

РОЗДІЛ 6

КРЕСИ – СПІЛЬНОТА СПІЛЬНОТ

Східні прикордонні землі фактично населяли різні етнічні, релігійні та культурні громади. Таке близьке сусідство робило з цього регіону територію творчого взаємовпливу культур. Таким чином, польське поняття «Креси» стає синонімом пограниччя, де існує вільний обіг та перейняття ідей, цінностей, норм, культурних зразків, а на перший план завжди виходять діалогічні зв'язки.

Категорія пограниччя у трактуванні Бахтіна дозволяє представити комплекс тверджень, що ідентичність людини-суб'єкта, а також ідентичність цілих культурних укладів формується саме на пограничних територіях, тобто там, де перетинаються індивідуальності з відмінним світоглядом і, як сказав би Бахтін¹, «світовідчуттям», де перетинаються впливи культурних цілісних одиниць із різними комплексами основних цінностей. Наприклад, Юзеф Пілсудський наголошував, що Креси – це «зіткнення одного народу з іншим, однієї культури з іншою, одного виховання з іншим»². Саме по собі існування пограничної зони не є достатнім для появи ідей і цінностей. Усвідомлення себе одиницею, а також культурною формацією власної відокремленості в зіткненні з Іншим є необхідною, хоча й недостатньою умовою подальшого розвитку індивідуальності або збагачення культурної цілості новими ідеалами і цінностями. Автентичне життя людини, як і життя культури, розпочинається тоді, коли відбувається зустріч різних суб'єктів, що говорять різними «голосами», але прагнуть

¹ Пор. L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Wydawnictwo Adama Marszałka, Toruń 1991.

² Цитата за: С. Galasiewicz, *Ziemia Nowogródzka. Najpilniejsze gospodarcze i kulturalne potrzeby*, Nowogródek 1936, s. 5.

налагодити між собою діалогічний контакт. У свою чергу, «діалогічне спілкування» стає можливим не лише завдяки додержанню правил *lanque* і *parole* (мови і мовлення), а передусім завдяки тому, що вимагає від учасників діалогу добровільного прийняття зобов'язань етичної природи.

До етичних критеріїв міжлюдської комунікації належать: повага до інших поглядів і аксіологічних переконань; трактування *Іншого* як партнера у спільних пошуках «правди», а не як супротивника, якого потрібно знищити; презумпція його доброї волі («правдомовності»); керування припущенням, що «слухність» необов'язково мусить бути на моєму боці. Ці етичні принципи, що формують «діалогічне співвідношення», впливають з аксіологічної передумови, якій М. Бахтін був завжди вірний. Йдеться про схвалення незмінної суб'єктивності людського буття, відторгнення практик, що ведуть до втілення людини, відмовляючи їй у «праві на відповідь», тобто захист власних аксіологічних варіантів¹.

Отже, якщо в роздумах про Креси замість апології меж на перший план виходить категорія пограниччя, то змінюється уся система оцінювання і опису культури і людини. Категорія пограниччя однозначно пом'якшує репресивний характер межі, яка має функцію розколювання та ізоляції, збереження недоторканності. По суті, на цій території межі перетиналися і мали, як твердить Ч. Мілош, щонайменше потрійний характер². Тут проходила межа Риму і Візантії, але також простягалася лінія прикордонної зони між Заходом і Сходом Європи і, врешті, представлялася як часова вісь «минуле – майбутнє». Натомість Ю. Каден-Бандровський у двадцятих роках міжвоєнного періоду чітко розумів дихотомічну межу, стверджуючи, що вже з VIII століття ми «останні на заході, і, відповідно, перші римляни на сході Європи»³.

¹ Поп. Т. Szkołut, *Michał Bachtin w perspektywie „pedagogiki radykalnej»* (обговорення рецензії на книгу Л. Вітковського), «Przegląd Humanistyczny», 1992, nr 5. Порівняймо також рецензію згадуваної праці Вітковського, J. Mizińska, *Uniwersalizm pogranicza*, «Kresy», 1992, nr 9–10, s. 241–244.

² Поп. С. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwosciach naszego wieku*, Warszawa 1987, s. 5–17.

³ J. Kaden-Bandrowski, *Rzymianie Wschodu*, Warszawa 1928, s. 26.

Проблема Кресів хоча й базується на існуванні відмінності, однак характеризується найважливішою ознакою, якою є особливий синтез, що виникає в результаті зіткнення, змішування та взаємної інспірації різних елементів, зароджених в окремих спільнотах. Крім того, специфіка комунікації між «своїми» і «чужими» полягає у тому, що, втрачаючи відокремленість, кожна зі сторін сприяє формуванню спільноти і культури, в яких немає місця небажанню і агресії щодо інших.

На Східних Кресах співіснували дві тенденції. Одна з них пов'язується зі спільнотою історичних доль, зі спорідненістю традиції і культури; натомість друга полягає у прагненні кожної з кресових спільнот до збереження звичаїв і всенародної культури. Звертаючись до змістових категорій, опрацьованих Станіславом Осовським¹, можна сказати, що на цій території існувала велика різноманітність приватних батьківщин, як й (у зв'язку з поглибленням свідомості окремих націй) ідеологічних вітчизн. Простір історичної Литви був заселений литовцями, поляками, русинами, білорусами, євреями, татарами, німцями та росіянами. Так само на південному сході проживали поряд з українцями поляки, румуни, росіяни, чехи, євреї, татари та німці. Отже, Креси були територіальною вітчизною багатьох національностей, мов і культур. Це зіткнення протилежних сил на межах Польщі відбивається у долях тамтешніх народів та в моделі їхнього зв'язку з Європою². Наскільки ознаки пограниччя

¹ S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny* [w:] *Dziela*, t. 3, Warszawa 1967, s. 201–226.

² Зв'язки Кресів з рештою Європи набували різноманітного характеру, майже інтимного – завдяки значній спорідненості й сімейним розгалуженням, що відображали образ Європи в родині, як це підтвердила документами М. Чапська чи Ю. Мацкевич у *Домі Радзивілів*. У той же час варто було б говорити про, за визначенням В. Мейштовича, так званий білий інтернаціоналізм, що визначав, наскільки суспільно цілісною була ще в II половині XIX ст. Європа і наскільки схожий спосіб життя вели люди у Сицилії чи Литві (порівняймо: J. Bardach, *O dawnej i niedawnej Litwie*, Poznań 1988, s. 332–333). Е. Чаплеевич, йдучи за Ю. Мацкевичем, вказував також на другий полюс цих зв'язків, який враховував уже лише формальне положення Кресів у Європі, оскільки воно не міститься у межах європейського прогресу. У свою чергу, творчість С. Вінченца і, пізніше, письменство Ч. Мілоша підкреслюють, що в кресових регіонах зберігаються універсальні правди. Порівняймо Е. Czapplejowicz, *Kresy i Europa*, «Przegląd Humanistyczny», 1992, nr 3.

мала історична Польща, настільки цих ознак була позбавлена Росія, що виходить на європейський простір (після 1686, 1772, 1775 і 1815). Вона перетворилася лише в елемент європейської політики, але не територію пограниччя¹.

Національні меншини в Польщі 1918–1939 років репрезентували мініатюрний спадок польсько-литовсько-руської (української) спільноти, будучи символом минулого². Проте все більше ця територіально-державна спільнота переходила до міфологізованого пам'яті й функціонувала у вигляді швидше бажаних, ніж дійсних цінностей, зокрема толерантності чи відкритості народів. Єжи Стемповський представив таку: «Мої однолітки, щойно доходили висновку, що на наших Кресах справи кепські, починали говорити про ягеллонську ідею. Це була магічна формула, що дозволяла подолати всі труднощі, які випливали з присутності у просторі Речі Посполитої стількох українців, білорусів і литовців. Однак магічні формули діють, як відомо, тільки тоді, коли вимовляються точно, без перекручування жодного слова, без опущення жодної літери. Але ніхто добре не пам'ятав її тексту, не усвідомлював навіть його обсягу»³.

