

Людмила Тарнашинська¹

Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України (Київ, Україна)

Між реальністю і міфом: дискурс окциденталізму. Міжкультурні рефлексії та досвід дотикальності

Between Reality and Myths: Discourse to Occidentalism. Cross-Cultural Reflections and Contiguity Experience. The issue of national identity study is considered through the lens of such concepts as globalism and Europeaness. Now this aspect of self-consciousness is being articulated and discussed especially actively in Ukrainian, Polish, Russian and other scientific reflections. In this regard, the theme of the image of Europe and its derivative concept of Europeaness as a kind of code which is present in these national literatures is actualized. Outlined by the author the receptive image of intuitive Europe which is modified by different models of national mentality is of general importance. For an insight on clearer formation of the image of Europe the author gives examples of its presence in national literatures. Addressing Ukrainian, Polish, Russian scientific reflections the author transforms the issue of intercultural dialogue in the context of national-European into the issue of polylogue of receptive models of identity in a West-East paradigm.

Keywords: between, Europeaness, Occident, Other, polylogue

Между реальностью и мифом: дискурс окцидентализма. Межкультурные рефлексии и опыт соприкосновения. Проблема национальной идентичности рассматривается в „зеркале” таких понятий, как глобализм и „европейскость”. Этот аспект самосознания особенно активно артикулируется в украинской, польской, русской научной рефлексии. В связи с этим актуализируется сама тема образа Европы и „европейскости” как своеобразного кода, который присутствует в этих национальных литературах. В исследовании образ Европы видится своеобразной моделью когнитивной материковой духовности. Эта модель в современном мире коррелирует с проблемой самоидентификации. А та, в свою очередь, с рецепцией *Другого, иного, соприкасающегося, межличностного*. Немаловажное значение имеет тут очерченный автором рецептивный образ *интуитивной Европы*, модифицированный разными моделями национальной ментальности. В частности, пограничное (межовое) сознание украинства исследовано украинскими этнопсихологами. Для более четкого формирования образа Европы приводятся примеры его присутствия в национальных литературах. Обращаясь к украинской, польской, русской научной рефлексии, автор переводит проблему межкультурного

¹ Поштова адреса: Чоколівський бульвар, 19, кв. 21, 03186 Київ, Україна. E-mail: tarnashynska@gmail.com

диалога из плоскости национальное/европейское в проблему полилога рецептивных моделей тождества в парадигме Запад/Восток.

Ключевые слова: между, европейскость, окцидент, Другой, полилог

Сьогодні, в умовах глобалізації, людство стоїть перед альтернативою: створення однополярного (західноцентристського) чи біполярного або (у більш віддаленій перспективі) багатополюсного світу. Між тим сучасний український філософ Сергій Кримський, акцентуючи увагу на формуванні ноосфери як особливого типу глобалізації у сфері „мудрості життя”, звертає увагу на те, що цивілізаційний процес у всесвітньо-історичному масштабі не зводиться до глобалізації, оскільки вона

не ліквідує етнічної полісистемності планети і фундаментальної диференціації культур з їхньою ціннісною специфікою та архетипами. Людство було й залишається етнічним архіпелагом. Це й створює опозиційний фон глобалізації, більше того, викликає зворотню хвилю щодо радикалізації програм загальнопланетної уніфікації людства².

Тож попри те, що „продуктом” дедалі активнішої глобалізації бачиться „глобальне село”, говорити про єдину світову, ба навіть європейську культуру, очевидно, немає підстав. Натомість маємо чітко артикулювати тезу: світ глобалізації — це світ чітко виражених тенденцій різнонаціональних культур, оскільки до обміну цінностями спонукають саме культурні відмінності. Лише в такій живій взаємодії обміну можна говорити про нові смисли у „зустрічі культур”, на чому наголошував Поль Рікер:

...лише жива культура, культура водночас вірна своїм витокам і така, що перебуває у стані творчості в плані мистецтва, літератури, філософії та духовності, лише така культура спроможна витримати зустріч з іншими культурами і не тільки витримати, а й надати якогось смислу цій зустрічі³.

Однак, у цьому контексті активної „різноінакшості” питання про європейську ідентичність не тільки не втрачає своєї підставності, а й особливо актуалізується. Рецепція „європейськості” як об’єкта порівняльного аналізу, центральним пунктом якого є Європа — своєрідний „ментальний концепт” — присутня у свідомості й підсвідомості митців усіх епох і всіх національних літератур європейського континууму, адже, як небезпідставно зазначає Дмитро Чижевський, „слов’янські літератури незмінно рухалися у своєму поступі спільним загальноєвропейським духовно-культурним річищем”⁴ і, зберігаючи свою національну своєрідність, через століття пронесли в своїй ментальності європейський код.

² Див.: Ю. Пахомов, С. Кримський, Ю. Павленко та ін., *Цивілізаційні моделі сучасності і їх історичні корні*, Київ 2002, с. 608.

³ П. Рікер, *Історія та істина*, Київ 2001, с. 305.

⁴ Д. Чижевський, *Порівняльна історія слов’янських літератур*, Київ 2005, с. 237.

Мусимо визнати: очевидно, через те, що філософські рефлексії Заходу пронизують усю систему західного світу, Європа свідомо свого *месіанства*, на що промовисто вказував український етнопсихолог-емігрант Володимир Янів. І в цьому контексті багатозначно запитував: „Тривожне запитання: чи ідеал вічної Європи є нашим ідеалом чи ні?”⁵ У своїй психологічній концепції Заходу він, зокрема, спирався на працю Кайзерлінга *Новопостаючий світ*. Акцентуючи увагу на проблемі „європейського післанництва”, науковець присвятив проблемі *європейської людини* в національному (українському) переломленні, практично все своє дослідження. Він, зокрема, вказує на те, що це месіанство могло зродитися на ґрунті ідеалу людини, який став ідеалом європейця. Простудіювавши та синтезувавши практично всю західноєвропейську лектуру, проаналізувавши магістральні погляди й тези європейських філософів, дослідник особливо наголошував на *контрастності європейської духовності* як наслідкові її динамізму з „перевисанням” європейських рис до виявлення *воли до влади*. Це, очевидно, не може не торкати найпотаємніших душевних струн українця з його амбіціями волевияву, які завше розбиваються об інші, м’якіші, а тому деструктивніші риси етнохарактеру. Чи не весь *євродинамізм* пронизують думки Грізебаха та Шубарта, що їх наводить В. Янів, відповідно до яких будь-яке діяння для європейця є „участю людини в творчості Бога”, а всі твори людини є для нього „сповненням доручення, яке вічний Логос дав генієві Європи”⁶. Інший український етнопсихолог, теж емігрант, Іван Мірчук, услід за Вячеславом Липинським (як апологетом слов’янського месіанізму), натомість вважає, що „проявів месіанізму в історії стільки, скільки було й є на світі державних націй”⁷. У цій площині проблема європейського месіанізму (як і слов’янського, на чому зосереджується І. Мірчук) набирає особливого значення, фокусом якого є не етнопсихологічні чинники, як переважно в месіанізмі слов’янському, а насамперед філософські, або, точніше, етнопсихологічні, покладені в основу філософських систем.

