:

- theoretical generalizations regarding imperial and nation-centric discourses within the framework of post-colonial liberation of culture
- theory of discourse and narrative;
- basic philosophical approaches to the concepts of «post-colonialism», «empire», «power», «violence», «nation-state», «personality», «freedom», «bio-power»;

received further development:

- the theory of postcolonialism as a psychological and psychoanalytical compensation, overcoming inferiority and inferiority complexes;
- the theory of postcolonialism as a struggle with one's own Shadow (K.G. Jung)
- Edward Said's semiotic theories of colonial texts as a model of Eurocentrism and the colonizer's dominance over the logic and unconscious of the Other.

Practical significance of the obtained results of the dissertation. The results of the research carried out in the dissertation work can be used in the field of philosophical research, as well as in the field of cultural studies, art history and political science, they can become the basis of new anthropological approaches, as well as interdisciplinary studies of the phenomenon of postcolonialism, for educational patriotic work, preparing students for lectures and seminars classes in philosophy, cultural anthropology, theory of elites, philosophy of culture. It is promising to use the methodology of dissertation work in the field of regional, ethnic and gender studies.

The conclusions and materials of the research can be used as a training course in educational programs of all levels: school and extracurricular (clubs, studios, schools of aesthetic education), educational programs in higher education institutions at the bachelor's and master's level, for postgraduate education.

The development of this methodology on the basis of Ukrainian realities can serve as a universal methodological basis for the study of the phenomena of Ukrainian culture and social and civic life. In addition, this methodology can effectively help, following the removal of toponymic and memorial signs of the communist-totalitarian past, known as the process of decommunization, started by the Ukrainian Communist Party several years ago, to qualitatively carry out the equally necessary process of toponymic-memorial, as well as calendar decolonization of the socio-cultural space.

The study of the peculiarities of the functioning of the post-colonial state in Ukraine can be useful to everyone who is interested in the possibilities of overcoming the consequences of totalitarian and/or imperial power, especially to specialists-researchers from the countries of the former Soviet Union and the former Warsaw Pact, and in general to researchers-anthropologists of nations that feel the burden of the influence of the Empire - from African countries to stateless peoples who still suffer from imperial pressure.

The main provisions of the dissertation were presented and discussed at 10 scientific and scientific-practical conferences of various levels:

The results of the research are reflected in 21 publications, 7 articles were published in scientific specialized publications, and additionally 2 articles in «Scientific Notes of the National University of Ostroh Academy. Cultural Studies» series (2017, 2018).

The dissertation consists of an introduction, 3 chapters, general conclusions, a list of used sources and an appendix.

The first chapter examines the philosophical-anthropological and post-colonial approaches as modern methodologies for the study of national cultures. The anthropological dimension of post-colonialism is discussed, the concepts of «post-colonialism», «anti-colonialism», «decolonialism», «national trauma», the revival of the national concept are also analyzed. A prominent place belongs to post-colonial studies in Ukrainian culture. Philosophy is considered as an effective means of overcoming national trauma.

In the second chapter «Postcolonial dimensions of modern Ukrainian culture» from a philosophical and anthropological point of view, national myths and heroes are analyzed, as well as the diversity of postcolonial discourses in Ukrainian literature: from hearing the voice of the oppressed in the work of Oksana Zabuzhko to the deconstruction of imperial charms in the novels of Yuriy Andruhovych, as a philosophical alternative the culture of national resistance and the work of Serhiy Zhadan are considered.

The third chapter highlights the main current challenges of the modern world, in particular the issues of biopower and mediocracy. It also draws attention to the position of the contemporary postcolonial scholar and raises the question of how philosophers and philosophy as a discipline respond to the ongoing Russian–Ukrainian war.

Key words: philosophical anthropology, philosophy of culture, theories of postcolonialism, Ukrainian culture, anthropological dimension, national narratives, colony, empire, national trauma, national resistance, Russian-Ukrainian war.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, опубліковані у наукових фахових виданнях України

1. Костенко Г.К. Імперські стратегії та дискурси панування в українській культурі // Українознавчий альманах. – Вип.23. – Київ, КНУ імені Т. Шевченка, 2018. – С.130-136.

URL: <https://ukralmanac.univ.kiev.ua/index.php/ua/article/view/296>

2. Костенко Г.К. Жіночий голос в колонізованому та постколоніальному просторі: «нова чуттєвість» та «уважність» до етнічного як символу «культури присутності» (на прикладі творчості Оксани Забужко) // *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. – Харків, 2018. – Вип. 58. – С. 149–156.

URL: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/view/12038/11472>

3. Костенко Г. Постколоніальна філософська візія української літератури: деконструкція реального імперського VS пошук уявної ідеальної держави у творчості Юрія Андруховича // *Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць* / гол. ред. В.М. Вашкевич. – Київ: Видавництво «Гілея», 2020. – Вип. 152 (№1). – С. 158–162.

URL: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=220>

4. Костенко Г., Овчаренко Н., Титар О. Філософія як агора культурного діалогу: зустріч Мартина Гайдеггера та Пауля Целана // *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. – Харків, 2021. – Вип. 64.

URL: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/download/20972/19688>

5. Kostenko H., Tytar O. The role of Postcolonial Studies in studying the contemporary state of Ukrainian culture // *Вісник гуманітарних наук.* – 2025. – №7.

URL: <https://h-visnyk.com.ua/index.php/home/article/view/77/75>

Статті, опубліковані у наукових спеціалізованих виданнях інших держав

6. Костенко Г. Деколонізація як ініціація: шлях героя до свободи крізь пустелю імперії в трьох поколінницьких романах Сергія Жадана // *Evropský filozofický a historický diskurz (European philosophical and historical discourse).* – Praha, 2021. – Vol.7. – Issue 1. – P.76-87. DOI 10.46340/ephd.

URL: https://ephd.cz/wp-content/uploads/2021/ephd_2021_7_1/ephd_2021_7_1.pdf

7. Костенко Г. Дискурс постколоніалізму у сучасній українській культурі: теоретичі засади та філософські перспективи зростання особистості і нації // *Evropský filozofický a historický diskurz (European philosophical and historical discourse).* – Praha, 2022. – Vol.1. – Issue 1. DOI 10.46340/ephd.

URL https://ephd.cz/wp-content/uploads/2022/ephd_2022_8_1/11.pdf

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Костенко Г. Антиколоніалізм у блогосфері як спосіб національного пізнання: нові тренди публіцистичного дискурсу. *Тези міжнародної конференції Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської й світової спільнот. 22-24 червня 2016 р.* Львів. С. 128-131.

2. Костенко Г. Національна ідентичність і відновлення концепту «національного» (філософсько-культурологічне осмислення наукової спадщини Кліфорда Гірца). *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Проблеми культурної*

ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур: матеріали X міжнародної наукової конференції. (Острозьк, 12-13 травня 2017 року). Острозьк: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2017. Вип. 18. С. 206-207.

3. Костенко Г.К. Реабілітація концепту національного (філософсько-методологічне значення роботи Кліфорда Гірца "Користь розмаїття"). *Збірник тез доповідей Всеукраїнської конференції Дні науки, КНУ імені Т.Шевченка*, м. Київ, 2017. С.119-121.

4. Костенко Г. Колоніальне як неусвідомлене: артикуляція травми колонії через жіноче письмо у творчості Оксани Забужко. *Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні досягнення: збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції (Львів, 19-20 квітня 2018р.).* Львів. С. 128-131.

5. Костенко Г. Ідентичність колонізованого: визнати не можна заперечити. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур: матеріали X міжнародної наукової конференції. (Острозьк, 18-19 травня 2018 року).* Острозьк: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2018. Вип. 19. С. 174-178.

6. Костенко Г. Сковорода як пророк та мораліст української культури: питання імперського та національного. *Творчість Г. С. Сковороди як метатекст української культури. пам'яті Мирослава Поповича : Матеріали XXVI Харківських міжнародних сковородинівських читань (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди», 28–29 вересня 2018 року).* — Харків : Майдан, 2018. — С.125-130.

<https://ekhnuir.karazin.ua/server/api/core/bitstreams/941c82d6-e3b0-4ae6-ada4-ebd0daea4018/content>

7. Костенко Г. Імперські стратегії та методи перетравлення колонізованої культури (на прикладі російсько-українських культурних відносин). *Збірник доповідей «Україна і світ: гуманітарно-технічна еліта та соціальний прогрес»: Матеріали міжнар. наук.-теор. конференції студ. та аспір. 10-11 квітня 2019 року.* Харків: НТУ «ХПІ», 2019. С.150-153

<https://repository.kpi.kharkov.ua/server/api/core/bitstreams/282154dc-905a-416e-88ea-678946bcf642/content>

8. Костенко Г. К. Ідентичність у пустці, або деякі риси стану постколоніальності української культури в романі Сергія Жадана "Ворошиловград". *Наукові записки Нац. Ун-ту «Острозька академія». Серія «Культурологія» Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур: матеріали міжнародної наукової конференції (Острог, 17-18 травня 2019 року).* Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2019. Вип. 20. С. 32-39

9. Костенко Г.К. «Лицарі духу» як стрижень національного: невичерпність сковородинівського міфу. *Матеріали XXVII Харківських міжнародних сковородинівських читань (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди», 27–28 вересня 2019 року).* Харків: Майдан, 2019. С.204-208.

<https://core.ac.uk/download/pdf/288638104.pdf>

10. Костенко Г.К. Постколоніальний вимір сучасної української культури. *Збірник доповідей «Україна і світ: гуманітарно-технічна еліта та соціальний прогрес»: Матеріали міжнар. наук.-теор. конференції студ. та аспір. 8-9 квітня 2021 року.* Харків: НТУ «ХПІ», 2020. С.84-86.

11. Костенко Г.К. Ціна безпеки і безпека як цінність: бенкет біополітики під час COVID-19. *Мат-ли Міжн. наук. конф. «Україна та цінності Європи: культура, політика, освіта», Національний університет "Острозька академія" м. Острог, Україна, 5 червня 2020 року.* С.69-76.

<https://surl.lt/rytjri>

12. Костенко Г. Міжкультурна комунікація як філософсько-антропологічна проблема: поглинання та перетворення імперською культурою культури колонізованої (окремі характерні стратегії на прикладі російсько-українських культурних відносин). *XVI Харківські студентські філософські читання: до 250 річниці з дня народження Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, ХНУ ім. В.Н. Каразіна, Харків, Україна, 23-24 квітня 2020 року.* С.42-44.

13. Костенко Г. Ознаки та характеристики колонізованого стану: українська специфіка. *Збірник доповідей «Україна і світ: гуманітарно-технічна еліта та соціальний прогрес»: Матеріали міжнар. наук.-теор. конференції студ. та аспір. 14–15 квітня 2021 року.* Харків:НТУ «ХП», 2021. С.132-134

14. Костенко Г. Імперські дискурси і національна культура // Україна і світ: гуманітарно-технічна еліта та соціальний прогрес: [Ел. ресурс]: мат-ли всеукр.наук.-теорет. конф. студ. та аспірантів, присвяченої 140-річчю НТУ «ХП», 18-19 квітня 2025 року / гол. ред. А. В. Кіпенський ; НТУ «ХП». - Харків : НТУ «ХП", 2025. – С. 119-121.

ЗМІСТ

ВСТУП.	26
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ТА ПОСТКОЛОНІАЛЬНИЙ ПІДХОДИ: СУЧАСНІ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНИХ КУЛЬТУР.	34
1.1. Постколоніальні дослідження в Україні після 24.02.2022. Сучасний стан та світові рефлексії.	34
1.2. Постколоніальні дослідження в Україні до 24.02.2022: досвід опору та теоретичні здобутки.	44
1.3. Світовий контекст. Постанови постколоніальних студій та методології.	52
1.4. Постколоніальні студії зараз. Актуальні виклики взаємодії.	60
1.5. Філософська антропологія і поняття національної травми.	65
1.6. Висновки до розділу 1.	68
РОЗДІЛ 2. ПОСТКОЛОНІАЛЬНІ ВИМІРИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ.	73
2.1. Культурно-антропологічне та філософсько-антропологічне осмислення української культури. Національні міфи і національні герої.	73
2.2. Постколоніальні дискурси в українській культурі.	79
2.3. Стратегії опрацювання імперією культурних продуктів колонії: редукція, знищення, присвоєння.	83
2.4. Антиколоніальний опір в культурі: деконструкція імперського сміхом і зневагою.	90
2.5. Від літературного дискурсу до філософії культури: творчий здобуток Оксани Забужко.	102
2.6. Імперські чари та їх (де)конструкція: утопія Юрія Андруховича.	110

2.7. Case Study: унікальний випадок Сергія Жадана як постколоніального автора на шляху від замилювання колоніальним дискурсом до антиколоніальних стратегій.	118
2.8. Висновки до розділу 2.	136

РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ НАЦІОНАЛЬНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ У ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТІ: СУЧАСНИЙ ІДЕОЛОГІЧНО-КУЛЬТУРНИЙ ЛАНДШАФТ І ОСНОВНІ ВИКЛИКИ.

3.1. Антропологічний аналіз приватного (не)долання імперії — три історії досвіду.	145
--	-----

3.2. Біобезпека та уникання болю як антропологічна умова уникнення відповідальності за війну з боку світових еліт. Втеча від болю як втеча від людини.	162
---	-----

3.3. Геноцидальна культура росії як елемент світового культурного ландшафту. Філософсько-антропологічні перспективи національної української культури у глобальному світі: національне дзеркало глобальних проблем і питання безпеки.	170
--	-----

3.4. Висновки до розділу 3.	178
----------------------------------	-----

ВИСНОВКИ.	182
-----------------------	------------

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.	190
---	------------

ДОДАТОК А.	206
------------------------	------------

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Стан постколоніальності сучасної української культури вимагає нових комплексних філософських досліджень, в тому числі і з емансипаційною, деколоніальною соціально-терапевтичною метою, оскільки є історико-культурним досвідом після травми перебування національної культури під тоталітарно-імперським пануванням. Стан постколоніальності в культурі, згідно з теоріями травми Зіґмунда Фрейда, Франца Фанона, Кеті Карут, діє на сучасність тим більше, чим менше є досліджуваним і опрацьованим як у суспільній свідомості, так і в експертному середовищі. Окремо актуалізується наше дослідження через наявність постколоніальних викривлень національної самоідентичності в культурному полі, проаналізованих попередньо Оксаною Забужко, Марко Павлишиним та іншими українськими дослідниками, на фоні імперського реваншизму, що продовжує свій вплив через механізми культурної експансії.

Стан постколоніальності сучасної української культури проявляється, серед іншого, в текстах сучасної національної літератури. Саме українська література стала відрефлексованим «голосом пригнічених», тому філософський аналіз впливових літературних наративів дозволить краще охарактеризувати постколоніальні особливості України.

Антропологічний вимір сучасної української культури пов'язаний з проблемами національної та індивідуальної ідентичності, намаганням відновлення ідентичності від національних травм. Залежність індивідуальної ідентичності від національної розглядаються у сучасних філософів-теоретиків, представників різних гуманітарних наук. Окремі дослідження стану постколоніальності в ряді досить різних дисциплін - в теорії літератури та економічній історії, в психоаналізі та соціології

наштовхують на необхідність застосування цілісного підходу, який має нам дати оптика філософії і філософської антропології.

У дослідженнях останнього часу говориться, що головною перепорою у становленні особистості та суспільства є культурна травма, яка виникає як наслідок розвитку тоталітарних колоніальних суспільств у XX столітті. Поняття культурної травми аналізується у дослідженнях Дж. Александера, К. Карут, А. Ніла. Філософські перспективи дослідження культурної травми пов'язані з постколоніальною та деколоніальною філософією. Ми звертаємо увагу на постколоніальну філософську парадигму та її поширення в українському культурному просторі, а також вплив теорій громадянського суспільства і долання колоніальної травми на виховання окремої особистості, емансипації її від колоніального тиску.

Оскільки в культурі імперський тиск найчастіше виявляється у формі дискурсивних владних практик і є малопомітним зсередини культурного простору соціуму, важливим видається саме розпізнання культурницького впливу імперії, як такого, що є антагоністичними до вибудовування національної самоідентифікації, та відділення їх від загальних владних практик, що існують в будь-якій державній нації. Нинішня соціокультурна ситуація в Україні може бути схарактеризована з точки зору постколоніальної теорії з одного боку як та, що некритично відтворює імперські культурні дискурси, з іншого, свідомій частині суспільства властиві також травматичні наслідки тривалої бездержавності, коли всі владні практики, навіть з боку національної державної влади, апріорі відкидаються як ворожі, бо історично належали довгий час окупанту та колонізатору. У такому стані складно намагатись прагнути віднайдення власної національної культурної ідентичності, невіддільної від подолання постколоніальної травми. Тому наша робота спрямована, по-перше, на вивчення практик опору колоніальності та імперському тиску, по-друге, на ідентифікацію реалізації та реплікації імперської дискурсивної влади в

культурному полі, а також на дослідження націоцентричних наративів – як окремих граней і проявів стану постколоніальності сучасної української культури.

Актуальність та вибір теми дослідження обумовлені збільшенням практичного та наукового інтересу до тем колоніальності та постколоніальності культури, а також активним входженням української культури у світовий глобальний культурний простір, визначенням свого національного обличчя та боротьбою з імперсько-російськими військово-політичними та культурними загрозами.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами, грантами. Дисертація виконана у межах комплексної наукової теми кафедри теорії культури і філософії культури філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна «Трансдисциплінарні дослідження в науці і культурі» (державний реєстраційний номер 0115 U001701).

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є здійснити філософсько-антропологічний аналіз сучасної української культури в аспекті її колоніальності / постколоніальності.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити такі завдання:

- 1) уточнити поняття пост колоніалізму та способів його вираження через панівні та другорядні дискурси та наративи;
- 2) дослідити і прослідкувати розвиток постколоніального звільнення культури від наслідків імперського тиску;
- 3) ідентифікувати та номінувати стрижневі засоби імперського впливу, як минулі, так і ті, що лишаються дієвими протягом довгого часу, та відтворюють себе у різних галузях культурного поля, уточнити поняття імперії;
- 4) виявити особливості українського (пост)колоніального спадку;

5) розглянути різноманітні соціокультурні практики опору, рефлексії травми та постколоніальної української свідомості;

Об'єктом дослідження є сучасна українська культура та її філософські сенси.

Предметом дослідження є постколоніальні характеристики (атрибуції) та дискурси в сучасній українській культурі, які проявляють себе зокрема в процесі антиколоніальної російсько-української війни.

Методи дослідження.

Методологічна програма дослідження має комплексний міждисциплінарний та трансдисциплінарний характер, поєднуючи стратегії постколоніальних досліджень, герменевтики, філософської та культурної антропології на основі системного багатокомпонентного аналізу. Для вирішення поставлених завдань в дисертації використовуються такі методи дослідження: логіко-аналітичний (визначення концептуального поля дослідження, основних категорій), метод моделювання (для аналізу різних моделей національного будування, національної держави, що протистоїть імперії), функціональний (для аналізу функціонування різних моделей постколоніального розвитку), семіотичний (аналіз багатшарової семантики креольської свідомості та феноменів подвійної колоніальної культури, зокрема літератури), герменевтика (для аналізу літературних постколоніальних творів).

В ході дослідження нами використана власне постколоніальна методологія, методологія феміністичних студій, психоаналітичний метод, крос-культурний, соціокультурний аналіз, семіотично-символічний та герменевтичний методи. Також використовуємо сучасні дослідження з теорії травми, теорії прихильності, теорії влади, нації і етносу.

Методологія дослідження. Антропологічний підхід до аналізу постколоніальної проблематики у нашому дослідженні побудований як такий, що синтезує міждисциплінарний дослідницький доробок,

залучивши до дослідження, крім власне постколоніальної методології Е. Саїда, Г. Бгабга, Ф. Фанона, Г. Грабовича, Е. Томпсон, Г.Ч. Співак, досвід теорії травми і психоаналіз (К. Карут, З. Фройд), соціокультурний аналіз (Ж. Бодріяр, А. Бергсон, С. Жижек), літературознавчі студії (О. Забужко, М. Павлішин, Г. Грабович, П. Іванішин), дослідження теорій нації (Б. Андерсон, К. Гірц), етносу (Е. Сміт), влади (М. Фуко, П. Бурд'є), історичних, політичних та економічних передумов колоніального та постколоніального стану української сучасності.

Наукова новизна одержаних результатів дослідження полягає у постановці та авторському розв'язанні важливої проблеми постколоніальності культури на прикладі українських реалій та дискурсів, її сутності, представленості та перспектив розвитку, розробці концептів імперського тиску, внутрішнього колоніалізму, постмодерністської влади та біовлади, національного дискурсу, дискурсу національної емансипації.

Наукова новизна отриманих результатів розкривається у таких положеннях:

вперше:

- 1) – визначені характеристики дискурсів постколоніалізму в українській культурі;
- 2) – охарактеризована позиція національного постколоніального дослідника в динаміці взаємодії із фаховою закордонною спільнотою;
- 3) – розглянуто обернення історичної пам'яті як спільного минулого в інтересах виключно колонізатора;
- 4) – доводиться, що семіотична завантаженість постколоніальних текстів ускладнена та полілогічна: крім ідей опору також міститься відбиток перебування під колоніальним тиском, як правило, чим сильніше явне заперечення, тим більше рівнів семантики ми можемо знайти в таких текстах;

5) – прослідковано збіг механізмів та наслідків травматичного досвіду представника колонізованої спільноти та дитини, позбавленої відповідального Дорослого;

6) – визначені дискурс постколоніалізму як постімперський деконструктивістський (Юрій Андрухович), дискурс національного оновлення (Сергій Жадан) та дискурс національної емансипації (Оксана Забужко);

7) – розглянуті соціокультурні практики опору імперському тиску (Горький Лук);

поглиблено розуміння:

– теоретичних узагальнень щодо імперського та націоцентричного дискурсів в рамках постколоніального звільнення культури;

– теорій дискурсу та наративу;

– основних філософських підходів до понять «пост колоніалізму», «імперії», «влади», «національної держави», «особистості», «свободи», «біовлади», «медіакратії»;

отримало подальший розвиток:

– теорія постколоніалізму як психологічної та психоаналітичної компенсації, подолання комплексів меншовартості та другорядності;

– семіотичні теорії колоніальних текстів Едварда Саїда як моделі європоцентризму та панування колонізатора над логікою і несвідомим Іншого.

— каталогізація та визначення типових травм колонізованого, таких як: 1) втрата органічних відносин з власною землею як територією побутування внаслідок примусового вивласнення з боку імперії

2) порушеність та розмитість гендерних ролей та самоідентифікації, особливо стосовно проявів маскулінного

3) перенаправлення агресії з недосяжного ворожого Іншого на свого, внаслідок чого розмивається єдність спільноти

4) інфантилізація дорослих повносправних членів соціуму до рівня керованих одиниць

5) відчуженість від власної історії через узурпацію подій та героїв минулого імперською пропагандою.

Практичне значення одержаних результатів дисертації. Проведені в дисертаційній роботі результати дослідження можуть бути використані у сфері філософських досліджень, а також в галузі культурології, мистецтвознавства та політології, вони можуть стати основою нових антропологічних підходів, а також міждисциплінарних досліджень феномену постколоніалізму, для виховної патріотичної роботи, підготовки студентів до лекційних і семінарських занять з філософії, культурної антропології, теорії еліт, філософії культури. Перспективним є використання методології дисертаційної роботи у сфері регіональних, етнічних та гендерних досліджень.

Висновки і матеріали дослідження можуть бути використані в якості навчального курсу в освітніх програмах всіх рівнів: шкільного і позашкільного (гуртки, студії, школи естетичного виховання), освітні програми у ЗВО рівня бакалавр і магістр, для післядипломної освіти.

Розробка даної методології на ґрунті українських реалій може слугувати універсальною методологічною основою для дослідження явищ української культури і соціально-громадянського життя. До того ж, дана методологія може дієво допомогти услід за позбавленням топонімічних та меморіальних ознак комуністично-тоталітарного минулого, відомого як процес декомунізації, розпочатий УІНП декілька років тому, якісно провести так само необхідний процес топонімічно-меморіальної, а також календарної (зокрема, перенесення дат святкування Днів українських міст з зумовлених імперської міфологією та ідеологією на більш відповідні історичним реаліям та національним традиціям) деколонізації соціокультурного простору.

Дослідження особливостей функціонування стану постколоніальності в Україні можуть бути корисні всім, хто цікавиться можливостями подолання наслідків тоталітарної та/або імперської влади, особливо спеціалістам-дослідникам з країн колишнього Радянського Союзу та колишнього Варшавського договору, і загалом дослідникам-антропологам націй, які відчують тягар впливу Імперії – від країн Африки до бездержавних народів, що досі потерпають від імперського тиску.

Апробація дослідження. Основні положення дисертаційної роботи викладено та обговорено на 14 наукових та науково-практичних конференціях різного рівня.

Публікації. Результати дослідження відображені у 21 публікації, 7 статей опубліковані у наукових спеціалізованих фахових виданнях: у «Віснику гуманітарних наук» (2025), у випусках наукового журналу «European Philosophical and Historical Discourse» (2021, 2022), у 2 «Вісниках Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія Теорія культури і філософія науки» (2018, 2021), у науковому Віснику «Гілея» (2020), в «Українознавчому альманасі» (Київ, 2018), також додатково 2 статті у «Наукових записках НУ «Острозька академія». Серія Культурологія» (2017, 2018).

Обсяг і структура дисертації. Дисертаційна робота викладена на 210 сторінках тексту, складається зі вступу, 3 розділів, загальних висновків, списку використаних джерел і додатку. Обсяг основного тексту дисертації складає 189 сторінок друкованого тексту. Список використаних джерел містить 162 найменування, з них 117 кирилицею та 45 латиницею.

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ТА ПОСТКОЛОНІАЛЬНИЙ ПІДХОДИ: СУЧАСНІ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНИХ КУЛЬТУР.

1.1. Постколоніальні дослідження в Україні після 24.02.2022. Сучасний стан та світові рефлексії.

На початку варто зазначити, що дана робота була розпочата нами у 2018 році, коли постколоніальні студії в Україні були справою небагатьох дослідників, в ситуації, коли постколоніальна проблематика не надто цікавила широкий український загал і залишалася певним маргінесом соціальної та філософської антропології. Після 24.02.2022 ситуація змінилася докорінним чином, говорити про імперію і колонію стало добрим тоном на будь-яких майданчиках — від приватного спілкування на основних платформах соціальних мереж і до популярних ЗМІ та наукових конференцій. Ілюстративним з точки зору розвитку цікавості та науково-публіцистичного аналізу нашої теми видається список лектури за лаконічною назвою «Деколонізація. Підбірка статей та матеріалів» [14], яку склав Український інститут (організація, яка займається репрезентацією країни на міжнародному рівні у сфері культурної дипломатії, а відтак, автоматично залучена у процес аналізу та відтворення ключових для розуміння української культури понять і процесів). У цьому списку представлені біля семи десятків статей, які розглядають колоніальні відносини у сфері української культури, а також міркування щодо звільнення від тиску російської імперії (зрозуміло, що мова йде не про історичну державу з такою назвою, а про функціонування росії як імперії в різних часових відтинках), розбирають механізми реалізації впливу імперії в сфері культури, літератури, соціальних відносинах, тощо.

Але найцікавішим для дослідження історії розвитку суспільної думки в сфері постколоніальних студій є не сам зміст цих без сумніву

якісних та уважних статей, а те, що до весни 2022 року було написано і та опубліковано з них дві — тобто, менше 3 відсотків від загальної кількості. Відтак, можемо згруба виснувати, що широкомасштабне вторгнення як розгортання антиколоніальної війни українців за свою незалежність від імперії спричинило збільшення інтересу до теми і публічну рефлексію наукової та дослідницької спільноти, яке можна виразити математично як експоненціальне зростання, що цілком вкладається в тренди розвитку інформаційного суспільства, і в подальшому може призвести до інфляції теми, але поки що сприяє її розвитку і кількісно, і якісно. Потік публікацій не припиняється, і вони стають все глибше та цікавіше, так, ще донедавна в тому ж списку на сайті Українського інституту були статті і за 2023 рік, але в 2024 вони скоротили цей перелік, залишивши тільки статті першого року широкомасштабної війни, очевидно, тому що охопити увесь огром публікацій, що весь час виходять, було вже технічно неможливо. Так, до переліку не ввійшли ані програмова з точки зору рефлексії західних дослідників колоніалізму стаття від 01.2023 в The New Yorker за авторством Еліф Батуман, американської письменниці, журналістки, літературознавиці «Перечитуючи російську класику в тіні української війни. Як зважати на ідеологію “Анни Кареніної”, “Євгенія Онегіна” та інших улюблених книг»[125] , ані блискуча критика від Олени Апчел, української режисерки та дослідниці театру, яка 5 років працювала в театральній сфері за кордоном, у Варшаві та Берліні, а в 2024 році повернулася в Україну і долучилася до ЗСУ. Її стаття [118] була надрукована восени 2024 року в берлінському театральному журналі Theater Heute, і перекладена українським виданням «Лівий берег» .

Оскільки згадувані статті, крім власне постколоніальної проблематики, репрезентують також український погляд на стосунки імперія-колонія, і, що особливо важливо, віддзеркалюють його об закордонне бачення, маємо до справи класичний зразок кроскультурного

аналізу — погляд на українську колонізованість американського автора, та погляд представника колонії на західноєвропейських колонізаторів. Головний актор даного конкретного акта колонізації, російська імперія, є ніби винесеною за дужки — в першому випадку через певну упередженість погляду авторки, якого вона пробує тут-таки і позбутися, в другому — через протилежну причину, самоочевидність провини для носія колонізованої культури і сліпоту навколишніх. Тут буде доречним зауважити дещо про глобальні виклики, на які наражаються постколоніальні студії в українському дослідницькому просторі, особливо коли намагаються осмислити і презентувати власну травму колонізації.

Українські постколоніальні студії знаходяться в ситуації як мінімум подвійного виклику. З одного боку, ми належимо до європейської традиції освіти та культури, а в їх традиції зазвичай це аналіз у вигляді рефлексії щодо спільного минулого колонізатора і поневоленого від представника колонізаторської спільноти, з відповідними покайнними інтенціями. З іншого боку, ця «тиранія каяття», «тягар білої людини» ніяк не може бути імплементовано в українські дослідницькі традиції, оскільки з точки зору наших реалій ми цілком знаходилися/знаходимося у стані колоніального поневолення та (деякі наші землі) в фактичній окупації.

Тому патерни безоглядної самокритики, які є добрим тоном і ознакою дослідницької доброчесності для дослідників в культурі західноєвропейської традиції, як мінімум не є продуктивними для нас.

Цей висновок відмови від позиції меншовартості як базової для українського дослідника напрошується, коли читаєш статтю Олени Апчел, яка постулює «Звичайно, це лише тимчасові емоції, (викликані безпардонною демонстрацією імперської вищості від британських та німецьких дослідників на міжнародній конференції- Г.К.) і всі ми прагнемо жити у виваженому світі, де представлені всі голоси. Але я не вважаю емоції злом. Це частина адекватної живої природної реакції на біль і

несправедливість»[118] . Тобто, ми не стаємо гірше, чи менш досвідчені, коли говоримо про свою травму, або про ситуацію в культурі — крізь свою травму. Виявляється, цей досвід є більш поширеним, і зустрічається не тільки в книгах Франца Фанона і в життєвому досвіді українців, авторка пише про емоції греків, які були окрадені представниками великих світових імперій: « Як же добре мені відоме напруження кожного м'язу цієї усмішки на обличчі пані гіда, за якою ховається стриманий гнів, образа, злість, покора, непокора, розгубленість, пустота, надія, безнадійність, самоконтроль і автоцензура. Це букет емоцій, який розкривається духмяним весняним бузком в паузі між зковтуванням слини, щоб протокти цей трансгенераційний клубок несправедливості подальшою відповіддю»[118].

Авторка непрямо посилається на класичну працю Гомі Бгабга, коли розмірковує про замкнене коло непочутого, того, хто втратив голос під тиском, але тиск не припиняється, і тому голос знайти майже неможливо: «Слухати ці голоси треба уважно, не з позиції втомленого від «нервово невірноважених травмованих біженців». Треба навчитися бачити гідних людей, які змогли сказати «ні» аб'юзеру і терористу»[118]. « І німцям, і ліберальним росіянам, які заповнили собою Берлін, життєво необхідне розуміння, що треба посунутися, звільнити місце для голосів казахських, грузинських, кримсько-татарських, ічкерських, молдавських, українських, литовських інтелектуалів, які будуть описувати свою оптику, нову і неочікувану для Європи оптику поневолених і тих, хто бореться з імперією»[118] .

Олена не закінчує текст позитивом, бо не знаходить його. Її можна зрозуміти, її позиція близька світовідчуттю багатьох українців, які намагалися достукатися до європейських еліт, наукових та культурних. З подібним стикалася і сама дисертантка, також в приватній бесіді про подібний сумний досвід згадував Микола Рябчук, один з провідних

дослідників-постколоніалістів в Україні. «Бо якщо цю війну допустили, якщо так багато зла на очах європейців відбувалося у перші 8 років війни (яку назвали не війною, а, боягузливо, «конфліктом») – це означає, що звиклі наративи не працюють. Якщо вони не працюють, що треба зробити? Переглянути їх. Щоб переглянути їх, треба дистанціюватися. Щоб дистанціюватися, треба зрозуміти, куди я дистанціююся, від чого я дистанціююся. Я дистанціююся від своїх переконань» [118]... «Але допоки цього не відбудеться, написання таких текстів може і не мати сенсу. Бо здебільшого такі тексти читають ті, хто готові повести себе як старший батько по відношенню до дитини, яка плаче від розбитої колінки, а не як до партнера у дискусії навколо наративу, заздалегідь даючи партнерові право на говоріння» [118].

Однак, на противагу тексту Олени, її життєвий чин має надію і волю до звільнення. Її відмова від Слова не призводить до німотності та опусканню очей, як у грецької пані-гіда по окраденому музею в Атенах, а переводить її до Дії: зараз Олена Апчел служить у підрозділі БПЛА 4-ї бригади оперативного призначення НГУ "Рубіж".

Есей Еліф Батуман, яка певною мірою представляє ті саме західні наукові еліти, до яких хоче достукатися українська театральна діячка, все ж дає нам певну надію. Авторка нарешті звертає ту саму самокритичну оптику «тиранії каяття» на західні дослідження російської культури. Здавалося б, після вичерпного аналізу Еви Томпсон в класичному творі про російську літературу та колоніалізм, поетично перекладеному на українську як «Трубадури імперії»[98], мало що можна додати про загарбницькі інтенції в цих текстах. Вона і не додає. Але це все одно важливий текст, на який багато посилалися і багато цитували. Це справді значуща рефлексія, глибокий компаративіський аналіз чесної дослідниці та справжньої прихильниці російської літератури, американки турецького походження, викладачки Гарварду, письменниці та лавреатки

Пуліцерівської премії 2018. Це перше, що визначає вагу тексту, за словом родоначальника постколоніальних студій Е.Саїда, стратегічне розташування — те, хто говорить і яка його позиція, на якому щаблі ієрархії він звучить. The New Yorker має більшу аудиторію, ніж берлінський журнал про театр, а до викладачки Гарварду дослухаються більше, ніж до діячки культури з країни у війні. Тут ми наочно бачимо проявлення тої самої колоніальної упослідженості, про яку пише Олена, і тому маємо це зафіксувати, перш ніж перейти до аналізу самого тексту.

Стаття цікава перш за все багатством контекстів — тут і позиція класичного Орієнту, бо батьки авторки з Туреччини, і ситуація урбанізованого Нью-Джерсі, і тихий тбіліський двір під фактично окупаційною владою в Грузії, і Київ в війні, і все це наскрізь перетинається вулицями Пушкіна та романами Достоевського. Авторка освідчується в любові до героїв російської літератури, і називає причину — їх щирість. Відоме спостереження, що ми в інших помічаємо саме свої власні риси, і саме так відбувається і з письменницею — її текст підкупає саме щирістю, тим, як вона правдиво намагається позбутися навіяних значень російської літератури, добре відомих українській інтелігенції ще зі шкільної лави радянської школи, і шукає ту саму об'єктивність, в якій вона так легко відмовляє українцям на початку тексту. «Мені пояснили, що зараз в Україні ніхто особливо не хоче рефлексувати над творчістю Достоевського, оскільки його романи містять ту саму експансіоністську риторику, яка використовувалася російською пропагандою для виправдання своєї військової агресії. Моєю миттєвою реакцією на це було: винести за дужки зрозумілий побічний продукт війни — як необ'єктивний»[125]. Проте, прагнення дослідницької чесності примушує її визнати: «В його пізнішому творі «Дневник писателя» було кілька жахливих тирад про те, як православній Росії судилося об'єднати слов'янські народи і відтворити на землі Царство Христове. Згадавши це, я

чітко побачила зв'язок із деякими наративами російської державної пропаганди»[125]. Зрештою, після лютого 2022 письменниця бачить явно: «Спостерігаючи за подіями, мені було нескладно помітити наративи російської літератури в дискурсі навколо війни, зокрема в неодноразових згадках Володимира Путіна про «русский мир» — концепцію, популяризовану «філософами» Кремля, після розпаду Радянського Союзу»[125]. І констатує: ««Русский мир» являє собою транснаціональну російську цивілізацію, яка виходить навіть за межі «триединой российской нации»: «Великоросії» (Росія), «Малоросії» (Україна) і «Білої Русі» (Білорусь); її об'єднує східне православ'я, російська мова, “культура” Пушкіна, Толстого і Достоевського, а також, коли треба, авіаудари»[125].

Шар за шаром знімає авторка власні упередження, переосмислює і перепрочитує — саме в цьому і бачиться нам головне відкриття цього дослідницького тексту. Це демонстрація не так імперського характеру літератури імперії, що очікувано — як просвітлення чесного дослідника, який шукає відповіді і знаходить голос колонізованого. Який, попри всі травми, відкриває істину. І який треба почути, щоб отримати бажану об'єктивність.

Таким чином, цей текст для нас також по новому ставить питання експертності, а також питання індоктринації знанням. Чи можна довіряти голосу травмованого та ображеного, його судженню про того, хто наніс травму та образив? Чи може судження з середини конфлікту бути об'єктивним? Здавалося б, є очевидна відповідь. Але всі базові тексти постколоніальних студій створені представниками упосліджених колонізованих спільнот, і є загальноприйнятними науковими теоретичними здобутками. Подібний же ідеологічний казус демонструє феміністична критика — ключові автори є органічно представниками своєї статі, і тому можуть вважатися необ'єктивними та заангажованими. Проте судити так є дурним тоном в сучасній науковій спільноті. А отже, чому

вважається нормальним — рутинність такого погляду озвучує американська літературознавиця — не довіряти критиці російської літератури і культури загалом, якщо це голос колонізованого росією народу, в нашому випадку українського?

Тут доречно знову згадати Еву Томпсон, яка є не тільки автором класичного дослідження про російський колоніалізм, а й досі приймає активну участь у культурному житті пост-колонії. Так, у жовтні 2023 року вона взяла участь у дискусійній панелі з промовистою назвою «Колоніальний дискурс у російській літературі: як ми (не) розуміємо «російську душу», яка проводилася на базі Lviv BookForum (<https://www.youtube.com/watch?v=N2TuhvOJMaA>). Дослідниця спробувала пояснити той вакуум, який ми бачимо щодо розуміння природи російського колоніалізму у західних дослідників, пояснивши це простою причиною — географічна віддаленість росії. Згадується теорія Мадіни Тлостанової, про яку згадує в своєму есеї Еліф Батуман - «мислення» ніколи не буває без місця, і той же Е. Саїд, з його стратегічним розташуванням автора/мовця/дослідника. За словами Еви Томсон, саме ця віддаленість є причиною того, що дослідники текстів російської літератури не могли перевірити, наскільки описані типажі в літературі відповідають реальним людям в суспільстві, а також причиною поширеного упередження, що аристократична еліта 19 ст, описана в класичних російських романах, є типовими росіянами. Є ще причини для цього полону ілюзій, але саме ці дві професорка вважає найпершими, і саме виходячи з цих посилок віддає найбільшу експертизу саме українським дослідникам: ми живемо бік о бік. Ми бачимо і знаємо їх — навіть до активних військових дій, особливо все прикордоння, до якого належить і наш Харків, бачило велику статистичну кількість «простих росіян», і наші висновки про природу імперської спільноти найближче до життєвої реальності, ніж у вдумливих читачів «Війни і Миру».

Продовжує і розкриває тему експертності питання індоктринації знанням. Питання прозвучить на межі кримінальності, особливо для представників (пост)колоніальної інтелігенції, звиклої довіряти не собі, а авторитетному Іншому, але — чи можемо ми довіряти іноземним русистам, які досліджують російську культуру та літературу і роблять висновки для тамтешньої наукової спільноти? Після розмови про експертність українських дослідників — чому б не задати питання про експертність тих, хто занурений в імперське знання? Критична теорія влади М.Фуко, яку пізніше візьме за основу своєї основоположної щодо постколоніальної теорії праці Едвард Саїд, каже нам, що знання ніколи не буває нейтральним. А також повідомлення, які несе література, і ширше, культура, не є нейтральними, а є інструментом домінації та здійснення влади. Принагідно зауважимо, як в світі цих досліджень фальшиво звучать заклики т.зв. «хороших русскіх» не змішувати культуру/літературу/спорт із політикою — доцільніше було б, користуючи методологією Фуко, відому вже понад півстоліття, дослідити і зрозуміти цей взаємозв'язок, а не заплющувати очі на об'єктивну реальність.

Про розуміння цієї динаміки взаємодії влада-знання свідчить оригінальна назва твору Еви Томпсон *Imperial Knowledge: Russian Literature and Colonialism*, а також її виступ на вищезгаданому українському дискусійному заході (<https://www.youtube.com/watch?v=N2TuhvOJMaA>). Там серед іншого вона зауважила, що російське керівництво вливає величезну кількість грошей у впливи і лобі в світових університетах. Ще більш прямо про російській промоушен імперських поглядів на світ загалом і культуру і літературу зокрема в академічному середовищі каже нам публікація Гіроакі Куромія. Часопис «Критика», де влітку 2023 він опублікував свою статтю, каже про нього так: «американський історик японського походження. Спеціалізується на історії СРСР, зокрема на добі сталінізму, комуністичних репресіях і часі

Холодної війни. До виходу на пенсію в 2021 році викладав українську, російську та советську історію в Індіанському університеті (США). Автор книжок «Свобода і терор на Донбасі: Українсько-російське прикордоння, 1870–1990-ті роки» (1998), «Сталін (профілі при владі)» (2005), «Суд над совістю. Доля чотирнадцяти пацифістів у сталінській Україні, 1952–1953» (2012), «Зрозуміти Донбас» (2015), «Сталін, Японія і боротьба за панування над Китаєм, 1894–1945» (2022)» [19].