Варто все ж додати, услід за Вацлавом Ледницьким, що Польща відроджувалася на руїнах Європи і мусила будувати нове життя в кліматі помираючої європейської цивілізації ХІХ століття, розпад якої бурхливо посилювався в 1914 році⁴. У добу неприборканого націоналізму відбувався неначе внутрішній розбір давньої територіально-державної цілості на ряд частин, що відповідають окремим етнічним стихіям⁵. Одночасно посилювався процес відокремлення національних держав, кордони яких повинні були б відповідати мовному розмежуванню⁶.

¹ J. Kieniewicz, *Polacy i Europa końca XX wieku*, «Krytyka», 1991, nr 34–35, s. 67.

² W. Lednicki, *Henryk Sienkiewicz a retrospective synthesis*, Monton 1960, s. 63.

³ P. Hostowiec (J. Stempowski), *Idea jagiellońska* (рецензія книги Laeuen Polnische Tragödie, «Kultura» (Paryż), 1956, nr 11 109, s. 34.

⁴ W. Lednicki, *op. cit.*, s. 17.

⁵ J. Mackiewicz, B. Toporska, *Droga Pani*, Londyn (przedruk Oficyna im. Józefa Mackiewicza) 1988 t. 1, s. 41.

⁶ L. Wasilewski, *Sprawa Kresów i mniejszości narodowych w Polsce*, Warszawa 1925, s. 4–5.

Поставав невідомий раніше на Кресах глоттологічний націоналізм, тобто власне мовний¹, а також зникало явище «національної плинності»².

У цій ситуації значно зросла потреба в міфі, який би об'єднував такі різноманітні у національному, культурному і релігійному сенсі простори. У міжвоєнному двадцятилітті постійною площиною конфронтації сьогодення з історичним минулим був ягеллонський міф. Проявлявся він у різних формах. Публіцист львівської «Побудки» в 1918 р. згадував: «Ягеллонська ідея є у нас часто вродженою (...) коріниться в нас прагнення до повернення Польщі державності в історичних межах»³.

Реалізація ідеалу Республіки Обох Народів була для багатьох представників Кресів реальною справою, за яку варто було боротися. Зі спогадів Валеріана Мейштовича і з уривків епопеї Ваньковича виникає картина «останнього спільного походу панів»⁴ і дворянської молоді на захист цінностей і давніх традицій Республіки. Так звана Центральна Литва була останнім зусиллям збереження спільноти Обох Народів, яка тривала більш ніж півтисячі років. Федеративна концепція Ю.Пілсудського зазнала фіаско разом із поразкою Київського походу і постановами Ризького трактату, який перекреслював ідею про самостійну Україну над Дніпром, а також незалежну від Союзу Білорусь⁵.

Одночасно поміж представниками Кресів з'являються постаті, які почувають себе надалі членами давньої спільноти Великого Литовського Князівства, але не погоджуються з націоналістичною політикою. Наприклад, Мар'ян Здзеховський згадував часи, коли його навчали, крім історії Польщі, також історії Литви. Символічним був для нього прапор, що майорів на Замковій Горі у Вільні зі знаком Орла, але без Погоні, через що він відчував

¹ X.W. Meysztowicz, *Poszło z dymem. Gawędy o czasach i ludziach*, Ofic. Wydaw. «Pokolenie», Warszawa 1989, s. 5.

² J. Stempowski, *W dolinie Dniestru* (1942), przedruk w: *W dolinie Dniestru i inne eseje ukraińskie...*, wyb., oprac. i posłowiem opatrzył A.S. Kowalczyk, Wyd. LNB, Warszawa 1993, s. 11–15.

³ Mm, *Problem unii*, «Pobudka», 1918, nr 14, s. 1.

⁴ W. Meysztowicz, *op. cit.*, s. 19–20.

⁵ *Ibidem*, s. 19.

ніби «кривду, заподіяну собі»¹. Трохи далі він додавав: «У нинішніх умовах ми не можемо мріяти про те, щоб Польща стала такою самою привабливою силою для чужинців, якою була в XV ст., але хай нам це світить із висоти, як ідеал. Будьмо для всіх меншин доброзичливими господарями»².

Подібно висловлювалася у брошурі «Ягеллонська ідея і кресова політика» і Констанція Скірмунт. Вона писала: «Прекрасна ягеллонська ідея, яка колись ясніла над Польщею і пов'язаними з нею народами, нині лежить у сутінках і в імлі невідомого майбутнього. Нинішня Польща її не розуміє (...), польський загал повсюдно втратив про неї всіляке поняття (...). Польща, щоб поставити велику історичну ідею, свою і братню – ідею ягеллонську не в старих, а в нових формах, мусить зректися націоналістичного милування собою, зрозуміти душу народів, з якими пережила віки, допомогти в їхній сучасній роботі щодо розвитку і разом з ними будувати на сході оборонний вал віри і цивілізації»³.

У реаліях двадцятих років вона бачила загальне спростування ягеллонської ідеї і не лише на тодішній мапі Польщі, нова гранична лінія якої є майже «комічною, коли б не була трагічною», бо відділяє Вільно від Ковна, віддає Москві історичний Мінськ і фортечний Бобруйськ, відтинає єпископський Житомир і повне спогадів Поділля радянській Україні. Спростування ягеллонської ідеї вона відшукувала також у програмах шкіл, у внутрішній і зовнішній політиці. Звинувачувала центральний польський уряд у тому, що «сягає поглядом і розумінням лише по Буг», вбачаючи на диференційованому національному просторі лише «межі польськості». «Нічого не зрушиться, – застерігала К. Скірмунт, – поки вони не побачать замість меж країни і народи»⁴. У більш ранніх своїх роботах вона зауважувала, що «у великих кордонах нашої давньої цілості для нас залишається братство історії, культури й ідеалу», коли тим часом «литовські ентузіасти» милують-

¹ M. Zdziechowski, *Idea polska na Kresach* (1923), cyt. za: *Widmo przyszłości. Szkice historyczno-publicystyczne*, Wilno 1939, s. 3.

² *Ibidem*, s. 15.

³ K. Skirmuntt, *Idea jagiellońska a polityka kresowa*, Wilno 1925, s. 3.

⁴ Там само, сторінки відповідно 4, 6, 7.

ся, як правило, історією рідної країни тільки «до Унії», натомість, «шляхта – тільки після Союзу»¹.

Таким чином, взнаки давалися погляди місцевих жителів, які намагалися утримати «чутливо-історичну безперервність» в усій повноті. Вона зазнала значної руйнації у періоди окупації, тому що Росія, виграючи від національної відокремленості, хотіла розтоптати пам'ять про те, що «литовець був полякові братом». Унаслідок цього польське суспільство «у своїх прагненнях до незалежності не сягає поза Королівство – до Німану чи до Двіни»². У цьому контексті зрозумілим є розчарування патріотів кресових земель, які вважали польсько-литовсько-білоруську кров цінною амальгамою. Природна цінність тринаціонального братства включала етнічний егоїзм. К. Скірмунт писала: «Однобічне націоналістичне гасло не може пасувати країні з населенням, яке належить до різних національностей»³.