Тож дискурс окциденталізму постає спільною проблемою для всіх східноєвропейських культур, зокрема й української, яка сьогодні, у непростих постколоніальних умовах, налагоджує міжкультурний діалог. У зв’язку з цим виникають нові проєкції бачення власної національної ідентичності, — проблеми, які активно розробляють, зокрема, у сучасній польській науковій рефлексії⁸.

⁵ В. Янів, *Психологічні основи окциденталізму*, Мюнхен 1996, с. 188.

⁶ *Ibidem*, с. 51.

⁷ Цит за: В. Янів, *До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину*, [у:] *Збірник на пошану Івана Мірчука*, ред. О. Кульчицький, Мюнхен-Нью-Йорк-Париж-Вінніпег 1974, с. 62.

⁸ Див.: В. Bakuła, *Dyskurs narodowy w literaturze oraz eseistyce Europy Środkowej i Wschodniej lat 1989–1999 (szkic wybranych zagadnień)*, [у:] *idem, Historia i komparatystyka. Szkice o literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*, Poznań 2000; М. Ruda-Grodzka, *Słowińska wspólnota jako konstrukcja tożsamości narodowej w narracji (literaturze) romantycznej. Kruche ogni-*

У цьому контексті важко переоцінити важливість теми діалогу культур / літератур у парадигмі між Сходом і Заходом. Це підтверджено тим фактом, що її все частіше артикулюють на наукових конференціях і в монографічних дослідженнях, де, зокрема, розглядають такі питання, як міф про Європу, проблеми міжкультурної самоідентифікації, саморепрезентація літератур у категоріях свій / чужий, західний дискурс у національних літературах, зокрема, європейська меланхолія, проблема співвідношення різних ідентичностей тощо. До таких належать, зокрема, російсько-польська конференція, де розглянуто міф про Європу, який суттєво вплинув на саморепрезентацію польської та російської культур у категорії *свій / чужий*, а також на формування національної ідентичності (2003), чи присвячена, власне, такому ж „європейському самовизначенню” міжнародна наукова конференція в Інституті літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України „Європейська меланхолія: західний дискурс і його місце в українській літературі”, а в її рамках — „круглий стіл” на тему: „Західництво в українській літературі: що це означає?” (2008)⁹. „Міф Європи задається ідеалом європейської цивілізації і культури з її перевагою над світом «варварів» — слов’ян, з одного боку, або ж, з іншого — переконанням у своєму, особливому шляху розвитку, протиставленим європейському християнству і Просвітництву” — з таких позицій було заманіфестовано вихід збірника матеріалів першого наукового зібрання.

Тут, безперечно, необхідно уточнити, чим же насправді є сьогодні Європа як єдиний історико-культурний феномен: *реальністю*, як вважають одні дослідники, чи *міфом ностальгійної свідомості*, на що нерідко натякають інші. А, можливо, є й третя відповідь: Європа між реальністю й міфом? Наукова реконструкція „національних картин світу” (тобто дослідження віддзеркаленого в художній свідомості літературного образу інших країн та їхній культурних образів) відбувається через створення макротекстів, метаобразної системи мислення, багаторівневих і внутрішньозалежних інтертекстуальних концептів. У цьому контексті моделлю *когнітивної материкової духовності*, яка дедалі більше увиразнюється і в науковій, і в художній рецепції, є „образ Європи”, що, за рецепцією сучасного польського письменника Анджея Стасюка, складається „з деталей, дрібниць, з миттєвих подій, схожих на кіноетюди, з миготливих уривків [...], а крізь цю завію епізодів просвічує пейзаж і просвічує мапа”¹⁰. Такий першопочатковий калейдоскоп вражень, пропущене-

wo. O jedności polsko-ukraińskiej w dumkach Józefa Bohdana Zaleskiego, s. 193–201, [y:] Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury, t. 86, ред. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004.

⁹ Див.: Європейська меланхолія. Дискурс українського окциденталізму, [y:] Теоретичні REвізії, вип. 1, відп. ред. Т. Гундорова, Київ 2008; Миф Европы в литературе и культуре Польши и России, Москва 2004.

¹⁰ А. Стасюк, Корабельний щоденник, [y:] А. Стасюк, Ю. Андрухович, Моя Європа. Два есеї про найдивнішу частину світу, Львів 2001, с. 48; див. також: А. Stasiuk, Dziennik

ний через художню свідомість, конгломерує, осмислює й кристалізує наукова думка, й тоді поняття „європейськості” (окциденталізму) постає своєрідною ментальною есенцією, яку „можна виділити шляхом інтелектуальної дистиляції”¹¹ як духовний окцидент. Прикладом такої наукової рецепції може слугувати, зокрема, колективна монографія *Літературна ідентичність Європи* (2000)¹², яка репрезентує науковий доробок таких відомих західних науковців, як Марк Фюмаролі, Карло Оссола, Жан-Ів Тад’є, Мішель Зенк, і де своєрідний полемічний тон задає написана в душі сучасних глобалізаційних процесів стаття Марії Корті „Європа як «ментальний локус» і «можливі світи» в літературі”¹³. Оперуючи універсальним поняттям „загальноєвропейського”, італійська дослідниця провокує на певні роздуми щодо співвідношення *універсального / самобутнього, європейського / національного, свого / чужого, реального / можливого* тощо, фактично досліджуючи можливості та ймовірності у просторі між цими константами. Загалом, проблема присутності в літературі образу Європи як духовного окциденту (або „ментального локусу”, за М. Корті) у площині відтворення „можливих світів” окреслює спектр інваріантності віртуального образу, який може давати різні ментальні проєкції. Тобто діалог у площині архетипального образу Європи можна вести з позиції, яка віддзеркалює не тільки довільність вибору вражень і переконань, на яких базуються умовиводи, а й певну віртуальність як змодельовану уявою паралельну дійсність, у якій компоненти „європейськості” постають у суб’єктивному забарвленні. Адже Європа — цей широкий контекст різних ментальностей — як узагальнена модель пізнається в проєкції архетипів національної свідомості. Безперечно, існує історико-культурна, геополітична, а відтак і ментальна матриця Європи, так само як і різні плінно-суб’єктивні художні її рецептивні моделі в національних літературах, які взаємодіють і взаємовпливають одна на одну, відповідно трансформуючи діалог культур / наукової рецепції у полілог у єдиному „полі європейськості”. Важливість і продуктивність теми „євроідентичності” особливо актуалізувалася на переломі тисячоліть як один із етапів еволюції самосвідомості етносу, поставивши перед українською (і, виявляється, іншими національними культурами) цілу низку запитань у парадигмі Захід / Схід. Хоча в кожному окремому випадку в силу геополітичного становища й історичних реалій ця тема має свою специ-

okrętowy, [y:] J. Andruchowycz, A. Stasiuk, *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej środkową*, Wołowiec 2000.

¹¹ *Проблемы современного сравнительного литературоведения*, ред. Н. Вишневская, А. Михайлов, Москва 2004, с. 82.

¹² *Identite litteraire de l'Europe*, Paris 2000. За: *Проблемы современного сравнительного литературоведения...*, с. 17–22.

¹³ M. Korti, *L'Europe comme „lieu mental” et les „mondes possibles” de la literature*, [y:] *Identite litteraire de l'Europe*, Paris, 2000. За: *Проблемы современного сравнительного литературоведения...*, с. 17–22.