Отже, пан Гіроакі розповідає нам, що він попав під санкції російського уряду навесні 2023 року, із заборonoю на в'їзд до країни. Він розглядає всіх персон, які попали під санкції, і дивується, що він один з небагатьох американських університетських професорів, які попали під засудження з боку росії, і що серед тих засуджених дуже мало русистів. Він зазначає: «Для тих із нас, хто присвятив багато років вивченню Східної Європи та неросійських регіонів колишнього Советського Союзу, здається досить дивним, що лише сьогодні заговорили про «деколонізацію» у сфері російських студій. Звісно, ніколи не пізно, але це лише підкреслює і самовдоволення, з яким ця сфера працювала дотепер, і стійкий імперіялістичний світогляд, що його Росія та Советський Союз нав'язували цій дисципліні протягом минулого століття» [19]. «Скидається на те, що західна русистика свідомо чи несвідомо проковтнула всю російську імперіялістичну пропаганду, навіть не підозрюючи про упередженість і неправдивість її наративів. Є всі підстави вважати, що Москва задоволена такою ситуацією в гуманітаристиці»[19], - делікатно зауважує пан Гіроакі.

Таким чином, індоктринованість західних славістичних студій імперськими цінностями, на жаль, може заважати тій самій об'єктивності, яку шукає зокрема Еліф Батуман, і про яку згадує в своєму есеї, але і може, при усвідомленні обмеженості власного досвіду, давати той простір висловлення для українців, про який каже Олена Апчел.

Ми ж вважаємо, що сучасні українські дослідження в сфері постколоніальних студій можуть справді багато дати світовій традиції, а вибухове зростання кількості таких публікацій, яке ми згадали на початку розділу, каже про надзвичайний суспільний інтерес до теми також і всередині української постколоніальної спільноти.

1.2. Постколоніальні дослідження в Україні до 24.02.2022: досвід опору та теоретичні здобутки.

Започатковує постколоніальні дослідження як розвинену методологію в українському культурному просторі Марк Павлишин [79]. Дуже цікавими стають розвідки щодо проблем колоніалізму та постколоніалізму у працях Г. Грабовича[27; 28; 29], В. Агєєвої [1; 2], М. Рябчука[86; 87; 88]. Постколоніальну та гендерну методології намагається поєднати О. Забужко[57; 51]. Постколоніальну та генераційну методологію намагається поєднати у низці своїх робіт Т. Гундорова [32; 35 С.26-44.].

У Марка Павлишина ключовою для започаткування постколоніальних досліджень щодо української культури стає стаття, розміщена в «Каноні та іконостасі». Павлишин говорить про першу спробу постколоніальних досліджень – це намагання розглянути «певні явища в сучасній українській літературі та культурі, які можна було б назвати постколоніальними й звернути увагу на трансформації, які відмежували їх від культурної системи, що панувала раніш» [79].

Постколоніалізм розуміється дослідником як наслідок деконструкції колоніалізму: «наслідком розмаскування й розмонтування структур культурного колоніалізму і, рівночасно, їхнього продуктивного перевикористання» [79].

В українській культурі цей процес відбувається поступово і в першу чергу охоплює літературу та публіцистику, особлива роль Павлишиним

відводяться журналу «Сучасність», що допускає і пропагує нові постколоніальні дискурси [79].

Павлишин говорить про певні риси культурного колоніалізму, через які довгий час страждала українська культура: контроль над ресурсами, русифікація, видавнича та освітня політика, пропаганда, міфотворчість в історії, вигідна колонізатору, переміщення талантів з колонії до центру.

Також колоніалізм розглядається Павлишиним як рід ідеології, що включає систему панування та винищення інакомислячих, що не служать метрополії.

Павлишиним виділяються чотири основні стратегії культурного колоніалізму.

Перша полягає в тому, що в створений ієрархії цінностей найвища вартість у товарів колонізатора (культ столиці та центральних ЗМІ).

Друга риса і стратегія, відмічена ще Гомі Бгабгою, засновується на тому, що культурі колонізатора приписується найбільший ступінь універсальності, звідси культурний прогрес можливий лише з боку колонізатора, а культурі колонізованого відстала та патріархальна.

Третя стратегія стосується постійної невидимості колонії, який би продукт не виробила колонія, слава та знання належить лише метрополії. Навіть коли про культуру колонії стає відомо зовнішньому спостерігачу, вона розглядається як екзотика та примхливий, ненормативний феномен (звідси «етнографізм» колонії).

Четверта стратегія полягає у викривленні історії та сучасності в інтересах колонізатора.

Політичний плюралізм поступово приводить українську культуру до культурного плюралізму, що долає недоліки як колоніальних, так і антиколоніальних стратегій. Але постмодернізм, влаштовуючи деконструкцію владних відношень, іноді відмовляється від ролі будівничого в національних відносинах, що призводить до відповідних

криз в сучасній українській культурі. Павлишин наголошує, що постколоніальна хвиля у високій культурі також може стати травматичною [79, С. 230-236].

Залишки романтизму XIX – XX століття в українській культурі, на думку автора, полягають у тому, що традиція нової української культури була побудована «на бінарній опозиції себе та іншого, де інший був колонізатором, чужинцем, ворогом» [79, С. 227-230]. Цей романтизм та етнографізм був як наслідком як колоніального стану, так і антиколоніальної оборони українських цінностей як цінностей традиційних.

Головний шлях долання меншовартості для Павлишина – побудова модерної високої української культури, що і стане головним постколоніальним проєктом, такий постколоніальний простір тільки відкривається в українській культурі, ряд письменників підпадають під ці тенденції, зокрема це творчість Ю. Андруховича та Бу-Ба-Бу.

Певним передчуттям широкомасштабної антиколоніальної війни прозвучали на початку 2022 року тексти провідних українських інтелектуалів та дослідників: Юрій Андрухович [6] та Микола Рябчук [89]. У січні 2022 року у них виходять дуже цікаві роздуми з приводу поточного становища в Україні.

Спробуємо проаналізувати еволюцію поглядів Миколи Рябчука: коли на початку 2000–х років він говорить про «дилему Фауста» – існування в Україні російської свідомості колонізованого, що не усвідомлює свою колонізацію, та української свідомості, що поступово позбувається колоніального тиску, але зберігає негативні авто стереотипи колонізованого [86] [87] то після Помаранчевої революції 2004 року і Революції Гідності 2013-2014 року, на думку Миколи Рябчука, ситуація змінюється [88]. Українська постколоніальна свідомість та ідентичність нарешті витісняють російську та проросійські ідентичності з усім їх

комплексом меншовартості, культу Кремля та мавпування російських культурних зразків в усьому. Нарешті у 2014 – 2022 роках відбуваються вже наступні зміни, які призводять до чіткішого розуміння травми постколоніальності України та її культури.

Цей феномен Микола Рябчук окреслює як «сором'язливий колоніалізм» [89]. Ефективність такого теоретичного визначення, на думку дослідника, залежить від того, наскільки ми готові застосувати постколоніальну методологію, праці того ж Ф. Фанона, щодо українських культурних реалій. Він порівнює в цьому відношенні насамперед Україну та Ірландію, вони перебувають у Європі, але довгий час зазнають колоніального тиску та упослідження, тож європоцентризм щодо цих країн та їх народів буде виглядати зовсім по-іншому. І Москва, і Лондон, «радіше вбачали у них частину своїх метрополій, назавше пов'язану з центром спільною долею» [89]. Тим самим Ірландія й Україна потрапляли під подвійний тиск, вони не могла стати пригніченою меншістю, але не могли отримати хоч якісь адекватні права. Це також викликало певний комплекс імперської гордості – «більш роялістичний, ніж король» [89], більш знаний, ніж представник самої офіційної влади. Так виникає подвійна ідентичність – імперська і разом з тим місцева, яка використовує залишки патріотизму для перетворення їх на підкреслену імперську відданість.

Звичайно крім цієї ідентичності та колонізованої прихильності, де колонізований ототожнює себе з колонізатором/імперським, він більше Імперія, ніж сам центр та імператор, виникають й інші види ідентичності, де залежність не розглядається з позитивними конотаціями.

Головні аргументи противників розгляду України та української культури з точки зору колонії і відповідно подолання цього колоніального минулого часів після Гетьманщини, з 1764 року, та часів перемоги більшовиків у 1920 році, коли Україна підпадає під вплив відповідно

Російської імперії та Радянського Союзу, полягають у тому, що Україна розглядається як «інтегральна частина» [89] імперії.

Також часто теоретиків та філософів збиває з пантелику расова однорідність колонізатора та колонізованого і невелика територіальна відірваність від Центру і Центральної Метрополії, тобто Іншість досягається часто не за рахунок раси/зовнішності/території, а за іншими критеріями, з'ясувати які з першого погляду вже не так легко. Під Іншістю тут мається насамперед на увазі Чужість колонізованого, на основі якого і можливі антропологічні механізми підкорення та владарювання. Е. Саїд зазначав, що, на думку колонізаторів, підкорені народи «не мають логіки», а отже вони «як діти» і керувати ними треба заради їх безпеки і врятування [90].

Також сплутують відношення Колонія-Метрополія та шляхи модернізації, часто для експлуатації ресурсів модернізація Колонії була більш необхідною, ніж модернізація Метрополії. Тому коли загалом говорять про індустріалізацію та модернізацію, треба говорити також і про її темпи та цілі такої модернізації, оскільки таким чином створюються зручні для імперії умови та закладаються «підвалини менш конфронтаційних взаємин з колонізованими» [152, pp.38, 43, 44].

Також як аргумент проти того, що Україна була колонією висувається теза про рівні кар'єрні можливості, тобто можливості представників колонії вбудуватись у владні ієрархії. Микола Рябчук, досить вірно, на нашу думку, фіксує тут підміну понять. Захисники імперії аргументують, що серед українців були співзасновники імперії, а також те, що етнічні українці могли займати найвищі посади у царській/більшовицькій адміністрації, але при цьому не звертають увагу, що вони виступали як політичні росіяни, їх етнічне походження не мало для них та їх кар'єри значення, або вони були змушені в тій чи іншій формі зректись цього українського етнічного походження. Тобто, точка

«кочубеївщини», в термінах Юрія Шевельова, який саме так називав колоніальну зраду еліт, коли заради кар'єри відрікалися від самоідентифікації українцем, не фіксується – говориться про їх етнічне походження та кінцевий результат, а саме посаду, яку вони обіймали. При створенні імперії внесок українців дійсно був колосальний, але при цьому ігнорується подальша доля цього проєкту – «цього спільного малорусько-великоруського підприємства, по-рейдерськи захопленого невдовзі великоросами» [89]. Аналогія Мала Греція – Велика Греція також пізніше була використана проти Малоросії, київська спадщина й усі досягнення українців також поступово були присвоєні Москвою. Колонізація при цьому відбувалась активно зазвичай двома шляхами, які Микола Рябчук називає «династичним» та «поселенським» [89], при другому способі колонізації місцеве населення та місцеві еліти активно витіснялись спеціальними переселенцями-росіянами, що свідомо переселялись на нові «провінційні» землі. Перший шлях колонізації полягав у тому, що еліти зрощувались та водночас русифікувались, при «какой разнице» пріоритетом був російський складник.

Остаточний результат колонізації України та української культури Микола Рябчук характеризує наступним чином: «в Україні сформувалась типово колоніальна ситуація, у якій автохтонам дісталась роль культурно принижених і економічно маргіналізованих жителів сільського «третього світу», тимчасом як росіянам (а згодом і урбанізованих-русифікованих частині автохтонів) – роль носіїв «вищої» цивілізації, представників «культурнішого», заможнішого, розвиненішого «першого світу»» [89].

Закріпачення та безправ'я безпаспортних колгоспних рабів завершило справу. Микола Рябчук наголошує, що завдяки цьому українськість зробилась «стигмою» [89], тож звичайно ми можемо говорити про важкий колоніальний досвід в Україні і сьогодення як спробу його подолати, в тому числі і через різні дискурсивні практики, практики

постколоніалізму, оскільки колоніально ярмо залишило знак, що став «знаком відсталості, неповноцінності і відсутності будь-яких перспектив у модерному світі» [89].

Тож бачимо ту ж саму модель влади і домінації, що у всьому світі так чи інакше називається «колоніальною»: росіяни ставились до себе як до представників «першого», вищого світу, а до українців як до представників «третього світу», селянські обмежених та позбавлених самостійності. Так, звичайно існувала залежність усіх провінцій, від центру, Москви та Петербургу, на це вказують критики національної колоніальності, але у випадку з українською культурою ми маємо одну відмінність. Ця відмінність полягала в тому, що колонізований тут був етнічно маркований, в тому числі розмовляв іншою мовою – українською.

Пізніше, за радянських часів, приєднується ще урбаністичний маркер – колонізатори були містяни та російськомовні, колонізовані переважно селяни та україномовні. Перші представляли «передовий клас пролетарів», другі відсталий клас маргіналізованих верств або класово чужих «куркулів» [89].

Таким чином маємо всі риси колонізації та тиску: домінацію, виділення певних маркерів для упослідженості, неможливість пересування існуючою ієрархію (відсутність соціальної мобільності), залежність цієї ієрархії від етнічного походження та визнання влади центру, хибі самосвідомості – меншовартісність українців.

На думку Миколи Рябчука, з чим ми не можемо не погодитись, саме мова стає основним елементом стигматизації та колонізації, вона стала аналогом «чорної шкіри» африканців, відміченою Ф. Фаноном. Але цього стигмату можна було позбутись, навчившись/перейнявши мові колонізатора. При цьому вони переймали й зверхність колонізаторів до українців, фактично зверхність інтернізованих до своїх предків та колишнього оточення.

«Українці могли досить легко тієї своєї «чорної шкіри» позбутися, скинути її разом із «ганебним» сільським походженням і зробитися «білими» – принаймні у другому поколінні» [89].

Ситуація не змінилась навіть при скасуванні «колгоспного рабства» після смерті Сталіна, оскільки залишилась уся соціальна ієрархія першого та третього світу і вона не допускала, як і раніше, соціальної мобільності. також транслиувались певні механізми «окультурення», коли українець мав змінити свою культуру, щоб потрапити до Москви. Травма такого окультурення здебільшого залишалась підсвідомою, принаймні не фіксувалась суспільною свідомістю.

Як справедливо говорить Микола Рябчук, такі травми ще чекають своїх дослідників, що засвоїли парадигму постколоніального погляду на світ, оскільки «травма поглиблювалась роздвоєнням ідентичності та інтерналізацією колонізаторської ненависті-зневаги до колишніх «своїх» і до самого себе» [89].

Юрій Андрухович вважає, як і Микола Рябчук, головною вадою колоніальної свідомості поляризацію та розділеності, які породжує поляризація. Цей розкол прямо витикає з відомої нам з теорії травми проблеми перенесення негативу від образу Чужого, Іншого, але недосяжного для помсти, на свого, близького, на частку Я, яка таким чином відторгається. А відтак головним для зцілення постколоніальної свідомості є єдність, злученість, зшивання цього колоніального розколу.

Тому особливої важливості набуває День Злуки, саме йому присвятив у січні 2022 року статтю Юрій Андрухович. Він згадує свій роман «Таємницю»[51], де декілька сторінок висвітлює ланцюг єдності, що поєднав у 1990 році Київ та Західну Україну, тим самим уможливлуючи наступне звільнення України та проголошення Незалежності у 1991 році, отже цей згаданий ланцюг став провісником нової постколоніальної

культури, вже ніяк не пов'язаної з Радянським Союзом та його спадщиною.

В 1990 році, на думку Юрія Андруховича, з якою ми також згодні, українці нарешті усвідомили, що складається нова не-комуністична Європа – «зірки, серпи, молоти тощо ставали порожнечою, пустим місцем, нічим» [6]. Особливо важливими для захоплення та наслідування став «Балтійський шлях» національного звільнення: живий шестисоткілометровий ланцюг 1989 року між столицями Латвії, Литви та Естонії не був технологією, а проявом душі усього народу, що намагався звільнитись від колоніального домінування Москви.

Андрухович згадує висловлювання московських викладачів в Літінституті, що після цього Прибалтика «відрізаний ломоть», але таку долю для України колонізатор не вбачав, оскільки вважав всі території завойованими навічно [6]. Тож сучасні прагнення до Європи та НАТО викликає в Андруховича дещо гіркий післясмак, ми, українці, почали свій шлях до постколоніального майбутнього, але й зараз лише частково в Європі, часто залишаючись і досі у полоні колоніальної свідомості. Тож свідомість залишається, на думку Андруховича, вирішальним чинником.

Ланцюг між Києвом та Франківськом включав біля п'яти мільйонів чоловік і був небаченим феноменом, що протривав більше години [6]. Тож акція вдалась і стала запорукою майбутнього України, проголошення та відстоювання її незалежності.

1.3. Світовий контекст. Постанови постколоніальних студій та методології.

Поразка нацизму як расової ідеології у 2СВ спричинила перегляд системи політичної домінації у світі. Розпад старих колоніальних імперій, який почався після 1СВ, був закріплений Ялтинським миром.

Постколоніалізм як окремий дискурс зароджується в середині ХХ століття, водночас руйнування колоніальної системи, розвиток етнічних та культурологічних студій різних напрямків, постструктуралізм, розвиток постмодерністських теорій нації, етносу, влади робить постколоніальні дискурси надзвичайно актуальними та вагомими як у соціокультурних реаліях, так і на теоретичному рівні розвитку гуманітарних наук початку ХХІ століття.

Постання постколоніальних студій можна пов'язати, з одного боку, з постголоюстою етикою, яка надала голос мільйонам жертв. Геноцидальні дії такого масштабу до 20 ст. досить ефективно замовчувалися, чому сприяло перш за все фізичне зникнення ураженої спільноти і глибокий травматичний досвід тих, хто вижив. В цьому сенсі українські трагедії 20 ст., такі як втрата державності в двадцяті роки і пізніше Голодомор, опинилися на межі двох форматів трагічних подій, з яких перший можна назвати геноцидом доінформаційної доби, коли трагічні події замовчуються і так зникають із суспільного досвіду, а другий — геноцидом інформаційної доби, інформаційного суспільства, прикладом якого слугують геноцидальні події нинішньої війни, коли страждання жертви озвучуються, але знецінюються і затираються винуватцями трагедії за допомогою засобів постправди та інформаційного хаосу.

З іншого боку, постколоніальна критика завдячує своїй появі новим політичним реаліям другої половини 20 ст., коли постколоніальні нації отримували державність і суб'єктність внаслідок виграних ними антиколоніальних війн. Під час антиколоніальних війн, до яких справедливо буде зарахувати і російсько-українську війну, руйнується не тільки політична влада імперії, яка здійснюється через політичні системи, а і нівелюється імперський соціальний та культурний символічний капітал.

Із руйнування колоніальної системи почалося поширення антиколоніальних та постколоніальних студій, окремо слід виділити

напрямок орієнталізму Е. Саїда. Праці Е. Саїда, Ф. Фанона, Г. Співак, Х. Бхабха складають класику світових постколоніальних досліджень – вони звертаються до постаті пригніченого колоніальним досвідом, що не може свідчити про себе або свідчить про себе викривлено, в поняттях та образах колонізатора. У західних дослідженнях постколоніальні теорії вже стали мейнстримом, можливо розвиток подальших українських розробок буде сприяти вкоріненості подібної методології у сучасній вітчизняній гуманітаристиці.

Після 24.02.22 з об'єктивних причин ситуація з постколоніальним студіям в Україні змінилася докорінним чином, тим цікавіше зараз повернутися до витоків постколоніального аналізу і вписати українську сторінку в цей довгий шлях упокорення і боротьби.

В 1960-1970-х розпочинається ера постколоніальних досліджень. Завдяки роботам Ф. Фанона «Чорна шкіра, білі маски» (1952), «Гнані і голодні» (1961), «Прокляті люди землі» (1961) у світову суспільну думку входить нове поняття «постколоніалізм». Тиск колоніалізму впливає на людську тілесність, а також на душевне життя, приводячи до психічних розладів – одна з тез лікаря і теоретика Ф. Фанона. Отже влада і відношення залежності, що складаються в колонії, мають антропологічні наслідки, часто тілесні, це деформація тілесності та «технік тіла», що потім були досліджені М. Фуко та його послідовниками. Також виникають психічні наслідки, які досліджує фрейдівський та юнгіанський психоаналіз, і найбільш відомі французькі школи психоаналізу – Лаканівська та школа Дяткіна. Наприкінці 1990-х також виникають теорії травми, які цілком можна прикласти до колоніального досвіду, подолання національної травми часто стає надзвичайно важливою антропологічною задачею. В першу чергу у своєму дослідженні щодо травматичного досвіду та його подолання у світовій та українській культурі ми будемо посилатись на праці Кейт Карут, однієї з провідних дослідниць з даної проблематики,

яка в рамках промоції власної книжки, а також збору матеріалу по травмі Голодомору та її проявів в спільноті сучасних українців відвідувала Харків, і з якою ми мали можливість спілкуватися безпосередньо. Остання з її праць, яку саме вона презентувала, перекладена українською мовою з промовистою назвою «Почути травму», що є, на нашу думку, значною науковою подією [133].

У 1980-х роках відбувається поступово взаємовплив постколоніальної методології та методології критики влади як єдиного центру, також постколоніальні студії опинились під значним впливом постструктуралізму, зокрема на Е. Саїда вплинула теорія влади М. Фуко, теорія культурної гегемонії А. Грамші та деконструкція Ж. Дерріда та Ж. Дельоза.

Протягом 1980-1990-х років у дослідників постколоніалізму виникає ряд критеріїв, за якими ту чи іншу культуру можна віднести до колоніальної, досліджується теорія влади та нав'язування європейських стандартів колоніальному світові. Наприкінці 1980-х років виникають міждисциплінарні дослідження, що аналізують структурні відношення в колонії, взаємодію імперії та периферії тощо. Наприклад, Ахілле Мембе звертає увагу на суперечність у самих постколоніальних студіях – вони поєднують традиції західного гуманізму і філософії та досвід збройної антиколоніальної боротьби. Більшість прихильників постколоніалізму вважають це суттєвою та позитивною рисою даного напрямку досліджень – метод відкритий до філософської дискусії, остаточно не завершений, на відміну від інших філософських теорій, отже гнучкий та відповідає на актуальні виклики, на соціально-політичні та філософсько-антропологічні зміни.

З точки зору методу постколоніальні студії постають як синтетична методологія. Вона включає в себе психоаналітичний метод, семіотичний метод, теорії влади, нації, етносу, постмарксизм, постструктуралізм,

критику владного центру та емансипації периферії, які так добре виражені в феміністичній критиці, теорію травми, гендерні студії, африканські студії та багато іншого.

Постколоніальні студії народилися у часи постмодерну і є органічним продовженням методології постмодерну: з точки зору синкретизму та багатовекторності підходів до предмету дослідження; з точки зору вибору самого предмету дослідження — цікавості до непрямого та периферійного; а також з точки зору підсумків занурення в світ маргіналізованого — відмовою від універсальної системи оцінки та пошаною до множинності істини.

Найбільш важливими для філософсько-антропологічного розгляду постколоніалізму стають праці Едварда Саїда. Це «Орієнталізм» (1978) та «Культура і імперіалізм» (1993) [91][90]. Постколоніальні дослідження Едварда Саїда виникають як аналіз фіксованих наративів, текстів, у сфері літературознавства. Перший наслідок активної антиколоніальної боротьби, є перегляд ієрархії текстів/літератур, а ширше і культур імперської спільноти.

Свої основоположні праці Е.Саїд базував на критичних теоріях влади М.Фуко про домінантні дискурси. В першій праці головним стає концепт «орієнталізму» як питомо європейська позиція – перебудова реалій східної культури услід за «правильним» дискурсом європейця. Орієнталізм ґрунтується на трьох засадах – раціональності, та академічному дослідженні Сходу як окремої наукової дисципліни; на інтелектуальній відмінності Сходу та Заходу; на техніках та обґрунтуваннях влади Заходу над Сходом через відповідні соціальні інституції.

Таким чином орієнталізм розглядається дослідником як певний семіотичний код владарювання Заходу над Сходом, представлений у текстах, інститутах, логіці дій тощо. Колонізатор, коли заперечує участь у

політиці, завжди контролює дискурси колонізованого: його влада – влада в першу чергу над знаннями та репрезентаціями [91].

Виходячи з такої позиції, Е. Саїд пропонує свою методологію постколоніальних студій.

По-перше, визначення позиції автора (метод стратегічного розташування). По-друге, соціально-культурна репрезентація тексту – яким чином текст набирає соціальну значущість та впливовість. Часто голос колонізованого звучить поодиноким, його треба не тільки виокремити, але надати йому відповідної соціальної значущості та визнання. По-третє, голос колонізованого треба розташувати відповідно до усієї справжньої культури колонії.

Друга робота «Культура і імперіалізм» [90] присвячена імперії та проблемам влади, яка тонко, через свої дискурси, нав'язує світові компліментарний і вигідний її образ та зразки залежної від неї поведінки. Розглядається культурний імперіалізм як теорія та практика відношення метрополії до своєї колонії, культура стає чинником наближення до «нас»/«нормальних»/метрополії, або віддалення до «тих»/«Інших»/колонізованих.

Імперія, на думку дослідника, контролює колонії через дискурси та наративи: «Імперіалізм бореться передусім за землю, однак володіння землею, право на її заселення та обробіток, її утримання, відвоювання і планування її майбутнього – ці питання відображались, дискутувались і якийсь час навіть вирішувались в наративі. За словами одного критика (згадується Гомі Бгабга – Г.К.), нації самі по собі є нараціями. Здатність оповідати або перешкоджати формуванню й виникненню інших наративів дуже важлива для культури й імперіалізму, адже це один з головних зв'язків між ними». [90, С.13].

Як альтернативу політиці зміни тих чи інших колонізаторів, Саїд пропонує «політику звільнення» [90], що є прикладом постмодерної

контроверзи, де два члени бінарної опозиції поєднуються для нового культурного синтезу в інтересах колонії.

Оскільки протягом 1990-х років визнано декілька імперських дискурсів (французький, британський, португальський, тощо), то проблематика постколоніальних досліджень набуває транснаціонального характеру. Однак, однією з головних проблем міжнародних постколоніальних досліджень нам ввижається не дуже чиста з точки зору незалежності від політичної моди схильність інтелектуалів західного світу зводити проблеми колонії до проблем раси.

На початку ХХІ століття Д. Мур застосовує поняття «постколоніальний» щодо пострадянського простору, ще в 1990-х роках щодо української культури поняття «постколоніальна» починає застосовувати Марк Павлишин [79, С. 223–236] [81]. Для М. Павлишина постколоніалізм також засіб позбутись гегемонії минулого, стати на новий етап національного оновлення. Він пропонує не звертатися до імперського минулого ані шляхом заперечення, ані шляхом наслідування. У іншого дослідника П. Іванішина [61] цей висновок викликає критику: він виходить з першої позиції Едварда Саїда щодо стратегічного розташування автора та наголошує, що забуття або ігнорування імперіалістичних концептів не сприяє оновленню колоніальної свідомості, а отже національній культурній незалежності. Радше, таким чином вони зберігають свій вплив і сприяють реплікації влади імперії в культурному та політичному просторі колишньої колонії. Постколоніалізм для нього полягає у пріоритетності «збереження і розвитку національної культури» [61] через поборення в тому числі імперських дискурсів.

Тамара Гундорова зазначає про інститутизацію постколоніального наративу та розвитку його різних напрямків та геокультурних проявів: «Постколоніальна теорія, з одного боку, мігрує на інші дисциплінарні поля – історії, культури, політології, стаючи дедалі виразніше

міждисциплінарною, а з іншого боку, вона мігрує в нові геокультурні зони, стаючи транснаціональною. Перетворення постколоніальної критики з радикальної та маргіналізованої теорії на академічний мейнстрим спостерігаємо впродовж останнього десятиріччя в американістиці, у французькій і німецькій критиці. Причому позаяк постколоніалізм трактується досить широко та поступово набуває спопуляризованого вигляду, він перетворюється на явище *common sense*» [35, с. 27].

Таким чином іде взаємопроникнення різних поглядів – колонізаторів і колонізованих, східних і західних культур – «Тож спрямована на Захід критична візія з боку так званих периферійних постколоніальних культур – азійських, африканських, латиноамериканських – дає змогу розкрити проблемні місця самого окциденталізму, сформованого в центрі західної цивілізації. Такий підхід допомагає самоствердитися периферіям і водночас пропонує інший погляд на європейську культуру» [35, с. 27].

Становлення постколоніального світу – результат розпаду та переформування імперій. Едвард Саїд стверджує, що саме імперія та імперіалізм («Культура й імперіалізм» (1993)) [90] консолідували суміш культур та ідентичностей у глобальних масштабах, тобто сучасна культура та література не можливі без усвідомлення поняття «імперія».

Головним способом відображення та побудови ідентичності, на переконання Е. Саїда, є наративи. З одного боку, тут присутні колоніальні, імперські наративи, з іншого наративи Просвітництва, що спонукали людей у колоніальному світі до опору, повалення імперської залежності та побудови нових ідентичностей. Тут у дослідника з'являється два основних варіанта – ігнорувати деструктивну роль постмодерністських дискурсів або розглянути їх як продовження наративної практики Просвітництва, в тому числі для вираження національної держави.

Антропологи, досліджуючи різні аспекти глобалізації, все більшою мірою спрямовують свою увагу до так званого «голосу пригнічених» –

точки зору людей постколоніального світу, та способам донесення досвіду суб'єктивності декласованих та маргіналізованих елементів усього різноманіття світу – це свідчення, що люди, відповідно до досвіду поколінь і націй, відповідають на тиски глобалізованого суспільства дуже різними шляхами.

Також постколоніальні студії актуалізують відносно нову проблематику тоталітаризму меншин, коли, всупереч демократичним традиціям, владу визначає меншість загалу, і традиційна більшість вимушена коритися нетрадиційній та/або ворожій більшості меншій частині суспільства – вперше подібна парадигма антидемократії була зреалізована саме у колонізованих народів, коли колоніальна влада ставила абсолютну меншість населення та мала абсолютну більшість владних повноважень на певній колонізованій території.

Оскільки питання постколоніальних дискурсів прямо пов'язано з боротьбою України за незалежність протягом XX-XXI століть, то такий аспект дослідження вимагає розгляду української культури нинішнього періоду у зв'язках з загальними громадськими та соціокультурними змінами, наразі подібного роду дослідження, що мають синтетичний, міждисциплінарний характер, дуже запитувані, і перспективи подібного напрямку розробки проблематики будуть зростати.

1.4. Постколоніальні студії зараз. Актуальні виклики взаємодії.

В сучасній західній традиції постколоніальною критикою зараз займаються переважно представники держав і націй, які були колонізаторами. Це в неمالій мірі призводить до тої «тиранії каяття», яку ми згадували раніше, і яку досить недоречно намагалися імплементувати в Україні західні гуманітарні фонди та грантові організації.

В українській реальності постколоніальними дослідженнями займаються представники колонізованої нації — в кращих традиціях старої

школи антиколоніальних студій. Самоочевидно, що в реаліях українсько-російського протистояння та антиколоніальної війни ми не бачимо усвідомлення країною-колонізатором своєї токсичної ролі — тому звичні для європейського вуха заклики до примирення колонізатора та колонізованого звучать для нас особливо дико і відганяють закликами до самогубства.

Більше того, з офіційної риторики росії ми бачимо бажання продовжувати гру СРСР — позиціонування себе захисником гноблених та підкреслення своєї «антиколоніальної» позиції, формальна солідаризація із жертвами світового імперіалізму. При цьому в кращих традиціях «Тримай злодія!» гучніше всіх кричить сам злодій, і антизахідна антиімперська риторика розмиває і робить невидимими ті множинні колонізовані імперською росією впродовж століть зниклі, ті, що зникають, та загрожені нації. Актуальну тематику реабілітації цих народів відкриває свіже українське видання «Недобровільне приєднання: нариси визвольної боротьби поневолених росією народів» [74]. До книги увійшли статті представників поневолених народів, які намагаються зберегти свою ідентичність попри постійний тиск імперії.

Але широка і дорога пропаганда себе як не те що не-імперії, а навіть анти-імперії, розлога брехня в традиціях «чим більше збрешеш, тим більше вірять», на жаль, робить свою справу, і має вплив на закордонну постколоніальну спільноту дослідників. До того ж, є певні методологічні питання про номінування рф імперією. Про це каже Ева Томпсон (<https://www.youtube.com/watch?v=N2TuhvOJMaA>) Вона пояснює, що росію не сприймали як країну-колонізаторку через її певну нетиповість- у світі імперціями загальноприйнято вважати людей з білим кольором шкіри та європеїдними рисами обличчя, які поневолюють людей з іншим кольором шкіри та іншою расовою приналежністю. Також динаміка європейських імперій зазвичай розгорталася далеко від центру метрополії, часто за

океаном. Росія ж захоплювала прилеглі народи, супутньо працюючи над позбавлення їх етнічної самоідентифікації, тому ці процеси розумілися як розширення на незаселені суб'єктами націй території.

Натомість, український дослідник Сергій Громенко, історик та публіцист, автор багатьох історичних розвідок, в тому числі тих що стосуються російських державних міфів, обстоює ідею, що росія є досить типовою імперією, і що пошуки і виправдання її унікальності є шкідливими: «Намагання представити Росію унікальною врешті-решт веде до виправдання її дії через посилення на унікальність її становища. Те саме стосується і російського імперіалізму – він по-своєму особливий, але не унікальний»[31]. Але він доєднується до пояснень Еви Томсон щодо причин нерозуміння західною постколоніальною думкою природи російського імперіалізму, і також доповнює і розширює перелік цих причин.

«По-перше, Захід був аж занадто зациклений на собі та своїх морських імперіях, а вони попри розміри, є винятками, а не правилом імперіалізму. Спочатку захоплення тягарем білої людини, а потім нищівна самокритика (від скасування курсів західної цивілізації у вишах у 80-х до БЛМ) перешкоджали аналізу незахідного імперіалізму, який є головним його різновидом. Пристрасті навколо деколонізації та расизму майже унеможливили академічну критику сухопутного корінного американського, африканського та євразійського імперіалізму, зокрема і російського» [31]. Зауважимо, що автор наочно показує, як згадана багато разів «тиранія каяття», певна політична та ідеологічна заангажованість заважає якості академічних досліджень.

«По-друге, західна академія переважно порівнювала Росію із західними ж морськими імперіями, до яких звикла, замість того, щоб порівнювати її з типологічно ближчими азійськими імперіями (знаю лише кілька винятків). Оскільки такі порівняння показували більше відмінного,

ніж подібного, російський випадок часто виключали з поняття імперіалізму. Це не означає, що ці порівняння геть неправильні, вони теж потрібні. Але подібне варто порівнювати передовсім з подібним.

По-третє, значна частина росієзнавців та совітологів походили з самої Росії або виховувалися у професорів-емігрантів, а тому західна академія часто дивиться на підкорені Росією народи винятково російськими очима (і на Україну теж). Не варто скидати з рахунку і щире захоплення американців та європейців російською культурою, що впливало на їхнє поблажливе ставлення до російської держави» [31].

«По-четверте, іноді мав місце підкуп західних академіків на пряму російськими грошима або привілеями доступу до архівів» [31]. Саме про це говорила Ева Томпсон, фаховий славіст, яка бачила ситуацію зсередини.

Ці вищеназвані фактори ускладнюють порозуміння із закордонними дослідниками-антиколоніалістами, і тут ми можемо спиратися не тільки на відгуки відомих дослідників, які представляють країну на міжнародних заходах, а і на особистий досвід дисертантки під час стажування на філософському факультеті в Університеті Східної Фінляндії м.Йоенсуу. Спілкування та спроби взаємодії із антиколоніалістами сучасної західної школи натикалися на повне нерозуміння української ситуації — попри формально висловлені співчуття щодо військових дій на території нашої країни. Розуміння постколоніальної теорії у співрозмовників часто вкладалися в певну схему, яку доцільно відтворити для осягнення ситуації та подальшої взаємодії.

Перше, це сприйняття української колоніальної упослідженості як «несправжньої», саме через багато згадану вище спільність у нашій парі імперії та колонії раси, релігії, близькість географічного розташування, соціального укладу, тощо. Тоді як ключовими для імперського домінування є не інакшість щодо умовного білого, а принципово інші чинники, соціально-економічного та ідейно-культурного плану, такі як

економічний визиск, диктатура імперської влади, відсутність національного самоврядування, обмеження прав представників колонізованого народу, апропріація культурних та мистецьких досягнень, і подібне.

Друге, слабо вмотивований раціональними причинами антиамериканизм (не такий, як в українському суспільстві на другій каденції Трампа, коли для негативу є конкретні причини, а саме невинуватий зовнішньою логікою), в поєднанні з симпатіями до СРСР та до його правонаступниці, росії. Тут ми маємо до справи той самий довгий шлейф радянського позиціонування себе спасителями гноблених, про який згадувалося вище. В якості аргументації приводиться досвід підтримки Радянським союзом Палестини в арабо-ізраїльських конфліктах, підтримка африканських країн та країн Азії, при тому виключається з уваги, що інтереси СРСР часто були з обох боків зіткнення, і в який момент підтримка перекинеться від тебе до твого супротивника, не знав ніхто. Як приклад можна згадати довгу війну Еритреї та Ефіопії, де військова підтримка радянських сил досить раптово перейшла з одного боку конфлікту на інший. Російська імперія поводитися так переважно більшість часу, підтримуючи вогнище зіткнення, створюючи керований хаос, зараз подібну тактику ми можемо бачити на прикладі вірменсько-азербайджанського конфлікту.

Третє, дуже характерне саме для скандинавських країн, це антикапіталізм як ключова риса антиколоніалізму. Цей антикапіталізм є похідним від захоплення марксизмом та неомарксизмом, і вочевидь не є актуальним для країн з радянським минулим, де Маркс асоціюється не із звільненням пригноблених, а з абсолютно протилежним — закріпаченням в колгоспах та рабською працею в таборах. Захоплення класичним марксизмом на даний момент розвитку суспільної думки виглядає тим дивно, що соціальна підтримка громадян в цих країнах насправді набагато

краща, ніж наприклад у формально комуністичному Китаї чи в країнах колишньої радянської зони впливу.

Всі ці вищенаведені причини ніяк не є приводом для засудження способу мислення і життя дослідників постколоніальності сучасної західної школи, але може слугувати, по-перше, зняттю переживання власної меншовартості для українських дослідників, по-друге, може допомогти зрозуміти, як краще вибудовувати діалог з ними.

Також ми можемо виснувати, що скориставшись здобутками світових постколоніальних теорій, ми маємо їх творчо опрацьовувати та адаптувати під власні реалії, а потім повертати власні теоретичні розвідки та дослідження у світовий загаль, що безумовно збагатить як і міжнародну школу постколоніальних досліджень, так і теорії влади і нації. Нам, безумовно, є чому повчитися у світу — але є і чого навчити світ.

1.5. Філософська антропологія і поняття національної травми.

Коли разом з П. Рікером: «Ми говоримо про людину не лише як про вид, а як про реальне завдання, так, ніби людини ніде немає» [84], тоді відкриваємо саме філософсько-антропологічну проблематику щодо постколоніального стану сучасної культури України.

Постколоніальні студії суттєво пов'язані з проблематикою влади та свободи, сутності людини. На Е. Саїда вплинула теорія влади М. Фуко, теорія культурної гегемонії А. Грамші, деконструкція Ж. Дерріда, психоаналіз. А. Грамші обґрунтовує поняття «культурної гегемонії» [31], а Е. Саїд [101] показує, що ця культурна гегемонія характеризує колонізатора та його владу. У А. Грамші культурна гегемонія належить представникам буржуазії, Саїд використовує теорії еліт і говорить про виховання еліт як головну політику колонізації.

Масова культура доносить та розмиває ті зразки, що надані в результаті «культурної гегемонії», тобто контроль масової культури здійснюється метрополіями через місцеві еліти. Такі інтелектуальні еліти у А. Грамші не самостійні, Е. Саїд прямо говорить про їх залежність від влади метрополії.

В книзі «Ідеологія та державні ідеологічні апарати» Л. Альтюссер [3] відстоює думку про приховані механізми ідеології, через літературні та інші дискурси людина залучається до ідеології держави, у разі функціонування колоніальної ідеології вся масова культура стає просякнутою колоніальними ідеологічними посиленнями, яких не уникнути в повсякденній реальності. Тут ідеологічний та антропологічний Інший співпадає, оскільки саме ідеологія запроваджує символічні образи Інших.

Образ Іншого часто виступає як табуований, причиною цього стає культурна травма, пов'язана з ним.

Сучасна ситуація в суспільстві та філософії також актуалізує питання національної культурної травми, дослівно з грецької – травма – це рана, поранення, про травматичний досвід починають говорити досліджуючи стан людей після війни, тоталітарних суспільств, особливо філософія актуалізує це питання у зв'язку з посттравматичним досвідом, «постафганським синдромом», «поствоєнним синдромом».

Культурна травма розуміється як несподівана рана, ураження, де діє як ефект несподіваності, так і сильного емоційного удару, шоку, культурна травма поєднує розуміння уразливості, несподіваності, а отже несвідомості, та адаптації, виживання. В 1990-2000-х роках стає зрозумілим, що індивідуальна травма також має і колективний вимір, всі ми як людство та народи пов'язані спільним пережитим досвідом. Так, Артур Ніл в 1998 році у праці «Національна травма і колективна пам'ять» [153] вводить поняття національної культурної травми, що передбачає

розуміння культурної травми як події, що постійно програється у колективній свідомості, на національному рівні не вдається позбутись цього колективного переживання.