У свою чергу, Станіслав Сроковський вказував на необхідність безперервного розмірковування над ягеллонською ідеєю, яка є «не більш поверховою (...), ніж ідеї Ліги Націй»⁴. Колишній волинський воєвода робить висновок: «Ягеллонська ідея – це передусім потужна робота змішування чужоплемінних елементів, що дає їм, водночас, якнайбільше свободи розпоряджатися собою (...). Ягеллонська ідея – це візантійська каплиця на Вавелі, це мова королівських канцелярій ще до початку XVII ст., тих, що не бояться в певних обставинах вживати руську мову, це чудовий вплив, який міг постійно утримувати у польському дусі таких князів, як Острозькі, які були і найбільшими прихильниками войовничого православ'я (...). Ягеллонська ідея – це віра в себе і майбутнє народу, це вра-

¹ Futurus (K. Skirmuntt), *Kartki polityczne ze spraw krajowych poruszonych w prasie wileńskiej 1905–1907*, Warszawa 1907, s. 29–30. Е. Войнилович у листі до М. Здзеховського писав: «Боюся, що як у «Весіллі», Польща носить лише мотузку, а золотий ріг, який колись символізував у Польщі свободу всіх визнань і національних почуттів (...), кудись зник». Цитуємо за: М. Zdziechowski, *Widmo przyszłości, op. cit.*, s. 64.

² Lit., *Idea krajowości*, «Kurier Wileński», 1928, nr 10, s. 1.

³ K. Skirmuntt, *Kartki polityczne, op. cit.*, s. 81.

⁴ S. Srokowski, *Uwagi o kresach wschodnich*, «Przegląd Współczesny», 1924, nr 32, s. 346.

хування політичного чинника часу, це включення до лав, що співпрацюють із польськістю, всіх видатних людей свого часу, це негайне застосування в політичному житті принципу *suum cuique* (кожному своє), це дозвіл населенню з чужою вірою та іншою мовою почуватися в Польщі як у власному домі»¹.

Ягеллонська ідея поступово переходила «до ідейного арсеналу табору пілсудчиків» і була «квінтесенцією міжнародного мислення цього табору»². Про неї багато пишуть і говорять³. Робоче визначення ягеллонського міфу для Інтелектуального союзу сформулював Оскар Галецький. Він нагадував про досвід, пов'язаний з історією Польщі, який може бути дуже корисним для Європи кінця двадцятих і тридцятих років міжвоєнного періоду. Одним із таких уроків, запропонованих Європі за посередництвом Польщі Ягеллонів, було, на його думку, створення багатонаціональних державних організмів. Вітольд Каменецький, актуалізуючи цю ідею, висловлював відому думку: «Здійснюючи програму співпраці народів на польсько-литовсько-білорусько-українських землях, Польща створить зразок наслідування для усїєї Європи»⁴.

Для другої половини міжвоєнного двадцятиліття характерним стає відоме прагматичне розуміння міфів⁵, таких як міфи союзу, ягеллонський міф, міф цивілізаційної ролі на Сході, міф братства люду, тобто те, чого домагалися в 1929 і в 1933 рр. Ярослав Івашкевич⁶ чи Зоф'я М'яновська⁷, після смерті Пілсудського

¹ Там само, с. 345–346.

² J. Kwiatkowski, *Poezja J. Iwaszkiewicza na tle dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1975, s. 305.

³ Частину літератури щодо предмету розмови наводить Є.Квятковський, *op. cit.*, s. 305. Варто також пам'ятати про роботи: L. Kolankowski *Polska Jagiellonów. Dzieje polityczne*, Lwów 1936, o *Księdze pamiątkowej ku uczczeniu czterechsetnej rocznicy wydania pierwszego statutu litewskiego* pod red. S. Ehrenkreutza, Wilno 1935 (тут праця S. Kutrzeby, *Charakter i wartość unii polsko-litewskiej*).

⁴ W. Kamieniecki, *Ponad zgiełkiem walk narodowościowych*, Warszawa 1929, s. 38.

⁵ E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980, s. 93 i 265.

⁶ Порівняймо рецензію Я. Івашкевича на книгу *Będziem Polakami* J. Balickiego і S. Maykowskiego, «Wiadomości Literackie» 1929, nr 36 та K. Bazar (J. Iwaszkiewicz), *Mitologia Niemiec współczesnych*, «Wiadomości Literackie», 1933, nr 45.

⁷ З. М'яновська писала: «Ніхто не вважав достойним заняттям (...) розповсюдження польськості назовні – на слов'янський схід», *Literatura współczesna jako*

отримує інше пояснення. Адольф Бохенський на шпальтах «Бунту молодих» визнає ягеллонський міф агітаційним слоганом, найгіршим із можливих щодо менших народів Східної Європи з уваги на так звані політичні ножиці. «Поляки, які її висувають, – писав А. Бохенський, – вважаються друзями менших народів Східної Європи і переконані, що зроблять їм приємність, згадуючи про Ягеллонів. Водночас та сама ягеллонська ідея є для цих малих народів найбільшим пострахом і символом найагресивнішого польського (...) імперіалізму. Пригощаючи їх Ягеллонами, ми чинимо нетактовність, ми б'ємо в точку, найбільш болісну, найбільш дражливу для них»¹.

Він стверджував, що використання терміна «ягеллонська ідея» додає, хоч не завжди продуманого, контексту асиміляції з сусідніми народами, що, у свою чергу, перетворює поляків на «марну карикатуру» російського і німецького імперіалізму і полегшує роботу цим державам. «Настановою тут має бути глибокий принцип: «Ніщо про них без них», – додавав публіцист, – разом із розумінням, що Польща зацікавлена у виникненні по сусідству максимальної кількості державних організмів»².

Чеслав Тачановський пробував на шпальтах «Літературних новин» («Wiadomości Literackie») підірвати ягеллонський міф, представляючи однобоко висновки про те, що Ягеллони затримали розвиток Польщі, загальмували інтеграцію із Заходом, відкрили кордони для згубних впливів Сходу, створивши лише кон'юнктуру могутності. «Ягеллонська ідея у нас є, – додавав Тачановський, – символом казкових часів, нечуваної могутності Речі Посполитої, а також її *престижу*». Він бачив у ній вид «польського расизму», який ставав міфом Польщі ХХ віку³.

materiał nauczania dla polonisty, «Pamiętnik Literacki», 1936, z. 2, s. 433.

¹ A. Bocheński, *Aktualność idei jagiellońskiej*, „Bunt Młodych” z 25 stycznia 1937, цит. за: A. Bocheński, *Historia i polityka*. Wyb., oprac. i przedmową poprzedził M. Król, Warszawa 1989, s. 58 i 62.

² Там само, с. 68. Ю. Мерошевський наголошував: «ягеллонська ідея лише для нас не має нічого спільного з імперіалізмом», його ж *Rosyjski «kompleks polski» i obszar ULB*, «Kultura» (Paryż), 1974, nr 9, s. 54.

³ C. Taczanowski, *Mysli o micie jagiellońskim*, «Wiadomości Literackie», 1939, nr 18, s. 2.

Відбувалася, не без провини поляків¹, зміна понять і масштабу ягеллонських цінностей у суспільно-політичному житті, проте водночас ягеллонська легенда весь час символізувала ієрархію цінностей, прийняту Річчю Посполитою Обоих Народів².

Союз народів Речі Посполитої був, як підкреслював Артур Гурський, важливою подією у минулому, яка має досі «культуротворчу силу»³. Отже, варто поцікавитися, як цю проблему представлено в естетичному плані літературних текстів.