фіку й, відповідно, інше бачення своєї ідентичності, нині, у постколоніальній ситуації, проблема пошуку / відновлення національної ідентичності особливо актуалізується в українській художній і науковій рефлексії — так само активно вербалізується проблема тожсамості й у польській художній літературі та польській науковій рефлексії, де цілий комплекс проблем, спровокований, зокрема, європейським дискурсом Вітольда Гомбровича та Чеслава Мілоша, а також дискурсом паризької „Культури”, обертається довкола питання „Być Europejczykiem”¹⁴ („Бути європейцем”). „Czym innym jest naprzykład dla Europejczyka poczucie różnic kultur narodowych i regionalnych w obrębie Starego Kontynentu, a czym innym kontakt z egzotyką Azji, Afryki czy Australii”¹⁵, — ставлять питання польські дослідники.

Натомість українська ментальність не знає такого провокативного дискурсу, який вносив би кардинальні корективи у „відчуття себе європейцем”: можемо хіба дуже обережно говорити про подібний європейський дискурс літературознавця-емігранта Івана Кошелівця, який жодною мірою не нав’язувався українцям, а лише співіснував як *толерантний дискурс Іншого*, дещо *інакшого*, закоріненого в європейську культуру, або, в нинішньому часі, про прагматичний „європейський імідж-дискурс” Юрія Андруховича, імплікований більшою мірою прагненням „завоювання Європи”, аніж прагненням „рівняння на неї”.

Між тим українська наукова рецепція окциденталізму має свою утривалену історію й традицію. Дискурс європейськості у працях Миколи Зерова, Миколи Хвильового, Володимира Антоновича, Володимира Вернадського, Івана Мірчука, Юрія Косача, Володимира Яніва, В’ячеслава Липинського, Євгена Маланюка, Дмитра Донцова дав досить продуктивні моделі бачення образу Європи (Заходу) у його порівнянні зі Сходом, які можуть активно працювати й сьогодні, за умов глобалізації, коли людство все ж зберігає свої позиції „етнічного архіпелага” (С. Кримський) й, відповідно, посилює інтерес до „мапи” власної ментальності. Адже як універсальність окремої людини досягається, за Миколою Бердяєвим, не через виокремлення загальних людських властивостей, а через занурення в її особливості, так і універсальне поняття європейськості досягається через пізнання окремих національних ментальностей. Відомий візантолог (теж емігрант) Ігор Шевченко небезпідставно зазначає: „...ми інстинктивно знаємо, що Схід означає Візантія, а Захід означає Європа”¹⁶. Схематичні образи двох типів цивілізації пунктирно змалював, зокре-

¹⁴ *Być Europejczykiem*, red. A.W. Mikołajczak, Gniezno 2002.

¹⁵ M. Czermińska, „Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej, [y:] *Opowiadanie w perspektywie badań porównawczych*, red. Z. Mitosek, Kraków 2004, с. 30; див. також: К. Pomian, *Europa i jej narody*, przekł. z fr. M. Szpakowska, Warszawa 1992, Gdańsk 2004; К. Pomian, *Drogi kultury europejskiej: trzy studia*, Warszawa 1996.

¹⁶ І. Шевченко, *Нариси з історії культури до початку XVIII ст.*, авториз. пер. з англ. мови М. Габлевич, Львів, 2001, с. 1.

ма, і Є. Маланюк у статті *До проблеми класифікації культур („Схід” і „Захід”)*, застерігаючи, однак, від поверхового їх сприйняття:

Їх прийнято у нас, звичайно, означати символами „Схід” і „Захід”. Але ці символи тільки в окремому випадку прибирають льокально-географічний характер і геополітичний зміст. В дійсності символи ці — *універсальні* й мають, передовсім, *значіння філософічне*, отже, стисло кажучи, абстрактне. Цілком розділити існуючі конкретні культури за ознаками накреслених вище двох типів не можна” [курсив мій — Л.Т.]¹⁷.

А отже, письменник ставить ці культури в ситуацію **між** із її ознаками розділення й дифузії водночас, узалежнюючи їх від усталених філософських систем.

Інтуїтивно під поняттям Європа ми розуміємо саме *стару Європу* з її утриваленим комплексом філософсько-світоглядних, естетичних, екзистенціальних підвалин. Саме таку рецепцію Європи у вигляді категоричного європоцентристського імперативу залишив нам український письменник-емігрант Ю. Косач, котрий апелював до духовного окцидента Д. Донцова:

Європа, тільки Європа наше джерело рятунку і онови. Яка-небудь Європа — тільки Європа, цей величний континент, що має таємничу силу онови і відродження... Європа в її найважливіших проявах: Європа католицького універсалізму... Європа вольтер'янська... вільнодумна... раціоналістична... Європа фавстівська...”¹⁸.

Це інстинктивно-інтуїтивне відчуття Європи, яке постає у нашій свідомості як узагальнення (переважно підсвідоме) більших і менших факторів, що їх часом навіть важко вловити й пояснити, можливе лише на основі тривалого „*досвіду дотикальності*”. Рецептивний образ *інтуїтивної Європи* передбачає швидко сприйняття, певну міру уяви (яка трансформує це поняття в кожного індивідуума відповідно до його досвіду, знань, системи пріоритетів в ієрархії аксіології), а також аргументоване й чітке судження. Тобто йдеться про *синтез інтуїції чуттєвої*, тотожної сприйняттю, яка є „незаперечною реальністю” (за Валентином Асмусом), та *інтуїції інтелектуальної*, де остання — це тип психічних явищ, проміжних між чуттєвою інтуїцією й розумом, або такий, що бере участь і в першому, і в другому (за Маріо Бунге). Рельєф образу інтуїтивної Європи набирає чіткості на свідомому, пізнавальному рівні як своєрідний материк культури й одночасно — на рівні психологічному — як сприйняття *Інишого, Інакшого, дотикального, міжособистісного*.

Виходячи з цього, можна твердити, що Ю. Косач імпульсивно вклав усі ці складники у *своєрідну формулу рецепції Європи* очима українця, чия *межова свідомість* (про специфіку якої йтиметься далі) потребує постійного синтезу досвіду *Інишого*, черпаючи в тому продуктивному процесі силу „онови і відро-

¹⁷ Є. Маланюк, *До проблеми класифікації культур („Схід” і „Захід”)*, „Основа” 1997, № 33, с. 107.

¹⁸ Ю. Косач, *Вільна українська література*, [у:] МУР: Збірник II, Мюнхен-Карсфельд 1946, с. 64.

дження”. З цієї формули, помноженої на інтелект, досвід, пам’ять, поінформованість, специфіку сприйняття, і виникає в уяві реципієнта (надто ж українського, з його емоційно-інтуїтивним способом пізнання) образ *інтуїтивної Європи*, даний нам „одразу і цілком” як *чуттєвий образ*, своєрідний архетип зі своїм специфічним *темпоральним кодом*. Саме його ми щоразу й „приміряємо” до Європи, як тільки заходить про неї мова. Тож у реконструкції цього поняття у свідомості нашого сучасника насамперед спрацьовує усталене поняття Заходу як „духовного принципу європейської спільноти народів”¹⁹. Однак, у контексті новітньої історії, в науковій рефлексії поняття цілісної Європи набуло тенденцію до чіткого розділення на Європу Центральну і Європу Східну, які перебувають наче у різних часових парадигмах, де в результаті історичних процесів і, відповідно, різних співвимірів минулого й теперішнього кожна має власний *темпоральний ключ*: „Polska leży w Europie Centralnej: a nie na peryferiach cywilizacji: jak np. Ameryka, — читаємо в Константи Льдефонса Галчинського. — Z położenia centralnego wynikają siłą rzeczy skłonności centralizacyjne, czyli wszystko przenosi się do Warszawy”²⁰. На цю темпоральну особливість (або неоднаковість) Європи, віддзеркалену через призму літератури, звертав увагу й Ч. Мілош: „якщо у західноєвропейській літературі час «нейтральний, безколірний, безтілесний, тече без зигзагів, несподіваних поворотів, крутих порогів», то у письменників Центральної Європи він рухається «інтенсивно, ривками, сповнений сюрпризів»”²¹.