Саме завдяки дослідженням Артура Ніла ми можемо говорити про такий ключовий термін, як «національна культурна травма», що пояснює загалом функціонування постколоніальної свідомості та культурного процесу [153].

Оскільки для розуміння культурної травми важливе поєднання компонентів усвідомленості та несвідомих механізмів, проговорювання травми, то до цієї проблеми також звертається психоаналіз та герменевтика (Жілбер Дяткін, Поль Рікер). У Ж. Дяткіна у праці «По той бік принципу задоволення» культурна травма характеризується як повторюване переживання, яке поєднує біль, страждання і певне задоволення від повторюваності цього переживання, що є певним психологічним механізмом як виживання, так і компенсації. У П. Рікера у праці «Пам'ять, історія, забуття» (2004) [156] фіксується не тільки механізми повторення на культурній травмі, а й обов'язкова зацикленість на травматичних спогадах, цю зацикленість людина не в змозі подолати сама, лише за допомогою певної спільної колективної герменевтики як свого роду психотерапії.

В 2000-2020-х роках поняття культурної травми пов'язується з колективною ідентичністю, що розуміється не тільки як механізм побудови свого колективного культурного обличчя, але й механізм культурного опосередкування, через цей механізм культурна травма виявляється, проголошується і виліковується, вірніше, притамовується, оскільки остаточно, на думку дослідників, вона не може бути подолана, принаймні на рівні одного-двох поколінь.

Звідси виникають генераційні теорії травми (Тамара Гундорова) [35] [32], де розглядаються культурні травми, властиві для тих чи інших

поколінь («втраченого» покоління, «бумерів», покоління «ікс», покоління «зет», «мільеніалів» тощо). Оскільки сучасність – це співіснування кількох поколінь, а генераційний розвиток прискорюється, то можна сказати, що таких теорій, на нашу думку, вже не буде вистачати для осмислення культурної травми одночасно для усіх поколінь.

Також Д. Александер в «Культурній травмі і колективних ідентичностях» [122] в 2008 році висловлює слушну думку про те, що ідентичність народжується (оновлюється) в результаті культурного опосередкування, медіації колективних травм, тож культурна травма – це завжди не тільки про трагічний досвід, що змінює людину і культуру, але також і про виживання, отже про своєрідну моральну перемогу жертви, що вижила та адаптувались.

Саме на такі аспекти культурної травми також звертають увагу дослідження Кейт Карут «Незатребувана травма: травма, оповідь, історія» [134] та «Почути травму» (2014, 2017) [133], отже культурна травма – це певна точка розриву колишнього досвіду, дійсно трагічна, але в той же час ця точка може стати і точкою росту, філософія озброює нас необхідним інструментарієм для того, щоб нами здійснювався позитивний сценарій розвитку і змін.

1.6. Висновки до розділу 1.

Постколоніальна критика завдячує своїй появі новим політичним реаліям другої половини 20 ст., коли постколоніальні нації отримували державність і суб'єктність внаслідок виграних ними антиколоніальних війн. Під час антиколоніальних війн, до яких справедливо буде зарахувати і російсько-українську війну, руйнується не тільки політична влада імперії, яка здійснюється через політичні системи, а і нівелюється імперський соціальний та культурний символічний капітал. З точки зору методу постколоніальні студії постають як синтетична методологія. Вона включає

в себе психоаналітичний метод, семіотичний метод, теорії влади, нації, етносу, постмарксизм, постструктуралізм, критику владного центру та емансипації периферії, які так добре виражені в феміністичній критиці, теорію травми, гендерні студії, африканські студії та багато іншого. Руйнування колоніальної системи, розвиток етнічних та культурологічних студій різних напрямків, постструктуралізм, розвиток постмодерністських теорій нації, етносу, влади сприяли розвитку дискурсу. Праці Е. Саїда, Ф. Фанона, Г. Співак, Г. Бхабха складають класику світових постколоніальних досліджень – вони звертаються до постаті пригніченого колоніальним досвідом, що не може свідчити про себе або свідчить про себе викривлено. Базові тексти українських постколоніальних досліджень, на які спирається і наше дисертаційне дослідження, це праці М.Павлішина, О.Забужко, П.Іванішина, М.Рябчука, доробок Г.Грабовича, М.Шкандрія, Т.Гундорової і В.Кебуладзе.

В сучасній західній традиції постколоніальною критикою зараз займаються переважно представники держав і націй, які були колонізаторами. Це в немалій мірі призводить до «тиранії каяття», яку досить недоречно намагалися імплементувати в Україні західні гуманітарні фонди та грантові організації. Таким чином, українські постколоніальні студії знаходяться в ситуації як мінімум подвійного виклику. З одного боку, ми належимо до європейської традиції освіти та культури, а в їх традиції зазвичай це аналіз у вигляді рефлексії щодо спільного минулого колонізатора і поневоленого від представника колонізаторської спільноти, з відповідними покайнними інтенціями. З іншого боку, ця «тиранія каяття», «тягар білої людини» ніяк не може бути імплементовано в українські дослідницькі традиції, оскільки з точки зору наших реалій ми цілком знаходилися/знаходимося у стані колоніального поневолення та (деякі наші землі) в фактичній окупації.

В українській реальності постколоніальними дослідженнями займаються представники колонізованої нації — в кращих традиціях старої школи антиколоніальних студій. Після 24.02.2022 розгортання антиколоніальної війни українців за свою незалежність від імперії спричинило збільшення інтересу до теми і публічну рефлексію наукової та дослідницької спільноти, яке можна виразити математично як експоненціальне зростання кількості відповідних текстів, що цілком вкладається в тренди розвитку інформаційного суспільства, і в подальшому може призвести до інфляції теми, але поки що сприяє її розвитку і кількісно, і якісно.

Також в цьому розділі на прикладі порівняльного аналізу двох статей на тему колоніалізму в Україні закордонної та вітчизняної дослідниць ми піднімаємо питання довіри світу до голосу жертви як свідка події, що її травмувала; питання експертності українських дослідників, та проблему індоктринації знанням як однієї з причин недовіри закордонним дослідникам імперської літератури та культури. На прикладі свідчення Еви Томсон, одної з найвідоміших дослідниць російського колоніалізму, ми дізнаємося про причини недостатньої компетентності закордонних дослідників — вона каже про 1) географічну віддаленість росії, внаслідок чого дослідники текстів російської літератури не могли перевірити, наскільки описані типажі в літературі відповідають реальним людям в суспільстві ; 2) поширене упередження, що аристократична еліта 19 ст, описана в класичних російських романах, є типовими росіянами, і неможливість внаслідок попередньої причини позбавитися цього упередження; 3) підкуп західних академіків напряму російськими грошима або привілеями доступу до архівів. Український історик та дослідник російських міфів, Сергій Громенко, також каже про 1) зацикленість європейських постімперських держав на своєму власному стандарті морських імперій (який не є універсальним), а також на проблемі расизму

(який не є ключовим фактором імперіалізму); 2) порівняльний аналіз імперіалізмів, в ході якого російську імперію ставили в один ряд з європейськими морськими імперіями, на які вона не схожа, а не порівнювали з типологічно ближчими азійськими імперіями, одною з яких вона є; 3) прямий та непрямий вплив на русистів, славистів та советологів у світовому експертному середовищі з боку імперії та її спецслужб.

На прикладі особистого досвіду дисертантки по взаємодії із представниками західної постколоніальної школи під час стажування в Університеті Східної Фінляндії було зауважено такі хиби сприйняття нашого антиколоніального опору. Перше, це сприйняття української колоніальної упослідженості як «несправжньої», саме через багато згадану вище спільність у нашій парі імперії та колонії раси, релігії, близькість географічного розташування, соціального укладу, тощо. Друге, слабко вмотивований раціональними причинами антиамериканизм, в поєднанні з симпатіями до СРСР та до його правонаступниці, росії, як «захисниці гноблених народів». Третє, це антикапіталізм як ключова риса антиколоніалізму, а відтак, якщо у нас є вільний ринок, і ми його підтримуємо, то ми не можемо бути гнобленими.

Всі ці вищенаведені причини ніяк не є приводом для засудження способу мислення і життя дослідників постколоніальності сучасної західної школи, але може слугувати, по-перше, зняттю переживання власної меншовартості для українських дослідників, по-друге, може допомогти зрозуміти, як краще вибудовувати діалог з ними.

Також ми можемо виснувати, що скориставшись здобутками світових постколоніальних теорій, ми маємо їх творчо опрацьовувати та адаптувати під власні реалії, а потім повертати власні теоретичні розвідки та дослідження у світовий загаль, що безумовно збагатить як і міжнародну школу постколоніальних досліджень, так і теорії влади і нації. Нам, безумовно, є чому повчитися у світу — але є і чого навчити світ.

Сучасна ситуація в суспільстві та філософії також актуалізує питання національної культурної травми, дослівно з грецької – травма – це рана, поранення, про травматичний досвід починають говорити досліджуючи стан людей після війни, після впливу тоталітарних суспільств та домашнього насильства, особливо філософія актуалізує це питання у зв'язку з посттравматичним досвідом. В 2000-2020-х роках поняття культурної травми пов'язується з колективною ідентичністю, що розуміється не тільки як механізм побудови свого колективного культурного обличчя, але й механізм культурного опосередкування, через цей механізм культурна травма виявляється, проголошується і виліковується, вірніше, притамовується, оскільки остаточно, на думку дослідників, вона не може бути подолана, принаймні на рівні одного-двох поколінь.

Ідентичність народжується (оновлюється) в результаті культурного опосередкування, медіації колективних травм, тож культурна травма – це завжди не тільки про трагічний досвід, що змінює людину і культуру, але також і про виживання, отже про своєрідну моральну перемогу жертви, що вижила та адаптувались. Культурна травма – це певна точка розриву колишнього досвіду, дійсно трагічна, але в той же час ця точка може стати і точкою росту, філософія озброює нас необхідним інструментарієм для того, щоб нами здійснювався позитивний сценарій розвитку і змін.

РОЗДІЛ 2. ПОСТКОЛОНІАЛЬНІ ВИМІРИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

2.1. Культурно-антропологічне та філософсько-антропологічне осмислення української культури. Національні міфи і національні герої

Національна культура є неможливою без національного канону, вагомим для культури міфологізованих постатей. Оксана Забужко, літератор і дослідниця, каже про канон української культури так: «Нація наша складається не з живих обивателів, а з мертвих героїв. З тих, хто держить небо духовної висоти, на яку пересічний обиватель може рівнятися. Якщо нація не знає своїх героїв, тоді приходять лже-герої, приходять фальшиві пророки та заводять націю на манівці.

Колоніальна нація не має досвіду вшанування своїх героїв - вона цього не вміє. Вона знає тих героїв, яких їй дозволила мати імперія.» [77] Відтак, для формування постколоніальної нації є особливо вагомим звертатися до персон, що переросли самі себе в історичній пам'яті і міфологізувалися.

Згідно з найпоширенішими уявленнями, міф — це вигадана реальність, казка, оповідь, легенда про богів чи героїв. Які підстави казати, що постать історичного персонажа, про якого збережено досить багато верифікованих джерел, набуває риси міфу? Дослідники міфу, зокрема М. Еліаде та К. Леві-Строс, стверджують, що міф як система світогляду характеризується цілісністю, внутрішньою несуперечністю, наочністю, і, відповідно, як ми можемо виснувати, має велику силу впливу і може використовуватися як база для практичних висновків і побудовання реальності. Чи є таким Сковородинівський міф? Інакше кажучи, постать «старого філософа» (Л. Ушкалов) історична — чи ілюзорна? Сама ця

постать несподівано несе у собі ті питання, для з'ясування котрих конче необхідно занурюватися у рідне йому XVIII століття, або настільки промовиста і ясна, що відповідь з глибини віків на питання сьогодення?

Ось що пише про дослідження постаті і спадщини філософа вісімнадцятого століття дослідник з дев'ятнадцятого: «... ще і досі висказуються різні, прямо з собою суперечні погляди. Одні називають його містиком, другі раціоналістом, одні порівнюють його з Сократом, другі зі Спінозою, одні бачать в його писаннях пантеїзм, другі – чисте християнство, а в кінці інші не бачать в нім нічого, крім дивацтва, темноти, заплутаного стилю та застарілої бесіди» [105, с. 437]. Вже у XX столітті Дмитро Чижевський слушно зауважить: «Може, ні про одного філософа в світі не висловлено таких розбіжних думок, як про Сковороду. Тепер є не менше, ніж 250 великих та малих праць, присвячених Сковороді, який, як це загально визнано, – є найцікавіша постать історії українського духа. В цих працях – можна сказати без перебільшення – висловлено, напевне, не менше, ніж 250 різних поглядів на Сковороду...» [110, с.25]. А у двадцять першому, наш сучасник і найзначніший сковородознавець Леонід Ушкалов каже: «Оскільки на сьогодні (2004 рік – Г.К.) число таких праць (досліджень про Сковороду – Г.К.) перевищує 4000, то розмаїття наявних тут присудів годне посіяти фундаментальний сумнів у самій можливості адекватного поцінування науки Сковороди, й підштовхнути до якоїсь питомо постмодерністської гри з текстом» [100, с.83].

Таким чином, враховуючи, що за два з половиною століття корпус досліджень про Г. Сковороду значно перевищив власне його текстуальну спадщину, ми можемо казати про явлення певною мірою метатексту Сковороди, який має всі ознаки міфологічної системи – дослідник первісного мислення Л. Леві-Брюль зауважив, що у подібних системах

«емпіричне сприйняття «огортається» субстанцією колективних уявлень» [93, с.72], якими і є всі численні тексти Сковородіяни.

Дмитро Чижевський бачить у Сковороді справжню, за кращими античними зразками, філософську фігуру, коли життєвий чин є прикладним та дієвим втіленням поглядів філософа, коли зафіксована система поглядів майже або повністю відсутня, коли текстуальна спадщина є засадниче другорядною поруч із способом життя персони [110]. Така філософська персона, з одного боку, залишає багато питань дослідникам, з іншого, як мало що надихає власною життєвою харизмою особистості створення міфу про особистість. За таким зразком Платон створив образ Сократа, саме так складаються житія святих та апокрифічні сказання – погляди певної постаті губляться поруч з її чином та враженням від неї.

Леонід Ушкалов у підсумовуючій своїй праці «Ловитва невловимого птаха: життя Григорія Сковороди» [101] окреслює грані особистості «старого філософа» – і основні плани структури сквородинівського міфу, в той самий час наочно демонструє їх органічну невичерпність для зацікавленого дослідника. Це, перш за все, Сковорода-філософ, який невтомно шукає істину, ловить того птаха, без надії спіймати, але втішаючись і радіючи з того нескінченного пошуку: « Радість самоти, «птах» – істина, яку ти вічно ловиш без надії колись упіймати... словом, життя як вічні пошуки Правди-Початку, як безконечне скидання покривал з Абсолютного...» [101, с.5]. Обережно, але неunikно вводить автор нашого «старого філософа» в загальний плин української культурної історії, поєднуючи його світоглядну позицію з Олександром Потебнею, а в двадцятому столітті – ув'язуючи в одне з українським футуризмом, Лесем Курбасом і Гнатом Хоткевичем. В дзеркалі буремної епохи доби Визвольних змагань Г. Сковорода відобразився як предтеча соціалізму, тоді ж було сказано ідеалістичне «Шлях соціалізму – це шлях, по якому

пройшли Христос і Сковорода. Іншого шляху соціалізм не зна» [101, с.341]. П. Тичина, за словом Л. Ушкалова, трактував Г. Сковороду як символ всієї української культури.

Ввижається, що згадувана раніш дослідниками сквородинівська неозначеність обертається нескінченністю, джерело, яке не хоче належати нікому, в результаті напуває і надає життя всім – від давнини до сучасності, надихає в діапазоні від класичних філософських поглядів до футуристичних маніфестів.

Сковородинівський міф через дослідників повертається до нас гранню богопізнання, зверненню до дослідження біблійного тексту як «символічного тайно образного світу» [101, с.21], як невичерпного джерела сенсів і символів.

Біблія для Г. Сковороди, як і для усієї української культури домодерного часу, є не просто шляхом до трансцендентного, мостом на небо, але і мостом з неба, природнім джерелом знання не тільки про Божественне, але і про земний світ, початком науки, мистецтва, художньої творчості, красного письменства зокрема. Жорж Санд казала, що мистецтво зароджується у підніжжя олтарів – так само і сквородинівська піїтика черпає майстерність художнього слова в біблійних текстах, та і провіщає загалу саме про його власне розуміння слова Божого. Не тільки «Сад Божественних пісень», який засадниче, самим автором позиціонувався як проповідь у поетичній формі – «що проросли з зерен Святого Письма», але і подальша писемна творчість разом з специфічним робом життя філософа відображають, кажучи словами Старого Заповіту, досвід *ходіння перед Богом*. Цей досвід богомислення і богословства є, з погляду секулярно-матеріалістичного, унікальним та/або нестандартним, але, з іншого боку, цілком лягає в традицію європейської середньовічної християнської містики, та є типовим для вінку діячів українського бароко – Г. Кониського, І. Гизеля, Ф. Прокоповича та інших. Сучасний читач може

намагатися досягнути біблійний текст без допомоги «старого філософа», може і намагатися прочитати і зрозуміти вірші Сковороди без знання Біблії – але вочевидь простіше буде і читати сквородинівську спадщину, знаючи текст Писання, і знайомитися з основним текстом Святого Письма, маючи в запасі погляд українського містика.

Окрім образної і символічної біблійної системи, це проявляється в його творчості і суто статистично. Так, за підрахунками професора Л. Ушкалова, «Слово «Бог», (Бого-, Бож-, Боз-) у творах Сковороди зустрічається 2354 рази. До того ж, 47 разів воно фігурує по-латинському і 20 разів по-грецькому. Загалом – 2421 раз»... «Слово Господь (Господ-) наш філософ ужив 1055 разів, Христос (Христ-) – 462 рази, Ісус (Христос) – 60 разів» [102, с.404] Біографія «старого філософа» наводить нам факти контраверсивності його відносин з офіційною церквою, однак, це не затуляє його рівний шлях до богопізнання і богоспілкування, і цей досвід дає секуляризованому сучаснику надію на спасіння і порозуміння з Абсолютом за будь-яких обставин.

Сковородинівський міф легко розгортається перед нами багатьма гранями і дослідницькими поглядами – але так само легко редукується до шкільного, ба навіть до шкільняцького рівня: аскетичне обличчя, білий комірець, козацька стрижка в кружок, зображені на купюрі, можуть нічого не сказати пересічному користувачеві української валюти. А можуть і відправити до глибин духу, до тої національної тяглості еліт, про яку як про необхідну умову існування народу писала ще у 2007 році Оксана Забужко: «за допомогою класиків, скільки змога відреставрованих-відчищених від фальшивих ідеологічних намулів, вибудувати для себе ту, як висловлювались наші патетичніші попередники, українську «Державу Духа» [57, с.1].

За умов відсутності власної державності, окупації та колонізації українських земель різними імперіями, багато століть поспіль, і XVIII

століття серед них не виключення, відбувалося знищення імперською владою національних еліт, шляхом або фізичного винищення, як це було в ті часи з Петром Калнишевським, або шляхом зваблення до колаборації, як це було тоді ж з Кирилом Розумовським та Олександром Безбородьком. Тому постать вчителя і філософа, який безумовно належав до еліти того часу, але зумів зберегти своє буття і окремішність від імперського впливу – «світ ловив мене, але не спіймав» – має своє почесне місце у пантеоні національних Лицарів Духу.

Історія «старого філософа» може відправити не лише до тихого провінційного містечка Харківської області, яке колись називалося Пан-Іванівка – а й до загальної європейської історії, де є українське «Магдебурзьке право, середньовічна адвокатура, магістрати, полковий, тобто виразно мілітарний устрій ранньомодерної української держави Гетьманщини, своєрідна козацька банківська система, досвід шляхетсько-парламентської демократії Речі Посполитої, старосвітська барокова музика, українські студенти в середньовічних європейських університетах, знання латини та інших актуальних на ту мить мов козацькою старшиною, Литовський Статут, висока технологічність українського пішого вогнепального війська козацької доби, гербовники української аристократії і ще купа всього, що виразно говорить: «Ребята! Україна – це історична Європа за фактом...» [82].

Своєрідним підтвердженням значення духу і постаті Сковороди як героя національної міфології та антиімперського опору може слугувати для нас той факт, що його садиба-музей, будівля XVIII століття, яка свого часу була домом для гостей у садибі поміщиків Ковалівських, і також була домом для Григорія Сковороди в останні роки його життя, була знищена в травні 2022 року російською ракетою внаслідок авіаудару, про що окремо прозвітували в міністерстві оборони російської федерації. Це невеличка будівля посеред багатьох гектарів паркової зони, і влучити в неї випадково

було фактично неможливо — то була саме ворожа атака на матеріальну частину української національної ідентичності.

Шлях Григорія Сковороди як філософа, як лицаря Духу, можна обмежити рамками локального дослідження — а можна розуміти сковородинівський міф як частину глобальної історії, історії про звільнення, про Свободу, про незалежність волі Духу від будь-яких земних обставин. Саме таке повідомлення про себе зараз транслює українська нація, і саме тому образ старого філософа є актуальним для нас як ніколи.

2.2. Постколоніальні дискурси в українській культурі.

Поняття «постколоніалізму» й «антиколоніалізму», а також відповідні постколоніальний та антиколоніальний дискурси, ґрунтовно досліджуються у працях Марка Павлишина. Ці концепції ми приймаємо як базові для нашого аналізу: ««Постколоніальні студії» постали у 1970-х, з одного боку — як засіб вивчення дискурсів, через які західні країни-колонізатори та представники їхніх культур здійснювали владний вплив на свої заморські колонії» [78, с.74-83]. З іншого боку, ці студії аналізували механізми опору (колишніх) колоній такому домінуванню. «Майже весь немалий масив постколоніальних студій, розглядаючи питання колоніальної залежності та домінування, у ролях колонізатора і колонізованого бачив, відповідно, країни першого і третього світів» [78, с.74-75]. Марк Павлишин слушно наголошує на розширенні застосування постколоніальних студій, які стають ефективним інструментом для дослідження не лише західного, а й будь-якого колоніального чи схожого на колоніальне панування, зокрема впливу Російської імперії та СРСР на неметропольні, неросійські народи, зауважуючи, що «щоправда, дотепер теоретичні ресурси постколоніальних студій не надто часто використовувалися для вивчення колоніалізму на цих територіях» [78, с.74-75].

Критично оцінюючи сприйняття постколоніальних і колоніальних досліджень в українській науці, М. Павлишин звертає увагу на тягар колоніальної спадщини та захоплення ідеєю колоніальної меншовартості: «Прикметник «колоніальний» може застосовуватися до текстів та інших явищ культури, якщо в них проявляється тенденція підпорядкувати інтереси колонізованої спільноти інтересам колонізатора. У сфері культури стратегії колоніалізму включають експлуатацію культурних ресурсів колонізованих (людей, інституцій, історій, артефактів культури); контроль за системою культурних оцінок, аби престижність та аура універсалізму належали колонізаторові, тоді як колонія фігурує як маргінал, набуваючи значення лише за посередництва колонізатора; регулювання культурної діяльності в колонії так, щоб вона не змогла конкурувати за видимість і престиж із культурними надбаннями колонізатора» [78, с.75].

Едвард Саїд є ключовою постаттю в теорії постколоніалізму. В Україні були опубліковані його основоположні праці: «Орієнталізм» (1978) перекладено українською 2001 року [91], а «Культура й імперіалізм» (1994), що підсумовує його інтелектуальну діяльність, — 2007 року [90]. Пізніше з'явився російськомовний переклад «Орієнталізму» (2008), що спричинило дискусії про маргінальність російського постколоніального дискурсу, зокрема в журналі *Ab Imperio* [12, с.325-344]. Саїд заклав філософську й методологічну основу для аналізу постколоніальних дискурсів.

Перше значення терміна «дискурс» походить переважно з англomовної наукової традиції, але також присутнє в континентальній європейській філософії. Французький лінгвіст Еміль Бенвеніст широко використовує поняття дискурсу, ототожнюючи його з мовленням (*parole-discours*). Слово «дискурс» походить від латинського *discere*, що означає рух, обіг, охоплення різних поглядів, роздуми, бесіду. У XX столітті

дискурс почали розглядати як подію, цілеспрямовану соціальну дію, як промову, що відображає життя й закликає до змін.

Друге значення «дискурсу» виходить за межі академічного середовища й стало популярним у публіцистиці, спираючись на структуралістське та постструктуралістське розуміння, зокрема концепції Мішеля Фуко.

У Фуко поряд із «дискурсом» з'являється поняття «гетеротопія», уведене в передмові до «Слів та речей» (1966) [140]. Посилаючись на таксономію з китайської енциклопедії, згаданої Борхесом, Фуко називає «гетеротопією» загадковий для європейської свідомості порядок, що об'єднує «фрагменти численних порядків» [140, с.40]. Згодом гетеротопія набуває значення просторового вираження дискурсу, простору, де звичайні дискурси важко виявити. Гетеротопії — це не лише механізми влади, нагляду й контролю, а й складні системи координат для індивідів, що суперечать звичним дискурсам, «зупиняючи, нейтралізуючи або перегортаючи усю сукупність відношень, котрі тим самим ними позначаються, відображаються або рефлектуються» [107]. На відміну від утопій, гетеротопії — це реальні простори з особливими взаємозв'язками часу, простору й тілесності, де людина трансформується, а соціальні моделі поведінки, виключені з повсякденності, стають можливими. Едвард Сойя розвиває це поняття, створюючи концепцію «гетеротопології». Для Фуко гетеротопії дозволяють уникнути тоталітарних утопій у культурі та архітектурі: «Люди мріяли про машини звільнення. Але машин свободи не існує за визначенням. Це не значить, що здійснення свободи не залежить від розподілу простору, але функціонувати такі проєкти можуть лише там, де є сходження між свободою і простором» [107]. Свобода, за Фуко, не гарантується структурою речей, а є практикою: «Свобода — це те, що повинно здійснюватись — гарантією свободи є сама свобода» [107]. Гетеротопія синонімічна «третьому простору» в постколоніальних студіях,

що відкидає бінарні опозиції (дискурсивне/недискурсивне, приватне/публічне, колоніальне/вільне).

Третє значення «дискурсу» пов'язане з Юргеном Габермасом і його проектом модерну. Дискурс тут — це ідеальна форма комунікації, що передбачає максимальне відсторонення від соціальної реальності, традицій і авторитетів для критичного обговорення поглядів і дій. Габермас описує дискурс як: «та форма спілкування, котра не пов'язана з контекстом досвіду і діяльності і структура котрого запевняє нас: взяття у дужки, обґрунтованість тверджень, рекомендація чи попередження є особливими предметами дискусії, учасники, теми і ступінь активності не обмежуються, за винятком тих моментів, які мають безпосередній стосунок до перевірки обґрунтованості обговорюваних тверджень, немає кращої сили, ніж обґрунтований аргумент, будь-які інші мотиви, крім прагнення сумісного пошуку істини, виключені» [141, с.107-108].

Дискурс поєднує сенс, тематику й стиль для досягнення комунікативної мети. В українській культурі постколоніальний дискурс спрямований на утвердження цілісності та багатогранності української культури, створення нової культури вищого рівня, деконструкцію комплексів колоніальної залежності та меншовартості. За Нікласом Луманом, комунікація через дискурс є соціально конструктивною дією, «певною історично конкретною поточною, залежною від контексту подією» [151, р.70].

Тематико-сміслова єдність — ключовий елемент структури дискурсу, що забезпечує його стабільність. Наприклад, у мистецькому дискурсі можна виокремити «архітектуру», «театр» чи «літературу». В українській культурі література стала основним полем постколоніальних дискурсів і випробувань національної ідеї, тому, слідуючи Едварду Саїду, ми приділяємо їй особливу увагу.

На нашу думку, сучасна українська література та публіцистика відображають постколоніальний і антиколоніальний дискурси. Постмодерн переосмислює цінності модерну й самого постмодерну, актуалізуючи питання глобальної солідарності та звільнення націй і особистостей. Постматеріальні цінності стають основою сучасної ідентичності, а аксіологічні зрушення підкреслюють цінність периферії. Нова особистість у саморозвитку керується природним правом, відповідальністю перед людством, толерантністю та повагою до кожного.

Постмодерн заміняє суперечності діалектикою чи контрверсами, розглядаючи особистість як одночасно завершену й постійно мінливу під впливом зовнішніх і внутрішніх факторів. Концепції саморозвитку та самоосвіти сприяють діалектичному розумінню особистості, яка є поліфункціональною і не піддається спрощенню до однієї філософської парадигми, як це намагаються зробити модерн чи колоніальний дискурс.

2.3. Стратегії опрацювання імперією культурних продуктів колонії: редукція, знищення, присвоєння.

Колоніальна система до часів Другої світової війни була органічною частиною всесвітнього економічного і політичного простору і не підлягала суттєвій, зокрема ціннісно-етичній, ревізії – питання було лише в ступені лояльності до підлеглих, перевага умовної білої людини стосовно тубільної спільноти не обговорювалася. У другій половині ХХ століття, завдяки отриманню рядом колоній фактичної державної незалежності, а також ряду теоретичних робіт, зокрема таких добре відомих дослідників пост та антиколоніальності, як Едвард Саїд, Франц Фанон, Гомі Бгабга та багатьох інших, постає питання не тільки і не стільки державної, а і політичної, економічної та культурної незалежності колоній, реабілітації та емансипації представників колонізованої спільноти.

Економічні фактори в цьому контексті постають в своєму органічному зв'язку з культурницькими – колонізації починаються зброєю

та грошима, однак підтримуються – особливо в сучасному гібридному світі – саме засобами культури. Це є лейтмотивом ключових теоретичних антиколоніальних досліджень: «...Культурний процес слід розглядати як неодмінний, формуючий і зміцнюючий контрапункт до економічної й політичної машинерії в матеріальному центрі імперіалізму.» [90, с.313]

Внаслідок розвитку постколоніальних студій також розширюється поле застосування парадигмального аналізу антиколоніального дискурсу, приходить розуміння, що драматургія стосунків колонія-імперія виходить за межі стандартного розуміння часів Великих географічних відкриттів, що колонізований та колонізатор можуть не відрізнятися за расою та кольором шкіри, між їх звичними ареалами перебування можуть не лежати океани, їх економічно та політично-формаційний лад може не відрізнятися суттєво – однак, завжди це буде визиск, диктат та нееквівалентний обмін, який буде нагадувати не «діалог культур» (політкоректний термін, за яким лукаво приховуються сучасні неокolonізатори), а поглинання і перетворення імперським центром тих явищ національної культури (економічних та виробничих потужностей, природних багатств, корисних копалин, тощо, тощо) які сама імперія номінує периферійними, легітимізуючи на рівні лексики їх стан ресурсу для себе.

Питомою ознакою самосвідомості колонізованого народу можна назвати дефіцит усвідомлення себе повнокровною нацією, вдатною до створення вартісних зразків культури і мистецтва, це та ознака національного характеру, яку прийнято називати меншовартістю. Франц Фанон, відомий дослідник колонізаторських практик імперської спільноти та спричинених нею розумових, фізичних і психічних розладів у підлеглого народу, каже, що хибі самоідентичності в такому випадку виходять за особистісні межі і стосуються народу в цілому: «Адже колоніалізм не просто позбавив колонізованих особистості — він знеособив їх і на колективному рівні та на рівні суспільного ладу.» [104].

Дослідники постколоніального стану описують наслідки колонізації саме як системні, такі, що впливають і спотворюють буття народу в цілому – в політичному, соціальному, і зокрема культурному полі. Загалом, ми можемо виділити такі основні методи опрацювання метрополією колоніальних культурних продуктів.

До першого, найпоширенішого, можна віднести методику, яку видається доречним назвати редукційною. Це коли повнокровне, яскраве культурне явище, феномен, постать, або навіть вся культура поневоленого народу підлягає довільної, спекулятивно вмотивованої редукції, зводиться у ментально-інформаційному полі імперії до певних обмежених, гіпертрофованих та карикатурізованих ознак. Це звична манера зображення індіанців у ранніх (до навали толерантності) американських вестернах як кровожерних дикунів, коли весь величний шар унікальної культури Мезоамерики зредуковувався до образу злобного індіанця Джо з відомих дитячих творів Марка Твена. Це фігура тубільця з колонізованих Британією островів, яка щонайбільше могла виглядати симпатичним недоумком, як П'ятниця, біля головного персонажу роману Даніеля Дефо. Це, звичайно, відношення до феноменів української культури з боку Російської імперії, зокрема ставлення до Гетьманщини як до місця проживання дивних, емоційно невірноважених легко озброєних істот чоловічої статі, які в будь-яких обставинах співають тужливих пісень, скрізь ходять в шароварах і харчуються виключно салом – без згадування першої в світі Конституції, посольських представництв у найбільших європейських державах та військових перемог на просторі від Атлантики до Босфору.

З точки зору прагматичного користування імперською, колонізаторською культурою зредукованих залишків колонізованої культури, видається можливим визнати дотичним до цього методу засіб культурної апропріації, про який заговорили [161] останнім часом у зв'язку

з активним користуванням культурою США культури корінного населення американського континенту, а саме підкорених та фактично знищених європейськими переселенцями індіанців, а також культури афроамериканців. Цей варіант редукції цілісної культури попав в поле зору дослідників внаслідок своєї органічної властивості – яскравій екзотичності елементів підлеглої культури в імперській культурній площині, їх виразності та характерності на фоні унормованості та знеособленості домінантної культури. Ці елементи копіюються представниками імперської культури саме в колоніальній редукціоністській манері, у відриві від контекстів національної культури, переважно із спотворенням, приниженням, або як мінімум зі значною зміною первісного сенсу того чи іншого символічного феномену чи комплексу культурних значень. Як приклади звичної імперської культурної апропріації згадують використання американськими спортивними командами назви і елементів культури корінних індіанських народів, а також традицію одягати на карнавал фрагменти національного одягу як частину жартівливого образу африканця, іспанця, індійця, тощо. Нескладно згадати подібні випадки в російській практиці культурної апропріації – це і гетьманські клейноди на рекламі бару з українськими стравами, і сумнівні жарти над українським малим гербом, тризубом, в дитячому анімаційному фільмі російського виробництва « Ілля Муромець і Соловій-розбійник» (2007) – не згадуючи вже про апропріацію київських богатирів, як образів, з українського історичного міфу, це і високі вінки зі стрічками, які вживалися в українському весільному обряді як символ чистоти та незайманості, але одягаються представницями колонізаторської культури в геть невідповідних, а частіше прямо знущальних, ситуаціях, це і просторікування російських можновладців про київських князів як про російську культурну спадщину в контексті міжнародних зустрічей, і багато інших випадків. З точки зору протиправності такого методу поглинання та

перетворення імперською культурою культури колонізованої нації в сучасних умовах висловлювалися експерти Ради з прав людини ООН, посилаючись на Декларацію ООН про права корінних народів, 31 статтю:

«1. Корінні народи мають право на збереження, контроль, охорону і розвиток своєї культурної спадщини, традиційних знань і традиційних форм культурного вираження, а також проявів їхніх наукових знань, технологій і культури, включаючи людські та генетичні ресурси, насіння, ліки, знання властивостей фауни і флори, традиції усної творчості, літературні твори, малюнки, спорт і традиційні ігри та образотворче та виконавське мистецтво. Вони мають також право на збереження, контроль, захист і розвиток своєї інтелектуальної власності на таку культурну спадщину, традиційні знання і традиційні форми вираження культури.

2. Спільно з корінними народами держави вживають дієвих заходів, з метою визнання і захисту здійснення цих прав» [38].

Інша методика, досить поширена зокрема у тоталітарних імперіях, це фізичне знищення. Коли з якихось причин культурне надбання поневоленого народу не може бути сприйнято, зхарчовано та перетравлено імперією на її користь, репресивний апарат може вибрати як модель поведінки саме такий варіант. Попри наочну простоту і надзвичайну результативність, метод цей не найкращий, бо приносить значні репутаційні виїмки, які іноді переважають користь імперії від застосування методу. Як приклад можна згадати знищення культурних пам'яток і релігійного живопису у Тибеті китайськими колонізаторами, що спричинило зростання антикитайських настроїв у європейському істеблішменті. Натомість, практично стовідсоткове знищення матеріальних носіїв творчого доробку української інтелігенції періоду Розстріляного Відродження – фресок і барельєфів бойчукістів, кіновистав Леся Курбаса, накладів повістей та віршів М. Хвильового, М. Семенка, М. Зерова та багатьох інших, пройшло практично непоміченим для

світової спільноти, бо відбувалося за надійною інформаційною залізною завісою, яка убезпечувала безкарність подібних дій імперії щодо колонізованої культури.

Наступний метод засвоєння імперією культури колонії є надзвичайно цікавим наразі, бо користується технологіями саме інформаційного суспільства, хоча і починав задовго до ери постіндустріального. Цей метод можна назвати методом перейменування, або присвоєння, коли культурний продукт, який має джерело, походження, питомий ґрунт для розвитку і виникнення в іншій культурі, на підставі сторонніх його сутності, часто випадкових та/або формальних ознак переназивається як належний до іншої, а саме імперської культури. Прикладів дуже багато – тут і польський українець К. Малевич, який вперто іменується російським авангардистом, тут і гетьманський музикант Д. Бортнянський, якого об'являють на світовій сцені російським композитором, і низка етнічних євреїв, яких попри їх власну національну ідентифікацію було записано у «руськіє». Одним із найсвіжіших і найзухваліших можна назвати проект спільного російсько-українського святкування 200-річного ювілею Т.Г. Шевченка, в якому його, за відгуками дослідників-очевидців, пропонувалося чествовати видатним російським художником-графіком, якого викупили з неволі відомі діячі російської культури та вивчили на професійного художника у Санкт-Петербурзькій Художній академії. Та доля склалася інакше, і у березні 2014 року про шевченківське перейменування як російського художника вже ніхто не згадував [49].

Одним з проявів цієї останньої стратегії перейменування, засвоєння імперською культурою продуктів колонізованого простору, є і випадок з виданням у Російській Федерації роману Сергія Жадана видавництвом Амфора у 2005 році, в перекладі на російську, без зазначення, що це саме переклад [99] – це був перший великий роман поета, можливо, видавці були певні, що його як прозаїка все одно ніхто не знає, і продати його як

російського письменника буде легко і вигідно. Зрештою, ми не можемо знати мотивів до кінця – але навіть без окремих конспірологічних інтенцій, подібне ставлення до іншої літератури і її представників багато каже про звичну імперську парадигму мислення російських культуртрегерів.

Культурницька окупація та колонізація культурного поля колонізованого народу є найменш усвідомленим наслідком імперської політики, а відтак, найбільш небезпечним – бо дискурсивна влада має не меншу ефективність, ніж збройна агресія чи репресивна система управління колонізованими землями, саме завдяки своїй неочевидності в побутовому житті. Типовим в цьому плані є зразок імперської риторики: «Искоренить развратное (украинцев) мнение, по коему поставляют себя народом от здешнего (великорусского) совсем отличным... Сии провинции, также и Смоленскую, надлежит легчайшим способом привести к тому, чтобы они обрусели и перестали глядеть, как волки в лесу», - писала Катерина II своєму чиновнику з приводу економічного стану колонізованого народу. [15]

Таким чином, ми можемо виділити три ключові стратегії опрацювання і перетравлення імперією плодів культурного життя колонії:

1) Редукційна стратегія, або метод культурної апропріації, коли явище, феномен, постать, деталь культури поневоленого народу підлягає довільної, спекулятивно вмотивованої редукції, зводиться у ментально-інформаційному полі імперії до певних обмежених, гіпертрофованих та карикатурізованих ознак.

2) Стратегія знищення, до якої вдаються з метою заглади історичної пам'яті та національної окремішності колонізованого народу.

3) Стратегія перейменування, чи присвоєння, коли коли культурний продукт, який має джерело, походження, питомий ґрунт для розвитку і виникнення в іншій культурі, на підставі сторонніх його сутності, часто випадкових та/або формальних ознак переназивається як належний до

іншої, а саме імперської культури. В цьому випадку, на відміну від стратегії редукції, культурне явище береться в цілому, не подрібнюється і не змінюється в основних якісних характеристиках, імперія забирає його таким як є, дає лише свою назву.

2.4. Антиколоніальний опір в культурі: деконструкція імперського сміхом і зневагою

Поряд з постколоніалізмом вживають термін антиколоніалізм. За М. Павлішиним, до думку якого ми приєднуємось, «антиколоніальним» варто вважати простий опір колоніалізму; спроби перевернути з ніг на голову ієрархії колоніальних вартостей (наприклад, не імперський псевдоуніверсалізм, а неповторна сутність нації є джерелом усіх вартостей); спроби на місце імперських («фальшивих») міфів поставити («правдиві») міфи національного визволення. Свою полемічну виразність і політичну заангажованість антиколоніалізм досягає коштом прямого успадкування структур колоніалізму» [81,с.532]. М. Павлишин розрізняє антиколоніалізм та постколоніалізм, і вважає останній більш складним та прогресивним методом націєбудування.

«Постколоніальним можна вважати протистояння на рівні не простого заперечення колоніалізму й схвалення протилежного (як звичайно, нації), а на рівні усвідомлення. Постколоніальному ставленню притаманне використання досвіду як колоніального, так і антиколоніального, і розуміння відносності цих двох історичних структур. Постколоніальна свідомість.... їй притаманна схильність до плюралізму, толерантності, компромісу й іронії» [81, с.532]. Також дослідниками запропоновано певне розділення всередині терміну постколоніалізм: «В українській історичній ситуації.. ... можна вважати етапами становлення національної свідомості в межах літератури: постмодерний постколоніалізм (деконструкція імперського) та національно орієнтований постколоніалізм (створення культури, що має працювати на українську

національну міфологему заради неї самої» [117]. В поточній ситуації актуалізується антиколоніалізм, що саме здійснює деконструкцію.