Ранню фазу письменства Ярослава Івашкевича прийнято сприймати як місію зі Сходу. Казимир Чаховський згадував, що цей письменник вніс до польської літератури «широке дихання українських кресів» та «немовби гамлетівську» тональність, тому що він творить у відірваності від рідної землі, піддавшись атмосфері світу спогадів і минулого часу, до якого немає вороття⁴. Сучасні історики літератури писатимуть про типову для цього письменника «домінанту відмови», своєрідного контрпартнера, якою є риса сенсуалізму. Є. Квятковський родовід такого тонального формування виводив із філософських (вплив метафізики і естетики А. Шопенгауера) першопричин та передусім із комплексу кресових, соціологічних, «демографічних» і культурних чинників⁵. У свою чергу, Марія Белянка-Люфтова на прізвище автора роману «Місяць сходить» посилається в контексті роздумів про силу території України як літературного матеріалу, вважаючи, що його творчість міжвоєнного періоду «просякнута наскрізь характерними ознаками цієї провінції, як у темах, так і в стилістиці»⁶.

¹ М.К. Pawlikowski, *Wojna i sezon*, Paryż 1965, s. 219.

² Знаменним у цьому відношенні є висловлювання С. Вінценца: «Я не міг розлучитися і ніколи не розлучуся з так званою ягеллонською традицією. А саме: від карамів на півночі аж до гуцулів чи хасидів (як регіональний продукт), а історично, наприклад, від єзуїтів у Смоленську, сіячів освіти в Москві аж до польських аріан, автентичні рештки яких я зустрів в Угорщині; це все для мене цілком очевидне – Польща», цит. за: A. Vincenz, *Posłowie* [w:] S. Vincenz, *Barwinkowy wianek*, Warszawa 1983, s. 564.

³ A. Górski, *Drogi do kultury*, Warszawa 1934, s. 38.

⁴ K. Czachowski, *Obraz współczesnej literatury polskiej 1884–1933*, t. 3: *Ekspresjonizm i neorealizm*, Lwów 1936, s. 181.

⁵ J. Kwiatkowski, *Jarosław Iwaszkiewicz* [w:] *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku*. S. 6; *Literatura polska w okresie międzywojennym*, t. 2, s. 382.

⁶ M. Bielanka-Luftowa, *Znaczenie terytorium w tak zwanej szkole ukraińskiej*,

Марія Єндриховська, оцінюючи з перспективи часу ранню творчість Івашкевича, зауважує: «Чинник, моделюючий світобачення і стиль майбутнього автора «Честі й слави», варто було б вбачати в кресовій специфіці інтелектуальної атмосфери, створеної багатонаціональністю цих територій. Йдеться про явище, яке особливо надихало, – зіткнення середземноморської культури з культурою Візантії, доробку Заходу і Сходу. Культуротворчу роль цих протилежностей у творчості Івашкевича важко переоцінити»¹.

До цієї своєрідної для письменства Івашкевича гри опозицій² належить літературна розповідь про українське креси як спільноту спільнот. Ми зосередимо увагу на трьох репрезентативних для цього мотиву текстах, таких як «Місяць сходить» (1925), «Повернення до Європи» (1931), «*Voci di Roma*» («*Голоси Риму*») (1938).

На першому плані роману «Місяць сходить» є, безсумнівно, «розрахунк з модернізмом», а твір Івашкевича належить до найвидатніших досягнень *novel of adolescence*³ (роману юнака). Натомість Марія Єндриховська слушно виходить поза межі домінуючої в романі Івашкевича романтично-модерністської проблеми пошуків героя, тому що Антон функціонує «в конкретному історичному часі й географічно достовірному просторі»⁴. Дія твору відбувається в українському маєтку незадовго до Першої світової війни. Вибір і спосіб представлення героїв є дуже важливими. Є серед них поляки, українці, росіяни, які разом становлять символічну спільноту. Стефан Колачковський зауважив, що її збереження віддзеркалює типову «естетику часів занепаду»⁵. Ми ж підемо не шляхом філософсько-художніх пояснень цього питання, а вкажемо на не менш істотний соціологічно-культурний контекст. Івашкевич зміг показати саме глибинну спорідненість між поляками і росіянами, що

«Pamiętnik Literacki», 1936, nr 2, s. 376.

¹ M. Jędrzychowska, *Wczesna proza J. Iwaszkiewicza*, Kraków 1977, s. 139.

² Є.Квятковський уточнює перелік цих опозицій: культурність – приватність, Схід – Захід, європеїзм – рідне, естетика – громадянство, пристрасть до життя – зачарування смертю. Див. також його *Jarosław Iwaszkiewicz, op. cit.*, s. 381.

³ R. Przybylski, *Eros i Tanatos. Proza J. Iwaszkiewicza 1916–1938*, Warszawa 1970, s. 88–89.

⁴ M. Jędrzychowska, *op. cit.*, s. 119.

⁵ W. Feldman, *Współczesna literatura polska*, wyd. 8, okresem 1919–1939 uzupełnił S. Kołaczkowski, Kraków 1930, s. 633.

належать на Кресах до тієї самої сфери людей із так званих вищих кіл. Вацлав Ледницький багато разів повертався до цієї особливої спорідненості. Він писав: «Глибоке політичне розмежування між польською і російською шляхтою не допускало усвідомлення певних психічно-соціальних схожостей»¹. Ця схожість виражалася в культурі гуманізму у широкому розумінні, в читанні улюблених книжок філософів і поетів мовами оригіналу, в спогляданні «прекрасної природи» у супроводі релігійних роздумів. Як невід'ємна складова світогляду, крім вищезгаданих ознак, глибоко укорінилися в польсько-кресовій і російській товариській культурі *Schöngeisterei* («гарне гостювання») і дилетантизм.

Побудова світу, представленого також російськими елементами, є не тільки еманациєю течії спогадів молодості письменника², а й нагадує про факт, який часто ігнорується, – проникнення природних краєвидів, взаємопроникнення культур, а також глибинна спорідненість польсько-російської товариської спільноти³. У Івашкевича, зрештою, як і в Юзефа Мацкевича, це обходиться без гімнів на честь польськості.

У сцені, яка розігрується в українській хаті, справу польськості і Польщі на Кресах представлено особливим чином. Антоні оглядає порозвішувані на стіні ікони, серед яких були «картини із зображенням Печерської Лаври з високою голубою баштою, образ Почаївської Божої Матері й інше; було пару ікон, оздоблених сріблом, і одне Розп'яття, намальоване олією на почорнілій дощечці»⁴.

Няня, батько якої був шляхтичем-уніатом і воював у битві під Дашевом на польському боці, пояснює, що саме він приніс кар-

¹ W. Lednicki, *Przyjaciele Moskale*, Kraków 1935, s. 9.

² Порівняймо на цю тему S. Burkot, *Kontemplacja i pasja życia – Jarosław Iwaszkiewicz* [w:] *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego* pod red. B. Farona, Warszawa 1972, s. 249–250.

³ Б. Топорська писала про краєвиди, представлені у «Докторі Живаго» Б. Пастернака: «Піддаючись мимоволі такому сильному поетичному гіпнозу в чужій країні, щоб не сказати ворожій, він розпізнає риси власної вітчизни – ці берези, ці сніги і заметілі, коні в голоблях, вози на трактах, брички, що їдуть польовими і лісовими дорогами до віддалених від станції маєтків, навіть російські села і містечка, навіть та стара дореволюційна Москва ... здаються раптом знайомими і близькими серцю (...)». Цит. за перевиданням *Droga Pani*, Londyn 1984, s. 94–104.

⁴ J. Iwaszkiewicz, *Księżyc wschodzi*, цит. за виданням Warszawa 1975, s. 70.

тину додому. Антоні прочитує напис, що складається з двох особливих частин, латинської формули «*Te Deum laudamus*» і майже забутого польського звернення «Ісусе мій, милосердя моє»:

Антоні подивився на няню (...)