Однак існує й проблема зв’язку поняття „Європа” із західною частиною Європейського континенту, що відображена не тільки в науковій, а й у художній лектурі²². „Коли заходить мова про поняття «Європа»”, його роль в історії суспільної свідомості, неважко помітити нерозривний зв’язок цього поняття з західною частиною Європейського континенту”, — акцентує увагу Борис Флоря, зазначаючи при цьому, що такий зв’язок виник не відразу, а усталювався протягом тривалого часу²³. Сучасна рецепція Центральної Європи, цілком суперечлива, образно-рефлексивна, доповнює ту наукову картину сприйняття Європи, яка міститься в наукових статтях згаданого збірника, зокрема, в дослідженнях Леоніда Горизонтова „«Польська цивілізованість» і «російське варварство»: підстави для стереотипів і автостереотипів”, Світлани Фалькович „Значення фактора Європи для історії, культури, суспільної свідомості і ментальності поляків”, Віктора Хорева „Російський європеїзм

¹⁹ В. Янів, *Психологічні основи окциденталізму...*, с. 22.

²⁰ Див.: К.І. Gałczyński, *Jak zostać Polakiem*, [y:] *idem, Dzieła w pięciu tomach*, t. 4, Warszawa 1958.

²¹ Цит. за: А. Fiut, *Być (albo nie być) środkowoeuropejczkiem*, Kraków 1999, с. 23.

²² Див. твори А. Міцкевича, К. Бродзінського, Ю.І. Крашевського, С. Вінченза, Ю. Віттліна, С. Стасюка, Ю. Андруховича й ін.

²³ Б. Флоря, *У истоков мифа о Европе*, [y:] *Миф Европы в литературе и культуре Польши и России...*, с. 8.

і Польща” — в останньому порушується таке важливе для сучасності питання, як „жива проблема реальних людей: належить Росія до Європи чи ні?”²⁴. Важливу тему досліджує Ольга Белова: „Пришельці з Заходу: «європейські» народи у східнослов’янських легендах і топонімічних переказах” та ін. Саме через чуттєвий художній образ, метафору Європи цей континент постає простором із розмитими географічними і семантичними ознаками, своєрідним ментальним дзеркалом, у якому відбиваються специфічні національні моделі світо- і зокрема „європобачення”, а також — і це особливо важливо для авторецепції — перехрещуються уявлення щодо понять *свій / чужий* у сфері міжособистісного спілкування. Цю ж проблему на науковому рівні досліджують Юстина Гладись: „Європа і «європейськість» у польській літературі про «креси»: С. Вінценз, Ю. Вітлін, В. Одоевський”, Ірина Адельгейм: „Під мокрим небом Центральної Європи...». Ключові образи простору Центральної Європи в молодій польській прозі кінця ХХ — початку ХХІ ст.” та інші науковці.

Показовою ілюстрацією цієї спільної для наших культур проблеми став, зокрема, факт виходу у світ у Польщі та в Україні спільної книги есеїстики двох сучасних авторів — українського Ю. Андруховича і польського А. Стасюка *Моя Європа* (2001)²⁵. Сучасна художньо-образна рецепція Центральної Європи, витворена цими майстрами слова, попри її суперечливий, суб’єктивно-рефлексивний характер, стає, між тим, важливим художньо-документальним рецептивним матеріалом і образно доповнює ту наукову картину сприйняття Європи, яка міститься в наукових дослідженнях, даючи емоційний поштовх для вироблення нового бачення цієї проблематики. Зокрема, своєрідним відбиттям у свідомості сучасної людини нечіткості рецепції образу Європи є враження А. Стасюка:

Якби я мав вигадати якийсь герб Центральної Європи, то в одному з його полів я розташував би напівтемряву, а в якомусь іншому порожнечу. Перше означало б неочевидність, а друге слугувало би знаком усе ще неосвоєного простору. Дуже гарний герб з дещо невизначними обрисами, що їх можна заповнити уявою. Або сном²⁶.

Тож образ Західної Європи прозирає в нього через скло й видається дзеркалом півпрозорості, „яка заповнена ув’язненим світлом”²⁷. Стасюкову метафору Європи як тіла, точно продіагностувала І. Адельгейм²⁸, виводячи її, очевидно, більше з чуттєвого сприйняття, тоді як Андруховичева модель Єв-

²⁴ В. Хорев, *Русский европеизм и Польша*, [у:] *Миф Европы в литературе и культуре Польши и России...*, с. 23.

²⁵ А. Стасюк, *Корабельний щоденник...*, с. 48; див. також: А. Stasiuk, *Dziennik okrętowy...*

²⁶ *Ibidem*, с. 31.

²⁷ *Ibidem*, с. 44.

²⁸ І. Адельгейм, „Под мокрым небом Центральной Европы...”. *Ключевые образы пространства Центральной Европы в молодой польской прозе конца XX–начала XXI века*, [у:] *Миф Европы в литературе и культуре Польши и России...*, с. 281–301.

ропи (як своєрідної ілюзії) постає радше з інтелектуальних рефлексій, соціальних алюзій, де особливе місце відведено „чуттєвій історіософії”, коли „історія є всього тільки сумою суперечливих версій стосовно чогось, що насправді відбувалось або так само не відбулось у цілком іншому вимірі”²⁹. В Андруховича Європа інтонаційно зіронізована, постає тотожною мрії, фата-моргані, противагою попередньому соціальному досвідові, як

життєлюбна ідея Нової Європи, такого собі рекреаційного розарію, вічно зеленого парку без кордонів і конфліктів, де всі лагідні, багаті й толерантні, до того ж уже майже безсмертні, де кожен знайшов собі місце під власним тисячолітнім тисом [образ утриваленості Європи — Л. Т.] — і врочисто наспівує знаний текст Міллера на мотив Бетховена, а художня уява розкошує „у цих полях між Європою та Неевропою”, де тирлюються „цілі мільйони людей з украденим раєм”³⁰.