Однією з провідних рис антиколоніалізму можна виділити певне мавпування, віддзеркалення імперських міфів та системи цінностей. З одного боку, це обмежує розвиток руху до національного самопізнання колоній в рамках антиколоніалізму, звужує його до простого заперечення в полі бінарної опозиції «свій-чужий». З іншого, дзеркальна відповідь на імперські виклики дає моральний дозвіл широко використовувати інструментарій метрополії – мову, риторичні фігури, знакову систему тощо, та надає всьому дискурсу об'ємності та полемічної гостроти. Наприклад, меметичний троп спільного імперського минулого фашисти/дедивоювали мавпується, відповідно, рашисти /онуки проїбали. Блюзнірська картинка з того ж дискурсу спільного минулого колонії та метрополії «можем повторить» віддзеркалюється, з боку офіційної риторики, трагічним «ніколи знову», а з іншого, народного боку, таким саме «можем повторить» з роками стрімкого падіння економіки Російської Федерації і схематичними фігурами злягання російської та іноземних валют. Тобто, те саме «просто» заперечення виявляється не таким вже й простим, багатим на сенси і з точки зору відображення суспільної свідомості, і з точки зору емоційної виразності саме антиколоніального контенту.

Одним із характерних представників тренду антиколоніалізму в сучасному медійному просторі, а саме у блогосфері, є творчість блогера, що виступав під псевдонімом «Горький Лук» на платформі «Живий журнал» [23]. До певного часу його доробок обмежувався мережевими текстами, що розходилися багатотисячними копіями та перепостами, у 2015 році харківське видавництво «Віват» оформило ці тексти у вигляді книжки «Ноука от Горького Лука» [26], включивши їх у царину літератури

в реальному часу та просторі. Перший тираж книги був розкуплений ще до її виходу з друку, наступні тиражі вже дійшли до книжкових крамниць

Видавець так характеризує свій продукт: «Ця гостра політична сатира поза політкоректністю від відомого блогера є ніщо інше як набой інформаційної війни в наш далеко не мирний час. Збірка текстів, які часто виходять за рамки пристойності, оскільки автор не відмовляє собі в праві називати речі по іменах, наповнена мережевим жаргоном та лексикою для дорослих. У вигляді вигаданих «ноук» в іронічному тоні розвінчуються міфи о російській державній винятковості, висміюються імперські амбіції та претензії на право визначати майбутнє своїх сусідів. Лише за декілька місяців проект увійшов у топи блогів, новин та оглядів, збираючи рекордну кількість переглядів та коментарів. Лекції «Лукової катедри» читають українські студенти, добровольці і бійці ЗСУ, домогосподарки в Одесі і бізнесмени у Харкові. І всі нестримно регочуть» [26, с.2].

При ознайомленні з текстами цього автора ми наочно бачимо, як ситуативний мережевий гумор як спосіб самовираження суб'єкта спілкування переростає в винятково влучну політичну сатиру без кордонів з боку жанрових, лексичних та інших форматів. Однак, сприймати тексти «Збірки лекцій по кацапознавству» лише як висміювання імперських зазіхань «Країни південного узбережжя північного льодовитого океану» було б певним формальним обмеженням. Наразі ми маємо важливу функцію подібних текстів – терапевтичну, і сам автор визнає, що саме такою була його мета, коли він починав писати блог, у листопаді 2014 року: «Найстрашнішим була дезорганізація, паніка, апатія, фрустрація української мережевої спільноти. Нас б'ють – нема що відповісти. У формі стьобу я став відповідати за всіх. Не те щоби я вів полеміку, когось звинувачував чи виправдовував. Просто я намагався все зводити до сміху»[76].

Сміх розглядається як знаряддя спротиву та культурна зброя в інформаційній війні: «Сміх – це зброя. Усвідомити аргументацію – по-перше, це довго, по-друге, на неї можна відповісти такою ж маячною. Коли тебе висміюють, нема що сказати. У війні за мізки ми вже перемогли: національної депресії немає, немає страху». Тут сміх стає знаряддям національного виживання та спротиву, часто сміх залучає насамперед несвідомі механізми, оскільки, як зазначає Горький Лук: «Треба було вийти з цього задушливого умняка, коли тобі доводять, що ти підарас. Це обстановка дискусії дев'яностих: ти повз моєї машини проходив? Проходив. Фотографував? Так. Тепер ти мені винен фотоапарат і квартиру. Цей російський дискурс мене реально вибішував. А сміх все це помножує на нуль, люди перестають боятися» [76].

Анрі Бергсон характеризує сміх як засіб, що здатний подолати певну інертність, забарливість у житті, коли людина стикається з новими обставинами, але не може швидко і адекватно відреагувати на них, в результаті чого отримує певний програш, втрату ресурсу в життєвих ситуаціях, що викликає сміх у спостерігачів. Він потрактовує номінування комічним як підсвідому реакцію спільноти на невміння пристосуватися, як маркер небезпечності відсутності адекватної реакції на виклики. Як приклад, він наводить випадок перехожого, який не встигає змінити звичну траєкторію рухів і тому падає, нашттовхнувшись на несподівану перешкоду [11]. Очевидно, що у випадку текстів Горького Лука ми маємо справу саме з адаптацією суспільства після подібного зіткнення зі зміненою реальністю і значною втратою ресурсу внаслідок несподіваності та неочікуваності цієї атаки. Нашого умовного українського «колективного перехожого» з прикладу А. Бергсона довгі роки привчали до перебування в рамках парадигми Імперія-Колонія. Причому, в суспільно прийнятній транскрипції «братерства», тобто, за збереження культу центру, культу Імперії несиметричність відносин пом'якшувалася та заколисувалася

евфемізмом уявної спорідненості. Зрабований, за терміном М. Міхновського, народ мав сприймати від метрополії повідомлення що він не раб, а брат – попри те, що фактично його будуть користувати як раба.

Коли певна інертність суспільної думки колонізованої спільноти наштовхнулася на нові обставини імперської відкритої агресії, саме масова безпорадність, породжена фальшивим «братерством», загальмованість адекватної реакції викликала окремо сміх імперської спільноти – ватро згадати той шквал радості і нескінченних жартів у соцмережах та російських мас-медіа на тему кастрюлеголових, бандерлогів, скаклов і багато іншого. Так про це пише Горький Лук: «Розгублені, і не зрозумівши, що відбувається, ми (українці) питалися у вас (маються на увазі жителі Російської Федерації – Г. К.), доказували, що ви помиляєтеся, запевняли, що все це (звинувачення українців) брехня. Що ми чули у відповідь? Звіриний вій та первісну радість: «Крим наш!», «Хахли сасіте!», «Укропи здохніть!» [26, с.5]. Гумор у текстах Горького Лука перезаряджає ситуацію, пропонує нові шаблони реакцій колонізованої спільноти, більш адекватні викликам, які виставляє агресивне імперське: «Важнейшая этическая проблема, которую так и не решили растерянные солдатики в Крыму: «Можно ли стрелять в русских?», должна быть переформулирована: «Можно ли не стрелять в русских?» И это не мы тут на кафедре выдумали, мы просто суммируем исторический опыт – все, кто без размышления стрелял в кацапов, как минимум выжили, как максимум – живут хорошо» [22].

Сатира Горького Лука тренує гнучкість та адекватність новим обставинам, тавруючи інертність: «... на огороде закопанный дедовский кулемет – тоже вроде есть, та бежать и откапывать лень. Може, на цей раз не поднадобится? Проще подождать, пока москали в хате напьются, отпиздят газду, помацают за цыцки газдыню, спалят сарай, насрут на прощание в колодец и уйдут. Ну и шо? Ушли же, даже лисапет не забрали!

И котик он, дывы, повернулся – втик, як кацапи гуляли, а зараз додому прийшов, нявче, йисты просить. Все зараз добре, а погане все минуло. А кулемет нехай дали лежить прикопаний. Вот так в организме проявляется недостаток ненависти – когда тебя ебут понемногу, и ты уже сам не понимаешь – на какой стадии надо бежать откапывать пулемет? А когда доходит, что уже пора – так и хата сгорела, и газдиня лежит в колодце, и котика твоим же лисапетом переехали»[22].

Автор не тільки пропонує інші життєві стратегії для колонізованої нації, які автоматично будуть руйнувати колоніальну парадигму. Він перетворює Імперію бергсонівським перехожим, перериває традицію домінування, наштотуючи інерційний наратив імперської міфології на перешкоду логіки та здорового глузду – а в ролі спостерігачів падіння виступають вже представники колонізованої нації, що з подивом і полегшенням позбавляються імперського гіпнозу через сміх. Міф Імперії падає і розбивається:

«– Дедываивали!.. – Так у всех воевали. – Мы очистили Европу от фашизма!.. – США очистили целое полушарие от японского милитаризма. А это десять европ по площади и населению. И не бьют себя в грудь копытом. Тем более, вы не от фашизма очистили, а от Гитлера. Фашизм, судя по вам же, жив и здоров. – Мы первыми полетели в космос! – На сорок секунд раньше американцев? Ну, тогда это спортивное достижение, а не цивилизационное. Вот если бы вы сто лет летали в космос монопольно... Как испанцы в Америку. А так, обошли на рывке. Американцы зато по Луне на машинках катались. А вы нет. – Но советская космонавтика...– С ракетостроением на Украине, космодромом в Казахстане и татаринном в кабине? Насколько мне известны этапные достижения российской космонавтики – это утопили «Мир» и обрушили гнилую крышу сарая на «Буран» [26, с.66].

«— Православие! Народ-богоносец! Третий Рим! Святой преофигенный... — Не православие, а ортодоксия, восточная ересь, самая малочисленная и маловлиятельная из трех основных ветвей христианства. Да и выжило православие исключительно благодаря паническому осадному положению и глухой самоизоляции, как экзотический культ. — Мы изобрели...— Архимед, Эвклид, Ньютон, Галилей, Эйнштейн?...» [26, с.67].

«— Русский балет и литература...— Калька западной школы и методики, доведенная усилиями до уровня. Северокорейские дети после пяти лет дрессировки танцуют «калинку-малинку» лучше русских. — Мы самая большая в мире страна!.. — Что лучше: гектар болота в мерзлоте или сто шестьдесят квадратных метров в центре Москвы? ***Дальше начинается невнятное рычание про танки и ядерное оружие» [26, с.67].

Крім терапевтичної дії, яка відбувається завдяки переозначенню об'єкта та суб'єкта сміху в парадигмі Імперія-Колонія, тексти Горького Лука мають ще дослідницьку цінність. Причому, не тільки як матеріал для дослідження, що ми наразі проводимо, але і як власне своєрідне фахове дослідження, тому що вони несуть не тільки розважальну та терапевтичну функцію, а й певне нове знання. Так, «Наука від Горького Лука», як жартома є названим цей корпус еkleктичних текстів, дійсно вибудовує певну розлогу і внутрішньо несуперечливу картину бачення і сучасного збройного конфлікту, і історії, що передувала та призвела до нього. Мабуть, мало які світові студії русистики, створені за підтримкою та цілком у лоні імперської парадигми рф та Радянського Союзу, дадуть так багато інформації про реальну метрополію, як цей «научний» блог. Аналіз, якому піддає Горький Лук особливості націєбудування як з українського, так і з російського боку, по формі виглядає поверховим та гумористичним, але по суті відповідає методології, запропонованої провідними теоретиками націоналізму, такими як Б. Андерсон та Е. Сміт.

Саме за їх настановами він розбирає механіку побудови національного імперського міфу, супутньо розглядаючи деякі міфологічні повідомлення (за Р. Бартом), які використовувалися як аксіоми – тут і «велич» російської класичної літератури, і індустріальна «міць», і «історичне старшинство» щодо колонізованих народів, і багато чого, що мало до цього моменту суголосну авторові фахову оцінку у вузьких колах дослідників, але у міфологічному мисленні масової свідомості продовжувало самовідтворення та натуралізацію владного міфу Імперії. Деконструкція, завдяки поєднанню засобів комічного і квазінаукового – «ноучного» – підходу, відбувається легко і впевнено, що може викликати (як і при будь-якій деконструкції міфу) як і захват, так і внутрішній спротив. «Це паперовий набій інформаційної війни, осколки якого розлетілися в медіапросторі цитатами, анекдотами, афоризмами та перепостами. Якщо він відтягує вам руки – поставте його на місце, і більше не чіпайте боєприпас. Але запам'ятайте, що третьої щок, щоби підставити під удар, у нас вже немає. Обидві щок ми вже використали: по одній отримали за довіру розбійникові, а потім по другій – за недовіру своїм очам. Ера милосердя починається тільки після Дня перемоги» [26, с.7].

Виняткова яскравість тропів, зневажання сталими поглядами на тексти, влучність та меметичність мови – це і багато іншого стали причиною надзвичайної популярності блогу. Статистика платформи ливджорнал каже про біля мільйона відвідувань блогу за місяць – небагато серйозних новинарних та публіцистичних медіаресурсів можуть похвалитися такою численною аудиторією. При переході даної блогової платформи під контроль медіакорпорації з російським управлінням у листопаді 2016 року автор відкрив власний сайт. Там він викладав поточні тексти вже іншої тематики – Горький Лук відслужив в добровольчому загоні тактичних парамедиків ASAP EMS «Ангели Тайри», тож опрацьовував армійські спогади та випробовував нові жанри для свого

пера. У 2019 році вийшла книга «Так воювать ніззя», у 2020 році вийшли книги «Ангели на песке» (рос.) та «Гіркі казки»(укр.), перші дві присвячені службі у медичному загоні, «Гіркі казки» продовжує тему розвінчання імперських міфів, але тепер вже на матеріалі радянського масового мистецтва – казок, кінематографу, дитячої прози.

Спираючись на статистику відвідування блогу та тиражність виданої книги, можна зробити висновок, що розробка саме антиколоніального дискурсу в сучасному медіапросторі є запитуваною, плідною та загальною потребою. На прикладі згаданих мережових текстів можемо бачити ефективність антиколоніального наративу як в плані деконструкції імперських міфів, так і з точки зору побудування власної національної позитивної міфології. Горький лук, цілком у рамках використання імперського інструментарію, пише російською мовою. Тому ворожі націєстворенню імперські міфи руйнуються саме імперським знаряддям, і у першу чергу у носіїв саме цієї мови.

Досягаюся одразу дві цілі. Перша – російськомовні українці мають змогу очистити власну свідомість шляхом розвінчування навіяних вартостей чужої культури. І друга, не менш важлива в умовах інформаційної агресії – деконструкція сталої імперської міфології на полі суспільної свідомості супротивника, зміна системи координат проімперської ієрархії з того боку лінії зіткнення. В цьому випадку ми можемо побачити локальний прояв постколоніальної іронії долі, коли мова імперії, як знаряддя, що багато століть було дієвим інструментом колонізації, повертається такими текстами проти самого носія імперського світогляду та захищає суверенність нації та національного. Звертає на себе увагу як художній прийом перекручування мови колонізатора, як частина метатексту колонізованої нації, сфокусування на неявних прийомах сили колонізатора. Автор активно користується жаргонізмами, еративи, міспелінг та інші засоби мовних ігор. Його перу належать такі широко відомі меми як

Девятое мая (мається на увазі 9 травня, День перемоги у Радянському Союзі), Северная (Північна) Нігерія, південний берег Льодовитого океану, дєдивасвали (одним словом, множина), наука кацапознавства (російською з українською вимовою, перше слово через О), і багато інших.

Ефективність та актуальність антиколоніального дискурсу в реалізації зіткнення свій-чужий також проявлена у створенні цими текстами власної міфологічної історії нації, яка б навряд чи виникла в інших умовах, без провокації ззовні. Так, наприклад, у коментарях до запису від 13.05.16, коментатор із Російської Федерації, гість блогу, озвучує відомий імперський штамп про виникнення України: «Смешно как вы Ленина ненавидите. А он вам страну создал из славного куска нашей». На що одразу отримує відповідь: «Смешно как вам киевские князья страну создали, а у вас, потомков мокшанских жабоедов, не пойми откуда сакральная корсунь, исконный кенигсберг и священный сахалин» [24]. Таке віддзеркалення перевертає парадигму старший-молодший брати, дає оцінку діячу імперії, висміює безпідставні територіальні імперські амбіції.

Є і більш цілісні «концепції», що також вдало обігрують чужі пропагандистські шаблони. Ось так Горький Лук починає свою розповідь про фатальну для економіки Російської Федерації залежність від експорту вуглеводородів: «Мы, нащадки Древних Укров, сделали много великих и славных дел. Мы постригли мамонтов, чтобы связать себе из шерсти тёплые шкарпеточки, и голые Proboscidea, прикрывая срам большими ушами, с позором убежали в Африку, где и водятся до сих пор. Мы утопили Атлантиду, чтобы посмотреть, как оно бовкне? – зато потом, проспавшись, выкопали ложками Чёрное море, а из отвалов насыпали Кавказ. Один раз, увлѣкшись креативом, мы реально спорили хуйню и построили Москву. Убедившись в том, что идея была нездоровая, мы решили исправить ошибку и послали своих западенских геологоразведчиков в Сайберию искать углеводороды – и, конечно же,

нашли их. А, может быть, и просто подбросили их кацапам, как наркотики. Шо нам стоит, если мы море выкопали? А затем насверлили дырок в земле и проложили трубы. Многоходовочка» [25].

Як здається, процес вибудовування власного національного виглядає більш загальноприйнятним та позитивно оцінюваним в суспільстві, ніж процес деструкції та нищівної критики чужого імперського. Але ця критика, з огляду на досліджувані тексти та супутні суспільні процеси, запитуваність та актуальність подібних розробок, є неунікною частиною набуття національної самосвідомості. Етапу постколоніального синтезу двох культур, колонізованої та колонізаторської, має передувати антиколоніальний етап аналізу, деконструкції та вибіркової відмови від певної імперської культурної спадщини.

Антиколоніальні студії, дослідження імперських стратегій є зазвичай важливими та актуальними для суспільства будь-якої молодшої держави, яка нещодавно відкинула рамки імперської спільності. Більш того, саме ступінь артикульованості та вираженості антиколоніального руху в культурі колонізованої нації є запорукою швидкого та відносно безболісного формування як політичної державності на основі деколонізованого народу, так і власне культурної самодостатності того ж народу. Оскільки питання постколоніальних дискурсів актуалізовано у зв'язку з боротьбою України за незалежність протягом XX-XXI століть, то такий аспект дослідження вимагає розгляду української культури нинішнього періоду у зв'язках з загальними громадськими та соціокультурними змінами, наразі подібного роду досліджень, що мають синтетичний, міждисциплінарний характер, як здається, недостатньо, і перспективи подібного напрямку розробки проблематики будуть зростати.

Сучасність подає свої вимоги – ми бачимо, що колоніалізм в Україні, і, відповідно, імперський ресентимент колишньої метрополії щодо українських земель, це не лише історичний феномен, а умова, що визначає

і породжує нові конфлікти, аж до збройного протистояння, і тому він вартий дослідницької уваги. Саме намагання розуміння плину даної ситуації конфлікту через дискурс колоніальних відносин має дати дослідникам та спостерігачам максимально інформації про характер, витоки та наслідки цього процесу. До того ж, попри недостатню увагу суспільних дослідників впродовж довгого часу, тема усвідомлення згубної української колоніальної залежності має багату історію, сягаючи до початків формування європейських націй та збігаючись історично з загальносвітовими тенденціями дослідження націй як феномену.

Загалом, тексти української сучасної літератури і публіцистики, з огляду на стан постколоніальності, можна умовно класифікувати як такі, що зосереджені скоріш на деконструкції імперського (постмодерний постколоніалізм), і такі, що більше працюють на створення української національної міфологеми, так званий «національно орієнтований постколоніалізм». Однак, досліджуючи різні грані постколоніальних проявів, ми не можемо і не маємо права не звернути увагу на реплікацію та відтворення у культурі імперських практик, що продовжують і закріплюють наявний зв'язок Імперія-Колонія та анулюють намагання становлення автономного культурного національного поля. В цій ситуації очевидно, що нова універсальність постмодерністичного – «хай квітнуть всі квіти» – терпить поразку: маргіналізоване впродовж століть національне не може конкурувати на рівних з тоталітарно-імперським, яке весь час користувало його як ресурс, тому саме деструкція Імперії у стані постколоніальності виходить на перший план.

Актуалізується антиколоніалізм, що саме здійснює деконструкцію. Однією з провідних рис антиколоніалізму можна виділити певне мавпування, віддзеркалення імперських міфів та системи цінностей. З одного боку, це обмежує розвиток руху до національного самопізнання колоній в рамках антиколоніалізму, звужує його до простого заперечення в

полі бінарної опозиції «свій-чужий». З іншого, дзеркальна відповідь на імперські метрополії – мову, риторичні фігури, знакову систему тощо, та надає всьому дискурсу об'ємності та полемічної гостроти. Таким чином, ми можемо спостерігати сліди імперського як у корисному щодо націоцентричного побудування сенсі, так і у негативному, коли під маскою постмодерну реставрується культурне поле відносин Імперія-Колонія. Національна українська культура буде ефективно розвиватись лише за умови деконструкції основних імперських стратегій та розвінчання основних імперських міфів.

2.5. Від літературного дискурсу до філософії культури: творчий здобуток Оксани Забужко

Фігура Оксани Забужко посідає унікальне місце в українському гуманітарному дискурсі: вона є не лише письменницею, чия творчість відображає травматичний досвід колоніального підпорядкування, але й інтелектуалкою, що протягом трьох десятиліть послідовно розробляє національну версію постколоніальної критики. У контексті сучасної європейської постколоніальної теорії Забужко пропонує глибоко вкорінене у вітчизняному культурному тілі осмислення колоніальності через призму мовної травми, жіночого досвіду та пам'яттєвої дислокації.

У своїх есеях, особливо в збірках «Планета Полин», «І знову я влізаю в танк», «Вибране листування на тлі доби: 1992-2002», Забужко не лише коментує політичні події, але вибудовує системну діагностику колоніального мислення в українському суспільстві. Однією з ключових концепцій у її аналітичному апараті є колоніальна травма, що передається не тільки через пряме насильство, а й через перервані поколіннєві зв'язки, репресовану мову, симулякри культури та внутрішню несміливість бути собою. Це особливо небезпечна «внутрішня колонізація», що має рухливий кордон, а значить виступає як непомітне удушення особистості та нації.

О. Забужко систематично підкреслює, що український досвід колоніалізму відрізняється від африканського чи азійського: він не є досвідом класичного расового домінування, а радше прикладом європейського культурного витіснення, який діє через мову, освіту, фальсифіковану історію та уніфіковані імперські наративи. У цьому контексті вона концептуалізує Україну як невидиму колонію Європи, «білу колонію», чи, за її терміном, «колонію без колоніального статусу».

Вона глибоко аналізує механізми внутрішньої колонізації свідомості, зокрема в таких поняттях, як мовна шизофренія (співіснування української і російської мови в ситуації нерівноцінності, ієрархії), та постгеноцидна мовчанка (втрата можливості називати власну історію). Інша концепція «постгеноцидної мовчанки» пов'язана з поколіннєвими травмами та неможливістю виживання в умовах російської/радянської імперії.

З цієї точки зору, О. Забужко виступає теоретиком деколонізації як емансипації мови та жіночого суб'єкта, що дозволяє розглядати її доробок у контексті постколоніального фемінізму, наближеного до таких авторів, як Г.Співак чи Е. Саїд, але з акцентом на європейську периферію.

Постколоніальна тематика розгортається у романах Забужко, особливо в «Музеї покинутих секретів» (2009)[52] як романі-епопеї українського ХХ століття, де авторка згадує травми поразки УПА, трагедію Голодомору та пострадянської реальності в контексті деколоніального відновлення пам'яті, та в есеїстиці. У цих текстах авторка перетворює колоніальний досвід на естетичний виклик і політичну позицію. Романний суб'єкт Забужко постає як людина опору, яка шукає не тільки свободи для себе, але усвідомлює ціну мовчання, нав'язаних канонів і фальшивої нормальності для всієї нації.

Наприклад, романний жанр «Музею покинутих секретів»[52] постав з невдоволення письменниці концепціями другорядності української

літератури та поширення жанрів нібито «другого ґатунку», коли епічне та величне замінюється дрібним і сатиричним.

Концепція історичної травми, розроблена американською дослідницею Кейт Карут, є важливим інструментом для аналізу постколоніального дискурсу, особливо в контексті культур, які пережили системне насильство та маргіналізацію.

У своїй праці *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (1996) [134] Карут стверджує, що травма не є ізольованою подією, а процесом, який впливає на колективну пам'ять і передається через покоління. Вона підкреслює, що травматичний досвід часто залишається «невисловленим» (*unclaimed*), оскільки його важко інтегрувати в лінійний наратив.

У постколоніальному контексті ця концепція дозволяє аналізувати, як історичні травми, спричинені колоніальним гнітом, формують культурну ідентичність і знаходять відображення в літературі та мистецтві. Карут вводить поняття «травматичного часу», коли минуле не завершується, а постійно повертається через флешбеки, сни чи спогади.

Для України, де історичні травми, такі як Голодомор 1932–1933 років, сталінські репресії та русифікація, залишили глибокий слід, теорія Кейт Карут є особливо релевантною. Вона допомагає пояснити, як сучасна українська культура, зокрема література, намагається осмислити ці травми, надаючи голос субалтерну і відновлюючи втрачену історичну пам'ять.

«Музей покинутих секретів» (2009) [52] ілюструє ці ідеї через наратив про травматичний досвід поколінь.

Роман Оксани Забужко «Музей покинутих секретів» [52] є одним із найпотужніших прикладів сучасної української літератури, що досліджує постколоніальний і травматичний досвід. Твір охоплює кілька історичних періодів, від Другої світової війни до початку XXI століття, і через долі героїв розкриває, як травми минулого впливають на сучасну українську

ідентичність. Центральною темою роману є передача травматичного досвіду через покоління, що відповідає концепції Карут про «невисловлену» травму, яка проявляється в уривчастих, нелінійних наративах.

У романі Забужко історична травма втілюється через історії двох родин – Дарії Гощинської, сучасної журналістки, та Уляни, учасниці українського підпілля 1940-х років. Їхні долі переплітаються через сни, спогади та архівні документи. Наприклад, сни Дарії про Уляну та її коханого Адріана, бійця УПА, є не просто художнім прийомом, а метафорою повернення травми, яка не була повністю осмислена чи артикульована попередніми поколіннями. Кейт Карут зазначає, що травма часто передається через замовчування – неспроможність свідків чи жертв висловити свій досвід, в той час як їх повсякденні реакції ретранслюють цей досвід незалежно від їх власного бажання чи наміру.

Забужко використовує нелінійну структуру оповіді, перестрибуючи між епохами, щоб підкреслити фрагментарність травматичної пам'яті. Розповідь про Уляну та її участь у підпіллі перемежовується з сучасними подіями, де Дарія намагається розкрити правду про минуле через архіви та інтерв'ю. Ця структура відображає ідею Карут про те, що травма не може бути вбудована в лінійний історичний наратив, а існує у вигляді розривів і повторень.

Одним із ключових елементів роману є згадки про Голодомор, який Забужко трактує як акт колоніального геноциду. У теорії Карут травма не лише впливає на індивідуальну психіку, а й формує колективну ідентичність. У «Музеї покинутих секретів» Голодомор стає символом втрати, яка передається через покоління, впливаючи на сучасну українську свідомість. Персонажі не говорять про Голодомор прямо, але їхня поведінка та страхи відображають травматичну пам'ять.

Це відповідає концепції Карут про «непряме свідчення» [134], коли травма проявляється через поведінку, а не через відкритий діалог. Забужко також підкреслює постколоніальний аспект Голодомору, показуючи, як радянська політика русифікації та знищення української еліти посилили травматичний досвід. Роман деконструє імперський наратив, який заперечував Голодомор як геноцид, і пропонує альтернативну національну історію, де українці виступають суб'єктами історичного наративу, а не об'єктами колоніального панування.

Важливим аспектом роману є фокус на жіночому досвіді, що резонує з ідеями звільнення тих, хто на периферії, чий голос маргіналізується в колоніальних і патріархальних дискурсах. Уляна, як учасниця підпілля, та Дарія, як сучасна жінка, яка досліджує минуле, представляють спробу відновити жіночий голос у постколоніальному контексті. Кейт Карут підкреслює, що травма часто залишається «невисловленою» через брак соціальних механізмів для її артикуляції. Забужко через своїх героїнь показує, як жінки, попри подвійну маргіналізацію (як українки в імперському контексті та як жінки в патріархальному суспільстві), знаходять способи висловити свій досвід через мистецтво, журналістику та пам'ять.

Роман Забужко є актом деколонізації, оскільки він не лише повертає голос маргіналізованим, а й переосмислює історичні наративи, створені колоніальною владою. За Карут, література може стати простором, де травма «перепрацьовується» через створення нових наративів. У «Музеї покинутих секретів» Забужко використовує архіви, сни та художні образи, щоб відновити втрачену історію України, зокрема історію УПА, яку радянська пропаганда демонізувала. Цей процес відповідає постколоніальному прагненню до суб'єктності, коли нація через культуру стверджує свою ідентичність.

«Музей покинутих секретів» ілюструє, як історична травма формує сучасну українську культуру, пропонуючи модель для її осмислення через літературу. Теорія Кейт Карут допомагає зрозуміти, як травматичний досвід поколінь, від Голодомору до боротьби УПА, впливає на сучасну ідентичність, стаючи основою постколоніального дискурсу. Роман Забужко не лише деконструє імперські наративи, а й створює простір для діалогу між минулим і сьогоденням, що є ключовим для деколонізаційних процесів в Україні, особливо після 2014 року, коли війна з Росією актуалізувала потребу в переосмисленні історичної пам'яті.

Сама письменниця неодноразово зазначала, що її художні твори є формою «інтелектуальної терапії нації», і що війна за мову є війною за душу народу. У цьому сенсі її творчість продовжує лінію «національної літератури» у сенсі Бенедикта Андерсона як творення нації у слові.

Показовим є той факт, що після 2022 року Забужко стала репрезентанткою українського постколоніального досвіду на міжнародному рівні. Її виступи у PEN-клубах, на форумах Європарламенту, інтерв'ю для *Le Monde*, *Der Spiegel*, *The Guardian* демонструють той факт, що європейська публіка має шанс краще розуміє колоніальний характер російсько-українських відносин саме завдяки її формулюванням. У цьому контексті Забужко можна назвати трансферною фігурою, яка поєднує внутрішній досвід колоніальності зі здатністю його перекласти на мову глобального гуманітарного знання.

Постать Оксани Забужко є надзвичайно важливою для осмислення постколоніального становища України. Її теоретичні праці й художні тексти не тільки діагностують наслідки колоніального панування, а й моделюють способи деколонізації, через відновлення мови, пам'яті, інтимності, жіночого голосу. У європейському контексті вона є авторитетним інтелектуальним голосом, що формує нову парадигму периферійного суб'єкта в центрі сучасної історії.

Олена Юрчук, відома дослідниця української літератури в контексті колоніальної залежності, каже про проблему схиблення дискурсу: «Все частіше відбувається ототожнення явищ, притаманних постколоніалізму та постмодернізму, що переносить ціннісний акцент із відродження та дослідження пригнічених колонізаторським впливом структур на руйнування традиції» [117]. Здається, що у випадку авторки ««Польових досліджень з українського сексу» маємо іншу небезпеку – лишити жіноче письмо залялькованим у власне жіночість, тим більше що внутрішньоукраїнський погляд радо залишить за ним саме таку роль: «Однак неборне, сливе міфологічне упередження перед самим терміном «колоніальний» у стосунку до вітчизняних реалій зберігається й надалі» [57, с. 6], за влучним зауваженням самої Оксани Стефанівни. Видається важливим той факт, що жіночий голос Оксани Забужко – це голос з колонії і для колонії, голос всупереч Імперії і проти Імперії.

Справді, якщо помістити ту ж таки визначальну для тренду героїню «Польових досліджень» в контекст іншої, не колонізованої культури, її протест проти гнітючої, «у кров утрушеної залежності» [51]; проти чоловіків – не тому, що вони домінують своєю силою, а тому, що вони лякають своєю слабкістю; проти патріархальної культури не як такої, а як внутрішньої, зсередини нації, опори зовнішнього тиску імперства – не мав би такої сили відчаю, життєвої правди і художньої достовірності. Мабуть, він мав би право на життя, як опір і протест героїнь Маргарет Етвуд чи Джоан Гарріс – але це був би принципово інший протест.

Цей умоглядний експеримент можна продовжити і в зворотній бік. Повість авторки, видана у 2017 році, «Після третього дзвінка вхід до зали забороняється» [54], також промовляє з жіночого голосу. Це транспоколінницька, генераційна драма, що розгортається в сучасних умовах, на фоні російсько-української війни. Мова йде про колізію непорозуміння між матір'ю і дочкою, крізь яке проглядає драматизм, за

визначенням самої авторки, «покоління відкладеної війни» [54, с. 4]. Але, обговорюючи зумовленість жіночого голосу головної героїні, варто згадати, з одного боку, певну фемінність українських чоловіків, про що багато говорили дослідники [50], з іншого, вже поширеність на наших теренах виховних принципів т.зв. «свідомого батьківства». Свідоме (усвідомлене, природне, тощо) батьківство (анг.*Natural Parenting*) – це практичний підхід, сукупність методів та стратегій у вихованні, що спирається на теоретичні розвідки Ж.Ледлоф, М.Одена, Дж.Боулбі, К.Лоренца. Серед інших новаторських винаходів цього методу є легітимація чоловічої батьківської чуттєвості до власної дитини. Виходячи з цих посилок, ризикнемо припустити, що подібна ж колізія між сином та батьком, в тих саме умовах, в тому саме часопросторі, мала б, можливо, інший зміст, але таке ж саме проблематизоване, драматургічне, емоційне наповнення, як і у згадуваному творі. Тобто, повість виходить за рамки суто феміністичного дискурсу, про що, власне, непрямо і свідчить сама авторка, заявляючи головною проблемою, що піднімається у творі, генераційну травму страху, та похідної від нього німотності.

Конфлікт батьків і дітей як відповідальність старшого покоління також співвідноситься Францем Фаноном з колоніальним станом, який переходить в постколоніальний, і з пов'язаним з тим зламом соціальної парадигми, неспівставністю досвіду поколінь внаслідок соціальних зрушень і взаємних міжпоколінницьких претензій. Приміром, батьки вважають дітей невдячними за матеріальні та інші блага, згадуючи своє дитинство, а діти, порівнюючи своє побутування з нормами конкретного середовища, не бачать ніякого подвигу в тому, щоби бути на певному рівні, «як всі». І навіть безсиле «ось доживеш до моїх літ», насправді, не змінить нічого – бо коли доживе, парадигма знов змінитися невідомо, і досвід, що вважали необхідним, буде непотрібним апріорі.

В заключному публіцистичному есеї «Найвища сила», вміщеному у книзі «І знов я влізаю в танк», авторка пише: «Дорослий народ має право знати про себе все, що допоможе йому приймати свідомі рішення про власну долю, і воюємо ми, в тому числі, – і за це право також» [48, с.412]. Логічно, що для цього пізнання дослідниця користується всім доступним інструментарієм, серед іншого, феміністською методологією, досвідом студій травми, генераційними категоріями – та постколоніальні дослідження для неї є і методом, і результатом, і шляхом, і метою, інтенціонально об'єднуючи геть весь її творчий доробок.

2.6. Імперські чари та їх (де)конструкція: утопія Юрія Андруховича.

У постколоніальному контексті питання універсальності набуває нового звучання, адже метрополії традиційно позиціонували себе як уособлення універсальних цінностей і космополітичної культури. Цю проблему розкривав С. Жижек, застосовуючи неомарксистські та психоаналітичні підходи, зокрема лаканівський психоаналіз.

Постколоніальний автор перебуває у хиткому становищі, балансуючи між пастками звеличення імперії у нових формах — наприклад, у вигляді уявної української імперії чи міфологізованої Київської Русі, як у творі Олександра Ірванця «Харків-1938» (2017), — і деконструкцією всіх імперських наративів, навіть необхідних для виживання нації та національної культури. Одним із шляхів зняття такої суперечності є відтворення радикального активізму, подібного до універсального християнського активізму апостола Павла, що створює неімперську універсальність. Це дозволяє не лише руйнувати колоніальний світ, але й утверджувати світ без колоніальних відносин, замінюючи антагонізм «колонізатор-підкорений» м'якшою опозицією «зовнішня-внутрішня імперія». Таким чином, критика імперського спрямована на створення більш універсальної імперії. С. Жижек зазначає,

що радикальна універсальність охоплює часткове, оскільки «пов'язане із Залишком», і її логіка — це логіка «виняткових», тих, хто «немає внутрішньосвітового порядку, хто безпосередньо уособлює справжню універсальність, хто представляє Ціле на відміну від усіх інших, це повинно включити як метрополію, так і колонію, це універсальність, що бореться, «актуальне існування якої є поділом, що пронизує увесь її частковий зміст» [162].

Жижек підкреслює: «Навіть найвищий суддя має ознаки Пана: він завжди маніпулює законом творчо його переосмислюючи» [162]. Милосердя, за його словами, є «єдиний спосіб за допомогою якого Пан демонструє свою владу, яка перевершує закон», адже якби Пан лише забезпечував виконання закону, він став би «просто фігурою знання, агентом універсального дискурсу». Це, за Жижеком, стосується навіть Сталіна [162].

На шляху опору імперському тиску постколоніальний дискурс наражається на ризик боротьби з імперським милосердям. Він мусить не лише виявити універсальність, рівну чи більшу за колоніальну, а й підкреслити свою гуманістичну природу, яка перевершує імперське милосердя, зокрема милосердя Пана імперії, що стоїть вище за милосердя Закону.

Ця ідея може бути джерелом маніпулятивного твердження, що нація, яка прагне звільнення від колоніального гніту, мусить перевершити Імперію в гуманізмі, спрямованому не на саму націю, а на її імперського ворога. Приклади цього очевидні: українці часто жорстко критикують свою владу, але виявляються поблажливими до окупаційної. Ця маніпуляція посилює схильність травмованих суспільств, зокрема колоніально упосліджених, спрямовувати агресію на своїх, як зазначали Ю. Андрухович і М. Рябчук у своїх теоретичних працях, оглянутих нами у першому розділі. Така поведінка може бути наслідком тривалої

бездержавності, що спричиняє відторгнення будь-якої влади. Проте за проімперської влади критика в українських ЗМІ слабшає, тоді як за національної влади, що підтримує культурні ініціативи (вшанування Голодомору, розвиток української культури, мовні квоти), критичний тиск зростає.

Франц Фанон, дослідник колоніальних травм, відкидає ідею «гуманізмів, що конкурують»: «колонізована людина визволяється в насильстві та через його посередництво» [104]. Він додає: «Аргумент, вибраний колонізованим, був підказаний йому колонізатором, і за іронією долі саме колонізований тепер стверджує, що колонізатор розуміє тільки силу. Легітимність колоніального режиму походить із сили, і цього порядку речей він ніколи не приховував» [104].

Отже, у постколоніальній реальності думки про подолання колоніальної травми розходяться: одні шукають нову універсальність, що не належить імперському наративу, інші — позбавляють Імперію монополії на гуманізм/насильство. Опозиція гуманізму і насильства залишається складною, тому цікавою є спроба медіації через гумор і карнавалізацію, як у творчості Юрія Андруховича.

Тамара Гундорова розглядає Андруховича в контексті постколоніального ресентименту та стратегії ревізії [36 с. 80]. У його творах засуджується радянська колоніальна політика, але водночас ідеалізується уявна австро-угорська імперія чи фантазійний король Олелько Другий Довгорукий-Рюрикович [8]. Він створює опозицію колоніальному сьогоденню через мрійливі світи, що висміюють імперські структури [9]. Для Андруховича ідеальним світом є міфологізована «Галичина» з Габсбургами, що живе у спогадах тих, хто «знали на пам'ять гімназійні латинські вирази, і за часів Хрущова і The Beatles одягались так, нібито вийшли привітати ерцгерцога Франца Фердинанда» [96, с. 72].

У «Московіаді» Москва — центр, що манить: «Потрапити до Москви на цілих два роки! Потрапити до Москви, де, безсумнівно, нарешті помітять і вознесуть! Потрапити до Москви, аби лишитися в ній навіки! Бути в ній похованою (кремованою!). Потрапити до Москви, де генералів, секретарів, іноземців, патріотів, екстрасенсів — як гівна! А головне — повно бананів!» [8]. Але герой відчуває її кризу: «ти, Отто фон Ф., просто хребтом відчуваєш, як тріщать усі її шви, як розлазяться навсібіч країни й народи, кожен з яких має нині значення цілого космосу чи, щонайменше, континенту» [8, с. 11], «Тим часом імперія починала тріщати» [8, с. 51]. Проте імперія зберігає привабливість: «Бути Великій Державі чи не бути. Бути Великій Державі чи бути Великому Хаосу. Ієрархії чи анархії. Стрункості наших ідей вороги протиставили свист і гулюкання» [8, с. 90]. Вона може впасти через аморальність: «Свого часу тебе навчали, що Римська імперія загинула під ударами рабів і колонів. Ця імперія загине під ударами пияків. Колись вони всі вийдуть на Красну площу і, вимагаючи пива, рушать на Кремль. По них стрілятимуть, але кулі відбиватимуться від їхніх проспиртованих непробивних грудей. Вони зметуть усе. Особливо жінки» [8, с. 18].

Українці побачені автором як найбільш упосліджений народ: «Мені тяжко уявити собі естонців, які принижено сплять по московських вокзалах. Мені легше уявити собі в цій ролі, наприклад, туркменів. Але в тому й нещастя імперії, що вона вирішила поєднати непоєднуване — естонців з туркменами. А де на її мапі ми, українці? Десь посередині? Це мало втішає. Тепер будь-який тутешній шовініюга має всі підстави казати: «Да ми єдиний народ! Ми ведь даже внешне нічем не отличаємся!». І слабкими будуть мої аргументи про Пилипа Орлика й козацьке бароко. Або про Веделя і завітчаний барвінком меч. Бо він лише кивне головою на оцих сплячих товстих людей, нещасних і вбогих, але навіть несвідомих того, що вони нещасні і вбогі. Лише кивне головою» [8, с. 27]. Імперія

боїться українського спротиву: її лякає «пробандерівський діяч, близький до рухівсько-гетьмансько-мельниківських кіл, котрий зараз намагається заснувати в Москві підривну газетку» [8, с. 69]. Основа імперії — поневолення: «Зібравши всі землі та всі народи, згуртувавши їх воєдино, виконаємо волю великих отців наших! Бо перевертаються вони в самотині мавзолеїв своїх від того, що нині з їхнім спадком діється. Очима тисячоліть дивиться на нас космічна місія Держави. Тримаємо у своїх руках вирішальні карти для великої гри, – телефони, посади, агентів, комп'ютери, але головне – мільйони, мільярди людей, які хочуть і мріють бути рабами, які заради свого блаженного рабства вийдуть на площі та вулиці, бо немає вищої честі й вищої мрії для простого маленького чоловічка, ніж бути слухняним, саможертвним, гордим і приниженим рабом великої, надмогутньої, пірамідальної, підзоряної Імперії» [8, с. 95]. Протест поглинається системою: «– Проклинаю імперію, – вимовив ти з інтонаціями східного пророка. – Ти?! Що служив їй вірою та правдою? – І «Сашко» сардонично зареготався» [8, с. 70].