– Польська картина, польська картина, – повторила няня і похитала головою, немовби із сумом.

– Що ж там? – подумав Антоні. – Де наше не пропадало? Слідів повно всюди, і всюди запущено, як каміння в трясовині, – і сказав старенькій:

– Зникло як каміння у воді!

– Ей, паничу, – старенька змахнула рукою. – Скільки-то минуло вже від того часу, скільки справ, скільки заплутаних речей стало простим, скільки простих позаплутувалося¹.

Автор тричі наказує Антоні задуматися над відшуканою картиною в українській хаті й додатково в реферативно-описовому фрагменті підтверджує значущість цієї сцени: «Прокинулися в ньому якісь зовсім незнані почуття». Івашкевич у незвично ідеологічно приглушений і художньо промовистий спосіб представляє давню польсько-українську кресову спільноту, пам'ять про яку зберігає стара няня, бо вже Олександр, присутній під час цієї сцени в хаті, «незадоволений усією розмовою» і насвистує «російську пісеньку про канарок». Був він українцем, але перебував під сильним впливом Марусі – вчительки, його нареченої, яка в русифікаторську діяльність втягнула й Олександра. З метою поглиблення зв'язків героя з Україною, автор увів постать Змійовця, водночас – типові для православної релігії уявлення, а також скористався романтичною стилізацією з посиланням на зразок поетичного роману, який мав саме українську генезу².

Ежи Квятковський «Повернення до Європи» назвав «книгою міфів» Івашкевича³. Адже, по суті, в нерозривну єдність було уміщено окремі міфи – європейські й польські. «Ця книга, – пише Є. Квятковський, – є ковчегом дружби між Польщею

¹ Там само, с. 71. Решта цитат із обговорюваного роману Івашкевича також зі с. 71.

² Поп. R. Przybylski, *op. cit.*, s. 107–108.

³ Поп. J. Kwiatkowski, Jarosław Iwaszkiewicz, *op. cit.*, s. 385.

і Європою, поетичним пен-клубом, запрошенням до дружби і братерства»¹. Збірку відкриває вірш «Європа» (1921 р.), який відображує «духовну пригоду» багатьох письменників першої чверті ХХ ст., які захоплювалися екзотично-мандрівною тематикою, але потім шукали об'єднуючих зв'язків у європейській єдності. Цей твір є «першим нарисом європейського міфу» і є відмовою від екзотики².

У представлений у «Поверненні до Європи» культурній географії є особливе місце для України. Цей регіон символізував «Скіфську Елладу», землю, на якій перетиналися впливи Візантії і Риму, а цінність культурного синкретизму наближала Україну до, наприклад, Сицилії, що Івашкевич багато разів аналізувати-ме. Водночас це є «поверненням» Кресів до європейської спільноти. Тому окремі рядки «відбуваються» вже в ширшому географічному просторі, в Празі, на Рейні, у Бельгії, охоплюють великий європейський простір.

Культуру «Повернення до Європи» тісно пов'язано з політичною проблематикою, а разом з нею – з історичними традиціями Польщі. Адже на європейському тлі Івашкевич представляє почуття відмінності польської культури і польської національної долі. Піднесено та патетично він представляє насамперед епоху ягеллонсько-баторіанську:

Kraj, gdzie potrójne błysło berło Jagiellonów
I wielkiego Stefana zamki tkwią jak pięście
Tchną ku nam jak wieczności tchem – dechem stepowym
I wielkością legendy – wielkość nam wskazuje,
Ku której chcemy wznieść się (...)»³.

Країна, де тричі виблискує скіпетр Ягеллонів
І великого Стефана замки височать
Віє на нас вічність – степовим подихом
І величчю легенди – велич нам вказує,
Якої ми хочемо сягнути (...).

¹ J. Kwiatkowski, Poezja Iwaszkiewicza..., op. cit., s. 279.

² Пор. там само, с. 265.

³ J. Iwaszkiewicz, Powrót do Europy, Warszawa 1931, s. 83.

Патетизації ягеллонського міфу сприяє, як вказав Єжи Квятковський, «поетика голосного звучання»¹; ранг слова-ключа отримує велике значення – велич, а пафос великого історичного минулого в усій збірці підкреслено за допомогою архаїзованої лексики і звернення до архаїчних реалій. Національна історія підлягає тут включенню в сакральну сферу, завдяки чому відбувається посилення процесів піднесення та гіперболізації.

Звучать у «Поверненні до Європи», щоправда, великодержавні акценти, але завжди повернення на давні східні землі відбувається в категоріях дружби і братерства або заповідається «онукам»; однак завжди останнє слово твору пов'язане з «коханням»².

Крім того, варто звернути увагу на змальовані Івашкевичем картини процесу викорінення і вкорінення в малій вітчизні. У «Поверненні до Європи» «голос спогадів» і «голос туги» присвячується Карлу Шимановському, членові давньої польсько-української спільноти, а конкретизується в пронизливих рядках:

Jak gdybyśmy niebiańską stracili ojczyznę
I odcięli duchowe drogi bez powrotu (...)
Ona to Ukraina, pieśń przeszła i przyszła (...)
Odezwała się do nas w dniu naszych zaraniu³.

Якби ми неземну втратили вітчизну
І відтяли духовні дороги без вороття (...)
Вона – це Україна, пісня минула і майбутня (...)
Відізналася до нас у день нашого початку

Ця земля, як і в «Беньовському» Словацького, є «картиною Бога». Вона перетворюється на духовний простір знань про світ та людину. Продовження цієї розповіді дописав Івашкевич в оповіданні «*Voci di Roma*»⁴.

¹ J. Kwiatkowski, *Poezja J. Iwaszkiewicza*, op. cit., s. 289.

² Там само, с. 302.

³ J. Iwaszkiewicz, *Powrót do Europy*, op. cit., s. 82–83.

⁴ Цитати з *Voci di Roma* (відповідно скорочення *V*) за виданням J. Iwaszkiewicz, *Opowiadania*, t. II, Warszawa 1979.

У згаданому творі представлено два взаємопов'язані мотиви. Перший – це відвідування автором-оповідачем руїн в Остії і римського протестантського кладовища, який служить також східному обряду. Натомість другий мотив стосується відкриття «похованих світів» (V 233) і відшукування «віддалених уривків пам'яті» (V 232). Поступово минуле із закритої категорії стає відкритою. Польські й римські спогади відступають, «оголюючи дно перших степових і неприборканих вражень» (V 231). Багаторазово Івашкевич аналізує прустівську тему, яка є спробою перемоги над часом. Ця тема в оповіданні виконує функцію творення аксіології малої вітчизни, в якій на рівних правах співіснують такі цінності, як споглядання відмінностей, відшукування самих себе в інших, повернення до культурних коренів. Етапи долання часу супроводжуються узагальненнями оповідача, наприклад: «Де я є, – подумав я, нахилиючись над могилою і креслячи на чолі латинський хрест, навпроти цього східного хреста. – І де всі ми є» (V 231); «Боже милий! – сказав я. – Навіщо ж ми ще ходимо на кладовища: уся земля є кладовищем» (V 235); «чи ж ми справді були у тому померлому світі» (V 238). Натомість розповідь Манефи Віталіївни, яку оповідач упізнав через 30 років, уклінну на могилі няні, закінчується зіставленням низки питань, вміло переплетених автором окличними реченнями, які є квазівідповіддю, що посилює драму викорінення: «І як же так можна, пане? Як же так можна, щоб нас відкинути всіх? Усю націю відкинути, відгородити! Адже ми всі ми були європейцями. Що значило для мене моє перше перебування в Римі! А тепер? Чому нас усіх позбавили спадщини? І як так могло статися? І чи ми вже ніколи ми не повернемося до Європи? Адже є якась єдність на світі!» (V 239–240).