Світова художня література залишила нам у спадок також сугестивно-образний відповідник концептів-образів Захід / Схід. Йдеться, зокрема, про п’ятий розділ („Книги”) автобіографічної поеми *Прелюдія* англійського романтика ХУІІІ ст. Вільяма Вордсворта. Російська дослідниця Олена Халтрин-Халтуріна розшифровує сон³¹, у якому герой бачить юнака з томиком Сервантеса в затінку печерного грота; раптом його задумливість перебиває несподівана поява вершника з обрисами чи то араба-бедуїна, чи то Дон Кіхота: в одній руці він тримає камінь, називаючи його „книгою книг науки”, а в другій — мушлю — „книгу книг поезії”. Сон — як креативно-концептуальний — трактується тут через дихотомію наука-поезія, „чия універсальність об’єктивована у двох узагальнених моделях: каменю і мушлі”³². Однак, виходячи з того, що будь-який образ передбачає кілька різноплощинних трактувань, можна „відчитати” в тому зашифрованому сні-коді й іншу версію, згідно з якою ці універсальні, абстрактні, за Є. Маланюком, символи можна трактувати як метафорично-конденсовані образи *Заходу (камінь)* і *Сходу (мушля)*. Думається, таке різнофактурне символічне бачення Європи, яке знаходимо, з одного боку, в образній системі нашого сучасника А. Стасюка (Європа як проекція скла, Європа, яка „ув’язнює світло”), а з іншого — в образній системі його попередника В. Вордсворта (Європа як образ каменю), жодною мірою не суперечать одне одному, а тільки відображають темпоральну рецептивну динаміку, специфіку національного й індивідуального світобачення.

Для української літератури тема входження в європейський контекст також не нова. Маючи унікальну, за формулюванням Д. Антоновича, здатність „сприйнятий культурний матеріал пристосувати до свого вжитку і в той спосіб дати йому своє власне оригінальне, національне забарвлення”, а значить,

²⁹ А. Стасюк, *Корабельний щоденник...*, с. 86.

³⁰ *Ibidem*, с. 89–90, 92.

³¹ *Проблемы современного сравнительного литературоведения...*, с. 81–87.

³² *Ibidem*, с. 85.

„світовий культурний чинник обернути у чинник національної культури”³³, окремі українські письменники продемонстрували надзвичайну *відкритість* своєї творчості до проблем загальносвітових. Маємо й у своїй літературі зразки письма того високого зразка, які ілюструють здатність письменника, закодовуючи в художньо-жанровому розмаїтті своєї творчості значущу проблематику української дійсності, закорінювати в національний ґрунт західно-європейські філософські й художньо-естетичні тенденції. Це й витворює ту особливу манеру письма, яка не тільки віддзеркалює „самовибудовчу” сквородинівську філософію з її домінантою кордоцентричності, глибинні пласти української фольклористики й міфології, а й має чимало ознак літератури світової, зокрема європейської, надто намагання художньо дослідити рецепцію гранично індивідуалізованої свідомості, вивільненої від примату знеособленого „ми”. Тож, якщо підходити до художньої свідомості з позиції *європейської меланхолії*, яка увиразнюється й актуалізується тезою входження до Європи, то маємо собі пригадати, що ще Микола Зеров зазначав: „...на Україні ж у нас вікон не прорубали, у нас паруски європейської культури промикалися всюди тисячею непомітних шпар та щілин, сприймаючися помалу, непомітно, але всіма порами соціального організму [курсив мій — Л. Т.]”³⁴.

Стосовно ж нашої *вписаності* в єдиний європейський простір, що так непокоїть останнім часом українських літературознавців, погодьмося, достатньо концептуально й оптимістично звучить також давнє переконання Д. Чижевського, згідно з яким

...український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейської цілості, коли український культурний розвиток проходив ці самі стадії, що й європейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні „впливи”, не тому, що на Україні чинять „чинники”, „фактори” чужого походження, а тому, що Україна, яко частинка європейської культурної цілості переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить³⁵.

Цю тезу можна було б прийняти беззастережно — за деякими хіба винятками з цього „ідентичного процесу”, спричиненого драматичною історією нашого народу, — якби не певна її статичність. Адже ця досить органічна інтеграція української культури у європейський духовний простір усе ж таки перемежовується періодами деінтеграції та реінтеграції, хоча й вимушеними, об’єктивними, історично зумовленими. Тож можемо говорити про український „елемент європейської цілості” (Д. Чижевський) як про рухливий, динамічно-конструктивний процес із періодичними „припливами” й „відпли-

³³ Українська культура. Лекції за ред. Дмитра Антоновича, Київ 1993, с. 22.

³⁴ М. Зеров, *Ad Fontes, Твори у 2-х т.*, т. 2, Київ 1990, с. 585.

³⁵ Д. Чижевський, *Історія української літератури. Від початків до доби реалізму*, Нью-Йорк 1956, с. 271.

вами”, відкинувши уявлення про нього як про суто механічний, інерційний, синхронний з європейським розвиток.

Украї важливо пам'ятати, що Україна як політична й культурна цілість віддавна — з часів Київської Русі — формувалася як

відкрита на світ екстравертна реальність, трансформатор різнопланового європейського досвіду для решти східнослов'янського регіону. Тугий вузол етнічних міграцій, перехрестя націй та культур, Україна завжди органічно була відкрита на комунікацію із зовнішнім реципієнтом. Водночас історичне її буття як поневоленої країни без будь-яких державних вимірів, структур і просто кордонів постійно розмивало не лише її ідентифікацію, а й власне ідентичність політичну, суспільну, а відтак і культурну. Ця обставина вкрай ускладнила систему зв'язків української культури зі світом, і насамперед з Європою³⁶.

Цілком очевидно, що шляхи й форми національної самоідентифікації української культури, які намагалася простежити Оксана Пахльовська, пролягають через процес її інтеграції — або ж реінтеграції, завжди драматичної і завжди з перешкодами — в європейський культурний масив. Можна твердити, що перший виняток із тези Д. Чижевського про українську культуру як елемент європейської цілості припадає вже на період давньокіївської та старокнязівської доби, коли київські автори, перекладаючи твори візантійської літератури, обмежувалися житійною й проповідницькою тематикою, „цілком ігноруючи світську”, тоді як Західна Європа (період раннього й пізнього Середньовіччя) переживає розквіт світської літератури, перейнятої любовними мотивами, якби не та обставина, що не всі пам'ятки світської літератури дійшли до нас. До того ж не варто забувати про світський епос з його виразною билинною традицією. Однак тут є певна внутрішня суперечність:

...задавнена неприсутність України в циркуляції ідей і проблематики західноєвропейських культур, помножена на ряд специфічних локальних обставин, не може не ослаблювати її потенціал у плані рецепції, асиміляції та відповіді на зустрічні імпульси. Але що менше Україна буде наполягати на своїй специфічності та унікальності і що більше віднаходитиме в собі споріднені з іншими культурами інтелектуальні й естетичні енергії, то швидше закінчиться цей „вавилонський полон”³⁷.

Така позиція О. Пахльовської у парадоксальний спосіб суголосна із застереженням вічного бунтівника проти усталених істин, контроверсійного В. Гомбровича:

замість того, щоб підтягуватися до чужої зрілості, краще спробуйте показати незрілість Європи. Постарайтеся організувати ваше істинне відчуження, щоб воно стало об'єктивним буттям, знайдіть теорію, яка б узгоджувалася з вашою практикою; створіть критику мистецтва зі своєї точки зору; створіть картину

³⁶ О. Пахльовська, *Україна: шлях до Європи... через Константинополь. Стаття I*, „Сучасність” 1994, № 1, с. 54–55.

³⁷ О. Пахльовська, *Україна і Європа в 2001-му...*, „Сучасність” 2001, № 7–8, с. 85.

світу, людини, культури, яка б узгоджувалася з вами. Якщо ви таку картину намалюєте, вам не важко буде малювати й інші³⁸.