Свобода у творах Андруховича досягається через історичні переміщення, що компенсують травму: «наратор Андруховича налаштований на уявне переміщення себе, свого місця, свого часу кудись зовні, за межі колонії. Поштовхом до побудови контріснування і контрісторії, як показав ще Ніцше, слугують образа і злопам'ятство, котрі і надають негативну перспективу. Останнє відтворює повноту світу, хоча б у формі якогось ідеального бачення, в котрому могли би реалізуватися прагнення. Таке бачення може бути спрямовано і в минуле (до втраченого раю), і в майбутнє (до землі обітованої), але найголовніше, що воно надає уявлення про повнотність історії. Андрухович не без самоіронії зізнається у національній «зацикленості на минулому» [36]. Тамара Гундорова бачить Андруховича в рамках транзитної культури, що пом'якшує колоніально-метропольні суперечності та заповнює прогалини колоніальної спадщини

через «внутрішнє» перебування: «перебування «всередині» завжди вище, більш вдячно і більш благородно, тому що воно означає твою включеність, долучення, присутність, – на відміну від окремого, відділеного, відкиненого перебування «між»» [96, с. 98].

У романі «Таємниця» (2007) [9] втеча від імперії залишається загадкою, постмодерним ребусом, «таємницею». Роман повертає жанр автобіографічного роману, граючи з наративами та пародіюючи життя й жанр. Андрухович розширює українську літературу, знайомлячи читачів із романом-репортажем, подібним до грецьких діатриб чи барокових наративів, переплітаючи спогади дитинства, подорожі, історії друзів, футбольний культ і взаємодію реальних та вигаданих персонажів. Походження Бу-Ба-Бу міфологізується: «Три – це довершене число. А чотири – так собі, нічого цікавого. Якщо від чотирьох відняти один, то вийде трикутник» [9, с. 274].

Ліричний герой перетинає кордони «Франика»-Станіслава, бачить оперу чи трансцендентні світи — пляж хіпі за брамою з написом «Вхід на будову заборонений». Івано-Франківськ, Львів і Берлін балансують між реальністю та уявою, з часовими зсувами, що нагадують біблійний, дитячий чи мнемонічний цикли. У Берліні двоє чоловіків ведуть бесіди, що ускладнюються ностальгійним поверненням до дитинства, трансформуючи горизонталь оповіді у міфологічну вертикаль. Абстрактні поняття, як Європа, втілюються через метафори дому чи борхесівської бібліотеки-світу. Для Андруховича центр Європи — кочівний, внутрішній: «там, де Європа думає, що вона закінчується, там її центр. Передусім в Індії», «центри Європи мандрівні, вони пересуваються разом з людьми. Перепрошую за вживання цього слова – але це, як серце. Воно всередині» [9, с. 428-429].

Подорож буде центром світу, його «вузли сполучень» і гармонійний простір. Слово, «першокласний транспортний засіб», є рушієм свободи. У

«Московіаді» свобода втрачена, у «Таємниці» — здобута в омріяному «золотому часі». Егон Альт, як сповідник чи психоаналітик, розкриває травми письменника — неприйняття, упослідженість, національну меншовартість: «Я вважаю себе мешканцем Центрально-Східної Європи, тобто справді європейцем, але інакшим, з досвідом, суттєво відмінним від того, що прийнято вважати європейським досвідом. Мій досвід є досвідом європейця окупованого, я маю на увазі не тільки ті танки у Празі 68-го, хоч і їх теж» [9 с. 400]. Автор очевидно вступає в діалог з есеєм Мілана Кундери «Трагедія Центральної Європи», відстоюючи українську ідентичність у складних європейських культурних системах.

Ю. Андрухович, який виступає в сучасній українській культурі не тільки як автор, але і як публіцист та дослідник, часто згадує карнавальність як провідну характеристику української культури в цілому. Автор зосереджується на деконструкції, але не варт забувати, що, на думку дослідників, «вибір молодого постколоніального науковця перед відразливим обличчям новітнього колоніалізму максимально конкретизується. Він може вибрати літературознавство як постмодерну (неоімперську) гру, байдужу чи відверто ворожу національній культурі, або... літературознавство як інтелектуальну боротьбу за відродження та утвердження національно-культурної ідентичності рідного народу» [61]. Ця суперечність гри, карнавалу, іронії постмодерну та необхідність серйозно будувати національний канон як обов'язок національного літератора, схоже, ніяк не обходить автора — і, можливо, це єдиний спосіб вирішення цього конфлікту.

У «Лексиконі інтимних міст» (2011) [7] Харків 1995 і 1997 років уособлює нескорену автентичність: «Харків — це автентика. Це такий трагічний музей, де все можна помацати руками. Тільки на них щось обов'язково поналипає. Другого разу нас провадив Володимир Гаряїв (йому тоді вже перевалило за вісімдесят, ще того ж року він помер),

останній з живих футуристів, учень того ж таки Семенка, свідок харківської міфології, цього бурхливого (і в патетиці, і у величі, і в комізмі) злету двадцятих років, цих божевільних і безжальних проєктів переоблаштування світу з неминучим ошчасливленням людства, раси, кляси, нації – проєктів, до фанатичного творення яких дивним чином причетна ціла зграя рухливих, наче ртуть, антиподів, серед яких і Марінетті, і Фернан Леже, і Брехт, і Маяковський (харків'янин Гро Вакар завжди вигравав у нього на більярді, єдиний, хто завжди вигравав у нього на більярді), і невизнаний віденський художник, батько якого звався Шикльгрубєр, а також увесь цей Харків, Харків у дійових особах – котру не візьми, за кожною легенда, краса і відчай жестів, неврастенія, постріл Хвильового, смерть..... поруч із несподіваними сецесійними фасадами Василя Кричевського, ми збилися в тісніше коло – було вітряно і пронизливо. Так буває, коли знагла відчуєш доторк чогось значно більшого, ніж ти міг собі уявити» [7].

Герой Ю. Андруховича глибоко переживає колоніальний досвід, але не відмежовується від нього повністю. Його переосмислення торкається лише гнітючих проявів імперії, водночас вона постає для нього як утопічна візія, сповнена фантастичним і химерним світом, який він оспівує, але водночас сприймає як нерозгадану «таємницю». Герой Андруховича втілює роздвоєну «центральноєвропейську» душу, позначену травмами тоталітаризму, проте нездатну до кінця досягнути механізми їхньої антигуманної, руйнівної для людини природи.

Для постколоніального автора одним зі способів подолання жорсткої дихотомії Імперія-Колонія є гумор — висміювання риторики імперії, вдавання до блазенської ролі, як це робить герой «Московіади» Ю. Андруховича. Іншим шляхом стає маргіналізація, за якою слідує звернення травмованого наратора до божественного, або ж утвердження нової, універсальної культури еліт, що воскрешає напівміфічну Австро-

Угорщину як притулок для поневоленої нації. Гумор Андруховича — пародіювання імперського дискурсу чи блазенська маска — пропонує вихід із бінарності імперія-колонія, як і маргіналізація чи звернення до міфічної Австро-Угорщини.

Через мотив мандрів у творах Ю. Андруховича спершу формується осердя світу, далі — його «точки зв'язку», і зрештою — особистий простір, який упорядковує та врівноважує навколишній безлад. Для підтримання цього простору живим і структурованим необхідно подорожувати, відчувачи й передаючи свободу, де головним засобом пересування є слово — потяг, що рухається до власної суті, адже слово є «винятковим засобом транспорту». У «Московіаді» свобода втрачена як для ліричного героя, так і для нації, тоді як у «Таємниці» її здобувають і герой, і нація, що існує в уявному «золотому віці». Захоплення автора іншою, напівлегендарною, нерадянською імперією, хоч і підриває, через конфлікт імперських культур, універсальність радянського наративу, але залишає його, як постколоніального письменника, у полоні імперсько-колоніального мислення.

Постколоніалізм цих творів Андруховича неухильно тягнеться до неокolonізації, поки що марно намагаючись вловити пульс деколонізованої нації.

2.7. Case Study: унікальний випадок Сергія Жадана як постколоніального автора на шляху від замилювання колоніальним дискурсом до постколоніальних стратегій.

Письменницька траєкторія Сергія Жадана демонструє унікальний розвиток постколоніального письма в українському літературному полі, від ностальгійного загравання з радянським і колоніальним спадком до чітко артикульованого антиімперського жесту, вкоріненого в мову, пам'ять і опір.

На відміну від Горького Лука, чії тексти одразу мають виразну антиколоніальну інтенцію, творчість Сергія Жадана демонструє радше плинну постколоніальну свідомість.

Тамара Гундорова зауважує, що роман Сергія Жадана «Ворошиловград» оповідає про транзитну Україну – ту, що переходить від радянського минулого до ринкового суспільства, від моноетнічної вкоріненості до транснаціональних міграцій і полікультурних спільнот. Україна також стає країною переселень, місцем зустрічі Заходу і Сходу» [32, с.210]. Як слушно відзначила Тамара Гундорова, «Жадан закликає жити в параметрах відповідальності і пам'яті про минуле» [32, с.219].

Згадуючи випадок з виданням у Російській Федерації роману Сергія Жадана видавництвом Амфора у 2005 році, в перекладі на російську, без зазначення, що це саме переклад [99], можливо припустити, що експропріаторів спадщини українського прозаїка могла окремо привабити репрезентація в романі логіки периферійності, так бажаної представникам імперського дискурсу стосовно осмислення життя колишньої колонії, та своєрідна туга за минулим, яку, попри власну позицію автора, можна відчитати в романах письменника в контексті реставрації імперського домінування.

Однак, на нашу думку, ліричному герою Жадана йдеться не про ностальгійну тугу за імперією, радше про вдячність Минулому як такому. У світі, настільки позбавленому сталих координат, та й взагалі певних координат – а ні час, ані простір, ані межі і здатності свого тіла не є визначеними для героїв романів Жадана – минуле виступає єдиним, що можна мати при собі. Хоч би яким воно не було. Виглядає так, що в нього немає іншого виходу, іншого опертя, бази для початку системи координат – Тамара Гундорова справедливо каже про бездомність і безбатьківство як об'єктивні ознаки жаданового топосу [32, с.160].

Для початку руху наративного вектору твору потрібна точка нуля, відлік. Саме таким нулем постає в романах Жадана минуле, яке в постколоніальній країні засадничо є спільним з імперським.

Старт дії в романі «Ворошиловград» починає розгортатися під знаком Імперії в буквальному сенсі – на стіні тимчасового дому героя-наратора, звідки починається і розкручується головна сюжетна лінія роману, висить мапа СРСР. «Я довго придивлявся, але не міг зрозуміти, у чому тут річ. Зрештою підчепив пальцем дембельський портрет Кочі й, потягнувши на себе, відірвав. Під фото знаходилась велика літера С. Це була карта. Скоріше за все, Радянського Союзу, і скоріше за все, географічна: суглинок – це Карпати, Кавказ і Монголія, салат – тайга і Прикаспійська низовина, там, де суглинок тверднув, беручись крейдяною сухістю, – мали бути пустелі. Тихий океан був темно-синій, Північний – блакитно-слюдяний. На місці Північного полюса висіла гола баба з відрізаною головою. Гурток юних краєзнавців. Я провалився в тишу» [42]. Мапа є спотвореною, заклеєною, закамуйфльованою пізнішими наліпками, фото та картинками – але вона виступає фоном і сценою усього, що відбувається в романі. Дисперсована, деперсоналізована, дескурсивована (за М. Фуко) влада Імперії інклюзивно присутня скрізь, – починаючи від Небесного Ворошиловграду, центрального образу роману, який відсилає нас не так до Граду вічного Старого Заповіту, як до мрії про золоту Загірну Комуни націонал-комуністів, будівничих раннього СРСР, закінчуючи дрібними деталями топоніміки та побуту (комсомол, що мав перевиховати Кочу, піонерія, для якої було побудовано табір відпочинку, комбриг Ворошилов, на честь якого було назване омріяне місто героя), що злилися з постколоніальним ландшафтом до ступеню повної нерозрізненості. Споглядання трупу Імперії наводить на героя сон. Десакралізована, об'єктивована приватною пам'яттю Імперія Зла не лякає уродження Луганщини у формально незалежній Україні.

У нульові роки Герман у колишній країні Рад не бачить нічого загрозливого, як і герой «Депеш Мод» в 90-ті: «Я розумів, що цілком міг народитись в іншій країні, куди гіршій, наприклад з більш суворим кліматом чи авторитарною формою правління, де біля влади стояли б не просто ублюдки, як в моїй країні, а які-небудь поморочені ублюдки» [43].

Ліричний герой автора, як і сам автор, може лише відчувати («запеклі танкові бої»), про які весь час марить, всупереч реальній історичній минувшини Другої світової війни на тих теренах, колишній історик Ернст) [42], може зчитувати з тамтешньої ноосфери та виражати відчуття інфернальної кризи, яка постала на розвалинах імперської індустріалізації та клубочиться навколо героя серед луганських степів. Сам статус того Ернста, яким наділяє його автор - добровільний_захисник_аеропорту, впродовж чотирьох років з часу видання роману набуває принципово іншого значення. Ніби на підтвердження, що цей культурно-історичний простір, саме ця територія, мають свою, відмінну від загальної світової, логіку реальності, історія, яка зазвичай починається трагедією, а повторюється сатирою, тут вивертається рівно навспак: визначення *доброволець, який захищає аеропорт* в романі Жадана постає сумною іронією, натомість в реальному житті, з кінця 2014 року, стає символом героїчного пафосу новітньої української історії, позначивши одну з реперних точок поточної, по суті своїй антиколоніальної, російсько-української війни.

Рефлексуючи над постмодерним індастріалом, що оточує героїв «Депеш Мод» у 90-х, а героїв «Ворошиловграду» - у нульових, протагоністу тоді нізвідки знати, що ця типова повсюдна, сливе всесвітня – а тому ніби безпечна – постмодерна загубленість у часі і просторі, ця відсутність координат як базова ознака саме цієї землі, у десяти обірветься раптово пеклом реальної війни. Чомусь саме на цій землі постмодерна невизначеність вибухне – можливо, саме через гранично (не)допустиму

відсутність смислів? У формулюванні Жана Бодріяра, джерело зла є у байдужості та відсутності голосно артикульованих сенсів: «В своїй основі насильство, як і тероризм, не є подія, а скоріше відсутність події, яка приймає форму вибуху, направленою всередину: вибухає політична порожнеча (а не злоба той чи іншої групи людей), мовчання історії (а не психологічний тиск на індивідуумів), байдужість та німотність. Таким чином, тероризм не є якийсь ірраціональний епізод нашого суспільного життя: йому властива чітка логіка прискорення у пустці» [128, 76.]. Так, виявляється, зваблива лірична загубленість і невизначеність Небесного Ворошиловграду має межу – «ця остання межа особливо похмура / де надто неглибоко пекло і русла підземних руд / де час виступає ніби вугілля крізь ґрунт / де починається смерть і кінчається література»[45].

Це прискорення зла в метафізичній пустці характеризує не тільки і не стільки поневіряння героя роману, а й постімперську пустелю сенсів, характерну для постколоніального стану. Лишається враження, що ця територія закінчила лік часу – є лише минуле. І нескінченна вдячність минулому постає заміною будь-якого майбутнього. Тамара Гундорова зауважує цю рису в романі, при чому в позитивному контексті: «Жадан закликає жити в параметрах відповідальності і пам'яті про минуле» [32, с.219]. Минуле героїв романів Жадана виступає єдиною сталою координатою в дивному світі кризи цивілізації - тому героям так важко відлипнути від його чару.

Містичним зв'язком із минулим виступає в «Ворошиловграді» епізод футбольного матчу з газовиками, який захоплює героя не так спортом, як відчуттям команди, нероздільної дитинної єдності з кимось, перемоги над супротивником не стільки футбольної, як психологічної. Одне але – проходить небагато часу, і герой вияснює, що геть всі його товарищи-футболісти на момент матчу вже давно були мертвими. Єдиний живий, Шура, помирає в кінці роману внаслідок нещасливого пострілу одного з

рейдерів – під час саме того захисту аеропорту, який через кілька років містичним чином перекочує з роману в реальність. Прикметно, що не факт спілкування з привидами доводить героя до відчаю – ні, він зовсім не жахається, що грав, розмовляв і випивав з людьми, яких вже не існує в матеріальному світі. Фантазмагорія зустрічі перекривається відчаєм остаточної втрати спільності, він бродить по кладовищу і плаче, тому що більше ніколи не зіграє у футбол із сусіднім районом в єдиній команді, не відчує товариське плече, він оплакує свою необхідність вирватися з дитинного минулого і стати дорослим. Перспектива самотійності очікувано лякає героя, і тим з більшою наснагою він занурюється у власне минуле. При нагоді він відтворює своє сексуальне дорослішання – так, коли він був підлітком, він випадково побачив як жінка Кочі зраджує йому одразу з двома чоловіками, і це справило на нього зрозуміло непозбавне враження: «І ось там серед усіх цих мокрих сутінків була Тамара, у вогкому повітрі світилась її шкіра, вона навіть не скинула сукні. І що вона з ними робила! Було їх двоє, і Тамара обом давала раду, повернувшись до одного обличчям, а до іншого спиною. Навіть не скинувши сукні. Мене це чомусь вразило тоді, я був переконаний, що сукня мала би заважати в таких випадках, але це був, очевидно, зовсім не той випадок» [42]. Тепер, аби знову зануритись у щемкі спогади юності, він дзеркалить ситуацію – замість одної Тамари і двох чоловіків він один «дає раду» спочатку Тамарі, а потім її рідній сестрі Тамілі, причому, відбувається це абсурдно-випадково, навіть без попереднього наміру героя.

Ініціяційний шлях до дорослішання протагоніст наймолодшої генерації, яка представлена в творчості автора підлітками 90-х в романі «Депеш мод», починає з знаку закінчення минулого – факту суб'єктивної історії, смерті вітчима одного з героїв, Саші Карбюратора. В той же час відбувається об'єктивна історія, смерть тоталітарної імперії, в якій народилися і до того часу проживали і автор, і всі його герої. Певною

мірою, ми можемо спостерігати відхід батьківських фігур в диспозиції ліричної романної дійсності: батьківщина, традиційна Велика Мати [50], виявляється профанною матір'ю, псевдо-матір'ю/мачухою-імперією, розвалюється і зникає, псевдо-батько/вітчим – виявляється профанним батьком, і з формальної, і з фактичної точки зору – він вкорочує собі віку, також зникає і здає позиції відповідального Дорослого. Тамара Гундорова фіксує: «Так стверджується іманентність буття – кочування, безбатьківщина, спільний стан усіх маргіналів» [32., с.170]. Підліткова криза органічно переходить в цивілізаційну кризу падіння імперії та настання нових викликів — свободи і відповідальності. Герої очікувано не справляються.

Джон Боулбі, британський психіатр та дослідник вікової психології, каже, що дитина, яка не отримала в певному віці досвід надійної, міцної підтримки з боку важливого для нього дорослого, назавжди залишається травмованою тою самотністю, і надалі ніби застигає в вічному дитинстві, її подальша доля визначається і зумовлюється постійним інфантильним станом [63]. Щось подібне відбувається і з героями романів – «ресентимент до минулого, недовіра до органічного колообігу життя, нелюбов до дорослішання, мужіння, старіння – такі ознаки посттоталітарного часу, які несе в собі бездомне покоління дев'яностих» [32, с.172].

Вони не знають, що таке зв'язок прихильності з відповідальним Дорослим, бо поруч з ними не було відповідальних дорослих. На відміну від сірих гусенят Конрада Лоренца, їм не показали навіть коробки, за якою можна слідувати, тому вони, як зграйка безпритульних сиріт, наслідують одне одного, і всі разом – директора сиротинців, в якості якого виступає черговий умовний лідер, який достатньо володіє навичками маніпуляції.

Відчуття тотального сирітства є невід'ємною характеристикою героїв романів Жадана. Попри виголошені в романах родинні зв'язки, вони в

більшій мірі діти не своїх батьків, а системи, бо і їх батьки так само в свій час були позбавлені дорослості, піддані депривації відсутністю надійного дорослого поруч, а потім всиновлені патерналістською системою, що виховувала не самодостатніх Дорослих, а багато різновікових Дітей, інфантилізованих для кращого вжитку в якості керованих фігур. Приміром, важко назвати дорослим дядю Роберта, який в непростий ситуації сімейної трагедії, замість знайти племінника, що має бути присутнім на похоронах, посилає за ним трьох підлітків, «благословив» їх рух та подорож декількома пляшками міцного алкоголю. Всі інші формально дорослі поруч з героями або чужі, або ворожі. Цю тугу самотньої, покинутої дитини, пустку на місці відповідального Дорослого, як і свою дитинну потребу в ньому, неодноразово озвучує протагоніст: «Чому мене ніхто не всиновив, скажімо, тоді, як я кілька діб жив на автовокзалі і спав на дерев'яних кріслах, або коли я кілька діб харчувався кип'ятком, зрештою, чому мене зараз ніхто не всиновлює, чому мене цей підар всиновити не може? я був би сином підарського полку, мені вже 19, я вже достатньо самостійний, я не потребую постійної уваги, мені не треба міняти підгузники і мене не потрібно годувати кашею — так, якийсь мінімальний харч, тепла вода, туалетний папір..» ... «...головне, щоби була батьківська увага, нормальна і постійна батьківська увага, справжня батьківська увага, як по телевізору» [43].

Рух героїв «Депеш Мод» від фальшивого батька, що загинув, до реального друга, що живе в піонерському таборі, як певному заповідному просторі інфантильності та підлеглості системі, послідовність зміни тоталітарної парадигми здитиненого існування новим самостійним дорослим життям не завершується перемогою, обривається — більша частина героїв не досягає цілі. А той один, хто знаходить реального Сашу, не наважується вирвати його з числа усуспільнених дітей, зруйнувати герметичність піонерського табору як інкубатору нових підлеглих,

відкликати героя на місце поховання імперії з поля колоніальної залежності, щоби він зайняв місце покійного фальшивого Батька правдивим Сином. Тому, замість розкластися і бути похованою, Імперія загусає і муміфікується.

Захоплений символічний простір колонії лишається за метрополією, він, як і раніше, втиканий імперськими істуканами пушкіних і леніних, але до них вже ніхто не носить квіти, поруч з'являються непевні і неявні інші символи, хтось згадує про голодомори, а окремі шаленці навіть про збройний спротив і повстанців. Логіку життя не спинити, хвацькі дев'яності змінюються аморфними нульовими, рух продовжується, наступним після харківських підлітків його підхоплює шукач Небесного Ворошиловграду Герман, якому вже 33, і відкладати дорослішання вже нема куди, він також рухається і відшукує, блукаючи луганськими степами – можливо, то спеціальні містичні місця, і оминати їх у дорослішанні неможливо, навіть якщо ти не герой Жадана, а ціла європейська країна.

Топос дороги є об'єктивно пов'язаним не тільки з рухом як таким, але і з певною територіальною приналежністю. Про органічний зв'язок «територія та культура» в контексті антиколоніальної боротьби згадує Е. Саїд: «Повільному і здебільше гостро суперечливому процесу відновлення географічної території, який становить осердя деколонізації (як свого часу — імперії), передуює окреслення території культурної» [90 с.297]. Тобто, володінню фактичному, передуює, цілком собі за І.Кантом, володіння апріорне, мисленнєве, емоційне та культурницьке. Подібний процес відбувається з Германом, перед тим, як стати де-факто (саме шлях від власності де-юре він і проходить) власником своєї частки української луганської землі, він емоційно вживається в цю приналежність.

Герой Ворошиловграду все міряє і міряє ту територію, немовби відшукуючи своє коріння в ній, звикаючи до своєї єдності з цією землею – мандрує автобусом, їздить поїздом, перебігає пішки, сам, з табором, з

випадковими попутниками, в романі багато переїздів, але – кількість кілометрів, описаних в подорожах героя, є технічно неспівставною з обсягом реальної північної Луганщини, де відбувається дія. Ця територія є набагато меншою. Виглядає так, що він своїми мандрями відшукує в кілометрах третій вимір, намагається – і це нав'язливе бажання буде ще і ще повторюватися в текстах романів – перевести кількість проїждженої землі в якість її осягнення, хоче максимально її побачити, щоби нарешті її відчувти, а відтак знайти себе в ній, знайти свою частку ідентичності і спорідненості з землею-країною-людьми цієї країни.

Мотив дороги в «Ворошиловграді» – це радше не про прийти кудись, це про кудись повернутися. Це намагання перевинайти себе як укоріненого в українську східну землю, нехай шляхом напівсліпих і не дуже усвідомлених виборів, намацування проблеми ідентичності та ідентифікації, які ще проявлять себе невдовзі досить голосно.

Можна сказати, що головний конфлікт романів – не суперечки з чужою владою чи з рейдерами-окупантами, а долання відчуження героїв від реальних обставин їх життя, їх входження в час і простір, в вік та територію. Їм важко, бо герої Жадана визначені і здепривовані власним тотальним сирітством. Якщо головні персонажі «Депеш Мод» це дійсно фактично дуже молоді (особливо з оптики ХХІ століття, коли молодими стає прийнято називати людей до 45 років включно) люди, яким ще не виповнилося 20, то Герман – це по суті ті ж самі підлітки, один з них, який певним дивом прожив ці 15 років, не зникнувши від пережитого в 90-ті (не загинувши ані від передозу, ані під колесами авто у п'яному вигляді, ані від побиття у міліцейському відділку) і дожив-таки до тридцятидвохрічного віку. Але дорослим так і не став.

В «Депеш Мод» шлях до дорослості запускає смерть умовно батьківської фігури, у «Ворошиловграді» користується той же прийом, хоча зникнення непряме – від'їжджає у безвість старший брат героя,

залишивши його наодинці з дорослим життям і невизначеною територією у вигляді проблемного майна – автозаправки. Герман повертається з великого міста в луганські степи, до своєї землі і свого минулого, яке, як вже згадувалося, заколисує героя: «Я знайшов усіх своїх давніх знайомих, усі свої старі любові, усіх своїх вчителів та ворогів. Давні знайомі щиро тішилися моєму поверненню, проте цим усе і обмежувалось.»... «Старі любові знайомили зі своїми дітьми й нагадували про невидиме перетікання часу, котрий робить нас мудрішими, проте до мудрості обов'язково додає целюліт. Вчителі питалися життєвих порад, а вороги просили позичити їм хоча б якусь суму для продовження своєї нікчемної, за великим рахунком, життєдіяльності. Життя — штука жорстока, але справедлива. Хоча іноді просто жорстока.» [42] Жорстокість, ймовірно, полягає саме в необхідності дорослішання.

Окремо цікаве входження Германа в тісні стосунки з територією, його процес увласнення майна – на противагу вивласненню, як процесу усупільнення, якому підлягала ця земля попередні багато років імперського владарювання. Його опір, вперте небажання бути хазяїном можуть щиро здивувати, якщо не пам'ятати історію цієї території, а саме травми володіння землею: «Ліквідація класу вільних виробників, і знищення поваги в самому менталітеті нації до власності, і знищення звички і культури до самоорганізації – ці навички, які є необхідними для повноцінного функціонування зрілої європейської нації, були ліквідовані,» - характеризує наслідки історичних подій, зокрема Голодомору, на цих землях, письменниця і дослідниця О. Забужко [109].

Загалом, проблему стосунків Германа з його власністю можна сприймати як своєрідну метафору колоніального відчуження імперією субалтерна від його ознак незалежності/самостійності та самодостатності/дорослості – від віку, майна, володіння, тощо. «...Цілком можливо, що почали б пресувати й мене, власника заправки. Оскільки саме

я вважався її офіційним власником. Брат, чогось остерігаючись, ще років п'ять тому завбачливо оформив усю документацію на мене. Стосунки у нас із ним були довірливими. Він знав, що навіть коли я захочу зробити із його бізнесом щось погане, то все одно не зумію, тому просто попросив не хвилюватись і підписатися в належних місцях. Надалі він навчився підробляти мій підпис, тож я навіть не знав, як там у нього справи, які податки він сплачує і які має прибутки» [42].

Тобто, це майно, ця власність, ця територія належить Герману. Але, з огляду на те, що він не є Дорослим, фактично управління лишається за Старшим братом, який просить молодшого просто підписати місцевий варіант будапештського меморандуму, і далі спокійно керує від його імені. Аж раптом щось стається, Старший брат відправляється чи то в Амстердам, чи то в Гаагу, і Герман лишається сам на сам із дорослішанням: «Найгірше, що брат нічого не сказав. І як тепер бути, я навіть не здогадувався. Ще кілька днів тому я вважався вільним і незалежним експертом, котрий боровся незрозуміло з ким за демократію, а тепер ось на мені висіла нерухомість, з якою потрібно було щось робити, *оскільки брата поруч не було і підробляти за мене підпис не було кому*» [42]. Наявна криза ідентичності героя в момент отримання самотійності, дорослішання, майнової незалежності цілком відповідає типовим постколоніальним травмам і досвіду їх проживання.

Герман долає кризу стосунків з землею, процес увласнення завершується, приналежність до цієї території скріплюється кров'ю його близького друга, але логіка романної дійсності не залишає нам відчуття усвідомлення героєм його вибору – здається, дорослі дії ще не забезпечують дорослої, незалежної свідомості. Тому дещо вчуже звучить своєрідне мораліте роману, проповідь пастора протестантської общини, колишнього наркомана: «Я, Гера, бачив у своєму житті різних людей. Дуже різних. Більшість із них були слабкими й беззахисними. Більшість із

них зраджували й здавали своїх. Думаю, це саме від беззахисності. Як би там не було — життя робить із людей слабаків і зрадників, це я тобі як священник говорю.» ... «Я знаю, про що говорю. Справа не в церкві і не в наркотиках. Справа у відповідальності. Та вдячності. Якщо в тебе це є — маєш шанс померти не останньою скотиною» [42].

Через втрати, кров, біль, смерть Герман доходить до простого мотто «вдячності та відповідальності», знов ж таки – до дитинної вдячності, але разом з тим, до дорослої відповідальності. «Все дуже просто: триматись один за одного, відбиватись від чужих, захищати свою територію, своїх жінок і свої будинки. І все буде добре. А навіть якщо не буде добре, то буде справедливо» [42].

Така проста до примітивності мораль звучить певним опертям в постколоніальній пустелі сенсів, характерній для романного простору Жадана. І отримує в подальшій позароманній дійсності несподівану актуальність, суголосну з історичним наративом даних територій – а відтак знову повертається в площину вже нового, наступного роману автора, який, серед іншого, презентує читацькій спільноті саме ці, незвичні для постмодерного вокабуляра дії: відбиватись, захищати, триматись один одного.

Наступний роман Сергія Жадана сюжетно-просторовою фабулою нагадує попередні, автор продовжує оповідь про мандри протагоніста дорогами Східної України. Спостерігається певна біографічна лінія: умовний герой «Депеш Мод» виріс в невеликому містечку Луганщини чи Донбасу, поїхав в велике місто вчитися в виші, там зустрів розвал імперії, щодо подальшої долі за межами роману ми знаємо достеменно лише що, говорячи словами автора, « всі ці підлітки такі беззахисні проти років/ і їхні серця тверді наче грифель/ та разом з тим наче грифель крихкі/ і тільки лишається слухати зиму/ що звідкись та нависа/ і пластиковою запальничкою прогрівають небеса» [46] тобто, фактично нічого. За сім років

ми зате знайомимося з Германом з «Ворошиловграду», який виглядає на одного з таких підлітків, що закінчив виш, зробив кар'єру «незалежного експерта», щоб не означав цей малозрозумілий термін, але волею долі повертається з великого міста до рідної оселі десь в луганських степах. Паша, одісей останнього роману, продовжує цю лінію – він виріс в невеличкому донбаському селищі біля залізничної станції, вивчився в великому місті, повернувся, і працює вже в рідних місцях, причому, шкільним вчителем – архетипічна посада в історії української культури, яка століттями колонізації та переслідувань кристалізувалася навколо саме таких осередків освіти. Однак, сам він на початку роману характеризує себе без жодного пафосу, іронічно-поблажливо – «який-не-який бюджетник». Та і представником української культури себе, вочевидь, не відчуває – як і представником чогось взагалі *українського*. Крім хіба що мови, бо її він викладає – втім, переходячи щораз в коридорі школи на російську.

Ми не можемо знати, чи ознайомлювався автор з літературно-критичними заувагами на адресу своєї творчості, але назва його наступного роману виглядає на підтвердження літературознавчим рефлексіям про бездомність та безбатьківство як координати його творчого всесвіту [32,с.159]. «Інтернат» підсумовує попередні 25 років поетичного та прозового доробку: так, ліричний герой Жадана насправді є настільки загубленим, не укоріненим і осироченим, що це екстеріоризується наяв, заголовними літерами, певним маніфестом. Маніфестуючись, це сирітство відділяється від головного героя, і Паша виступає, мабуть, першим протагоністом, який має ознаки соціальної реалізованості, певної дорослості, відокремленості від дитинства – зокрема, його професія це підкреслює. Однак, відчуття непевності і загубленості, розмитості координат та ідентичності тепер вже дорослої людини, цілком відтворюються і в цьому романі. Цьому сприяють об'єктивні обставини

життя донбаського залізничного селища, які знаходять своє відображення в романі: постімперська ідеологічна пустка, бодріярівське «мовчання історії» очікувано вибухає, і ця територія, а разом з нею і герої роману, знаходять себе посередині війни, біля рухливої лінії фронту. Джерело страху та небезпеки в попередніх романах не було оприявленим, існувало імпліцитно, натомість тут воно постає об'єктивною історичною даністю: «Страх – штука невидима, але всеохопна: ніби і не бачиш жодної загрози, довкола тихо, і навіть небо вгорі відблискує металевими пластинами, а ось саме лише усвідомлення, що ти на прицілі і що в'їбати може будь-якої миті, незалежно від кольорів і рухів в небі, робить цю всю ситуацію незатишною, і хочеться далі сидіти із заплющеними очима й рахувати, скажімо, до ста, доки від тебе відійдуть усі довколишні монстри» [44, с.53].

З настанням в світлі війни аксіологічної ясності закінчується ще один наскрізний емоційний сюжет творчості Жадана – вичерпується звична його героям ностальгійна туга за минулим, як традиційним прихистком для дитинної свідомості, розсіюються ілюзії колишнього «золотого віку», «нормальної країни» з «нормальним дитинством» [44, с.154]. Цей сюжет закінчується якраз посередині романного дійства «Інтернату» як роману про антиколоніальну війну, та якраз усередині інтернату як установи для дітей, відчужених власними батьками. Речником колишньої імперії виступає педагог, фізрук інтернату: «Нам пощастило всім просто. У нас була нормальна країна, нормальне дитинство»...«У нас була справжня країна, нам не треба було боятися. Я своє дитинство згадую з посмішкою» [44 с.154, 156].

Саме там, посередині інтернату, серед осирочених дітей, пролягає справжня лінія фронту роману, і з іншого боку несподівано подає свій голос жертва імперії: «З дитинства я пам'ятаю лише відчуття голоду.»... .. «Не всім (було непросто), далеко не всім. Мені от дійсно було непросто.

Мені їсти було нічого. І мамі моїй також їсти було нічого. Хоча її дитинство припало саме на той час, коли ви крали будматеріали (70-ті рр..XX ст. – Г.К.)»... .. «Чим займалася мама – розповідати не буду. Але те, чим вона займалася, грошей їй не приносило. І в неї, до речі, тата теж не було. І вона теж усе своє дитинство проходила в чужому одязі. І теж нічого доброго про це дитинство не згадувала. І про країну вашу так само. І не боялись ви не тому, що країна у вас така чудова була, а тому що вас завжди хтось прикривав: як не батьки, так райком комсомолу. А ось мене ніхто не прикривав. І їх – показує вона рукою за спину, на фарбовані сині стіни, - теж ніхто не прикриє» [44, с.157]. Це промовляє керівничка закладу, Ніна, також педагог, тобто людина, що протиставлена дитинній свідомості. Між цими двома дорослими позиціями, посеред цього фронту ідей зависає головний герой, Паша, відверто уникаючи необхідного дорослого вибору: «Проти мене ніхто не воює. Я ні за кого»... .. «Я не знаю, хто стріляє». [44, с.159].

Він ретельно ховається від вибору та відповідальності: «Паша до такого не звик. Він навіть за свій клас не відповідав, звук списувати все на дитячу ініціативу та самостійність. І вдома ні за що не відповідав. Удома за все відповідала сестра. А коли сестри не було, то й відповідати за щось особливої потреби не виникало. А тут раптом ціла купа жінок, дітей та інвалідів, яких треба кудись вести» [44, с.95]. Та Ніна не залишає йому шансів: «Та знаєте, все ви знаєте. Кордон у нас на півдні. Державний кордон. Колишній державний кордон, — виправляє себе Ніна. — І стріляли саме звідти. І що тут не зрозумілого? Що тут аж такого складного, аби цього не знати? І якщо ви самі собі не хочете в цьому зізнатися, то хто вам винен?» [44., с.160]. У відповідь Паша замикається в байдужості та негативізмі, він йде до своєї маленької життєвої мети — вивезти племінника, примовляючи: «Нікого не шкода, нікого».

Визначитись щодо своєї ідентичності в ситуації війни є об'єктивно небезпечним – ніколи не відомо, в чиєму оточенні і в якій ситуації опинишся. Але не визначитись – стає просто неможливим. Зрештою, подальша ситуація з фізруком і Ніною демонструє це однозначно – та сторона, яка воює за імперію, розорює інтернат, Ніна зникає, її ідейний антагоніст фізрук важко поранений. Стає ясно, що бути ні за тих, ні за цих, не спасає – події просто йдуть своїм історичним плином, і вибір не гарантує ані смерті, ані спасіння від смерті.

Виглядає, що Паша до останнього опирається визначеності та ідентифікації свого боку війни, поки випадкова зустріч на закинутому вокзалі окупованого міста з божевільним старим не накидає її ззовні. Безпомилковим оком юродивого, що приходить до героя нізвідки і зникає в нікуди, він визначає в Паші *ту* сторону:

«— Навалюють, — задоволено повторює старий. — Наші можуть.

— Можуть, — не сперечається Паша.

— Можуть, — радісно сміється старий.

— Ага, — ще раз погоджується Паша.

— А що ж ваші не відповідають? — раптом питає його старий. Паша здригається, дивиться на старого й розуміє, що ніякий він не божевільний, що все він чудово розуміє, в усьому він прекрасно розбирається. І Пашу бачить просто наскрізь. І старий теж бачить, що Паша все чудово розуміє, тому дивиться уважно, прискіпливо, з жовтою ненавистю в очах» [44, с.232]. Саме сторонній погляд нарешті визначає Пашину ідентичність, міський божевільний бачить в ньому саме українську приналежність, якої доти не бачить сам Паша.

Далі, коли на блок-пості він стикається з своїм колишнім учнем, який не зміг досягти успіху у навчанні, зате зробив кар'єру у військах окупантів, і зверхньо пропускає Пашу на потрібний йому бік, Паша запізно згадує цього хлопця і вже не може опиратися власній визначеності – а

значить, і власній відповідальності за те, що відбувається: «Як же так сталося? Як я не помітив, що мої учні тепер воюють проти мене? Як я це пропустив? Хоча, пробує він себе заспокоїти, чому проти мене? Не проти мене. До чого тут я? Та ладно, не проти тебе, тут-таки не погоджується він із собою, зрозуміло ж, що саме проти тебе, конкретно — проти тебе. Проти всього того, що з тобою пов'язане. А що зі мною пов'язане? — не розуміє сам себе Паша. Та все, відповідає він собі, і твій предмет, і твоя школа, і прапор, який над нею висить. Вони ж за це воюють. Точніше, проти цього» [44, с.254].

Наприкінці роману протагоніст подвоюється — на відповідального Дорослого, якого до того десятки років і сторінок шукали герої Жадана, і на вдячну Дитину, яка нарешті має до кого, цілком за Дж.Боулбі, безпечно прив'язатися для справжнього дорослішання. На того, хто виведе з інтернату — і на того, хто з нього вийде.

Якщо рух у Деш Мод — це рух кудись, певний напрямок, наприкінці якого треба знайти героя, рух у Ворошиловграді — це рух звідкись, шлях повернення героя до власної ідентичності через опір зовнішнім силам, то рух в Інтернаті — це дорога протагоніста кудись і звідти, яка поєднує попередній досвід і перевершує його. Це шлях Орфея, шлях туди і назад, в Пекло і до життя, за спасінням душі — і на відміну від попередніх романів, майже без жодної іронії щодо високих формулювань мети і завдання героя. Паша виводить своє дитинне начало, племінника Сашу, з інтернату, повертає його на нормальне дитяче місце — в сім'ю, а себе на нормальне доросле місце — до рідного дому. Мертвотна патерналістська імперія, яка нескінченно множила ряди різновікових Дітей, застосовуючи для цього спеціальні інститути (*інтернати*), виглядає переможеною — здається, вдячність і відповідальність, коли перестали бути просто лозунгом нинішнього священика-колишнього наркомана, припинили її лік. Само по собі це перетворення було б неможливим — але

герої Жадана, нарешті правильно розподіливши дорослість і дитинність, втіливши відповідно ці саме чесноти – дитинну вдячність і дорослу відповідальність, змогли подолати пустку імперії і вийти, як герої давнього міфу, з печери залежності на простір свободи.

Отже, в рамках романної дійсності ми можемо побачити реплікацію влади Імперії, яку відтворюють топоніміка, власні назви, згадувані реалії, які характеризують побутування героїв. Це є доцільним із художньої точки зору, так як додає романним подіям реалістичності, але водночас є поновленням імперського владного дискурсу у свідомості читача.