У наведеній цитаті очевидною є художня концепція тенденцій об'єднання, які вбачалися у період міжвоєнного двадцятиліття в античній традиції¹ чи в ідеї пан-європеїзму². Текст Івашкевича вносить також інший сенс, додатково описуваний у кресовому

¹ Цю концепцію поширювали, зокрема, Тадеуш Зелінський і Т. Сінко.

² Ідею панєвропеїзму проголошував К.А. де Роан. Детальніше проблему представляють Є. Квятковський у згаданій книзі про поезію Я. Івашкевича, а також Е. Кузьма, *op. cit.*, s. 92, 264.

контексті. Автор виразно розуміє Креси як регіон, розташований «між» Східною і Західною Європою, між етнічною Польщею та Україною. Висловлювання Манефи додатково виражає належність території Єкатеринославської губернії до простору «сімейної Європи»¹.

Гуманістична канва цього оповідання відображає головну думку в кінцевій картині. З'являється в ньому мотив туги за домом, у якому щедро накритий стіл чітко стилізовано під стіл суду, викликаючи «посмішку примирення і любов» (V 241), і няня (вже латинська, не руська) обдаровується божими атрибутами.

У підтексті оповідання письменник висловив припущення про знаменну силу позбавлення спадщини найближчої вітчизни і вигнання з культурного кола середземноморських цінностей. Суть спільноти заперечує нерозуміння іншої людини (порівняй мотив розчарування няні щодо папи римського), а також взаємна ненависть. Таким чином, закінчення твору претендує на роль катарсису і повернення втраченого ладу у спільноті.

* * *

Польсько-українську спільноту представив і хотів творчо формувати за посередництвом як публіцистичної діяльності, так і літературної творчості інший представник «української школи» – Юзеф Лободовський. Разом із Генриком Юзевським (волинським воєводою в 1928–1938 роках) був він прихильником транскордонної політики Юзефа Пілсудського. Обидва виходили із твердження, що національне самовизначення волинських українців є фактом. Тому вони намагалися надати цьому національному руху відповідної форми, аби дружньо налаштувати його до поляків і федеративної ідеї, конкретизо-

¹ Вірш Івашкевича *До Росії* з тому «Повернення до Європи» Е. Кузьма інтерпретує як відрив від Сходу в сенсі державного і політичного організму, порівняймо *op. cit.*, s. 269. Закінчення цього твору: «Чи я повинен тобі сказати, що тебе я ненавиджу? Чи сказати, що люблю?» – по суті відповідає двополосній конструкції «за» і «проти». Цей вірш, мабуть, отримує нове семантичне забарвлення, особливо в контексті роздумів про глибинну спорідненість польсько-російської спільноти.

ваної у союзі 1920 р.¹ Генрик Юзевський згодом писав: «Польсько-українське спільне життя має на Волині вікові традиції, воно обросло звичаями, набуло своєрідної форми. Ми натрапляємо на це на кожному кроці. Я назвав би це «первинним фактом» польського існування і українського світу. Цей «факт» дає знати про себе в різних ситуаціях, у будень і у свята. Набуває різного виразу, кривляється, вередує, посміхається, шкірить зуби. Хто цього «первинного факту» не помічає, той ніколи не зможе з розумінням поглянути на те, що відбувається між Польщею і Україною»².

Ю. Лободовський створював на шпальтах журналу «Волинь» етос кресової людини. Засадами цього журналу було пропагування всього, що пограничне, спільне або те, що розділяє³. Автор «Розмов із вітчизною» вважав, що категорію «ми» створюють спільно поляки і українці, звідси також потрібно взяти все, що цінне в цьому регіоні та в його мешканцях, в їхньому минулому і сьогоденні. Відчуття власної відокремленості повинно супроводжуватися взаємним проникненням культур, толерантністю і відкритістю. Він розрізняв поняття кресової і «тутешньої» людини, яких поєднує лишень те, що вони живуть на цій землі й залежать одне від одного. Проте «кресова людина значно збагачує свою культуру, свої враження й індивідуальність завдяки специфіці місця і різноманітності культур. «Тутешній» залишається темним, неусвідомленим. Різноманітність і багатство зводиться тут до примітивної однозначності, нівелює відмінності»⁴.

Лободовський у літературній творчості віддавав перевагу мотивам, які належали до традиції польсько-української спільноти і зосереджувалися навколо гасла «За українську і ляську свободу»⁵. Таким чином, він зосереджувався на часах гетьманської України

¹ Див. W. Mędrzecki, *Województwo wołyńskie 1921–1939. Elementy przemian cywilizacyjnych, społecznych i politycznych*, Wrocław 1988, s. 147.

² H. Józewski, *Zamiast pamiętnika*, «Zeszyty Historyczne», 1982, nr 60, s. 146–147.

³ Див. J. Sawicka, *Złota wołyńska struna. O Łobodowskim w tygodniku «Wołyń», «Kresy»*, 1991, nr 6, s. 55.

⁴ Там само, с. 56.

⁵ Пише про це P. Krzeczunowicz, *Za wolność Ukrainą i Laszq. Obraz Ukrainy w «Złotej hramocie» J. Łobodowskiego*, «Ruch Literacki», 1992, z. 1–2, s. 59–72.

та на ідеї військового союзу 1920 р., укладеного між Юзефом Пілсудським та Симоном Петлюрою. Цим історичним постатям він присвятив також чимало віршів.

Волинь виростала в уяві Лободовського до ролі сучасних Тернопіл, бо повинна була захищати світ від комуністичної Росії. Він, зокрема, писав: «Визволення народів чорноморсько-каспійського басейну з-під насилля Москви, яка відгороджує від Європи та її культури (...). Ось ідея, гідна польського імперіалізму»¹.

У творчості автора «Золотої грамоти» відображено велике розчарування щодо занедбання Польщею тридцятих років ідеї поєднання з українцями, зародженої в новій іпостасі під час війни 1920 р. на українському фронті. Лободовський творив сучаснену версію Матері-України, пишучи: «Давня Вітчизно наша! Мати Україно, / Глумливо на ганебній деревині розп'ята!»².

Натомість із польського боку в контексті київського походу лишень Пілсудського вводить поет до «пантеону вірних справ»³. У 17-ту річницю подій весни 1920 року він вже використовував формулу «зрадженої весни», пишучи:

Siedemnaście razy od tej pory
rozwinęły się kiście akacji
i daremnie myśli zbłąkane
przyzywają utracony ład⁴.

Сімнадцять разів з того часу
Розпустилися китиці акацій
І марно думки блудні
Закликають утрачений лад.

Аура гіркоти, яка є провідною у вірші «Зраджена весна» (*Wiosna zdradzona*), з'являється також у «Крипті на Вавелі», де поет виразно висловлювався про «марнотратників величі» і про

¹ J. Łobodowski, *Rozdroża kultury*, «Wołyń», 1938, nr 2.

² J. Łobodowski, *Słowacki*, «Wołyń» 1938, nr 4, dodatek «Literatura i sztuka». Поп. також S. Uliasz, *Obrazy Ukrainy i Ukraińców w literaturze polskiej*, Rzeszów 1993, s. 18–19.

³ P. Krzeczunowicz, *op. cit.*, s. 69.

⁴ J. Łobodowski, *Wiosna zdradzona*, «Wołyń», 1938, nr 17.