Між тим це „європритягання” розгортає низку запитань, зокрема, до якої Європи ми прагнемо; у якій площині розгортається наша *європейська меланхолія* або, інакше кажучи, наш український „психологічний байронізм” із тим особливим флером „меланхолії, яку називають «світовою тугою?»”³⁹, чи є це ідеалістичний імпульс у континуумі загальнолюдських цінностей, занурених у філософські рефлексії, підсвідоме глобалістичне притягання „величного континенту” чи тверезий прагматизм із домінантою матеріального? За великим рахунком, європейська меланхолія (як туга „за досконалістю”) лежить у площині світоглядно-філософській, базисній для культури у широкому розумінні цього поняття. І роль „першородного гріха” в цій ностальгійній площині відіграє для української культури, безперечно, філософія з її віками розбудовуваними підвалинами онтологічного й антропологічно-персоналістського змісту світоглядних систем, глибокими рефлексивними традиціями пошуків пояснення трансцендентних духовних феноменів. Адже українська філософська традиція не вербалізована достатньою мірою на логіко-понятійному рівні. Безперечно, українська нація сконцентрувала свою *духовно-філософську енергетику* в особі філософа Григорія Сковороди, якого сформував античний світ та пізніша західна філософія, і який виявив ряд специфічних рис, притаманних означенню „класична філософія”. Однак і це видатне ім’я залишає за собою проблему його аргументованої артикуляції в контексті світової / європейської наукової думки. І. Мірчук охарактеризував Г. Сковороду „не філософом звичайного собі фасону, але мислителем цілковито **оригінальним**, що виринув зовсім несподівано з самих глибин народної стихії, якимсь *первісним життєвим типом*, якого даремно шукатимеш у інших європейських народів [курсив мій — Л. Т.]”⁴⁰. Сократівський тип філософа-вчителя в особі Г. Сковороди, побудований значною мірою на „живім прикладі” (І. Мірчук), формував погорду до розумової абстракції, що заклало основу слов’янській філософії як *філософії горизонтальної* — уширину, тоді як у *старій Європі* філософське мислення *вертикальне* (за означенням І. Мірчука), готичне.

Саме *стара Європа*, „вольтер’янська”, „фаустівська” (Ю. Косач) дала світові поліментальність філософського вчення Нового Часу, яке змінило кризову середньовічну філософську думку (репрезентована іменами англійців Френсіса Бекона, Джона Локка, Джорджа Берклі, Девіда Юма, французів Рене Декарта, Вольтера, Дені Дідро, Блеза Паскаля, голландця Бенедикта Спінози,

³⁸ В. Гомбрович, *Щоденник. 1953–1956, у 3-х т.*, т. 1, пер. Р. Харчук, Київ 1999, с. 49.

³⁹ А. Шамрай, *Словничок історико-літературної термінології*, [у:] *Українська література. Стислій огляд*, Харків 1928 [фотопередрук з післясловом О. Горбача, Мюнхен 1989, с. 214].

⁴⁰ Цит. за: В. Янів, *До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину...*, с. 157.

німця Готфріда Вільгельма Ляйбніца); пізніше, починаючи з XVII–XVIII ст., у межах цієї західної парадигми викристалізувалася німецька, англійська, французька філософія. Неможливо уявити планетарний духовний континуум без німецької класичної філософії, яка, перебуваючи в постійному діалозі-стимулі з німецьким романтизмом, дала філософські вчення Імануїла Канта, Йоганна Готліба Фіхте, Фрідріха Вільгельма Йозефа фон Шеллінга, Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля, Людвіга Андреаса Фойєрбаха, Карла Маркса, котрі протягом тривалого часу визначали рівень світової філософської культури й досі активно резонують у світовому духовному просторі. Новоевропейська філософська парадигма, спровокована відчуттям „безпритульності новоєвропейської людини” (Мартін Гайдеггер), яскраво проілюструвала той факт, що саме Європа, „раціональна Європа” (Ю. Косач), дала філософське осмислення ірраціоналізмові XX ст. (власне, тому феномену, який в українській ментальній рефлексії, репрезентованій, зокрема, іменами Г. Сковороди, П. Юркевича, Д. Чижевського, віками існує на *рівні інтуїтивного*), заклала науково-понятійні підвалини екзистенційних філософських систем (тоді як в українській філософській традиції *екзистенціалізм* здавна здобувся на статус *життєвої правди*), дала потужний струмінь філософського постмодернізму.

У визначенні своєї тожсамості, зокрема, і європейської ідентичності, українці, як на мене, демонструють проблему втрачених шансів, яка лежить у трикутнику феноменальних явищ-персоналій: Сковорода — Потебня — Вернадський. Цей триумвірат видатних умів України формує *символічний трикутник філософсько-світоглядної настанови нації*, яку українці не змогли вчасно й належно артикулювати у світі / Європі через імена цих глобалістичного закрою мислителів. Тобто виразно репрезентувати їхні *пріоритетно заявлені наукові напрямки* й ті *векторні поля*, які визначили розробки учених інших країн. Якщо Г. Сковорода сприяв формуванню *філософії життя* у *формах життя* й відкривав нові горизонти самопізнання, то О. Потебня не тільки сформувався у руслі гумбольдтівської філософії мови і заклав підвалини власного теоретичного пошуку, а й реально визначив окремі напрями розвитку світової філософської рефлексії на подальші десятиліття.

Термін „акт мовлення” (*speech act*), що його історія мовознавства приписує англійському філософові Остінові (1911–1960), а також Джонові Сирлу, існує в О. Потебні від 1862 р. Ця концепція має фундаментальне значення для розвитку прагматики, аналізу дискурсу та когнітивних наук узагалі. У О. Потебні вона досить розвинена і, гадаю, не втратила наукової вартості й на сьогодні. Філософія мови О. Потебні дуже цінна насамперед тим, що він *аксіоматично пов’язав методологію філософії з мовою* [курсив мій —Л. Т.] і зробив це раніше від англійських філософів. Отже, основну тезу цього лінгвістичного напрямку в філософії треба шукати не в Англії, а в Україні; по-друге, найголовніші питання, котрі знаходимо в сучасній філософії мови, глибоко й всебічно розглядав якраз О. Потебня. Цього, вважаю, досить, — переконана дослідниця з Бразилії Надія Долуд-Левчук-Киричук, — щоб його філософія мови стала однією з най-

головніших площин дослідження на міжнародному рівні (стаття *Олександр Потебня — попередник лінгвістичної думки ХХ століття*)⁴¹.

Володимир Вернадський, творець антропокосмізму як світоглядної системи, попри твердження оеремих дослідників, нібито філософський і релігійний світогляд він оцінював як меншовартісні, насправді *дошукувався* цілісної системи світобачення, яка мала певну специфіку відповідно до його наукових інтересів і космоцентричних гіпотез переходу біосфери у ноосферу, і чий філософський скепсис базувався радше на невідповідності наукового й філософського понятійного апарату.