Саме апеляція до спільної для імперії і колонії історичної пам'яті, поруч з заохоченням інфантилізації свідомості представників (пост)колоніальної спільноти є дієвим засобом гібридної війни імперії проти незалежності колишньої колонії. В художньому просторі романів ми можемо побачити, як імперське може певним чином узурпувати та паразитувати на особистих спогадах героїв про власне минуле.

Дієвим засобом постколоніального звільнення в текстах романів постає особиста відповідальність кожного члена постколоніальної національної спільноти, чітка ціннісна ієрархія в суспільстві, яка високо ставить цінність державності та національної окремішності для колишньої колонії, в той час як відмова від такої відповідальності, хаотизація та розмитість сенсів в рамках романної дійсності породжує певну пустку, яка небезпечна деструктивними соціальними явищами, а саме підготовкою плідного ґрунту для військової агресії з боку колишньої імперії. Відтак, спасінням від кризи свідомості може стати національна освіта, яка привнесе в суспільство потрібні етичні сенси, і тим самим сформує антиколоніальну парадигму мислення.

2.8. Висновки до розділу 2.

У другому розділі дисертації ми переходимо до прагматичних аспектів постколоніальної теорії, зокрема розглядаємо важливість

національного канону героїв та визначних персон, необхідність наявності окремих іконічних міфологізованих постатей, наприклад таких як Григорій Сковорода, як матеріалу для побудови цілісного національного міфу, який лягає в основу національної ідентичності і тим самим створює базу та основу для антиколоніального опору і постколоніальної розбудови нації. Зроблено висновок про необхідність розуміння сквородинівського міфу як частину більш глобальної історії про рух до Свободи, про незалежність волі Духу від земних обставин, продовження якої у власній актуальній історії зараз транслює українська нація.

Далі ми розглядаємо поняття «постколоніального» та «антиколоніального», їх ключові характеристики та різницю між ними, спираючись на теоретичну базу М.Павлишина. На нашу думку, в сучасній українській літературі та публіцистиці представлений саме постколоніальний та антиколоніальний дискурс. Постколоніальний дискурс засновується на втіленні нових владних наративів в українській літературі, аналіз якої можна проводити за традиційною постколоніальною методологією Е. Саїда та М. Павлишина, враховуючи нові мистецькі та політичні реалії.

Також всебічно розглядаємо поняття дискурсу. Доводиться, що дискурс можна розглядати як мінімум в трьох класах розумінь.

Перший клас розумінь терміну «дискурс» розглядається у подієвому аспекті, як промова, що має характер цілеспрямованої соціальної дії, тобто промова, взята з життя, і та, що закликає до змін у житті. Другий клас вживань терміну «дискурс» походить від трактовки М.Фуко, розуміється як гетеротипічна організація понять, як уламки численних впорядкувань, з'єднані в одно. Третій клас вживання терміну «дискурс» пов'язаний з комунікативною теорією Ю.Габермаса. Тут цей термін розуміється як ідеальний вид комунікації, який здійснюється в ситуації максимально можливого усунення від наявної соціальної реальності, традицій та

авторитету з метою критичного обговорення та обґрунтування поглядів і дій учасників комунікації. Робиться висновок, що будь-який дискурс являє собою деяку єдність сенсу, тематики і стилю, що спрямовані на досягнення певного комунікативного завдання, в нашому випадку постколоніальний дискурс в українській культурі насамперед такою метою має заявити про цілісність і складність української культури, побудову нової культури більш високого ґатунку, деконструкцію комплексів колоніальної залежності та меншовартості.

В традицію постколоніального аналізу входить розгляд обох боків зіткнення інтересів Імперії та Колонії, зокрема, у другому розділі ми класифікуємо стратегії опрацювання імперським культурним простором культурних продуктів колонії. На нашу думку, можна виділити три ключові стратегії опрацювання і перетравлення імперією плодів культурного життя колонії:

1) Редукційна стратегія, або метод культурної апропріації, коли явище, феномен, постать, деталь культури поневоленого народу підлягає довільної, спекулятивно вмотивованої редукції, зводиться у ментально-інформаційному полі імперії до певних обмежених, гіпертрофованих та карикатуризованих ознак.

2) Стратегія знищення, до якої вдаються з метою заглади історичної пам'яті та національної окремішності колонізованого народу.

3) Стратегія перейменування, чи присвоєння, коли коли культурний продукт, який має джерело, походження, питомий ґрунт для розвитку і виникнення в іншій культурі, на підставі сторонніх його сутності, часто випадкових та/або формальних ознак переназивається як належний до іншої, а саме імперської культури. В цьому випадку, на відміну від стратегії редукції, культурне явище береться в цілому, не подрібнюється і не змінюється в основних якісних характеристиках, імперія забирає його таким як є, дає лише свою назву.

Далі у другому розділі дисертації ми переходимо до безпосередньо прикладного розбору наративних повідомлень сучасної української культури, і аналізу з точки зору постколоніальної теорії текстів блогера Горький Лук, прози і поезії Сергія Жадана, романів Оксани Забужко та Юрія Андруховича.

Етапу постколоніального синтезу двох культур, колонізованої та колонізаторської, має передувати антиколоніальний етап аналізу, деконструкції та вибіркової відмови від певної імперської культурної спадщини. На нашу думку, національна українська культура буде ефективно розвиватись лише за умови деконструкції основних імперських стратегій та розвінчання основних імперських міфів, що і відбувається в вищерозглянутих текстах, зокрема, блогера Горький Лук.

На нашу думку, саме ступінь артикульованості та вираженості антиколоніального руху в культурі колонізованої нації є запорукою швидкого та відносно безболісного формування як політичної державності на основі деколонізованого народу, так і власне культурної самодостатності того ж народу. Вірно і зворотне – якщо процес виокремлення національного переходить із культурної та політичної площини в сферу тривалого збройного протистояння, то можна зробити висновок, що дискурс антиколоніалізму є/був досі недостатньо вираженим чи замовчуваним з тих чи інших причин. Сучасна українська культура демонструє як антиколоніальні, так і постколоніальні дискурси, соціополітичні та соціокультурні події останнього часу особливо актуалізують антиколоніальні дискурси, в тому числі на рівні реалізації в романній поетиці та публіцистиці.

Нині імперський ресентимент колишньої метрополії щодо українських земель, це не лише історичний феномен, а умова, що визначає нашу сучасну воєнну дійсність. Саме намагання розуміння плину даної ситуації конфлікту через дискурс колоніальних відносин має дати

дослідникам та спостерігачам максимально інформації про характер, витоки та наслідки цього процесу.

Загалом, тексти української сучасної літератури і публіцистики, з огляду на стан постколоніальності, можна умовно класифікувати як такі, що зосереджені скоріш на деконструкції імперського (постмодерний постколоніалізм), і такі, що більше працюють на створення української національної міфологеми, так званий «національно орієнтований постколоніалізм». Однак, досліджуючи різні грані постколоніальних проявів, ми не можемо і не маємо права не звернути увагу на реплікацію та відтворення у культурі імперських практик, що продовжують і закріплюють наявний зв'язок Імперія-Колонія та анулюють намагання становлення автономного культурного національного поля.

В цій ситуації очевидно, що нова універсальність постмодерністичного – «хай квітнуть всі квіти» – терпить поразку: маргіналізоване впродовж століть національне не може конкурувати на рівних з тоталітарно-імперським, яке весь час користувало його як ресурс, тому саме деструкція Імперії у стані постколоніальності виходить на перший план. Актуалізується антиколоніалізм, що саме здійснює деконструкцію. Однією з провідних рис антиколоніалізму можна виділити певне мавпування, віддзеркалення імперських міфів та системи цінностей. З одного боку, це обмежує розвиток руху до національного самопізнання колоній в рамках антиколоніалізму, звужує його до простого заперечення в полі бінарної опозиції «свій-чужий». З іншого, дзеркальна відповідь на імперські виклики дає моральний дозвіл широко використовувати інструментарій метрополії – мову, риторичні фігури, знакову систему тощо, та надає всьому дискурсу об'ємності та полемічної гостроти.

Таким чином, ми можемо спостерігати сліди імперського як у корисному щодо націоцентричного побудування сенсі, так і у негативному, коли під маскою постмодерну реставрується культурне поле відносин

Імперія-Колонія. На нашу думку, національна українська культура буде ефективно розвиватись лише за умови реконструкції основних імперських стратегій та розвінчання основних імперських міфів.

Тексти Оксани Забужко, на нашу думку, мають базове значення для теоретичних студій дискурсу постколоніалізму в українській культурі. Розуміння за колонізованості і упослідженості українського медійного, художнього, культурного простору в рамках метропольної залежності зумовлює її залученість у військові дії інформаційної війни проти Імперії.

Голос жінки у колонізованому просторі – цієї позиції Оксана Забужко не зраджує вже протягом більш ніж як 25 років. Критики закидають їй формальну суперечність дискурсів – антипатріархальність феміністичного письма, та разом з тим намагання віднайти деколонізовану ідентичність, яка мислиться як традиційно ієрархічне національне самоусвідомлення. Оксана Забужко підтверджує значимість жіночого голосу для зрабованої нації, але і певну інструментальність цієї позиції, означивши фемінізм як зручну методологію для поборення як зовнішньо-імперського ієрархічного тиску, так і його опертя – внутрішнього патріархального канону. Фемінізм тут радше виступає як засіб антиколоніальної екзистенції, шлях до мети побудування української «Держави Духу».

Оксана Забужко послідовно, праця за працею, вибудовує ту елітарну конструкцію, той незамінний стрижень з лідерів нації, який конче потрібен людям, що відновлюють свою національну ідентичність. Видається важливим той факт, що жіночий голос Оксани Забужко – це голос з колонії і для колонії, голос всупереч Імперії і проти Імперії. Перерваний, викривлений, порушений досвід тяглості поколінь, як в широкому, загальнонаціональному сенсі, так і у вузькому, в рамках однієї родини, колі, взаємна вина поколінь один перед одним також є однією з провідних проблем, яку актуалізує Оксана Забужко у своїй творчості. Генераційна

травма, передача травми через покоління є важливою частиною її творчого досвіду і органічною складовою постколоніального дискурсу в її творах. Задля самоідентифікації себе і свого народу дослідниця користується всім доступним інструментарієм, серед іншого, феміністською методологією, досвідом студій травми, генераційними категоріями – та постколоніальні дослідження для неї є і методом, і результатом, і шляхом, і метою, інтенціонально об'єднуючи геть весь її творчий доробок.

Ю. Андрухович, який виступає в сучасній українській культурі не тільки як автор, але і як публіцист та дослідник, часто згадує карнавальність як провідну характеристику української культури в цілому.

Автор зосереджується на деконструкції, але дослідники застерігають, що деконструкція може бути цікавою постмодерною грою, в якій, проте, губиться і розчинається національна культурна окремішність, і яка гра може торувати шлях для неокolonіалізму нових часів. Особливості даної романної творчості Ю. Андруховича свідчать про те, що він переживає колоніальний досвід, але не відкидає його остаточно. Ревізія стосується тільки того, що пов'язано зі страхітливими втіленнями імперії, одночасно Імперія для нього існує і як певна утопія з її особливим фантастичним, фантазмагоричним світом, поетизуючи який, Ю. Андрухович все одне вважає його загадкою, «таємницею».

Одним з виходів постколоніального автора з безкомпромісного бінаризму Імперія-Колонія стає гумор – пародіювання дискурсивного словника самої імперії, вихід в блазнювання, як герой «Московіади» Ю. Андруховича.

Також виходом є певна маргіналізація, і подальша апеляція маргіналізованого і травмованого героя-наратора до самого Бога – або вихід як ствердження нової універсальної та забутої культури еліти, повернення напівфантастичної Австро-Угорщини як прихистку колонізованих націй. Замилування автора іншою, напівмістичною,

нерадянською імперією, хоч і сприяє, через зіткнення двох імперських культур, руйнуванню універсальності радянського імперського, але залишає власне його, як постколоніального автора, в лещатах імперсько-колоніалістського фрейму. Постколоніалізм цих ранніх творів Андруховича неухильно тягнеться до неокolonізації, поки що марно намагаючись вловити пульс деколонізованої нації.

В трьох розглянутих нами в цій роботі генераційних романах Сергія Жадана ми вбачаємо такі ознаки постколоніального.

В рамках романної дійсності ми можемо побачити реплікацію влади Імперії, яку відтворюють топоніміка, власні назви, згадувані реалії, які характеризують побутування героїв. Це є доцільним із художньої точки зору, оскільки додає романним подіям реалістичності, але водночас є поновленням імперського владного дискурсу у свідомості читача.

Саме апеляція до спільної для імперії та колонії історичної пам'яті, поруч з заохоченням інфантилізації свідомості представників (пост)колоніальної спільноти є дієвим засобом гібридної війни імперії проти незалежності колишньої колонії. В художньому просторі романів ми можемо побачити, як імперське може певним чином узурпувати та паразитувати на особистих спогадах героїв про власне минуле.

Дієвим засобом постколоніального звільнення в текстах романів постає особиста відповідальність кожного члена постколоніальної національної спільноти, чітка ціннісна ієрархія в суспільстві, яка високо ставить цінність державності та національної окремішності для колишньої колонії, в той час як відмова від такої відповідальності, хаотизація та розмитість сенсів в рамках романної дійсності породжує певну пустку, яка небезпечна деструктивними соціальними явищами, а саме підготовкою плідного ґрунту для військової агресії з боку колишньої імперії.

Загалом, через аналіз наративів сучасної української культури у другому розділі досліджуються практики культурного опору тиску імперії,

такі як гумор, зокрема висміювання уявної зверхності імперської реальності (Горький Лук) та, з іншого боку, самоіронія щодо меншовартності колонізованого (Юрій Андрухович), переосмислення спільної історичної пам'яті колонізатора та колонізованого з метою виокремлення проімперських наративів та розмежування їх з природньою для людини увагою та пошаною до минулого (Сергій Жадан).

Також розглядаються практики опору шляхом надання голосу пригніченій спільноті через жіноче письмо (Оксана Забужко) та звернення до «низових жанрів» (Горький Лук).

У другому розділі на прикладі текстів сучасної української літератури розглянуто також типові травми представника колонізованого соціуму, такі як

1) втрата органічних відносин з власною землею як територією побутування внаслідок примусового вивласнення з боку імперії;

2) порушеність та розмитість гендерних ролей та самоідентифікації, особливо стосовно проявів маскулінного;

3) перенаправлення агресії з недосяжного ворожого Іншого на свого, внаслідок чого розмивається єдність спільноти;

4) інфантилізація дорослих повносправних членів соціуму до рівня керованих одиниць;

5) відчуженість від власної історії через узурпацію подій та героїв минулого імперською пропагандою.

Всі ці вищезгадані травматичні викривлення свідомості нагадують своєю основною динамікою той стан відчуження від реальності, який є характерним для жертв системного міжособистісного аб'юзінгу та підкреслюють об'єктивну шкоду імперського впливу на особистість представника колонізованої нації.

Основні положення цього розділу викладені в публікаціях автора [64, 65, 66, 67, 68, 69].

РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ НАЦІОНАЛЬНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ У ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТІ: СУЧАСНИЙ ІДЕОЛОГІЧНО-КУЛЬТУРНИЙ ЛАНДШАФТ І ОСНОВНІ ВИКЛИКИ.

3.1. Антропологічний аналіз приватного (не)долання імперії — три історії досвіду.

Після 24.02.2022 мільйони людей по всьому світі вперше знайшли колишню колонію на мапі. Ще тисячі поспішили винести судження, далекі від правди, спираючись на викривлення інтелектуального ландшафту, в якому ми зустріли перехід нашої антиімперської реконквісти в певну фазу світової війни. Україна несподівано стала центром уваги, будучи вочевидь — меншовартістю одна з найхарактерніших ознак постколоніального викривлення самосвідомості — не готовою до ролі світового лідера думок. Але брутальна дійсність ламає шаблони сприйняття як для всього світу, так і для самих представників постколоніальної спільноти. Ситуація Великої війни — в усіх значеннях цього слова, експерти кажуть про найбільшу кількість залученої зброї, людей, технічних засобів з часів минулого століття, у порівнянні з тими подіями, що були названі світовими війнами XX ст., і масштаби чого вже впевнено перевершуються нині — вимагає змінити дослідницьку оптику і для філософа, і для соціального антрополога, і, звичайно, для дослідника національної культури.

Позиція дослідника культури України, колишньої колонії, яка нарешті постала в центрі уваги світу, а особливо — позиція дослідника постколоніальності в українській культурі в зв'язку з специфічним, антиімперським коренем цієї війни, подає для нас нові виклики.

Базова академічна вимога для українського — та і до будь-якого, хто хоче викликати довіру до себе — дослідника, це неупередженість і

безсторонність. Проте зараз ми опинилися в позиції максимальної залученості в гущину суспільних процесів, і безсторонність в таких умовах може звучати не як дослідницька доброчесність, а як своєрідний імморалізм. Не як органічна вимога наукового світу, а як псевдонауковий аутизм, не засіб загострення зору, який дозволяє серед строкатої дійсності обирати найсуттєвіше, а засіб засліплення власною високою позицією «над сутичкою».

Ця складна система відповідальності науковця/відповідальності свідка/достовірність свідчення науковця як жертви, а також динаміка подолання наслідків імперського панування у власному особистому досвіді окремої персони, яка є носієм травм та певних комплексувальних структур як наслідків знаходження всередині парадигми імперія-колонія зумовили для нас склад і напрямок початку третього розділу нашого дисертаційного дослідження.

В першому розділі ми зосередилися в основному на розгляді теоретичних положень постколоніальних досліджень в синхронії та діахронії, в суспільстві глобалізації, але зокрема і в Україні. Другий розділ присвячений наочним зразкам подолання та проявлення травм колоніальності на прикладах текстів національної літератури періоду «післячорнобильської бібліотеки», власне сучасної української літератури. Третій розділ планувався нами при початку цієї дисертаційної роботи класичним оглядом перспектив розвитку даної методології в національному науковому просторі і доказам її актуальності. Але після 24.02.2022 доводити актуальність теми та методу під час власне антиколоніальної війни в її гарячій фазі було б певною мірою тавтологічно. Тому ми вирішили почати цей розділ з антропологічного аналізу прикладів динаміки рішення конфлікту імперія-колонія всередині людини, бо шлях звільнення нації проходить через шлях звільнення особистості.

Для цього персоніфікованого аналізу ми підібрали три особисті історії трьох людей, двоє з яких є публічними особами, актуальними філософами, які мають в собі потрібний конфлікт імперія-колонія і реалізують його як власними текстами, що ми процитуємо нижче, так і певними вчинками, які також багато говорять про антропологічний слід цього культурного досвіду. Третьою персоною ми обрали приватну особу, історія якої відома нам безпосередньо в силу певних причин, і яка є досить типовою для демонстрації травми колоніальності. Ці люди наші сучасники, вони живуть і діють поруч з нами і зараз, а відтак, описаний антропологічний вимір травми імперії є буквально польовим дослідженням в поточному українському і світовому культурному просторі.

На подвійний виклик відповідальності науковця/відповідальності свідка, на питання, як це— бути носієм свідчення і бути носієм об'єктивного аналізу свідчення, добре відповідає чином життя і текстами Анатолій Ахутін, київський філософ, фахівець в області історії науки, філософії науки, історії філософії та культурології.

Анатолій Валер'янович має специфічний, певною мірою унікальний персональний досвід виходу з імперської ідентичності на користь ідентичності представника спільноти, яка зазнала колонізації. Його особистий пошук Істини призвів до переїзду в Київ у 2014 році, та зміни не тільки місця проживання і громадянства, а і зміни світоглядної оптики, включно з мовою філософування. Останнє особливо прикметно з огляду на достатній масив науковців, які вважають себе українськими вченими, проте ніяк не можуть переступити мовно-культурний бар'єр української спільноти, залишаючись носіями креольської ідентичності. Отже, його відгук на проблему бути всередині/бути назовні, проблему дихотомії бути дослідником/бути свідком: «На власному досвіді я випробував що значить «точка зору», якщо розуміти її буквально, як топос, місце розташування, позицію (а не думку про) і присутність. Розташування прямого свідка,

більше того, свідка, чия увага завчасно залучена в налаштування розуму на безумовну участь»[3]. Варто додати, що А.Ахутін, маючи вік на початок активних атак на Київ 82 роки, цілком міг би виїхати з країни, та не зробив цього. Очевидно, мавши бажання саме бути залученим на безумовну участь у специфічному досвіді розуму, будучи налаштованим на бадьюанську «вірність Події».

Далі він доводить парадоксальну можливість поєднання протилежних позицій в одній ситуації Події: «Ця «точка зору» наскрізь суб'єктивна, але тільки в умовах такої всеохоплюючої суб'єктивності відкривається свого роду феноменологічна очевидність того, що відбувається. Вона не в фактах, відомостях, фотографіях, інформації, - не в емпірії. Тут придається слово типу «епіфанія». Щось, мабуть, ще описуване, але не одразу схоплене концептами. Як от, наприклад, фотографія кухні з наготовленою вечерею на столі, але стіна багатоповерхівки підірвана ракетою і впала, як театральна завіса. Інтимна усамітненість цієї обірваної вечери відкрита тепер погляду всього світу. Що випромінює цей вид, бачить не зір, а інший орган, орган співчутливого розуміння і відповідального пізнання. Традиційно орган пізнання іменується розумом. Розум, знаємо ми, – на відміну від почуттів – є критичним і намагається бачити речі об'єктивно, тобто «поза нами і незалежно від нас», він за істинний стан речей не відповідає, $2 \times 2 = 4$ і все тут. Але ось стан речей, прямо звернений до нашого співчутливого розуміння і безумовної відповідальності. Він, можна сказати, викликає до нас, і викликає тим гостріше, чим пильніше розум вдумується в побачене, вчувається в його кричуще мовчання.

Ось я і кажу про можливості іншого розуму, про потребу в ньому. Його пильність, проникливість та абстрактна критичність зумовлені ступенем та характером залученості у подію»[3].

Серед текстів про Україну, які з'явилися як реакція світових інтелектуалів на війну, не так цікаве семантичне наповнення – на жаль, ми не досить відомі у світі, і сказати щось нове нам про нас досить складно, насправді – а інтенція та персону того, хто говорить, те, як особиста історія дослідника проявляє себе в його наративі.

Так, поруч з історією і текстом про нашу війну А. Ахутіна, персональна історія якого розповідає нам про зміну ідентичності того, хто належить до імперської спільноти на ідентичність належного до колонізованого народу, цікаво також поглянути на персональний досвід, який репрезентується в іншому широко обговорюваному тексті про цю війну, також від філософа, чиє ім'я відомо далеко поза фаховою спільнотою. Мається на увазі текст «Війна та обурення» від квітня 2022 року Юргена Габермаса [142]

По суті повідомлення основні тези німецького філософа були гідно відрефлексовані і заперечені пулом українських філософів, зокрема А. Єрмоленко [40]. Тим цікавіше, після фахового заперечення по суті, поговорити про інші аспекти опублікованого матеріалу. Для початку неможливо оминати увагою головну дилему статті, яка проблематизує страхи пересічного європейця, коротко вона звучить як «поразка УкраїниVСтреть світова війна». Сама постановка питання таким чином звучить для типового українця сміховинно, проте провідний німецький філософ формулює саме так, що зайве засвідчує, яке інформаційне провалля існує досі між уявленням західного світу про росію та ідеологію «руськава міра» та розумінням ситуації зсередини України. Габермас каже: «Дилема, яка змушує Захід обирати між двома крайнощами (поразкою України чи ескалацією локального конфлікту у Третю світову війну), — очевидна» [142]. Тим важливіше, що у відповідь тексту західного філософа прозвучав текст українського філософа, який прозоро і логічно, буквально в двох абзацах пояснює, що дилема відсутня, оскільки ці окреслені

напрямки можливого розвитку конфлікту є не паралельними, а послідовними. Логіка агресора діє по-іншому, як справедливо зазначає А. Єрмоленко: «Це ланцюговий механізм – і щойно він запущений, його вже не втримаєш».

Окупація Криму була б неможливою, якби Росія не мала в Криму Чорноморського флоту ще до 2014 року. Знищення Маріуполя та геноцид мирного населення в ньому були б неможливі, якби Росія не окупувала Крим і Донбас 2014 року – адже саме з цих окупованих територій йшла атака на Маріуполь. Атака на Київ була б неможливою, якби Росія не окупувала лукашенківську Білорусь: адже Київ був атакований з території Білорусі, і геноцид у Бучі відбулися саме тому, що Білорусь пустила російські війська. Іншими словами, будь-яка окупація територій веде до подальшої окупації нових і нових територій. І якщо Україна втратить свій суверенітет у цій війні, Росія, без сумніву, йтиме далі, окупуючи Європу» [40].

Здається, вищезгадане є самозрозумілим. Але те, що промовляти це доводиться на такому виключному, гідному античних джерел, рівні - де ще можна нині зустріти полеміку філософів першого рангу на гострополітичні теми? - каже про герметичність інформаційного простору, в якому існують навіть провідні уми людства. Хіба невідомо світу про Кримську агресію? Хіба закрита інформація про зухвалу війну 08.08.08? Хіба важко зв'язати ці події в певну послідовність зовнішньополітичної діяльності певної країни? Видається вірною думка М.Маклюєна про глобальне село [73], в яке перетворюється світ інформаційних технологій, і також вірною її логічне продовження - люди знаходять собі у всьому багатоманітті інформації саме те, що відповідає їх поглядам і упередженням, відтак медіасвіт звужується до певної echo chamber [136].

В такій ситуації первинним для відбору матеріалу для мислення постає не здатність окремого персонального розуму до когнітивної

діяльності на високому рівні ефективності (ця здатність є фаховою для учасників дискусії філософів), не доступність і поширеність знання про факти (панування медіа гарантує нам це з надлишком), а певні ідентичні риси дослідника як приватної персони.

Апріорне знання, про яке казали Кант і Платон, як ми можемо бачити, зумовлює фінал операції з дійсним знанням. Це підводить нас до провербіального висновку про суб'єктивність будь-якого судження, навіть від видатного мислителя, і також лікує типову колоніальну віру в непозбуну правоту сторонніх спостерігачів – мовляв, от, прийдуть дорослі, розберуться. Здається, ці «дорослі» самі зараз потребують докорінної ревізії поточного знання і панівної ідентичності, потребують того мовця, що має сміливість назвати короля голим.

Вже з першого абзацу тексту німецького філософа ми натикаємося на характеристику військових дій і пов'язаний з нею опис першої особи нашої держави. Габермас пише: «Український президент, який розуміється на силі образів, надсилає потужні сигнали» [142]. Тим самим, з одного боку, автор дає ніби нейтральну відсилку до цивільної кар'єри українського президента, відомого і успішного актора, коміка, стендапера, голови корпорації, яка працює в сфері шоу-бізнеса.

З іншого боку, чіпляє за живе специфічна лексика, за допомогою якої вже на початку оповіді формується претекст повідомлення. На п'ять речень, дев'ять рядків та 90 слів одного короткого абзацу, який відкриває текст, ми маємо багатий набір певних емоційних характеристик: *лячні образи* (бойових дій), *медійна присутність* (насилля), *сила образів*, *нові сцени* (руйнувань і страждань), *продуманість трансляції* (непередбачуваних воєнних подій), *нові засоби масової інформації*. І наступний абзац відкриває *влучність презентації* та *факти, що смикають нас за нерви*. [142] (Тут і далі користуємося перекладом розміщений на даному інтернет-ресурсі <https://blog.sashko.me/p/vijna-ta-oburennya/>) Таке

враження, що нас готують читати не текст про війну, а короткий посібник з маніпуляції в сфері масмедіа.

В нашому дослідженні ми посилаємося на розвідки Умберто Еко, зокрема збірку його есеїв «Поступ краба: запеклі війни та медіапопулізм» [137], де італійський дослідник серед іншого яскраво змальовує карнавалізацію та медіалізацію політики в сучасній йому берлусконієвській Італії. Здається, що в тексті «Війна та обурення» [142] німецький дослідник від початку хоче зробити зворотню підміну, і ввести читача (ба ширше – німецький і європейський істеблішмент та політикум) в ілюзію цілковитої медійності події війни в Україні.

Відсилка до Жана Бодріяра з його «Війни в Затоці не було» [127] цілком відчувається в цьому інтро, однак, як і в наступному есеї Бодріяра «Дух тероризму» [129], тон різко змінюється, коли далі по тексту статті мова заходить про безпосередню загрозу світу глобального Заходу – як Бодріяр звеличує 11.09.01, і на противагу того називає піврічні військові дії в Перській затоці не-Подією [129], так і Габермас натхненно описує жах падіння башт-близнюків, який до того ж бачив його колега вживу, натомість уводячи жах нашої війни в сферу ілюзорно-медійного.

В цьому контексті згадка про експертність в світі шоу-бізнесу українського президента вже не виглядає на безневинну біографічну деталь, а радше на продовження маніпуляції зі зниженням градусу трагічності події війни, переведення її в штат чергового медійного подразника для європейського споживача телеконтенту. Емоційно важко говорити про доцільність такого тону – говорити про війну як про виставу, про етичність такого підходу взагалі не хочеться згадувати: дисертантка встигла втратити за цю «медійну» подію не тільки дім, майно, перспективи наукової кар'єри та повну сім'ю для своїх дітей, але і близьку людину. Також ще попереду дослідження травми біженства, зокрема для жителів

прикордонних регіонів, які бачили на віч жахи війни, на додаток до травми втрати та переміщення.

Проте, нам буде цікаво подивитися на наратив тексту з точки зору класичної постколоніальної теорії, і побачити, що ця дистанція, яка пролягає між Перською затокою та баштами-близнюками у Бодріяра, і між тою ж нью-йоркською трагедією і Україною у Габермаса, цілком вкладається в звичну сутнісно визначальну дистанцію в парадигмі Імперія-Колонія, де один полюс наділяється безумовним значенням для загалу, універсальністю, раціональністю, тощо, натомість інший є локальним, характеризується як «один з ряду подібних» (медійних новин, наприклад), народжує не-Подію та взагалі має ознаки несправжності, ілюзорності. «Орієнталізм» Едварда Саїда [91] саме так каже про типове ставлення умовного Заходу до умовного Сходу, де неєвропейські народи характеризуються як ексцентричні, екзотичні та дещо театралізовані. Ще ближче до габермасівських епітетів щодо української війни та пропонованій на початку статті системі координат є визначення колоніальності від Оксани Забужко: «Звертаю вашу спеціальну увагу на ці три засадничі прикмети, якими завжди наділено "колонізованого" (підлеглого) в очах "колонізатора": розважальний екзотизм, потенційна дискомфортність і комічність»[50]. Здається, об'єктивні факти новітньої історії нашої країни цілком утрапили в усі три колоніальні номінації, і навіть згадування про минулу кар'єру президента з цього ракурсу цілком виправдане.

Натомість, сфера раціонального в цій оповіді (цілком за законами бінарної опозиції Імперія-Колонія) віддана нашим ворогам. Габермас закидає ЗМІ саме містифікування образу президента рф: «Фокус на особистості Путіна призвів до диких спекуляцій, які наші провідні ЗМІ сьогодні поширюють у способи, що використовувалися у часи спекулятивного радянознавства» [142]. Але, на думку німецького

філософа, десь там, в дивному раціональному світі, є справжній, реальний путін, не «божевільний мрійник, який... ... вважає справою свого політичного життя поступове відновлення Великої Російської імперії», а «розважливий й раціональний любитель влади» [142], і одним із своїх завдань філософ ніби бачить знайти того раціонального, «справжнього» путіна, з яким можна розмовляти, «принаймні зіставити з раціональною оцінкою його інтересів» [142].

Складається враження, що якщо щодо українського президента і українського дискурсу в цілому в автора є задача максимально увести його в світ ілюзорного, ексцентрично-медійного, то щодо російського лідера навпаки – надати йому рис реальності, договороздатності та прагматичності, розчаклювати його від уявного медійного наклепу. Мовляв, він просто розчарований негативною реакцією Заходу на пропозицію зробити «буферною зоною» Україну.

В принципі, це виглядає логічно- поставлена в контексті оповіді в подвійно колоніальну – і щодо умовного Заходу, і щодо реальної росії – позицію, Україна справді виглядає цілком придатною лише на цю роль, і те, що цього не сталося, можна без сорому об'явити вголос причиною і чийогось розчарування, і безпрецедентної агресії того розчарованого. Це могло б нагадати епізоди з опису домашнього насильства, коли на жертву накладається відповідальність за негативні емоції насильника, але ж формально ми маємо до діла зовсім інший регістр наративу. Тому такого роду оцінки від відомого філософа окремо вражають.

Повертаючись до особистої історії автора, яка проявляє себе в тексті, не можна не зауважити не тільки колоніаліську зверхність представника старої європейської держави, а і певний ейджизм щодо сучасних поколінь німців. Він закидає «молодим членам нашого суспільства, яких виховували проявляти чутливість до нормативних питань, які не приховують своїх емоцій і найголосніше вимагають активнішої підтримки України» [142],

незворотні зміни, що на думку автора відбуваються в німецькій ідентичності: «перетворення духу німецької миротворчості», «ідеться загалом про кінець німецької політики, заснованої на ідеалах миру й політичного діалогу» [142]. Можна зрозуміти, що певна парадигма соціальних відносин сприймається як досягнення, особливо представником інтелектуальної еліти даного соціуму, який дієво доклався до кращих традицій політичного діалогу. Але ж не всяка криза означає смерть, і якщо певна традиція чи теорія мають межі свого застосування, це зовсім не значить, що вони недієві чи безглузді. Це, власне, стосується і комунікативної теорії зокрема.

Юрген Габермас також згадує про свою травму, почуття і досвід людини, яка пережила жахи війни – і травму людини, країна якого була переможеною за результатами тієї війни – проте, він міг би не озвучувати то окремо. Травма сама говорить про себе крізь текст. В сучасній реальності ми звикаємо шанувати чужі травми, однак, наполягаємо на шануванні нашої травми, нашої історії, та і нашої країни загалом. Автор протиставляє свій досвід «надмірно емоційній міністру закордонних справ» Анналені Бербок, яка очевидно дратує його «своїми жестами і сповідальною риторикою» [142], і яка справді викликала симпатії українців своїм публічним проявом співчуття (зокрема відвідуванням Харкова і найближчої до кордону, а відтак найзруйнованішої вулиці Наталії Ужвій, на який жила з сім'єю до 24.02.22 дисертантка). Він ніби ставить поруч її і себе, свою та її позицію - «Таким чином, ми підійшли до суті конфлікту між тими, хто зі співчуттям, але бездумно сприймає точку зору нації, яка бореться за свою свободу і право на життя, і тими, хто засвоїв інший урок із досвіду Холодної війни та сформував інший менталітет» [142], і зрозуміло, на чиєму боці правда на думку автора.

Філософські тексти, які ми аналізуємо вище, звичайно, не охоплюють всього багатоманіття думок з приводу української

антиколоніальної боротьби, але є певними полюсами суспільної думки, яка характеризує сучасний нам суспільно-політичний ландшафт. В тексті А.Ахутіна ми бачимо спробу максимального занурення в контекст Події, він намагається поєднати безсторонність вченого та залученість свідка, і саме на перетині цих досвідів та методів отримати ґранічно повний висновок реальності. Також прикметним є його особистісна позиція: будучи філософом, який належав до імперської спільноти, він пішов шляхом пошуку істини – що характеризує саме філософів, а не представників імперії - що призвело його до зміни імперської ідентичності на ідентичність колонізованого цією імперією народу. В контексті зміни ідентичності окремо варто зауважити бажання прийняти «білу шкіру-чорну мову», за влучним формулюванням Мик. Рябчука [89], а саме те, що дослідник на дев'ятому десятку років пішов вчити українську, і судячи з опублікованих текстів на його особистій сторінці в соцмережі Facebook, має певний успіх у цьому процесі.

Юрген Габермас обирає полярний шлях – він пропонує зайняти максимально дистантну позицію, яка, за його переконанням, дає набагато більш раціональний підхід, ніж занурення в емпатію. Він критикує сучасних йому суспільних діячів і політиків за надмірну емоційність, і закликає стати на твердий фундамент прагматизму, апелюючи також до власного досвіду людини, яка пережила одну велику європейську війну. Вимога об'єктивності і тверезості від дослідника, філософа, який вивчає певну суспільно-політичну проблему і створює власну візію її вирішення, або хоча б проблематизує та формалізує суть речей, визначає завдання на майбутнє, є загально акцептованою і логічною, і ми цілком поділяємо такий підхід. Але крізь позицію над сутичкою, яку проголошує як єдино вірну та апріорно властиву німецький філософ, ми бачимо його персональну історію – його травму представника переможеної нації, яка витратила десятки років і сотні тисяч марок на переконання всіх навколо в

своїй миролюбності. Його позицію представника старої імперської спільноти, яка, попри всі досягнення постколоніальних студій, з покоління в покоління плекає власне право судити умовно «молоді» держави. Його роль члена старої колоніальної системи, який не бачить своєї вини перед колонізованими народами і заохочує таким чином імперський ресентимент, який став мотором антиукраїнського геноциду. І, нарешті, його ейджизм і роздратування щодо молодих німців, які, попри десятки років прищеплювання миролюбності, мають ще якесь бажання підтримувати український військовий опір. Таким чином, декларована нейтральність є несправжньою, а приховані інтенції є відчитуваними.

Ми обрали ці поляризовані позиції, щоб дати уявлення про краї широкого градієнту текстів, рефлексій та суспільно значущих реакції світу на сучасні українські реалії, який окреслює інтелектуальний ландшафт, де відбувається постання нації та антиколоніальна боротьба сучасної України. А також щоби наочно показати, що українським дослідникам варто менше озиратися на відомі авторитети (бо велика ймовірність, що авторитети менше знаються на темі, ніж ми з вами), а більше старатися максимально репрезентувати себе, свою позицію, свою рецепцію подій і явищ світові. Інакше це може зробити той, хто не є зацікавленим в перспективному розвитку української культури і державності загалом.

Якщо звертатися до перетину персональної історії та загальнонаціональних травм, що є також досить характерним для антропологічного підходу, доречним буде згадати ще одну ілюстративну ситуацію, яка може показати нам важливість власного голосу та міжнародної репрезентації для українських дослідників-постколоніалістів. Добре відомо, який величезний вклад вніс Франц Фанон у дослідження психічного стану колонізованих, в теорію та практику антиколоніального руху в Африці, будучи членом Фронту національного визволення Алжиру. Його здобуток є класичною лектурою для пост- та антиколоніальних

дослідників, його життєвий шлях є зразком прикладної боротьби проти імперіалізму. Прожив він яскраве і дуже коротке життя – помер у віці 36 років. Дозволимо собі нагадати основні етапи його шляху. Народився у 1925 році на острові Мартиніка, це французьке володіння у Карибському морі. В шкільні роки навчався у престижному місцевому ліцеї, вищу освіту здобув у Ліоні, де навчався медицині та психології. Під час Другої Світової брав участь у бойових діях на боці Сил Вільної Франції. У 1953 році, закінчивши Ліонський університет, поїхав до Алжиру, де працював за фахом – головою психіатричного відділу в клініці міста Бліда.

В цей же час в повоєнній Україні, яка була на той момент УРСР, переживши три хвили Голодомору, потроху відновлювалося українське село. Втративши в м'ясних штурмах Жукова тих батьків, хто дивом вижив у 33-му, вцілилі діти тої війни доростали до зрілості, починали отримувати професію і створювати сім'ї. У невеличкому селищі Полтавської області Миргородського району молода пара виховувала хлопчика, який народився у тому ж році, що і почалася лікарська кар'єра Фанона.

По прибуттю до Алжиру Франц Фанон доєднався до національного руху опору. Його лікарська практика і спостереження за хворими не завадили, а навпаки надихали на активну боротьбу. Пізніше він вступає до Фронту національного визволення. За рік до того Ф. Фанон видає свою першу книгу « Чорна шкіра- білі маски», яка стала канонічним текстом для постколоніальних досліджень. Всі звичні анотації та передмови до перекладів цієї книги кажуть, що вона про расизм і про його згубні наслідки для чорношкірих, але прочитання цього тексту майже через сторіччя після народження автора, через призму нових досліджень, демонструє нам, що цей текст призначено саме травмі колонізованого, і дихотомія Франція – чорношкірий цілком є метафорою парадигми Імперія-колонізований.

Це підтверджує і сам автор: «В антильському негрі я бачу будь-якого колонізованого» [139 с.18] Книга розкривається розділом з безапеляційною назвою- Негр та мова. Варто нагадати, про що там йдеться.

«Говорити – значить володіти синтаксисом тої чи іншої мови, засвоїти його морфологію, але перш за все – прийняти на себе культуру. прийняти на себе вантаж цивілізації» [139 с.17-18] « У школах Мартиніки вчать дітей зневажати (місцевий- Г.К.) діалект. Вчать уникати *креолізмів*. У деяких родинах повністю забороняють використання місцевої мови, і матері сварять дітей за її уживання.» [139 с.20] «Всі колонізовані, тобто всі народи, у душах яких загніздився комплекс неповноцінності внаслідок смерті їхньої власної культурної самобутності, стикаються лицем до лиця з мовою народу-цивілізатора, з культурою метрополії. Колонізовані можуть піднятися над статусом дикунів, над своїми джунглями лише мірою засвоєння метрополітальних культурних стандартів. Вони стають білими – мірою зречення своєї чорної шкіри, своїх джунглів» [139 с.18-20]

«Всі народи в умовах колонізації виробляють ту саму модель поведінки» [139 с.25] – підкреслює філософ. І життя підтверджує його тезу. Український хлопчик з Полтавської області підростає, йому приходить час іти до школи. Органічно він росте україномовним, так само як навчається ходити за козами і рвати будяки. Органічно вливається в народну культуру- бере участь у весільному обряді, носить гильце, ділить коровай, катається в діжці. Батька-залізничника з невеличкого містечка переводять по роботі в величезне місто, де будується Південна залізна дорога- транспортна артерія Радянської імперії, для якої місто Харків, де починає жити сім'я, є уже півднем.