«господарство, розтрачене на здобич поганої челяді»¹, що, на думку автора «Розмов з вітчизною», було польською синекдохою кресової політики кінця тридцятих років. На противагу домінантним у доробку поетів групи «Волинь» пейзажним і ностальгічним зачаруванням², вірші Лободовського «насичені трагізмом сучасної України, в їхній мові зафіксовано болючі конфлікти двох братніх народів»³.

* * *

Тема великої спадщини історичного минулого Польщі захоплювала також Ксаверія Прушинського. Близькими йому були традиції польсько-руської і польсько-української співпраці. Виявлялося це вже в юнацьких віршах, в яких кресові лицарі – це «орлині сини Польщі й Русі, степові соколи, що спочивають у братніх обіймах», у спільній могилі⁴. У спогадах «З чорного шляху» його більш раннє бачення проблеми значно ускладнилося. Він бачив Польщу «багатонаціональною Імперією», в якій знайшлося «місце для руських селян і для церкви», а національні меншини не трактувалися як *malum necessarium* (необхідне зло), а як «цінні складові, які розширюють свою вітчизну, збагачують спільний дім»⁵.

Описана картина конфронтувала передусім із політичною дійсністю – наслідком Ризького трактату, а пізніше – із досвідом, який виник на Кресах у тридцяті роки. У вірші, написаному в 1923 році у замку Гербуртів, він писав:

O wstańcie z grobów rycerze kresowi,

¹ J. Łobodowski, *Krypta na Wawelu (1941)*, цит. за: *W blasku legendy. Kronika poetycka życia. J. Piłsudskiego*, oprac., noty i posłowie K.A. Jeżewski, Editions Spotkania, Paryż 1988, s. 448.

² Промовистими є вже заголовки поетичних збірок, наприклад: W. Milczarek, *Liryzm Wołynia* (1938); C. Janczarski, *Akwarelą* (1938); B. Podmajstrowicz, *Ogród poezji* (1938).

³ J. Kwiatkowski, *Literatura Dwudziestolecia*, Warszawa 1990, s. 159.

⁴ A. Pruszyńska, *Między Bohem a Słuczą*, oprac. M. Pruszyński, Wrocław 1991, s. 171–172.

⁵ K. Pruszyński, *Z czarnego szlaku [w:] Kraj lat dziecińczych*, Londyn 1942, s. 237.

Wstańcie, by spojrzeć w oczy narodowi,
Co za srebrniki zhandlował kraj żyzny,
Wielki mogilnik lechickiej ojczyzny...
(...)
Ten ród urastał wraz z Polską, z nią zginął,
Z nią męstwem swoim w ojczyźnie zasłynął,
Ten ród urastał lennym Rusi chlebem,
Pogrzeb ojczyzny był jego pogrzebem¹.

О, встаньте з могил, лицарі кресові,
Встаньте, щоб поглянути в очі народу,
Що за срібляки розпродали землю родючу,
Великий могильник лехітської вітчизни...
(...)
Цей рід виростав разом з Польщею, з нею і загинув,
З нею мужністю своєю на вітчизні прославився,
Цей рід виростав ленним хлібом руським,
Поховання вітчизни було його похованням.

К. Прушинський поширив формулювання «була це колись багата країна»² щодо Кресів не лише в господарському сенсі, але і в культурному та політичному. У його оцінках кресова Польща тридцятих років була репрезентативним прикладом розбитих спільнот³. Цьому ракурсу цілком відповідають репортажі Прушинського під заголовком «Подорож Польщею» (1937). Він намагався в них представити реалістичну картину кресового життя. «Креси Прушинського, – зауважує Яцек Колбушевський, – були країною, в якій час зупинився, але були водночас країною величезних польських можливостей, символом яких є грандіозний Канал Огінського, побудований у роки, найнесприятливіші для Польщі»⁴.

¹ Cyt. za: A. Pruszyńska, op. cit., s. 171. Tu też została wyjaśniona aluzja o «srebrnikach».

² Порівняймо К. Pruszyński, *Listy wołyńskie*. «Był to niegdyś kraj bogaty», «Wiadomości Literackie», 1935, nr 5, s. 3.

³ Найкращим прикладом є враження Прушинського від розмови з пастухом Радіоном, пор.. *Podróż po Polsce*, Warszawa 1937, s. 184–185.

⁴ J. Kolbuszewski, *Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX i XX w.* [w:] *Między Polską etniczną a historyczną* pod red. W. Wrzesińskiego, Wrocław 1988, s. 82.

Письменник поставив собі амбітну мету оживлення культуротворчих та інтеграційних починань на Волині. Адже він вважав, що право на кресові регіони має той, хто поширює їхню культуру, «адже втрачає той, хто применшує»¹, а «так хотілося б, щоб ми й надалі тут були культурою, тим, що жодної культури не руйнує, у кожному привносить і розширює, так би хотілося мати право на Волинь»². Тому він реєстрував Креси на етапі спільнот, які боролися між собою і одна одну не цінували. Знаменною є позиція Прушинського, висловлена у передмові до книжки українського письменника, який походить із Волині, Уласа Самчука. Автор передмови зауважував, що польський переклад роману Самчука під заголовком «Волинь» з'явився лише сьомим у Європі³, тоді як Волинь розташована у межах Польщі. Цей факт став причиною наступного узагальнення: «(...) Адже ми переконані, що української літератури, яка б заслуговувала на увагу Європи, немає, що на Волині немає й українців; отже, нас ці речі не обходять і не цікавлять; велика національна проблема чималої території Польщі дратує, але не цікавить, велика соціальна проблема, з цим пов'язана, непокоїть, але уваги не привертає. Наше ставлення до всіх цих проблем часто вороже, зазвичай відчужене, а найчастіше презирливе. (...) Пізнаймо цих чужаків – може ми побачимо, що насправді не такі вони й чужі, що століття ми провели у спільній роботі в цій країні, що наші найбільш значні державні та культурні традиції пов'язані з цією співпрацею, коли ж, навпаки, спільні недолі беруть свій початок з ворожнечі»⁴.

Ідея співпраці двох слов'янських народів знайшла відображення і в публіцистиці, друкованій на шпальтах «Бунту молодих» (автором якого був також К. Прушинський). Ми знаходимо в них гіркий рахунок совісті польських гріхів перед українцями. Робилася спроба створення *modus vivendi* (способу життя), що не від-

¹ K. Pruszyński, *Podróż...*, *op. cit.*, s. 199.

² *Там само*, с. 200.

³ Оpubліковано раніше переклади чеською, словацькою, німецькою, данською, литовською, хорватською мовами.

⁴ K. Pruszyński, *Pomysł o Wołyniu!*, przedmowa do: U. Samczuk, *Wołyń*, przeł. T. Hollender, Warszawa 1938, s. 5 i 8.

бувалося легко – не лише з вини українців, а й самих поляків, які проголошували все більш відкрито «нешасні асиміляційні фікції» і займалися «наукою переслідувань», що відображалося хоч би у відмові від української термінології¹. Вважалося, що поляки нічого не хочуть знати про Україну. Деякі писали просто: «Яксь Австралія більше нас цікавить, ніж найближчі нам побратими, сусіди і співгромадяни»². Проте, якщо вірити Мар'яну Здзеховському, навіть редактори «Бунту молодих», які дуже глибоко цікавилися українським питанням і йшли в поступках якнайдалі, знайшли «мало визнання в українців»³.

* * *

Північно-східні Креси тридцятих років міжвоєнного періоду намагався зрозуміти Юзеф Мацкевич, а результати своїх спостережень представив у збірці репортажів під заголовком «Бунт мочарів». Цю книгу він присвятив своїй доньці Галюні, «щоб пізнала рідний край». Використана в цій посвяті формула має велике значення. Автор поширював її сенс у тексті загалом на поляків, пишучи: «У східних повітах, від Даугави додолу на південь, поперек Німану і Прип'яті, далі на Волинь, живуть тисячі людей, про яких ми нічого не знаємо»⁴. Він доводив, що державна адміністрація на Кресах переважно трактує білоруських селян як чужорідний елемент.