Зовсім не применшуючи традиції філософської культури українства, синтезованої в субстратах культури від найдавніших часів до сьогодення, а також беручи до уваги окреслений тріумвірат видатних імен, маємо підстави наголосити: саме *інтуїтивне* (а почасти, можливо, вже й усвідомлене) розуміння того, що ми не стали нацією науково артикульованої філософської рефлексії, вкладеної у системи й теорії, і викликає генетично оприявлену європейську меланхолію. У суспільній ментальності — це ностальгія за „сильною владою”, раціоналізмом, у світоглядній площині — ностальгія за логічно й ієрархічно впорядкованою системою світоглядних знань, які ґрунтуються на національній ментальності (образно кажучи, за „фаустівською душею” з її приматом монологізму). Проте, оскільки маємо в своїй візії *інтуїтивну Європу*, яка нерідко справді постає в нашій уяві джерелом „таємничої сили онови і відродження” (Ю. Косач), як вияв духовності, оприявлений передусім через призму філософії, не можемо забувати в цьому контексті і про вічне притягання / опозицію Схід–Захід — тема, яка намітилася вже тезами Євгена Маланюка й Ігоря Шевченка. Недаремно ж останній (як, власне, і Є. Маланюк) ставить питання вичерпно конкретно: „Україна між Сходом і Заходом”⁴² — звернімо увагу на послідовність поданих геополітичних понять. З-поміж іншого дослідник зазначає:

У східноєвропейському фольклорі поняття „Сходу” має успадковане від пізньоантичного поганства позитивне забарвлення, яке й збереглося в ранньому християнстві. Адже молитися прийнято на схід — до оселі богів (згодом — Бога); Захід — це оселя демонів (згодом Сатани)⁴³.

Виходить, що й сьогодні не втрачає актуальності застереження Є. Маланюка:

⁴¹ Див.: В. Франчук, *Ідеї О.О. Потебні в культурі другої половини ХХ століття*, [у:] *Наукова спадщина О. О. Потебні в контексті сучасності: IV Міжнародний конгрес українців*, Київ 2002, с. 64.

⁴² І. Шевченко, *Нариси з історії культури до початку ХVІІІ ст...*, с. 4.

⁴³ *Ibidem*, с. 3.

В світлі нашої цивілізації, цивілізації, європейської — Схід і Захід, як комплекси культурно-політичні, встають із особливою яскравістю й актуальністю”⁴⁴. Тим більше, що неможливо й спростувати спостереження В. Липинського: „Від дня наших народин йде на землі нашій прехрещування впливів Сходу і Заходу: двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій. Із взаємним себе поборюванням цих впливів під гаслами повного винищення одного або другого, — зв’язані всі періоди нашої руїни; з їх гармонійним сполучуванням, зв’язані періоди нашого розцвіту, нашого існування, як окремої, посідаючої власну індивідуальність нації. Оцим історичним, реальним, дотикальним досвідом Бог вказує нашій свідомості духовий шлях наш, якого не можна розумово в параграфіях сформулювати, але який інстинктивно кожний з нас може відчувати, в нього вірити і по ньому зо всією твердістю віри йти [курсив мій — Л. Т]”⁴⁵.

Адже важко спростувати ту обставину, що мистецтво Сходу дедалі активніше освоює західні терени — і філософи вже заговорили навіть про певну експансію мистецтва *східної світонастанови*, своєрідну асиміляцію елементів традиційної східної культури, за якої, певна річ, відбуваються і процеси міжкультурної трансформації, неминучої в умовах такої — навіть схоластичної — взаємодії.

У площині цієї нібито опозиційної, а насправді міжкультурної моделі Схід-Захід, яка в умовах глобального культуротворення виходить за межі своєї опозиційності й радше наближається до формату діалогу, розгорнутого у площині „між”, цікавими видаються й міркування В. Вернадського. Ще на початку минулого століття він знаходив слабкі місця у філософії Заходу, вловлюючи певні філософські дисонанси, і намагався бодай пунктирно означити шляхи духовної гармонізації суспільства. Переймаючись проблемою руху наукової думки ХХ ст. і його значення в геологічній історії біосфери, вчений зазначав:

Становище сучасної філософії Заходу ускладнюється ще тим, що, поряд з нею, у людстві існує — на Сході, головним чином в Індії — інший комплекс великих філософських побудов, який розвивався самостійно, поза серйозним контактом і впливом філософії Заходу [...]. Величезним в історії культури фактом, який щойно виявляє глибину свого значення, стало те, що наукове знання Заходу глибоко й нерозривно вже пов’язалося наприкінці ХІХ ст. з ученими, котрі перебувають під впливом великих східних філософських побудов, далеких ученим Заходу, але філософська думка Заходу поки що слабо відбила собою це вхідження в наукову західну думку живої, далекої їй філософії Сходу; цей процес щойно починає виявлятися⁴⁶.

⁴⁴ Є. Маланюк, *До проблеми класифікації культур („Схід” і „Захід”)*... с. 107.

⁴⁵ О. Кульчицький, Іван Мірчук — дослідник української людини: Збірник на пошану Івана Мірчука, Мюнхен-Нью-Йорк-Париж-Вінніпег 1974, с. 63.

⁴⁶ В. Вернадський, *Наукова думка як планетне явище*, „Хроніка — 2000” 2004, вип. 57–58, с. 112.

Своєрідний глобалістичний підхід В. Вернадського до наукової думки викликаний його баченням „єдності реальності, єдності Космосу”⁴⁷, гіпотезою про її геологічне походження у природі, виявленням нової геологічної сили в біосфері — наукової думки соціального людства. Зокрема, до деяких міркувань науковця варто, очевидно, прислухатися:

Під впливом сучасної науки, нових галузей знання насамперед, почалося, можливо в зв'язку з цією несподіваною близькістю її до нових наукових концепцій, після багатовікової перерви, відродження філософської роботи в Індії на ґрунті єдиної **давньої і світової сучасної науки**. Вона оживає і відроджується — перебуває на піднесенні, коли філософія Заходу творчо все ще на спаді.

Здавалося б, за такого хаотичного стану філософської думки ХХ ст., за відсутності в ній на Заході живої, великої творчості, за неможливості знайти критерій істинності її тверджень і за одночасного існування рівноцінних і протилежних живих філософських уявлень на Сході — значення цієї філософії для наукової думки, що перебуває у творчому розквіті, мало б бути другорядним. Насправді це не так, особливо тоді, коли складаються нові науки, галузі знання, раніш далекі науці, проблеми яких досі є цілковито долею віковичної, західноєвропейської, головним чином філософської та релігійної творчості⁴⁸.

Звісно, специфіка двох філософських доктрин — Сходу і Заходу, філософське підґрунтя наших уявлень про світобудову — окрема велика тема, яку можна тут порушити лише на рівні контекстуальної дотикальності, відправною точкою якої постає незаперечна теза, згідно з якою світ є дуалістичною системою (світоглядною валідністю). Тож у нашій рецепції *інтуїтивної Європи* не можемо заперечувати також існування образу *інтуїтивного Сходу*.

Донині залишається відкритим питання: до якого полюсу філософської системи наближається українська ментальність — західної з її *раціоналістично впорядкованим*, предметно-речовим баченням світового універсуму чи східної, де на протигагу західному прагненню чіткого витлумачення і вдосконалення світу домінує намагання постійного самовдосконалення людини, орієнтоване на містичне переживання одухотвореності буття. Адже *межова свідомість* українців чи не однаковою мірою вбирає в себе біполярні рефлексії, витворюючи в цьому філософському дискурсі своєрідний енергетичний згусток конгломерованого мисленнєвого пошуку на *межі* різнокультурних традицій. І своєрідним регулятором була й залишається інтуїція. Очевидно, з огляду на цю *межовість*, котра, за ще не здійсненим передбаченням В. Яніва, з нашої слабкості мала би стати нашою силою⁴⁹, Україна й справді має перспективу й потугу стати тереном новосинтезованої духовності: принаймні, наші великі попередники заклали для цього неабиякий фундамент. Для *межової свідомості* українців характерне прагнення врівноважити, згармонізувати

⁴⁷ *Ibidem*, с. 47.