В 1961 році хлопчику приходить час йти до школи. Роком раніше мартинікарського революціонера призначають на важливу міжнародну місію – послом Алжирської республіки в Гані. В нього безперечно є відповідний досвід, він щира людина і гарний оратор, неодноразово

виступає перед європейською та африканською публікою з гострою критикою колоніалізму. Але кар'єра на злеті підривається злою хворобою – у Франца Фанона знаходять лейкемію.

Ми не можемо знати статистику лікування онкозахворювань того часу. Не можемо сказати, яка країна була лідером в цьому. Але лікуватися полум'яний борець з імперським впливом іде не у Францію, де жив, вчився і мав певне коло знайомств як лікар. Не в будь-яку іншу європейську країну, яка може надати такого ж рівня медичну допомогу – але є в той же час органічним спадкоємцем колоніального устрою. А в СРСР – надію всіх трудящих, оплот марксизму та підтримку для пригноблених.

Звісно, ми не можемо знати, що саме спонукало хвору людину відправитися саме в Радянську імперію – де його, до речі, так і невилікували, себто, це було справді не найкраще місце для онкохворого, і обрав він його скоріш за все за іншої мотивацією. Але ми точно знаємо, що саме в цей час, коли автор настільки влучного аналізу генези колоніальної травми гостював і приймав допомогу від цієї держави, ця ж держава наносила маленькому українцеві в Харкові ідентичну описаній травму. Обрана для відновлення держава плідно втілювала ті ж практики, що і ворожа свободі Фанона Франція. В призначений час хлопчик пішов в перший клас середньої школи, пішов як всі діти – звичайна україномовна дитина. І зустрів саме той булінг, висміювання та зневагу. Те саме виправлення і повсякчасне підкреслювання *українізмів*. Ті саме зауваження та виправлення незручного акценту, що і мартиніканські чорношкірі.

Після першого класу цей хлопчик перестав розмовляти українською назавжди. Він використовує тільки нерідну російську. Наразі це доросла людина, вже зрілого віку. Все життя він розумів, читав і цінував українську мову – але сказати щось нею не міг. На прямі питання казав щось типу незручно, не вмію, і так далі. Про булінг і висміювання не згадував – ця історія залишилася б невідомою, як і тисячі таких же саме,

аби цей хлопчик не був батьком дисертантки, і всі обставити розлуки з рідною мовою не переповіли їй інші рідні.

Прикметним в цій типовій колонізаційній ситуації є для нас не наслідок німотності і втрати можливості користувати мову, а періодичні виключення, і як вони працюють – батько переходить на українську з молодшою україномовною онукою, коли вважає, що його більше ніхто не чує, так, авторка вперше почула його українську коли вони з дитиною гуляли в високій кукурудзі, і мовець не міг бачити, що його чує ще хтось, крім малої дитини.

Тобто, зберігається той цивілізаційний тиск, про який пише Фанон – колонізований повертається до рідної мови тільки у ситуації поза соціумом, з нижчим за рівнем членом спільноти, який ще за віком не може цілком інтеріоризувати певні, в даному випадку імперські, соціальні стандарти.

Нам здається, що ці дві паралельні в часі життєві долі є глобальною метафорою ставлення в світі до українських проблем. Нас масово і теоретично підтримують, але купляти енергоносії в агресора не перестають. Нашим біженцям країни, що приймають, надають кошти від Євросоюзу — але ті ж країни вливають кошти і в економіку ворога. Нашим вченим і студентам надають гранти на продовження дослідження — але позбавляють можливості висловитися на міжнародних заходах тим, що запрошують туди ж росіян. Цей список можна продовжувати довго — а можна просто побачити автора класичних антиколоніальних текстів, який їде з довірою в імперію, яка в той же момент здійснює такі ж класичні колоніальні злочини, і спробувати досягнути цю етичну суперечність.

Ця типова життєва історія українського колонізованого поруч з аналізом текстів членів двох імперських спільнот, які свідчать про себе у випадку першого філософа, як колишній представник імперії, що перейшов на бік спільноти колонізованого, у випадку німецького

філософа – як дійсний представник колишньої імперської нації з притаманною їй апріорною позицією носія універсального знання, з висоти якого він може давати моральний присуд колись залежним націям, демонструє нам три особистих досвіди переживання імперського впливу. На наш погляд, є важливим, що перші два актора нашої порівняльної характеристики проявляють себе у вигляді текстів, залишають свідчення про свою позицію у вигляді певного наративу, в той час як третій *не говорить за себе* в буквальных сенсах цього слова – перше, його історію оповідають інші, в нашому випадку його донька, по-друге, його історія є історією власне втрати мови. Історією отримання німотності носієм колонізованої культури та представником певної національності, яке є засвідченням кимось іншим, ззовні ситуації.

Цей останній симптом – німотність — здається нам характерним для поведінки і репрезентації українських дослідників, представників української культури, та і українців загалом.

3.2. Біобезпека та уникання болю як антропологічна умова уникнення відповідальності за війну з боку світових еліт. Втеча від болю як втеча від Людини.

Процес активного військового опору тиску Імперії оголює перед нами не тільки внутрішні українські проблеми, а й показує нам кризові явища і ментальні викривлення всього світу. Як сказала Оксана Забужко, «кожен бачить в нашій війні свої комплекси, свої больові точки» (<https://www.youtube.com/watch?v=2YllQBITI1Q>), але також війна, як і всяка велика криза, загострює проблеми, які світ ще не розпізнав як такі.

Історія філософії знає поняття «біо-політики» ще з часів Аристотеля – саме він визначав політичне життя як *bios (zoon) politikos*. Впродовж XX століття це поняття розкривалося різними способами, почавши від Рудольфа Челлена, який асоціював державу з біологічним організмом,

через блискучі описи Мишелю Фуко державних практик щодо прокажених та чумних хворих, через критику капіталізму Антоніо Негрі, через дискусії Роберто Еспозіто та Жан-Люка Нансі, і аж до сучасних колонок Джорджо Агамбена.

Подивитися на певні механізми може допомогти оптика відомого італійського філософа, а саме есей Умберто Еко «Від гри до карнавалу» [137].

Всесвітньовідомий автор та дослідник любив жанр колонки, тож, цей текст написаний саме як чергова колонка в газеті «Республіка», через 5 років після появи першої частини «Homo sacer...» [120]. Есей короткий, але передати його з позиції 20 років по тому можна ще швидше – філософу йдеться про сучасний йому, і тоді ще відносно новий феномен: сплав політики і медіа в маркетинговому форматі, про карнавалізацію життя в цілому – від верхівки влади і до представників соціального маргінесу.

Він розмірковує про те, що наше споживацьке суспільство втратило віковичний баланс між працею та відпочинком на користь останнього (і тим, можемо додати, загубило запальну свічку для мотору марксизму), про те, що карнавал, розвага, забава, те, що раніше, в попередні епохи, структурувало повсякденність як перерва від праці, що обрамляло процес праці як такий, і відділяло його від не-праці, було тимчасовою зміною модусу існування і мислення, тепер зламало рамки та структури і проникає в усі сфери суспільного життя. Умберто Еко говорить про розбещення мас перманентним карнавалом, і каже, що класичні сподівання на народний бунт, повстання мас, коли пролетарям нема чого втрачати, окрім своїх кайданів, як вірив Маркс, вже є смішним та неактуальним.

Тепер пролетар найбільше боїться втратити своє улюблене шоу, тому від голосує і обирає у владу саме тих, хто забезпечує йому це шоу, щоби процес споживання карнавалу тривав вічність. Демократична вибраність як засіб формування влади найперше намагається зняти протистояння

гноблених і гнобителів, народу і влади, та коли людина робить суспільно значущі кроки під впливом жаги розваг, знімаються вже і етичні суперечності, бо сприймати її як жертву не виходить – маніпулятор і той, ким маніпулюють, виглядають однаково задоволеними. Нова етика торжествує. Таким чином, владі, для того щоби здійснювати результативну біополітику, вже не треба практикувати гулаги і аушвіци, досить зняти вдалий серіал або запустити чергове масове реаліті-шоу.

Для українців періоду після 2019 року така ситуація видається чимось аж надто знайомим, тож варто нагадати, що мова йде про Італію на рубежі століть. Справді, філософ проголошував свої погляди на владу, досить теоретично виважені, щоби бути актуальними поза тодішнім часом і простором, але на фоні певних політико-історичних умов, які склалися тоді в його рідній країні. Це часи першого етапу публічного правління італійського медіа-магната Сільвіо Берлусконі, людини, широко відомої і за межами Італії як майстер політичного шоу, час, коли «карнавалізувалася політика, до якої тепер постійно застосовується визначення «політика-видовище». Все більше дискредитується парламент. Усе частіше політика вершиться в телестудіях, подібно гладіаторському бою» [137]. В тодішній, сучасній філософу італійській реальності адекватна дія влади підміняється подією влади, що розгортається в медійному просторі.

Це залишилося б, можливо, цікавими соціальними процесами, які дали поживу думкам інтелектуалів, аби довге і яскраве правління Берлусконі не призвичаїло маси, з одного боку, споживати фейки і видовища замість реальної оцінки влади (пізніше ця практика в широкому застосуванні дуже придасться до діла другу і партнеру Берлусконі, в.путіну), а з іншого, підважило ту саму безпеку як реальність, а не як фетиш – у висліді подій постберлусконієвська Італія вийшла з карантину по ковіду чи не з найбільшою кількістю жертв в Європі.

Тобто, цей культ безпеки, у жертву якому суверен віддавав права громадян, виявився обманом з суто прагматичного боку, і, як це нині заведено у колишніх гноблених і гнобителів, за згодою і участю обох сторін – жителі не вірили владі, і з легкістю порушували приписи карантину, влада не вірила жителям, і намагалася їх максимально контролювати, супутньо примножуючи небезпеки зараження. Коли старі правила співжиття, зневажені карнавалом, занепадають, постають нові: «..Якщо вже зараз, в умовах поступового занепаду ідеологій та політичних переконань, причини безпеки дозволити громадянам прийняти обмеження свобод, яких вони раніше не бажали прийняти, біологічна безпека виявилася здатною запропонувати абсолютне припинення всій політичної активності та всіх суспільних стосунків, як вищу форму громадянського обов'язку» [119]. Тобто, громадянська активність – це пасивність, виняток – це норма, війна – це мир, і далі за відомим словником новомови.

Безпека як культ виникає як колективна ілюзія, зручна всім маніпуляція, що сягає своїм корінням медіакратії – спекулятивної влади розважальних медіа, які розбещують і нав'язують нові правила гри масам, і досить передбачувано прямує до нового тоталітаризму, коли позиція спасителя і охоронця дозволяє суверену як завгодно зловживати природними правами громадян.

Біовлада породжує нову парадигму біобезпеки, чергову ілюзію, де на тілесному краї цієї парадигми стоїть намагання заперечити саму біологічну вразливість людини, її принципову відкритість незкінченному спектру різноманітних ризиків. Влада, сперта на біологічні страхи, відкидає значиневий чинник майже всієї історії людства – вміння переступати рамки біологічного, засадничу оголеність людини перед природними ризиками, такими як смерть, хвороби, каліцтва, грубе насильство, реакція на які, серед іншого, і робить її людиною.

Саме відповідь на ці беззаперечні виклики демонструє той проміжок між особиною і особистістю, який містить в собі приватний досвід засвоєння всього масиву людської культури та філософії. Ілюзія біобезпеки, карнавалізована, за Еко, реальність, яка подається в обмін на свободу, з одного боку, знецінює попередній досвід долання, з іншого, інфантилізує, не дає подорослішати у зіткненні з реальною небезпекою.

І так, в такому ландшафті цінностей не дивним є поява в публічному просторі озвученого вибору для народу України від німецького філософа: «вимоги пожертвувати політично вільним існуванням заради банального виживання» [142]. Так, він тут-таки відмежовується від «миру за будь-яку ціну» [142], але якщо ми говоримо про базові етичні вимоги, то певні речі просто не повинні звучати.

Ця відмова від *життя* заради *існування*, від логоса заради біоса, знаходить своїх критиків не тільки всередині України, війна в якій по суті почалася саме з події революції Гідності, тобто, ситуації, коли, перевернувши слова Габермаса, «банальним виживанням» люди жертвували заради «політично вільного існування». Про цінності, які важать більше життя, говорить християнська філософія, і попри те, що офіційні лідери церков давно вже сприймаються не як носії етичних орієнтирів, а як різновид політиків чи соціальних діячів, голос християнського дослідника може нагадати про ціннісні моделі родом із «вічних книг». Роберто де Маттеї, італійський історик та релігієзнавець, у своїй статті «Апофеоз Санчо Панса» [135] нагадує нам, як на питання «Хіба є щось важливіше за життя?» відповідає християнське вчення.

Він згадує, як у квітні 1984 року Фонд Джоаккіно Вольпе присвятив своє дванадцяте засідання темі «Так миру, ні пацифізму» (<https://lanuovacontrocorrente.it/libro/si-alla-pace-no-al-pacifismo/?srsltid=AfmBOoq1P25H5Ctxqe9ebgGuzRzbye4xhdzDV1qb0qxY-Fa6pf4vEFLYI>), і свій виступ тоді. Сорок років тому він сформулював так:

«Що насправді було душею Західної цивілізації протягом століть? Дух жертовності. Що таке дух жертовності? Це знання того, як відмовитися від певного права чи блага, навіть дуже великого, заради ще вищого блага. Дух жертовності означає мати високі ідеали та прагнення до їхнього втілення, прагнення до найкращого ціною болю, боротьби та зречення. Матеріальне і духовне багатство сімей і народів є продуктом цього духу жертовності. Справжній розвиток у житті людей тісно пов'язаний із цим духом жертовності. Звідси виникають вершини святості й героїзму. На чому ґрунтується дух жертовності? На любові. Чим більше ми любимо добро, тим більше жертв і зусиль ми докладатимемо для його досягнення. І чим вищим є благо, тим більше воно заслуговує на любов».[135] Також він згадує слова свого вчителя і наставника з Римського університету «Ла Сапієнца» , видатного католицького традиціоналіста Плініо Корреа де Олівейра, який відповідає на переконання що «життя – так, земне життя – є найвищим благом людини»[135]. Католицький професор пропонує глянути на це твердження з християнської точки зору: «З цього ми робимо висновок, що любов до віри, до незалежності своєї країни, до особистої гідності, до честі має бути меншою, ніж любов до життя. Нерозумні всі мученики та всі воїни, які до цього моменту думали інакше... Стара система цінностей була перевернута з ніг на голову. Мучеників і героїв війни, які вважалися найшанованішими представниками людського роду, віднині слід вважати безумцями. Такими ж безумцями були також моралісти, оратори, поети, які висвітлювали уявну піднесеність, з якою ті дурні здійснювали самопожертву. Ми повинні нарешті перестати співати старі дифірамби релігійному чи громадянському героїзму... Це апофеоз Санчо Панси!»[135]

Свій есей католицький мислитель завершує посиланням на джерело, яке мало б бути базовим для етичних принципів, але навіть однозначні максими з якого часто воліють не розуміти: «Це правда, це апофеоз Санчо

Панси. А альтернативою хитрому та жадібному Санчо Пансі є не химерний Дон Кіхот, а християнин, який бореться зброєю мужності та честі, молитви та жертви. На цьому реалізмі він ґрунтує свою надію на перемогу, бо знає, що « хто любить своє життя, той погубить його, а хто ненавидить своє життя на цьому світі, той збереже його для життя вічного » (Ів. 12:23-25)». [135]

Повертаючись до переживання болю і страждань в сучасному медіапросторі, якщо за підсумками ХІХ століття Ф.Ніцше проголосив, що Бог помер [154], то з картинки в медіа на початку ХХІ ми можемо поверхово зауважити, що померла, принаймні медійно, сама Смерть, забравши з собою старість, каліцтва, насильство, зґвалтування, стихійні лиха та війни. Влада медіакратії, чари інформаційної бульбашки, про які говорили Умберто Еко і Маршал Маклюен [73, 137] ще десятиліття тому, ізолює нас від досвіду переживання горя і співпереживання горю. Алгоритми соцмереж і стрімінгових платформ закривають від нас реальність болі в світі візуального контенту. Біобезпека відбивається в медіакратії, яка, в свою чергу, диктує нові правила в реальному житті – величезний ринок фармпрепаратів з ряду антидепресантів та заспокійливих допомагають уникнути болю, якщо ми раптом зіткнемося з ним в реальності. Безперечно, є ситуації, коли лікування психоактивними речовинами та/або безпечним розважальним візуальним рядом є доцільним і доречним, але зловживання часто переважають користь.

Як здається, нині західне суспільство споживає надмірно убезпечений стерильний контент. Як зауважила письменниця і дослідниця Оксана Забужко, коментуючи сприйняття в країнах Західної Європи російсько-українську війну: «Ми живемо в епоху тотального банення чутливого контенту» (<https://www.youtube.com/watch?v=2YllQBITI1Q>) та органічно похідного від цієї ситуації «інфантильного заперечення всього поганого» (<https://www.youtube.com/watch?v=2YllQBITI1Q>). Володимир

Єрмоленко, сучасний український філософ і письменник, розмірковуючи над тим, що Україна може дати світові, зауважує схоже – «Європа живе з думкою, що зла треба уникати, а не вступати з ним в протистояння» (<https://www.youtube.com/watch?v=ug1zyZIH9Xc>).

Схоже, що ігри політичного і біологічного в просторі карнавалізації медіа виводять за рамки норми будь-яке страждання, виключають будь-яке глибоке переживання горя в сучасній повсякденній західній культурі. Небезпеки такого підходу зауважують дослідники з різних галузей наук про людину, ми подамо деякі з них.

Про небезпеку уникання болю і виключення горя говорять експерти із сфери фізичного здоров'я, якими є психіатри та наркологи. Пітер Крамер, [148] психіатр і дослідник, стверджував, що антидепресанти роблять самопочуття людей «кращим, ніж хороше» [148, с.33].

Анна Лембке, професорка психіатрії і наркології медичного факультету Стенфордського університету каже, що «Сьогодні більш як кожен четвертий дорослий (а також більш ніж як кожна двадцята дитина) у США щоденно приймає певний психіатричний препарат. Вживання антидепресантів... зростає в усіх країнах світу.... У Німеччині вживання антидепресантів збільшилося на 46% за 4 роки, в Іспанії та Португалії – на 20% протягом цього ж періоду» [72 с.38]. Це уникання болю має свої фактичні наслідки – «Передозування опіоїдами знищило більше американців, ніж зброя чи автомобільні аварії» [72 с.38].

Цікаво, що в якості лікування епідемії втечі від болю в «дофаміновий рай» дослідниця і лікарка пропонує дозволити впустити біль в своє життя – «Переваги пошуку й підтримання рівноваги між задоволенням і болем не бувають не миттєвими, ні незмінними» [72с.180]. Лише через занурення у власне життя можна подолати біль: «Я закликаю знайти власний спосіб повного занурення у дароване вам життя. Припинити тікати від того, від

чого ви намагаєтеся утекти, й натомість зупинитися, обернутися і поглянути цьому в обличчя, хай би чим воно не було» [72 с.180].

Втеча від болю, ширше – позиціонування смерті, каліцтва, старості та хвороб поза нормальним досвідом, як аномалії, є, на нашу думку, цілком продовженням традицій і методів біобезпеки.

Біобезпека закінчує людину твариною в ній, бо все інше постає надлишковим, зайвим поруч з цінністю виживання, натомість вона дає простір «банальності зла» – людина, зредукована до рівня біожиття, стає легкою здобиччю для маніпулятивних популістів, які зрушують її вольові потреби в бік найпримітивнішого, позбавляють нормальної людської емпатії внаслідок уникання будь-яких можливих видів болю.

3.3. Геноцидальна культура росії як елемент світового культурного ландшафту. Філософсько-антропологічні перспективи національної української культури у глобальному світі: національне дзеркало глобальних проблем і питання безпеки

Вищеописана різниця біолюдини і людини як такої, різниця між особою і персоною знову актуалізувалася після 24.02.2022. З часів Платона і Руссо філософи обговорювали роль інкультурації у справі руху особини в особистість. Роль культури розкрилася перед нами з нового боку, коли незалежні міжнародні інституції почали фіксувати наслідки перебування українських територій під тимчасовою владою сучасної армії РФ після нового етапу російсько-української війни, відомого всередині нашого культурного простору як широкомасштабне вторгнення. Наслідки перебування під владою імперії, що звично додавала до власного культурного доробку практично офіційний термін «великая» в значенні велична, грандіозна. Ціну і роль цієї культури, її наочні результати [70] змогли побачити широкі верстви людей, що зродило масу ініціатив з

відмови від імперської культури не тільки на теренах колишньої колонії, а і в цілому в світі [132]. Дійсно, важко сприймати серйозно постулати про високий гуманізм і сльозу дитини як візитівку певного культурного доробку на фоні достовірних повідомлень про дитячі катівні та численні згвалтування дітей, що здійснювалися представниками тієї культури. Треба зауважити, що ведення воєнних дій часто нещадно по відношенню до нонкомбатантів, але ознаки послідовного геноцидального характеру, масштаб і послідовність дій російських окупаційних військ демонструють певну символічну поведінку, яка є сталою в часі і просторі, певну інваріантну складову, яка, можливо, є наслідком саме тієї культури, яка називала себе «великою».

Прикметним – і з точки зору оцінки ролі конкретної культури в розвитку деструктивних явищ всередині відповідного, одноіменного їй соціуму, і з точки зору подальшої оцінки дій носіїв цієї культури саме як геноцидних щодо представників колишньої колонії, є також програмові тексти інтелектуальних еліт. Після початку широкомасштабного вторгнення однією з задач Кремля та політтехнологів, що обслуговують його інтереси, стало обґрунтування необхідності та мети цієї війни. Одним з найяскравіших документів в ряду подібних текстів стала колонка, яка вийшла на сайті державного російського ЗМІ РІА «Новості», яка називалася «Що росія повинна зробити з Україною» / Что россия должна сделать с Украиной [92]. В цьому тексті автор відкритим текстом пропонував застосовувати масові репресії для перевиховання українців, які неправильно зрозуміли суть «спецоперації». Написав цю колонку Тимофєй Сергєйцев – продюсер і політтехнолог, публіцист, автор книг про долю імперії і світову кризу, які претендують на філософську візію. В минулому цей спеціаліст приймав активну участь в політичному житті України і росії.

В скандальному тексті, що з'явився на сайті державної новинної агенції 03.04.2022, Сергєйцев виклав програму «денацифікації» та «деукраїнізації» України після її поразки в війні з рф. Скоріш за все, головним завданням статті було наповнити конкретним ідеологічним сенсом беззмістовні та розпливчасті описи цілей «спецоперації», які озвучив російський президент в нічній промові 24.02.2022. Ось як автор окреслює російські плани в Україні. «Денаціфікація необхідна, коли значна частина народу – найімовірніше, його більшість - освоєна і втягнута нацистським режимом в свою політику. Тобто тоді, коли не працює гіпотеза «народ хороший-влада погана»... Україна знаходиться саме в такій ситуації» [92]. Тобто, винними він призначає не когось окремо, не «кіївській режим», а геть все населення.

Що ж пропонує автор? «Нацисти, що взяли в руки зброю, повинні бути по максимуму знищені на полі бою... Військові злочинці і активні нацисти повинні бути приблизно і показово покарані. Повинна бути проведена тотальна люстрація... ..Однак, крім верхівки, винна і значна частина народної маси, котра є пасивними нацистами, прибічниками нацизму. Вони підтримували нацистську владу і потурали їй» [92].

Тобто, пропонується знищення або певні каральні дії щодо дійсно усього народу, всієї спільноти, яка називає себе українцями. Категорична налаштованість автора вражає – власне, текст був гідно оцінений читачами, як справжній документ часу та артефакт культури. Текст зібрав більш ніж півтори мільйони переглядів, в Вікіпедії з'явилися статті на декількох мовах, присвячені йому [160], президент України В.Зеленський назвав текст одним з доказів для майбутнього трибуналу для російських військових злочинців [60].

Для кращого розуміння геноцидального характеру вищезначеного тексту і культури, проявом якої він є, загалом, варто нагадати ознаки геноциду. За визначенням Юридичної енциклопедії, «Геноцид (від грец.

уевос, — рід, плем'я і лат. caedere — убивати) — дії, вчинені з наміром знищити (повністю або частково) будь-яку національну, етнічну, расову чи релігійну групу. Геноцид — це вбивство членів групи, заподіяння їм тяжких тілесних ушкоджень або таких, що призводять до розумового розладу, навмисне створення умов життя, розрахованих на вимирання групи, заходи щодо зменшення народжуваності, насильницька передача дітей ін. групі людей» [17].

Український інститут національної пам'яті називає геноцид «злочином злочинів або проявом людської нелюдності» [18], а також згадує про автора терміну, Рафаїла Лемкіна, науковця і правника, який вчився і жив у Львові. «Він же домігся ухвалення в 1948 році Міжнародної конвенції «Про запобігання та покарання злочину геноциду», чітко визначив його саме як колоніальний злочин нищення культурного розмаїття людства» [18]. Нескладно побачити в тексті Сергійцева, членів якої саме групи він закликає знищувати і карати. Нескладно зрозуміти, що це чергова спроба колоніалістського геноцидального насильства Імперії. Далеко не перша: «Лемкін вважав, що Радянський Союз чинив геноцид українців, а з тим ще низки інших корінних «радянських» народів, зокрема кримців, застосовуючи насильницькі та ненасильницькі засоби» [18].

Власне, текст і його головну ідею було помічено і оцінено не тільки українцями - депутат Бундестага Томас Хайльман подав відповідне клопотання до прокуратори Берліну, де звинуватив Сергійцева у закликах до геноциду – довгі уроки миротворчості німецької нації, які згадує в своїй рефлексії Юрген Габермас, дають певну чутливість до геноцидальних дій [75]. Текст Сергійцева було знесено з офіційного сайту кремлівського ЗМІ, а автор попав в санкційний список Євросоюзу. Проте, засудження цього конкретного тексту, на жаль, не додає світовій спільноті розуміння, наскільки геноцидальні інтенції притаманні всієї російській культурі в цілому.

Володимир Рафеєнко, український письменник, поет, перекладач та кінокритик, що закінчив Донецький університет саме за фахом російська філологія та культурологія, міркує про зв'язок російської культури і російської практики дій в тексті з не менш промовистою, ніж у Сергєйцева, назвою: «Як мертва російська культура вбиває українців» [83]. Трошки більше ніж за рік після планів кремлівського політтехнолога «що зробити?», він ніби доповідає як самовидець про вже зроблене, чесно констатує головну геноцидальну дію та її характеристики – «як вбиває». У своєму тексті Рафеєнко узагальнює свій досвід людини, яка бачить цю війну не три, а майже 12 років, і задається бездонним в своєму відчаї питанням: «Найскладніше в цій ситуації зрозуміти, як узагалі можлива Росія. На яких засадах універсум тримає в собі певний цілісний за характеристиками й доволі великий простір, де живуть мільйони людей які бажають убивати, гвалтувати, знищувати сусідів. Людей, для яких нічого не варта таємниця не лише іншої культури, а й самого життя» [83].

Він розмірковує саме про дистанцію між біо-людиною і людиною як такою, констатує спільність між нами - «Чи можна це зрозуміти? Вони ж такі самі як і ми, принаймні зовні. І очі такі самі. І говорять вони зрозумілою нам мовою» [83]. Сформулювавши локальне визначення культури, він зазначає: «У цьому сенсі будь-яка культура як особливий штучний витвір, а також усі предмети і речі культури – це безумовно механізми відтворення в людині людського, ціннісного, того що неможливо звести до категорій предметного хаосу...» [83]. «То чим є ця «велика російська культура»? Як можлива культура, головним результатом існування якої є постійні загарбницькі війни, тотальний геноцид, знищення цілих народів, а також виникнення ідеології, яку вже офіційно назвали рашизмом?» [83] — міркує автор. І тут же Рафеєнко уточнює головний мотор дії імперської спільноти, який закладений в підмуровку культури: «Хоча, здається, дійсності більше відповідає термін «шизофашизм», бо в

ньому є іманентна потреба бути фашистом, але при цьому називати фашистом Іншого, тим самим отримуючи *право на остаточний суд над ним і, врешті, на його вбивство*» [83].

От для цього і потрібно, як видно, це «право величі», ця ієрархія культур, де належні до імперської засадничо вищі від всіх інших: «Відчуття себе і своїх одноплемінців як істот, котрі мають право на фізичне винищення Інших – характерна прикмета... .. «великої російської культури» [83] .

Тут ми бачимо найсуттєвішу різницю між імперськими проєктами «старої» Європи, і власне російським імперством: якщо «тягар білої людини» з відомого вірша британського автора [147] - це насамперед про відповідальність за колонії (яка звісно включає в себе право на насильство та на визиск, яке в ті часи було органічним правом панівних верств не тільки щодо колонізованих народів), то «великая руская культура» - це перш за все право на смерть. «Тварь я дрожащая, или право имею?» - це визначальне питання роману, який правдиво є одним з вершин даної культури [39]. Воно задано не про право на свободу, не про право на справедливість, які були б важливі для людини культурної в іншій традиції. Не про право на життя і добробут, які були б важливі для людини-без-культури, біолюдini. Це саме про рушійну силу даної культури і даної імперії – про право нести смерть. Саме так стверджується як той, хто існує, і має право, головний герой згаданого роману. На саме таке ствердження особистості і текст роману, і література, до якої він належить, і вся культура дають індульгенцію по праву вищості, «великості». Український філософ та письменник Володимир Єрмоленко каже про це: «Я давно писав про те, що росія - це політичний проєкт, в центрі якого перебуває насильство, кат, катівня та смерть.

Це танатократія. Управління через смерть. В Росії царем стає той, хто здатен управляти смертю, і здатний виробляти її безжально. Путін дає

росіянам свободу вибору різних способів швидко померти. Це єдина свобода вибору, яку вони мають. Царем в Росії стає той, хто демонструє свою готовність вирішувати, кому і коли треба померти. Це я називаю танатократією. Управління за допомогою смерті і через страх смерті.

Цей ворог сильний. Смерть, яку він несе, дуже хоче жити. В цьому парадокс. Смерть шукає свого життєвого простору, Lebensraum. Простору, де вона може займатися своєю улюбленою справою: знищення заради знищення. Без перешкод».[41]

Цю особливість російського колоніалізму, базовану на специфічній «волі до смерті», варто пояснити окремо. З точки зору суспільно-політичних- не культурно-особистісних, чому якнайбільше присвячено дану роботу – ознак колоніалізму прийнято виділяти такі основні ознаки колоніальної підкореності як економічний визиск (саме бунт проти якого зродив так зване «Бостонське чаювання», антиколоніальну революцію в США) та ураження колонізованих в правах порівняно з колонізатором щодо соціальної мобільності та владного представництва (всі численні історії утисків та обмежень в працях Ф.Фанона та інших дослідників негритюду). Але в випадку українсько-російських відносин часто закидають формальні заперечення вищевикладеним класичним колоніальним перекосам соціальних взаємин – мовляв, економічно українські землі в складі російської імперії в будь-яких її ітераціях (РІ, СРСР, сучасні окуповані території) жили часто краще, ніж інші імперські околиці, а представники української еліти шляхом колаборації (Феофан Прокопович, Кирило Розумовський, Олександр Безбородько в часи РІ, так званий «український клан» в ЦК КПСС, як найвідоміші приклади) брали активну участь в управлінні імперією. Нам здається, що ці економіко-політичні фактори саме тому були не виражені як ключові в ствердженні імперського панування, саме через первинність цієї патологічної домінанти — перебирання на себе імперією контролю та управління

смертю. Можна дозволити «смішним хохлам» вирощувати кавуни і свиней на сало, і навіть закривати очі на їх вольнодумство на державних посадах — тому що головне це мати владу на смерть.

На нашу думку, саме право на Владу як право на Смерть було найважливішим для російського імперського самоусвідомлення, саме тому всі інші, позакультурні та більш матеріальні ознаки підкорення не були такими важливими, а отже, не були достатньо проявлені в спільній імперсько-колоніальній історії.

Український письменник з окупованого Донецьку виносить доречний вирок: «Росія не має права залишатися на світовій мапі. Росія — це війна і убивства, темрява і падіння. Бо велика російська культура — це цілком перевірений спосіб віддати душу дияволу: безвідповідальній сентиментальності, за якою стоїть хаос емпіричного, що не бажає підкорятися світлу буття» [83].

Із згаданих вище текстів представника імперської еліти, з одного боку, і українського митця, з другої, складається враження про російську культуру як носія імперської вищості, яка має в собі певну танатогенну складову, що призводить до геноцидних дій представників імперської культури. Ми можемо зробити висновок, що саме засаднича дистанція між Імперією і Колонією в просторі культури колоніального підкорення дає мотор для імперського вивищення і уявного «права на смерть», яким наділяють себе представники «велікай культури». Таким чином саме культурна складова є вирішальною для подальшої організації дій геноцидального характеру в політичних та соціальних практиках представників імперського. На нашу думку, геноцидна складова імперської російської культури є її невід'ємною частиною, і цей фактор необхідно враховувати при картографуванні подальших шляхів розвитку української культури та української держави.

Висновки до 3 розділу.

В третьому розділі ми відходимо від аналізу українського постколоніалізму в традиційному для постколоніальних досліджень річищі роботи з текстами художньої літератури, і звертаємося до філософського письма, публіцистичних текстів та фактів мікроісторії власної сім'ї крізь призму антропологічного аналізу постколоніального.

На початку третього розділу нами також ставиться актуальне питання про дослідницьку позицію культуролога, антрополога, та і будь-якого гуманітарного науковця загалом, коли він чи вона попадає всередину точки біфуркації соціальної системи, таку наприклад як активні військові дії. Крім очевидних питань особистої безпеки, виникає потреба проблематизації ідеологічного та стратегічного дослідницького розташування, про яку ми згадували стосовно постколоніальних досліджень в першому розділі. Як оптимальна, пропонується позиція занурення в процес як свідка, з подальшим винесенням судження. В якості позитивного прикладу наводиться позиція А. Ахутіна, супутньо розглядається позиція Ю.Габермаса як зразок несправжньої нейтральності.

Філософські тексти, які ми аналізуємо вище, звичайно, не охоплюють всього багатоманіття думок з приводу української антиколоніальної боротьби, але є певними полюсами суспільної думки, яка характеризує сучасний нам суспільно-політичний ландшафт. В тексті А.Ахутіна ми бачимо спробу максимального занурення в контекст Події, він намагається поєднати безсторонність вченого та залученість свідка, і саме на перетині цих досвідів та методів отримати гранічно повний висновок реальності. Також прикметним є його особистісна позиція: бувши філософом, який належав до імперської спільноти, він пішов шляхом пошуку істини – що характеризує саме філософів, а не представників імперії - що призвело його до зміни імперської ідентичності на ідентичність колонізованого цією імперією народу.

Юрген Габермас обирає полярний шлях – він пропонує зайняти максимально дистантну позицію, яка, за його переконанням, дає набагато більш раціональний підхід, ніж занурення в емпатію. Вимога об'єктивності і тверезості від дослідника, філософа, який вивчає певну суспільно-політичну проблему і створює власну візію її вирішення, або хоча б проблематизує та формалізує суть речей, визначає завдання на майбутнє, є загально акцептованою і логічною, і ми цілком поділяємо такий підхід. Але крізь позицію над сутичкою, яку проголошує як єдино вірну та апріорно властиву німецький філософ, ми бачимо його персональну історію – його травму представника переможеної нації, яка витратила десятки років і сотні тисяч марок на переконання оточення в своїй миролюбності. Його позицію представника старої імперської спільноти, яка, попри всі досягнення постколоніальних студій, з покоління в покоління плекає власне право судити умовно «молоді» держави. Його роль члена старої колоніальної системи, який не бачить своєї вини перед колонізованими народами і заохочує таким чином імперський ресентимент, який став початком антиукраїнського геноциду.

Нам здалося доречним переповісти також типову історію українського колонізованого поруч з аналізом текстів членів двох імперських спільнот, які свідчать про себе у випадку першого філософа, як колишній представник імперії, що перейшов на бік спільноти колонізованого, і як – у випадку німецького філософа – як дійсний представник колишньої імперської нації з притаманною їй апріорною позицією носія універсального знання, з висоти якого він може давати моральний присуд колись залежним націям. На наш погляд, є важливим, що перші два актора нашої порівняльної характеристики проявляють себе у вигляді текстів, певного наративу, в той час як третій *не говорить за себе* в буквальних сенсах цього слова – перше, його історію оповідають інші, в нашому випадку його донька, по-друге, його історія є історією власне

втрата мови. Є історією отримання німотності носієм колонізованої культури та представником певної національності, яке є засвідченим кимось іншим, знову ж таки, як і в перших двох випадках – *зовні ситуації*.

Також у третьому розділі ми розглядаємо питання біобезпеки і взаємозв'язок з цим питанням влади розважальний медіа та влади фармакологічних засобів уникання болю – ці фактори здалися нам значущими щодо визначення ставлення сукупного Заходу до української реконкісти. Оскільки наша війна активно відбувається в сфері реального, ми вважаємо необхідним детально проаналізувати владу ілюзорного, яка на нашу думку заважає підтримці українців. Зроблено висновок, що в сучасних умовах побутування типового європейського громадянина гіпертрофована біобезпека закінчує людину твариною в ній, в яких умовах все надбіологічне постає надлишковим, зайвим поруч з цінністю виживання, натомість вона дає простір «банальності зла» – людина, зредукована до рівня біо життя, стає легкою здобиччю для маніпулятивних популістів, які зрушують її вольові потреби в бік найпримітивнішого, позбавляють нормальної людської емпатії внаслідок уникання будь-яких можливих видів болю.

На продовження аналізу факторів, які мають суттєвий вплив на шлях постколоніального розвитку української культури, ми вирішили коротко проаналізувати деякі суттєві риси російської культури.

Прикметним – і з точки зору оцінки ролі конкретної культури в розвитку деструктивних явищ всередині відповідного, однопоіменованого їй соціуму, і з точки зору подальшої оцінки дій носіїв цієї культури саме як геноцидних щодо представників колишньої колонії, є також програмові тексти інтелектуальних еліт. Так, на прикладі тексту Тимофея Сергійцева ми показали геноцидальну складову російської культури, яка мала місце і задовго до його публікації, і на жаль побутує і досі. Із згаданих вище текстів представників імперської еліти складається враження про

російську культуру як носія імперської вищості, яка має в собі певну танатогенну складову, що призводить до геноцидних дій представників імперської культури

Також ми виділяємо певні специфічні риси колоніального упокорення України, в яких типово імперське право на Владу реалізується з боку російської імперії як право на Смерть, яке є для саме цієї імперії важливішим, ніж інші аспекти типового домінування, притаманні історичним європейським імперіям.

Підкреслено, що саме засаднича дистанція між Імперією і Колонією в просторі культури колоніального підкорення дає мотор для імперського вивищення і уявного «права на смерть», яким наділяють себе представники «велікай культури». Таким чином саме культурна складова є вирішальною для подальшої організації дій геноцидального характеру в політичних та соціальних практиках представників імперського.

На нашу думку, геноцидна складова імперської російської культури є її невід'ємною частиною, і цей фактор необхідно враховувати при картографуванні подальших шляхів розвитку української культури та української держави.

ВИСНОВКИ

1. В результаті проведеного наукового дослідження виявлені наступні особливості стану постколоніалізму в українській культурі, зокрема, виділені як визначальні три дискурси: постімперський деконструктивістський (Юрій Андрухович, Горький Лук), дискурс національного оновлення (Сергій Жадан) та дискурс національної емансипації (Оксана Забужко). Уточнено поняття «постколоніального» та «антиколоніального», їх ключові характеристики та різницю між ними, спираючись на теоретичну базу М. Павлишина. Згідно з його теорією, антиколоніальним прийнято вважати прямий опір імперському впливу засобами заперечення та перевертання імперської ієрархії цінностей. Постколоніальне є складним синтезом як колоніального, так і антиколоніального, з небезпекою, з одного боку, відтворення залежності від імперського, з іншого, відкидання всіх сталих парадигм (держави, культури, тощо), як належних колонізатору. На нашу думку, в сучасній українській літературі та публіцистиці представлений саме постколоніальний та антиколоніальний дискурс. Робиться висновок, що будь-який дискурс являє собою деяку єдність сенсу, тематики і стилю, що спрямовані на досягнення певного комунікативного завдання, в нашому випадку постколоніальний дискурс в українській культурі такою метою має заявити про цілісність і складність української культури, побудову нової національної культури, деконструкцію комплексів колоніальної залежності та меншовартості.

Доводиться, що маргіналізоване впродовж століть національне не може конкурувати на рівних з тоталітарно-імперським, яке весь час користувало його як ресурс, тому саме деконструкція Імперії у стані постколоніальності виходить на перший план. Актуалізується антиколоніалізм, що саме здійснює деконструкцію. Однією з провідних

рис антиколоніалізму можна виділити певне мавпування, віддзеркалення імперських міфів та системи цінностей. З одного боку, це обмежує розвиток руху до національного самопізнання колоній в рамках антиколоніалізму, звужує його до простого заперечення в полі бінарної опозиції «свій-чужий». З іншого, дзеркальна відповідь на імперські виклики дає моральний дозвіл широко використовувати інструментарій метрополії – мову, риторичні фігури, знакову систему тощо, та надає всьому дискурсу об'ємності та полемічної гостроти.

Таким чином, ми можемо спостерігати сліди імперського як у корисному щодо націоцентричного побудування сенсі, так і у негативному, коли під маскою постмодерну реставрується культурне поле відносин Імперія-Колонія. На нашу думку, національна українська культура буде ефективно розвиватись лише за умови реконструкції основних імперських стратегій та розвінчання основних імперських міфів.

2. Дисертаційне дослідження доводить, що постколоніальне звільнення культури від наслідків імперського тиску відбувається у випадку антиколоніального дискурсу через критичну деконструкцію, пародіювання та висміювання культурних парадигм імперії (Горький Лук, Юрій Андрухович), одним з способів чинити опір стає пародіювання дискурсивного словника самої імперії, мавпування та перевертання імперської системи цінностей. Тексти української сучасної літератури і публіцистики, з огляду на стан постколоніальності, можна класифікувати як такі, що зосереджені скоріше на деконструкції імперського (постмодерний постколоніалізм), і такі, що більше працюють на створення української національної міфологеми, так званий «національно орієнтований постколоніалізм». Ці два напрямки звільнення національної культури взаємовпливають і взаємодоповнюють один одного, і є невіддільною частиною національної культурної індивідуації.

Постколоніальне звільнення користує і конститує також певні культурні конструкції та парадигми. На прикладі творчості Оксани Забужко та дослідження міфу Сковороди доводиться важливість національного канону героїв та визначних персон, необхідність наявності окремих іконічних міфологізованих постатей, таких як Григорій Сковорода, як матеріалу для побудови цілісного національного міфу, який лягає в основу національної ідентичності і тим самим створює базу та основу для антиколоніального опору і постколоніальної розбудови нації. Зроблено висновок про необхідність розуміння сквородинівського міфу як частину більш глобальної історії про рух до Свободи української нації.

Оксана Забужко підтверджує значимість жіночого голосу для зрабованої нації, але і певну інструментальність цієї позиції, означивши фемінізм як зручну методологію для поборення як зовнішньо-імперського ієрархічного тиску, так і його опертя – внутрішнього патріархального канону. Фемінізм тут радше виступає як засіб антиколоніальної екзистенції, шлях до мети побудування української «Держави Духу». Оксана Забужко послідовно, праця за працею, вибудовує ту елітарну конструкцію, той незамінний стрижень з лідерів нації, який конче потрібен людям, що відновлюють свою національну ідентичність. В цьому аспекті окреме значення грають трансгенераційні зв'язки, як відтворення живої історії нації і побудова власної національної пам'яті, відмінної від меморіальних практик колонізатора. Озвучена генераційна травма, проблема передачі травми через покоління є важливою частиною її творчого досвіду і органічною складовою постколоніального дискурсу в її творах.

Жіночий голос Оксани Забужко – це голос з колонії і для колонії, голос всупереч Імперії і проти Імперії. Задля самоідентифікації себе і свого народу дослідниця користується всім доступним інструментарієм, серед іншого, феміністською методологією, досвідом студій травми,

генераційними категоріями – та постколоніальні дослідження для неї є і методом, і результатом, і шляхом, і метою, інтенціонально об'єднуючи геть весь її творчий доробок.

Поколінняські романи Сергія Жадана репрезентують нам шлях постколоніального оновлення особистості, шлях від замилювання спільним для імперії та колонії минулим до чіткого усвідомлення себе представником своєї нації та своєї землі, до якої повертаються герої, перейшовши певні життєві випробування.

Дієвим засобом постколоніального звільнення в текстах романів постає особиста відповідальність кожного члена постколоніальної національної спільноти, чітка ціннісна ієрархія в суспільстві, яка високо ставить цінність державності та національної окремішності для колишньої колонії, в той час як відмова від такої відповідальності, хаотизація та розмитість сенсів в рамках романної дійсності породжує певну пустку, яка небезпечна деструктивними соціальними явищами, а саме підготовкою плідного ґрунту для військової агресії з боку колишньої імперії.

3. В роботі нами виділені та досліджені засоби імперського впливу, які реалізують себе в культурному полі колонії.

Як довготривалий, виділений засіб апеляції до спільної для імперії та колонії історичної пам'яті. Поруч з заохоченням інфантилізації свідомості представників (пост)колоніальної спільноти він є дієвим засобом гібридної війни імперії проти незалежності колишньої колонії. В художньому просторі романів ми можемо побачити, як імперське може певним чином узурпувати та паразитувати на особистих спогадах героїв про власне минуле. В рамках романної дійсності творчості Сергія Жадана ми можемо побачити реплікацію влади Імперії, яку відтворюють топоніміка, власні назви, згадувані реалії, які характеризують побутування героїв. Це є доцільним із художньої точки зору, оскільки додає романним подіям

реалістичності, але водночас є поновленням імперського владного дискурсу у свідомості читача. Цей засіб впливу імперії є дієвим впродовж довгого часу, тому що представляє собою одну з типових практик дискурсивної влади і є малопомітним всередині культури.

У ранній творчості Юрія Андруховича ми бачимо реалізацію впливу імперського як такого, без фіксації на конкретній драматургії російсько-українських відносин. Замилування автора іншою, напівмістичною, нерадянською імперією, хоч і сприяє, через зіткнення двох імперських культур, руйнуванню універсальності радянського імперського, але залишає власне його, як постколоніального автора, в лещатах імперсько-колоніалістського фрейму. Подальші роботи автора, зокрема публіцистика останніх років, показує його внутрішню еволюцію до повної антиколоніальної автономії, але досліджені романи дають змогу ознайомитися із зразком подібного імперського впливу.

Також внаслідок проведеного дослідження нами окреслено три ключові стратегії опрацювання і перетравлення імперією плодів культурного життя колонії:

1) Редукційна стратегія, або метод культурної апропріації, коли явище, феномен, постать, деталь культури поневоленого народу підлягає довільної, спекулятивно вмотивованої редукції, зводиться у ментально-інформаційному полі імперії до певних обмежених, гіпертрофованих та карикатуризованих ознак.

2) Стратегія знищення, до якої вдаються з метою заглади історичної пам'яті та національної окремішності колонізованого народу.

3) Стратегія перейменування, чи присвоєння, коли коли культурний продукт, який має джерело, походження, питомий ґрунт для розвитку і виникнення в іншій культурі, на підставі сторонніх його сутності, часто випадкових та/або формальних ознак переназивається як належний до іншої, а саме імперської культури. В цьому випадку, на відміну від

стратегії редукції, культурне явище береться в цілому, не подрібнюється і не змінюється в основних якісних характеристиках, імперія забирає його таким як є, дає лише свою назву.

Перераховані стратегії є органічною реалізацією владних структур імперії на території колонії, тобто, ситуацією культурної (або фактичної) окупації, але продовжують свою діяльність і після закінчення такого соціально-політичного стану.

4. Дисертаційне дослідження розглядає соціокультурні практики опору, які представлені в літературному наративі. Це перш за все гумор, зокрема висміювання уявної зверхності імперської реальності (Горький Лук) та, з іншого боку, самоіронія щодо меншовартності колонізованого (Юрій Андрухович). Також в якості культурної практики пропонується переосмислення спільної історичної пам'яті колонізатора та колонізованого з метою виокремлення проімперських наративів та розмежування їх з природньою для людини увагою та пошаною до минулого (Сергій Жадан).

Також розглядаються практики опору шляхом надання голосу пригніченій спільноті через жіноче письмо (Оксана Забужко) та звернення до «низових жанрів» (Горький Лук). Різноманітність жанрів (романний епос Оксани Забужко та блогова публіцистика Горького Лука як полярні градієнти літератури) та задіяних каналів сучасного інформаційного суспільства (дописи у соцмережах, відеоподкасти та інтерв'ю, паперові книги, тощо) забезпечують поширення та реалізацію практик опору на широку аудиторію і сприяють оновленню національної самосвідомості.

5. В дисертаційному дослідженні ми розглядаємо певні типові ознаки колонізованого стану української культури, відповідно до провідних теоретиків, таких як Франц Фанон, Едвард Саїд та інші.

Представники колонізованої нації, як літературні герої, так і реальні персоналії, демонструють такі антропологічні характеристики, як меншовартісність, загубленість, німотність, внутрішнє сирітство. Також вони переживають зруйнований зв'язок поколінь та вивласнення з національної території, порушення приналежності до національної, сімейної та гендерної спільноти. У роботі виділено певні типові травми представника колонізованого соціуму, такі як

1) втрата органічних відносин з власною землею як територією побутування внаслідок примусового вивласнення з боку імперії;

2) порушеність та розмитість гендерних ролей та самоідентифікації, особливо стосовно проявів маскулінного;

3) перенаправлення агресії з недосяжного ворожого Іншого на свого, внаслідок чого розмивається єдність спільноти;

4) інфантилізація дорослих повносправних членів соціуму до рівня керованих одиниць;

5) відчуженість від власної історії через узурпацію подій та героїв минулого імперською пропагандою.

Всі ці вищезгадані травматичні викривлення свідомості нагадують своєю основною динамікою той стан відчуження від реальності, який є характерним для жертв системного міжособистісного аб'юзінгу, підкреслюють об'єктивну шкоду імперського впливу на особистість представника колонізованої нації, та є, згідно з розглянутими роботами теоретиків постколоніалізму, досить типовими для спільнот у стані постколоніальності.

Щодо особливостей українського постколоніального спадку, то нам видається важливим обговорення в нашій роботі позиції українського дослідника в умовах російсько-української війни в динаміці взаємодії із фаховою закордонною спільнотою, зокрема складність репрезентації драматургії стосунків імперія-колонія в українській культурі та соціально-

політичній історії для міжнародного фахового наукового, культурного та соціально-політичного товариства. В роботі досліджені можливі причини цього явища, а також запропоновані певні характеристики викривлень сприйняття, для подальшого аналізу та винайдення порозуміння із світовою громадою задля реалізації спільних цілей побудови мирного та вільного суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агеєва В. Жіночий простір : Феміністичний дискурс українського модернізму : Монографія. Київ: Факт, 2003. 320 с.
2. Агеєва В. П. Поетеса зламу століть: творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації : Монографія. Київ: Либідь, 2001. 264 с.
3. Ахутін А. [Особистий допис]. 22.03.2024 // *Facebook*. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://www.facebook.com/anatolyj.akhutin/posts/pfbid035NHRmCTeLAqaaqWm6RbGgBr7sP9DgrfMWwdPrs47eu9cj6uJqWWzjoR2yVACtYjZjl>
4. Альтюссер Л. Ідеологія та державні ідеологічні апарати <https://commons.com.ua/uk/ideologiya-ta-derzhavni-ideologichni-aparati/>
5. Андерсон Б. Уявлені спільноти: міркування про походження й поширення націоналізму, пер. з англ. В. Морозов. Київ: Критика, 2001. 272 с.
6. Андрухович Ю. Злучені 21.01.2022. <https://zbruc.eu/mode/110056>
7. Андрухович Ю. Лексикон інтимних міст https://www.e-reading.club/bookreader.php/1006561/Andruhovich_-_Leksikon_intimnih_mist.html
8. Андрухович Ю. Московіада. Роман жахів https://www.e-reading.club/bookreader.php/1000032/Andruhovich_Yuriy_-_Moskoviada.html
9. Андрухович Ю.І. Таємниця. Замість роману. Харків : Фоліо, 2007. 478 с.
10. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла/Ален Бадью; пер.з фр. Володимира Артюха та Андрія Рєпи- Київ:Комубук, 2016.- 192с.
11. Бергсон А. Сміх: Нарис про значення комічного /Анрі Берсон ; пер. з фр.Є. Єременко ; Упоряд. К. Сігов. – Київ : ВД «Києво-Могилянська академія», 1994 . – 168 с.

- 12.Бобриков В. Чому ми маргінали? *Ab Imperio*. 2008. № 2. с. 325-344.
- 13.Бхабха Г. Локація культури (1994).
- 14.Вибрані статті про деколонізацію української культури // *Український інститут*. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://ui.org.ua/sectors/projects/decolonization-selected-articles>
- 15.Волобуєв М. До проблем української економіки. [Електронний ресурс]. URL: <https://vpered.wordpress.com/2013/02/04/volobuev-ukrainian-economy/#comments>
- 16.Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Юрген Габермас [пер. з нім В. М. Куплін]. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с. – (Серія «Сучасна гуманітарна бібліотека»)
- 17.Геноцид [Електронний ресурс] // Лексика — українські енциклопедії та словники. — Режим доступу: <https://leksika.com.ua/12480820/legal/genotsid>
- 18.Геноцидні студії з Генадем Побережним [Електронний ресурс] // Український інститут національної пам'яті. — Режим доступу: <https://uinp.gov.ua/informaciyni-materialy/vchytelyam/videolekciyi/genocydni-studiyi-z-genadem-poberezhnym>
- 19.Гіроакі Куромія // *Критика*. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://krytyka.com/ua/authors/hiroaki-kuromiia>
- 20.Гірц К. Користь багатоманіття. *THESIS*. 1993. Т. 1. Вип.3. С. 168-184.
- 21.Гнатюк О. Прощання з імперією : українські дискусії про ідентичність / Оля Гнатюк ; [авт. пер. з пол. А. Бондар, О. Сливинський]. – К. : Критика, 2005. – 528 с.
- 22.Горький Лук. Бегемоти и антилопи або Лекция про ненависть. *Горе луковое*. Журнал ноучной мысли. <https://gorky-look.org.ua/index.php/2015/04/08/lj-import-51808/>

- 23.Горький Лук. Горе луковое. Журнал ноучной мысли [Електронний ресурс] / Горький Лук – Режим доступу до ресурсу :<http://gorky-look.livejournal.com/>
- 24.Горький Лук. Идет с горы крестьянский комсомол. <http://gorky-look.livejournal.com/98853.html>
- 25.Горький Лук. Куфать нефтего. <http://gorky-look.livejournal.com/57567.html>
- 26.Горький Лук. Ноука от Горького Лука. Харків : Віват, 2015. 416 с.
- 27.Грабович Г. Плоди колоніалізму та пастки постколоніалізму; пер. з англ. Мар'яни Прокопович. Сучасність. 1992. № 7(липень). С.57–63.
- 28.Грабович Г. Поет як міфотворець: семантика символів у творах Тараса Шевченка; авт. пер. з англ. С. Павличко. Київ: Критика, 1998. 208 с.
- 29.Грабович Г. Тексти і маски. Київ: Критика, 2005. 312 с.
- 30.Грамші А. В'язничі зошити. Вибрані записи. Київ: Вперед, 2017. 417 с.
- 31.Громенко С. Тези про російський імперіалізм. 25.03.2025 // *Тверезий погляд*. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://tverezo.info/post/203624>
- 32.Гундорова Т. Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми: статті та есеї. Київ: Грані-Т, 2013. 548 с.
- 33.Гундорова Т. Післячорнобильська бібліотека. Український літературний постмодерн. Київ: Критика, 2005. 264 с.
- 34.Гундорова Т. Проявлення Слова : дискурс раннього українського модернізму. Київ: Критика, 2009. 448 с.
- 35.Гундорова Т. Постколоніальний роман генераційної травми та постколоніальне читання на сході Європи. Постколоніалізм. Генерації. Культура / за ред. Т. Гундорової, А. Матусяк. Київ : Лаурис, 2014. С.26-44.

- 36.Гундорова Т. Постмодерністська фікція Андруховича з постколоніальним знаком питання. Сучасність. 1993. № 9. С. 79–83.
- 37.Гумбрехт Г.У. Продукування присутності. Що значення не може передати / пер. з англ. І. Іващенко. Харків: IST Publising, 2020. 186 с.
- 38.Декларація ООН про права корінних народів. [Електронний ресурс]. URL:
<http://old.uapatriot.org/ua/nashi-proekti/statesecurity/deklaratsiiaoonpropravakorinnykhnarodiv.html>
- 39.Достоевський Ф. М. Злочин і кара // *УкрЛіб*. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=798>
- 40.Єрмоленко А. Війна і відповідальність перед суспільством // Центр академічної етики та досконалості в освіті "Етос – 2022. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://e-csr.org.ua/node/273>
- 41.Єрмоленко В. [Особистий допис] // *Facebook*. – 13.02.2025. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.facebook.com/volodymyr.yermolenko/posts/pfbid0qcPhZb5m9RMTCAMmPGQkpaAVnd3MGwXM7ptiwdH8GiAnZQn6k5PrCWs8Ca33EHoFl>
- 42.Жадан С. Ворошиловград [Електронний ресурс] / Сергій Жадан «Ворошиловград». – Режим доступу до ресурсу: <http://booksonline.com.ua/view.php?book=173773>
43. Жадан С. Депеш Мод [Електронний ресурс] / Сергій Жадан. Депеш Мод. – Режим доступу до ресурсу: http://ukrbooks.com/ua/Depesh_Mod/
- 44.Жадан С. Інтернат.— Чернівці: Меридіан Черновіц, 2017. — 336 с.
- 45.Жадан С. Кінець української силабо-тоніки [Електронний ресурс] / Сергій Жадан. Кінець української силабо-тоніки. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.knyga.in.ua/index.php/biblioteka/zh/zhadan-serhii/1028-kinets-ukrainskoi-sylabo-toniky>

46. Жадан С. Ця молодість початку дев'яностих [Електронний ресурс]/ Сергій Жадан. Вибрана поезія. – Режим доступу до ресурсу: <https://bit.ly/3mud67C>
47. Жижек С. Дразливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології, пер. з англ. Димерець Р. Й. Київ: ППС-2002, 2008. 510 с
48. Забужко О. «І знов я влізаю в танк...». Вибрані тексти 2012-2016: Статті, есе, інтерв'ю, спогади. Київ: Комора, 2016. 416 с.
49. Забужко О. [Особистий допис]. 04.04.2017 // *Facebook*. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.facebook.com/oksana.zabuzhko/posts/10155112944713953>
50. Забужко О. Жінка-автор у колоніальній культурі, або знадоба до української гендерної міфології [Електронний ресурс] / Режим доступу до ресурсу: <http://exlibris.org.ua/zabuzko/r05.html>
51. Забужко О. Польові дослідження з українського сексу [Електронний ресурс] / Оксана Забужко. – Режим доступу до ресурсу: <http://exlibris.org.ua/text/ukrsex.html>
52. Забужко, О. Музей покинутих секретів [Електронний ресурс] / Оксана Забужко // УкрЛіб — Бібліотека української літератури. — Режим доступу: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=2745>
53. Забужко О. Найдовша подорож. — Київ: Комора, 2022. — 320 с.
54. Забужко О. Після третього дзвінка вхід до зали забороняється. Оповідання та повісті. Київ: Комора, 2017. 416 с.
55. Забужко О. Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика 1991–2001. — Київ: Факт, 2001. - 304 с.
56. Забужко О. Шевченків міф України: спроба філософського аналізу. Київ: Факт, 2001. 160 с.
57. Забужко О. С. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій / О. С. Забужко // NBUV-irbis (Електронна бібліотека Нац. б-ки України ім. В. І. Вернадського). — Текст: електрон. // irbis-

<https://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0002061>

- 58.Зборовська Н. В. Код української літератури: проект психоісторії новітньої української літератури. Київ: Академвидав, 2006. 504 с.
- 59.Зборовська Н. «Наша пані» Леся Українка у тлумаченні Оксани Забужко (інтелектуальні парадокси культурного фемінізму) <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/11435/11-Zborovska.pdf>
- 60.Зеленський: Стаття «Що Росія має зробити з Україною» є одним із доказів для Гааги [Електронний ресурс] // День. — 2022. — 15 черв. — Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/news/150622-zelenskyi-statya-shcho-rosiya-maye-zrobyty-z-ukrayinoyu-ye-odnym-iz-dokaziv-dlya>
- 61.Іванішин П. Іван Франко і національне буття: герменевтичні акценти <http://dontsov-nic.com.ua/wp-content/uploads/2016/06/IFr-pdf.pdf>
- 62.Кислюк К. Українська ідентичність: історично-культурні ретроспективи і сучасні перспективи. Філософська думка. 2018. №3. С.48-65.
- 63.Копець Л. Класичні експерименти в психології: Навч. посібник. — К. : Вид. дім. «Києво-Могилянська академія», 2010. — 283 с.
- 64.Костенко Г. Деколонізація як ініціація: шлях героя до свободи крізь пустелю імперії в трьох поколінницьких романах Сергія Жадана. European philosophical and historical discourse. Praha, 2021. Vol.7. Issue 1. P.76-87. DOI 10.46340/ephd.
- 65.Костенко Г. Дискурс постколоніалізму у сучасній українській культурі: теоретичі засади та філософські перспективи зростання особистості і нації. European philosophical and historical discourse. Praha, 2022. Vol.1. Issue 1. DOI 10.46340/ephd.

- 66.Костенко Г. Колоніальне як неусвідомлене: артикуляція травми колонії через жіноче письмо у творчості Оксани Забужко. Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисц. досягнення: зб. мат-лів міжнар.наук.-практ.конф. (Львів, ЛНУ ім. Івана Франка,19-20 квітня 2018 р.). Львів: ЛНУ, 2018. С.128-131.
- 67.Костенко Г. Постколоніальна філософська візія української літератури: деконструкція реального імперського VS пошук уявної ідеальної держави у творчості Юрія Андруховича. Гілея: наук. вісник: зб. наук. праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. Київ: Вид-во Гілея, 2020. Вип. 152 (№1). С. 158-162.
- 68.Костенко Г.К. Жіночий голос в колонізованому та постколоніальному просторі: «нова чуттєвість» та «уважність» до етнічного як символу «культури присутності» (на прикладі творчості Оксани Забужко). Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна Серія «Теорія культури і філософія науки». Харків, 2018. Вип.58. С.149-156.
- 69.Костенко Г.К. Імперські стратегії та дискурси панування в українській культурі. Українознавчий альманах. Вип.23. Київ, КНУ імені Т. Шевченка, 2018. С.130-136.
- 70.Кравченко, О. Мешканці Херсонщини повідомляють про чисельні випадки сексуального насильства з боку росіян, - Денісова [Електронний ресурс] / Олександр Кравченко // LB.ua. — 2022. — 23 трав. — Режим доступу: https://lb.ua/society/2022/05/23/517751_meshkantsi_hersonshchini_povidomlyayut.html
- 71.Кулик В. Мовна політика в багатомовних країнах. Закордонний досвід та його придатність для України. Київ: Дух і літера, 2025. 312 с.

- 72.Лембке Анна. Дофамінове покоління. Де межа між болем і задоволенням/пер.з англ.Наталія Яцюк.- 2-ге вид.- К. :Лабораторія, 2021.- 208с. – с.38
- 73.Мак-Люен, Маршалл. Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги / М. Мак-Люен ; пер. з англ. В. І. Постнікова, С. В. Єфремова. — К. : Ніка-Центр, 2001. — 464 с. — (Серія «Зміна парадигми»)
74. Недобровільне приєднання: нариси визвольної боротьби поневолених Росією народів / за ред. Ю. Сиротюка, Ю. Олійника, Т. Бойко. – Київ: НАЦ «УССД», Українська видавнича справа, 2025. – 528 с.
- 75.Німецький депутат подав позов на автора статті про "денацифікацію" України у РІА "Новости" [Електронний ресурс] // Deutsche Welle. — 2022. — 7 квіт. — Режим доступу: <https://www.dw.com/uk/nimetskyi-deputat-podav-pozov-na-avtora-statti-pro-denatsyfikatsiiu-ukrainy-u-ria-novosty/a-61404326>.
- 76.Нужно, чтобы Россия ассоциировалась не только с Гагариным, но и с говённым творожком, – блогер Горький Лук / Інтерв'ю з блогером Олексія Батуріна // Журнал Фокус [Електронний ресурс] /Фокус. – Режим доступу до ресурсу : <https://focus.ua/society/339005/>
77. Оксана Забужко – не для дітей. 11.03.2011 // *Українська правда. Життя*. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://life.pravda.com.ua/society/2011/03/11/74792/>
- 78.Павлишин М. Постколоніалізм як метод і склад думки. Спостереження щодо українського літературознавства на сторінках журналу «Слово і час» у роках 1991–2011. Постколоніалізм. Генерації. Культура / за ред. Т. Гундорової, А. Матусяк. Київ: Лаурис, 2014. С. 74-83.

- 79.Павлишин М. Козаки в Ямайці: постколоніальні риси в сучасній українській культурі. Канон та іконостас. Київ: Час, 1997. С. 223–236.
- 80.Павлишин М. Повернення колоніальної резигнації. Кур'єр Кривбасу. 2013. № 284/285/286. С.341-342.
- 81.Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія. Слово.Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. С. 532-535.
- 82.Проблема міфу, або «свадьба в маліновке». Іван Семесюк. Український тиждень https://tyzhden.ua/COLUMNS/50/197487?fbclid=IwAR08GhbzPLW3u7qfJy4Vq69lNwIN14fTmKnb_VmyPXSIZ7lVX1uU44hFfmM
- 83.Рафеєнко, В. Як мертва російська культура вбиває українців [Електронний ресурс] / Володимир Рафеєнко // Критика. — 2023. — Черв. — Режим доступу: <https://krytyka.com/ua/articles/iak-mertva-rosiiska-kultura-vbivaie-ukraiintsiv>
- 84.Рікер П. Ідеологія та утопія, пер. з анг. Київ: Дух і літера, 2005. 386 с.
- 85.Руйнівний вплив Росії на західних гуманітаріїв і їхні дослідження // *Критика*. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://krytyka.com/ua/articles/ruinivnyi-vplyv-rosii-na-zakhidnykh-humanitariv-i-iikhni-doslidzennia>
- 86.Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізненого націотворення . Київ: Критика, 2000. 303 с.
- 87.Рябчук М. Дилема українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави» . Київ: Критика, 2000. 272 с.
- 88.Рябчук М. Постколоніальний синдром: спостереження. Київ: К. І. С., 2011. 288 с.

- 89.Рябчук М. Сором'язливий колоніалізм. 21.01.2022. <https://zbruc.eu/mode/102782>
- 90.Саїд Е. Культура й імперіалізм; пер. з англ. Ботанова К., Цимбал Т., Гхазалі Н., Марценюк Т. Київ: Критика, 2007. 608 с.
- 91.Саїд Е. Орієнталізм; пер. з англ. В. Шовкун. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 511 с.
- 92.Сергейцев, Т. Что Россия должна сделать с Украиной [Електронний ресурс] / Тимофей Сергейцев // РІА Новості. — 2022. — 3 квіт. — Режим доступу: <https://archive.ph/FoMBp>.
- 93.Сорока Ю.Г. Соціологія культури: навчально-методичний посібник/Ю.Г.Сорока. — Х. : ХНУ ім.Каразіна, 2015. — 136 с.
- 94.Співак, Г. Ч. Чи може підпорядковане промовляти? [Електронний ресурс] / Гаятрі Чакраворті Співак; пер. з англ. // Вперед. — 2009. — 4 лют. — Режим доступу: <https://vpered.wordpress.com/2009/02/04/spivak-subaltern/>
- 95.Співак Г.Ч. В інших світах : Есеї з питань культурної політики. Київ: Всесвіт, 2006. 480 с.
- 96.Стасюк А., Андрухович Ю. Моя Європа: Два есеї про найдивнішу частину світу. Львів: Кальварія, 2001. 130 с.
- 97.Титар О.В. Українські національні і культурні ідентичності у глобалізованому світі (на прикладі культури Слобожанщини): монографія. Харків: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2015. 349 с.
- 98.Томпсон Е. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. 368 с.
- 99.Улюра Г. А. Сучасна українська проза в перекладах російською мовою: досвіди і практики / Г. А. Улюра // Наукові записки [Національного університету "Острозька академія"]. Сер. : Філологічна. - 2012. - Вип. 27. - С. 299-301. [Електронний ресурс] /

ресурсу:http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoaf_2012_27_91

100. Ушкалов Л. Григорій Сковорода : Семінарій. Харків: Майдан, 2004. 776 с.
101. Ушкалов Л. Ловитва невловного птаха: життя Григорія Сковороди. Київ : Дух і Літера, 2017. 368 с.
102. Ушкалов Л. Творчість Григорія Сковороди в дзеркалі статистики. Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Львів: 2006–2007. С. 400–407.
<http://www.instukr.lviv.ua/files/23/400Ushkalov.pdf>.2006.
103. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення : сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків: Акта, 2001. 221 с.
104. Фанон, Ф. 2016. Гнані і голодні.
[URL:<https://vpered.wordpress.com/2010/11/22/fanon-de-la-violence/#more-3534>](https://vpered.wordpress.com/2010/11/22/fanon-de-la-violence/#more-3534)
105. Франко І. Зібрання творів : у 50 т. Київ: Наукова думка, 1981. Т. 29. 664 с.
106. Фуко М. Археологія знання. Київ: Вид-во Соломії Павличко Основи, 2003. 326 с.
107. Фуко М. Проблеми методу: Інтерв'ю з Мішелєм Фуко. Пер. з фр Віталій Лях. Після філософії: Кінець чи трансформація? Київ: Четверта хвиля, 2000.
108. Фуко М. Археологія знання. Київ: Ніка-Центр, 1996. 208 с.
109. Хвіст наслідків Голодомору тягтиметься ще не одне покоління – Оксана Забужко/ Дмитро Шурхало// Радіо Свобода. Політика. [Електронний ресурс]/ Радіо Свобода. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.radiosvoboda.org/a/24779848.html>
110. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. Варшава: УНІ, 1934. 223 с.

111. Шерех Ю. Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. 3 т. / редкол. : Шевчук В. (гол. ред.) та інш. Т. 3. Харків : Фоліо, 1998. 607 с.
112. Шкандрій М. *Russia and Ukraine: Literature and the Discourse of Empire* (2001).
113. Шкандрій М. В обіймах імперії: російська і українська літератури новітньої доби; пер. з англ. П. Тарашук. Київ: Факт, 2004. 496 с.
114. Шкандрій М. Модерністи, марксистки і нація. Українська літературна дискусія 1920-х років; пер. з англ. М. Климчук. Київ: Ніка - Центр, 2006. 384 с.
115. Шпорлюк Р. Імперія та нації: з історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі. Київ: Дух і Літира, 2000. 354 с.
116. Шпорлюк Р. У пошуку майбутнього часу : статті та есеї. Київ: Грані-Т, 2010. 256 с.
117. Юрчук О. У тіні імперії. Українська література у світлі постколоніальної теорії («Академія») [Електронний ресурс] /О. Юрчук. – Режим доступу до ресурсу : <http://academia-pc.com.ua/product/330>
118. Archel, Olena. *Das wilde Tier in euch // Theater heute*. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.der-theaterverlag.de/theater-heute/aktuelles-heft/artikel/das-wilde-tier-in-euch/>
119. Agamben G. *Biosicurezza e politica* / Giorgio Agamben [Електронний ресурс]/ - Режим доступу до ресурсу : <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>
120. Agamben G. *Homo sacer: sovereign power and bare life* / G. Agamben. Stanford: Stanford University Press, 1998. 199 p.

121. Ahmed S. The Cultural Politics of Emotion. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. - 224 p.
122. Alexander J. Cultural Trauma and Collective Identity. Oxford: Oxford University Press, 2003. 296 p.
123. Althusser L. Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) // Positions (1964-1975). Paris: Les Éditions sociales, 1976. P. 67–125
124. Badiou A. Manifesto for Philosophy. New York: State University of New York Press, 1999. 190p.
125. Batuman Elif. Rereading Russian Classics in the Shadow of the Ukraine War // *The New Yorker*. 30.01.2023. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.newyorker.com/magazine/2023/01/30/rereading-russian-classics-in-the-shadow-of-the-ukraine-war>
126. Balibar E., Wallerstein I. Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. New York: Verso, 2011. 310 p.
127. Baudrillard J. The Gulf War Did Not Take Place. — Sydney: Power Publications, 2012
128. Baudrillard, J. (1993). The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena. London: Verso. 76p.
129. Baudrillard, J. “The Spirit of Terrorism,” *Telos* 121 (Fall 2001): 134–42.
130. Bhabha H. K. The Location of Culture. — London: Routledge, 1994. — 312 p.
131. Bhabha, H. The Location of Culture [Электронный ресурс]. - London: Routledge, 1994. - Режим доступа: <https://www.routledge.com/The-Location-of-Culture/Bhabha/p/book/9780415336390>. - Дата доступа: 01.06.2025.

132. Cancel Russia [Електронний ресурс] // Cancel Russia. — Режим доступу: <https://cancelrussia.info/>
133. Caruth C. Listenihg to Trauma: Conversations with Leaders in the Theory&Treatment of Catastrophic Experience. Baltimore: John Hopkins University Press, 2014. 392 p.
134. Caruth C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History, Baltimore: John Hopkins University Press, 2016. 208 p.
135. De Mattei, Roberto. L'apoteosi di Sancho Panza [Електронний ресурс] / Roberto de Mattei // Roberto de Mattei. — 2025. — 2 aprile. — Режим доступу: <https://www.robertodemattei.it/lapoteosi-di-sancho-panza/>.
136. Echo chamber [Електронний ресурс] // Oxford Advanced Learner's Dictionary. — Режим доступу: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/echo-chamber>
137. Eco, Umberto. A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico [Testo] / Umberto Eco. — Milano : Bompiani, 2006. — 349 p
138. Erikson E. Identity, youth and crisis. New-York: W.W. Norton Company, 1968. 344p
139. Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Markmann (London: Pluto Press, 1986)
140. Foucault, M. *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 320
141. Habermas J. Legitimation Crisis. Boston: Beacon Press, 1979. 166p.
142. Habermas Jürgen. Krieg und Empörung // *Süddeutsche Zeitung*. – 29 квітня 2022 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/das-dilemma-des-westens-juergen-habermas-zum-krieg-in-der-ukraine-e068321/>

143. Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. 420s.
144. Hardt M., Negri A. Empire. Harvard University Press, 2001. 420 p.
145. Hardt M., Negri A. Multitude: War and Democracy in the Age of Empire. Penguin Publishing Group, 2005. 448p.
146. Hübner K. Das Nationale. Verdrängtes. Unvermeidliches. Erstrebenswertes. Styria, 1991. 315 s.
147. Kipling R. The White Man's Burden / R. Kipling // *Internet Modern History Sourcebook*. – Fordham University, 1997. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/Kipling.asp>
148. Kramer, Peter D. Listening to Prozac. New-York: Viking Press, 1993.
149. Kuus M. Geopolitics Reframed. Security and Identity in Europe's Eastern Enlargement. – New York: Springer Palgrave Macmillan, 2007. – 210 p.
150. Lacan J. The Ethics of Psychoanalysis VII (1959-60). Norton and Company, 1997. 352 p.
151. Luhman N. Social Systems. Stanford: Stanford University Press. 1995. 627 p.
152. Mustafa Sh. Revisionism and Revival: A Postcolonial Approach to Irish Cultural Nationalism // *New Hibernia Review*. 1998.
153. Neal A. G. National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century. Armonk, New York: Sharpe, 1998. 224 p.
154. Nietzsche, Friedrich. Die fröhliche Wissenschaft [Электронный ресурс] / Friedrich Nietzsche // Nietzsche Source. — Режим доступа: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW>. —
155. Rancière J. Le partage du sensible. Esthétique et politique. Paris: la Fabrique Éditions, 2000. 74 p.

156. Ricoeur P. G. Memory, History, Forgetting. Chicago: University of Chicago Press, 2004. 730 p.
157. Ricoeur P. G. The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. Evanston: Northwestern University Press, 1974. 350 p.
158. Tlostanova M. The logic of coloniality and the limits of postcoloniality. The postcolonial and the global. 2008. 100-123.
159. Tlostanova M. Theorizing from the borders/ Shifting to geo- and body-politics of knowledge. European journal of social theory. 2006.9. pp. 205-221.
160. What Russia Should Do with Ukraine [Электронный ресурс] // Wikipedia. — Режим доступа: https://en.wikipedia.org/wiki/What_Russia_Should_Do_with_Ukraine.
161. Young J. O. Cultural Appropriation and the Arts. John Wiley & Sons, 2010. 168
162. Zhizhek S. The Puppet and The Dwarf. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2003. 196 p.

ДОДАТОК А

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, опубліковані у наукових фахових виданнях України

1. Костенко Г.К. Імперські стратегії та дискурси панування в українській культурі // Українознавчий альманах. – Вип.23. – Київ, КНУ імені Т. Шевченка, 2018. – С.130-136.

URL: <https://ukralmanac.univ.kiev.ua/index.php/ua/article/view/296>

2. Костенко Г.К. Жіночий голос в колонізованому та постколоніальному просторі: «нова чуттєвість» та «уважність» до етнічного як символу «культури присутності» (на прикладі творчості Оксани Забужко) // *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. – Харків, 2018. – Вип. 58. – С. 149–156.

URL: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/view/12038/11472>

3. Костенко Г. Постколоніальна філософська візія української літератури: деконструкція реального імперського VS пошук уявної ідеальної держави у творчості Юрія Андруховича // *Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць* / гол. ред. В.М. Вашкевич. – Київ: Видавництво «Гілея», 2020. – Вип. 152 (№1). – С. 158–162.

URL: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=220>

4. Костенко Г., Овчаренко Н., Титар О. Філософія як агора культурного діалогу: зустріч Мартіна Гайдеггера та Пауля Целана // *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. – Харків, 2021. – Вип. 64.

URL: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/download/20972/19688>

5. Kostenko H., Tytar O. The role of Postcolonial Studies in studying the contemporary state of Ukrainian culture // *Вісник гуманітарних наук.* – 2025. – №7. URL: <https://h-visnyk.com.ua/index.php/home/article/view/77/75>

Статті, опубліковані у наукових спеціалізованих виданнях інших держав

6. Костенко Г. Деколонізація як ініціація: шлях героя до свободи крізь пустелю імперії в трьох поколінницьких романах Сергія Жадана // *Evropský filozofický a historický diskurz (European philosophical and historical discourse).* – Praha, 2021. – Vol.7. – Issue 1. – P.76-87. DOI 10.46340/ephd. URL: https://ephd.cz/wp-content/uploads/2021/ephd_2021_7_1/ephd_2021_7_1.pdf

7. Костенко Г. Дискурс постколоніалізму у сучасній українській культурі: теоретичі засади та філософські перспективи зростання особистості і нації // *Evropský filozofický a historický diskurz (European philosophical and historical discourse).* – Praha, 2022. – Vol.1. – Issue 1. DOI 10.46340/ephd. URL https://ephd.cz/wp-content/uploads/2022/ephd_2022_8_1/11.pdf

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

1. Костенко Г. Антиколоніалізм у блогосфері як спосіб національного пізнання: нові тренди публіцистичного дискурсу. *Тези міжнародної конференції Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської й світової спільнот. 22-24 червня 2016 р.* Львів. С. 128-131.

2. Костенко Г. Національна ідентичність і відновлення концепту «національного» (філософсько-культурологічне осмислення наукової спадщини Кліфорда Гірца). *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур: матеріали X міжнародної наукової конференції. (Острог, 12-13 травня 2017 року).*

Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2017. Вип. 18. С. 206-207.

3. Костенко Г.К. Реабілітація концепту національного (філософсько-методологічне значення роботи Кліфорда Гірца "Користь розмаїття"). *Збірник тез доповідей Всеукраїнської конференції Дні науки, КНУ імені Т.Шевченка*, м. Київ, 2017. С.119-121.

4. Костенко Г. Колоніальне як неусвідомлене: артикуляція травми колонії через жіноче письмо у творчості Оксани Забужко. *Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні досягнення: збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції (Львів, 19-20 квітня 2018р.)*. Львів. С. 128-131.

5. Костенко Г. Ідентичність колонізованого: визнати не можна заперечити. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур: матеріали X міжнародної наукової конференції. (Острого, 18-19 травня 2018 року)*. Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2018. Вип. 19. С. 174-178.

6. Костенко Г. Сковорода як пророк та мораліст української культури: питання імперського та національного. *Творчість Г. С. Сковороди як метатекст української культури. пам'яті Мирослава Поповича : Матеріали XXVI Харківських міжнародних сковородинівських читань (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди», 28–29 вересня 2018 року)*. — Харків : Майдан, 2018. — С.125-130.

<https://ekhnuir.karazin.ua/server/api/core/bitstreams/941c82d6-e3b0-4ae6-ada4-ebd0daea4018/content>

7. Костенко Г. Імперські стратегії та методи перетравлення колонізованої культури (на прикладі російсько-українських культурних відносин). *Збірник доповідей «Україна і світ: гуманітарно-технічна еліта та*

соціальний прогрес»: Матеріали міжнар. наук.-теор. конференції студ. та аспір. 10-11 квітня 2019 року. Харків:НТУ «ХПІ», 2019. С.150-153

<https://repository.kpi.kharkov.ua/server/api/core/bitstreams/282154dc-905a-416e-88ea-678946bcf642/content>

8. Костенко Г. К. Ідентичність у пустці, або деякі риси стану постколоніальності української культури в романі Сергія Жадана "Ворошиловград". *Наукові записки Нац. Ун-ту «Острозька академія». Серія «Культурологія» Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур: матеріали міжнародної наукової конференції (Острог, 17-18 травня 2019 року).* Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2019. Вип. 20. С. 32-39

9. Костенко Г.К. «Лицарі духу» як стрижень національного: невичерпність сковородинівського міфу. *Матеріали XXVII Харківських міжнародних сковородинівських читань (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди», 27–28 вересня 2019 року).* Харків: Майдан, 2019. С.204-208. <https://core.ac.uk/download/pdf/288638104.pdf>

10. Костенко Г.К. Постколоніальний вимір сучасної української культури. *Збірник доповідей «Україна і світ: гуманітарно-технічна еліта та соціальний прогрес»: Матеріали міжнар. наук.-теор. конференції студ. та аспір. 8-9 квітня 2021 року.* Харків:НТУ «ХПІ», 2020. С.84-86.

11. Костенко Г.К. Ціна безпеки і безпека як цінність: бенкет біополітики під час COVID-19. *Мат-ли Міжн. наук. конф. «Україна та цінності Європи: культура, політика, освіта», Національний університет "Острозька академія" м. Острог, Україна, 5 червня 2020 року.* С.69-76.

<https://surl.lt/rytjrj>

12. Костенко Г. Міжкультурна комунікація як філософсько-антропологічна проблема: поглинання та перетворення імперською культурою культури колонізованої (окремі характерні стратегії на прикладі російсько-українських культурних відносин). *XVI Харківські студентські*

філософські читання: до 250 річниці з дня народження Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, ХНУ ім. В.Н. Каразіна, Харків, Україна, 23-24 квітня 2020 року. С.42-44.

13. Костенко Г. Ознаки та характеристики колонізованого стану: українська специфіка. *Збірник доповідей «Україна і світ: гуманітарно-технічна еліта та соціальний прогрес»: Матеріали міжнар. наук.-теор. конференції студ. та аспір. 14–15 квітня 2021 року. Харків:НТУ «ХП», 2021. С.132-134*

14. Костенко Г. Імперські дискурси і національна культура // Україна і світ: гуманітарно-технічна еліта та соціальний прогрес: [Ел. ресурс]: мат-ли всеукр.наук.-теорет. конф. студ. та аспірантів, присвяченої 140-річчю НТУ «ХП», 18-19 квітня 2025 року / гол. ред. А. В. Кіпенський ; НТУ «ХП». - Харків : НТУ «ХП", 2025. – С. 119-121.