⁴⁸ *Ibidem*, с. 113.

⁴⁹ В. Янів, *Нариси до історії української етнопсихології*, Мюнхен 1993, с. 140.

різні моделі світонастанови. Гнучкість сприйняття гарантує здатність адсорбувати як західні філософські концепти логіко-категорійного плану, так і східний шлях духовного пізнання світу через самопізнання (що співзвучне також філософії Г. Сковороди). Тож не випадково еміграційні науковці розгортали українську філософську рефлексію у площині етнопсихологічній: зокрема, І. Мірчук означає „національну філософію як етнопсихологічну проблему”⁵⁰. Олександр Кульчицький, шукаючи „філософічну метафізичну проблему суті психічності”, у праці *Основи філософії і філософських наук*, базованій на європейській філософській традиції, розглядає філософську антропологію в руслі „проблеми української людини”: „якою вона є за своєю психікою та якою може й повинна бути, якби здійснилися завдання реалізації української духовності між силами Заходу та Сходу [підкр. моє — Л. Т.]”⁵¹. *Психологічну основу європеїзму, психічну структуру європейця аналізує* В. Янів, розглядаючи належність України до Європи в контексті різниці / протиставлень, що існують між Європою, Сходом, Росією й Америкою⁵².

Отже, у рецепції *інтуїтивної Європи* або пошуку *європейської ідентичності* чи не головну роль відіграє національний чинник — напрацьована віками *межова*, за О. Кульчицьким, ментальність української людини, яка внаслідок геополітичного розташування своєї території призвичаювалася жити „на межі можливого”, що й визначило гнучкість її психіки, особливо стосовно „боротьби, випадковості, провини, страждання, загрози смерті” (Карл Ясперс) — тих психологічних випробувань, що супроводжують нас упродовж віків. Безперечно, тиск *межових ситуацій*, що наче розпинають українську психіку поміж „європейським культурним колом” (О. Кульчицький) з окцидентальною (західною) духовною та психологічною наповненістю, європейською „гармонією контрастів” (за В. Янівим), і її периферійністю як „можливою лінією та захисною смугою” (О. Кульчицький) неминуче позначається на усталенні психічних явищ, які й без того за своєю специфікою становлять досить рухливу, амбівалентну модель. В іманентно *межових* обставинах національна психіка вимушено напрацьовала свою ментальну *захисну смугу*, своєрідну *філософію межової ситуації*, де увиразнюються такі психологічні чинники, як готовність до захисту, відстоювання права на власну суверенність, і — як зворотній бік цього — постійне намагання вирізнитися, показати себе у найвиднішому ракурсі. При цьому неминуче оприявнюються настороженість як фактор захисту, вичікувальність стосовно *Іншого*, а звідси й певна пасивність, із якої „проростають” м’якість, терпимість, немстивість, уміння пристосуватися — ті *межові константи*, пограничні психологічні риси, що й сполучають „своє” / „чуже”, встановлюючи своєрідну *психологічну дистанцію між пси-*

⁵⁰ Цит. за: В. Янів, *До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину...*, с. 156.

⁵¹ О. Кульчицький, *Основи філософії і філософських наук*, Мюнхен 1995, с. 23.

⁵² Див.: В. Янів, *Психологічні основи окциденталізму...*, с. 90–113.

хологією окцидентальною / національною. Основою „мінливого” буття українства в умовах безнастанної зовнішньої загрози був дружинницький, а згодом лицарсько-козацький ідеал, підпорядкований ідеалам честі, волі й віри, героїчна форма життя. Отже, у козацтві центр життя переносився з існування, з турботи про саме життя на збереження лицарської честі, на завдання оборони віри як „потойбічної трансценденції” і земних „посейбічних вольностей” української людини⁵³, на чому наголошував О. Кульчицький. Таке своєрідне світовідчуття з „козацькою погордою до земного добра” (О. Кульчицький) в „ім’я вищої форми буття” усталювало певні ідеали й психологічні канони поведінки й позначалося на формуванні національної ментальності, де прагматизм поступається місцем ідеалістичності.

І якраз українська культура, у живій тканині якої оприявнюються й увиразнюються психологічні процеси, стає водночас „творчим рушієм національної психіки”, формуючи й утримуючи її в „певній постаті”⁵⁴. Як і будь-яка національна культура, вона частково „розмивається” неминучими й закономірними впливами інших культур, засвоюючи та модифікуючи певні їхні компоненти відповідно до специфіки національної психіки, цим самим цю психіку певним чином децентруючи стосовно національного. Амбівалентність культури (культура як вияв психіки та культура як рушій, деканонізатор психіки) посилена ще й тим, що периферійність України у європейському „культурному колі” призводить „до природного ослаблення впливів європейського осередку з наближенням до периферії як *можливої лінії та захисної смуги* [підкр. мое — Л. Т.]”⁵⁵. Тож актуалізується діалог не з однією, а з багатьма культурами світу, аби уникнути їхнього протистояння, поглибити стимулювання одна одної, мінімізувати загрозу знеособлення, забезпечити захисну реакцію культури національної. Сучасний український філософ Іван Лисий, наголошуючи на тому, що такий діалог можливий лише завдяки самотності кожної з культур („Як позанаціональна вона втрачає здатність до діалогу”), підкреслює:

Національна культура як „творення своїх питомих життєвих форм” (М. Євшан) є самотнім не тільки освоєнням загальнолюдських цінностей, а й долученням до універсального процесу культуротворення на ґрунті національної самосвідомості і традиції. Унікальність культури тоді обертається не „імперіалізмом самотності” (Е. Аппія), а її самоцінністю: жодну культуру не можна зняти в іншій, а тому можливий лише їх діалог, у які б форми він не виливався. Необхідність такого діалогу засвідчує розімкнутість національної культури як цілісності, а отже, її здатність до саморозвитку, котра щезає тоді, коли культура замикається в собі, відмовляється від діалогу. Кожна культура може жити і розвиватися „на грані культур” (В. Біблер), на межі ідентичностей (М. Бахтін навіть

⁵³ *Ibidem*, с. 153.

⁵⁴ *Ibidem*, с. 156.

⁵⁵ *Ibidem*.

наполягав на тому, що національний культурний ареал розташований на своїх межах, не володіючи внутрішньою територією)⁵⁶.

Отже, навряд чи справдяться прогнози німецького літературознавця Еріха Ауербаха, який у праці *Філологія світової літератури* (1952) прогнозував наслідки процесу інтеграції як такого, що від початків „мав європейські джерела” і який, на його думку, збільшував свій розмах і підривав „всі самобутні традиції”, передбачав процес „все більш концентрованої єдиноподібності” і закликав примиритися з тим, що „на організованій в одну єдність Землі залишиться тільки одна-єдина жива літературна культура, потім — через відносно короткий період часу — залишиться тільки декілька літературних мов, а ще дуже скоро, можливо, й взагалі тільки одна мова.

⁵⁶ І. Лисий, *Національно-культурна ідентичність філософії...*, с. 53.