Пояснімо питання, посилаючись на друкований у «Віленському кур'єрі» роман Анни Загурської під заголовком «Отрута». Ось знаменний фрагмент листа, який послала Аня Василевич, героїня роману, до своєї вчительки: «(...) Мати-наставниця порадила мені не говорити зовсім, що я вважаю себе білорускою. Бо навіщо говорити людям те, чого вони не зрозуміють? Дозволила мені не співати польських пісень, якщо я не захочу. Дівчатка нічого не

¹ Поп. А. Bocheński, S. Łoś, W. Bączkowski, *Problem polsko-ukraiński w Ziemi Czerwieńskiej*, Warszawa 1938, s. 39 i 111.

² M. Zdziechowski, *Widmo przyszłości*, op. cit., s. 195.

³ Там само, с. 192.

⁴ J. Mackiewicz, *Bunt rojstów* (1938), цит. за виданням WOW Gryf, Warszawa 1990, s. 12.

знають і не докучають мені. Вже ніхто мене не кличе «Анастасія – Апостасія». Але часом так мені сумно, панно Зося, так сумно. Бо чому ця Польща така красива, чому заворожує душу так, що не можна їй не покохати? Коли говорять про Жулкевського і Костюшка, все в мені рветься і кричить: Це моє! – А я мушу собі повторювати потихеньку: чужинці, чужинці!»¹.

У цьому прикладі відверто йдеться про панівний у Центральній Польщі політичний курс уніфікації багатонаціональної спільноти. Прізвища Жулкевського і Костюшка виростають до ролі символічних біографій, бо, фактично, представляють людей із подвійною культурною ідентичністю, тоді як у пропагандистському звуженні акцентується виключно польська складова їхньої індивідуальності. Єжи Стемповський із гіркотою стверджував: «Корінна Польща припинила вже створювати поняття і цінності, придатні для поляків, розкиданих по Кресах»², тому що національні ідеї відривали від неподільності доль як поляків і білорусів, так і поляків і литовців чи поляків і українців».

Саме Ю. Мацкевич мав намір викликати «тремтіння» спільності доль, присвячуючи «Бунт мочарів» «іноземцям», етнічним «іншим» – людям зі східних рубежів II Речі Посполитої. Він вважав, що уніфікаційна політика бюрократичної адміністрації приносить багато поганого. Його книжка рясніє розрахунковими тонами. Один із репортажів закінчується так: «Час вже надійшов востаннє поглянути на цей розрахунок з Великим князівством Литовським як на дуже щасливу ідилію, сини якої зацікавлені тільки в одному в житті – щоб під службову диригентську паличку їм дозволено було співати хором: «Гей, стрільці, разом»³.

У «Бунті мочарів» автор трактує однаково всіх мешканців описуваного регіону, незалежно від суспільного і соціального статусу, національності, мови чи релігії. Зокрема наближає се-

¹ A. Zahorska (Savitri), *Trucizny. Powieść współczesna*, Warszawa 1928, s. 133.

² J. Stempowski, *Listy o Ukrainie* [w:] J. Stempowski, *W dolinie Dniestru...*, *op. cit.*, s. 196.

³ J. Mackiewicz, *Bunt rojstów*, *op. cit.*, s. 146.

редовище євреїв, які масово приїжджають на літній відпочинок до місцевості Чорний Бір, через що літній дачний табір набуває промовистої назви «A Szwarce – Bor» («Чорний бір»). Дивлячись на цю спільноту, яка надає місцевості настрій, стиль і особливий характер, він переглядає книжку Германа Феста «*Bolschewismus und Judentum*» («*Більшовизм і юдаїзм*») і підсумовує її коротким зауваженням: «Лише старі й страшно заяложені банальності про провідну роль євреїв під час революції»¹. А трохи далі визнає: «Я відриваю очі від карток і дивлюся з висоти свого гамака, як у сонці півдня пересуваються символи цих всіх складів паперу, хутра, шапки і капелюхи, сукна і матеріали з віленських вулиць (...). Добре їм на дачі, що їм із комуни»².

Нотує він також різноманітні стосунки поляків і євреїв, спостерігаючи поміж білоруських селян довіру, якою їх наділяють – і це в гітлерівські часи, посилення антисемітської агітації. Напише красномовно: «Філосемітизм існує на Кресах»³.

Автор «Дороги у нікуди» був прихильником державної ідеї, яка протестувала проти монополізації однієї нації на території, заселеній різними народами. Мацкевич творив своє політично-культурне світобачення навколо поняття спільноти. Тому цей географічно-історичний простір, тобто «країна», була вітчизною вітчизни, країною різних народів і різних культур, відомою саме завдяки тому, що співмешканці називають її своєю спільною вітчизною. Націоналістичній концепції національного моноліту він рішуче протиставляв «ідею спільного життя народів, культур і мов»⁴.

¹ Там само, с. 171.

² Там само, с. 172.

³ Там само, с. 174. Сіма Каганович узагальнює: «Креси в ширшому значенні цього слова становили великий єврейський осередок, до якого серйозна частина євреїв у всьому світі сягає корінням. Там виникли різні релігійні течії. Креси впродовж багатьох років були для євреїв таким центром, яким був Вавилон під час виникнення Талмуда і яким була Іспанія в XI і XII ст., Вільно як єврейський культурний центр [y:] *Wilno jako żydowskie centrum kulturowe* [w:] *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*. Materiały I Międzynarodowej Konferencji pod red. E. Feliksiak, t. 1, Białystok 1992, s. 221.

⁴ W. Bolecki, *Prawdy niemile* (J. Mackiewicz i W. Gombrowicz), «Kresy», 1992, nr 12, s. 33.

Легенду старої Польщі розбудовував Юліан Волошиновський у «Було так», «белетризований бесіді»¹, що охоплювала історію країни від язичницьких слов'ян, П'ястів і Ягеллонів до смерті Юзефа Пілсудського. У темі, цікавій для нас, він творив передусім ліризовану історичну хроніку поступового перейняття етнічною Польщею литовсько-руських елементів і конституювання таким чином нової культурної і політичної єдності. Отже, варто прослідкувати за Волошиновським етапи прибуття цих чергових шарів польсько-русько-литовського палімпсеста, і пізніше – поступового їх нівелювання.

Перша зустріч із руськими землями згідно з історичним календарем відбулася в епоху П'ястів під час походу Болеслава Хороброго до Києва. Проте лише Болеслав Сміливий, як уважає Волошиновський, «стає руським душею і тугою (BT 24), Русь переноситься до країни Віслян, а звідти по усій Польщі» (BT 25). Поступово візантійство проникає все далі на захід Польщі.

Наступний етап припадає на часи династії Ягеллонів. Із Литви починає променіти «велика таємнича краса неозорих степів і непроникних лісів» (BT 49). Три інші землі – поле, пуща і степ – починають повільно поєднуватися в один державний організм. Волошиновський творить літературну канву герба Ягеллонської Республіки: «Польща, Литва і Русь (...) країни – люди – картини світу. Білий Орел, святий Георгій, архангел Михаїл. Птах, лицар на коні, ангел зі щитом і мечем. Птах панує над лицарем і ангелом» (BT 54). Виникає потужний світ «західного сходу Європи». Цей фрагмент історії автор закінчує сценою підписання акта Люблінської унії Сигізмундом Августом, зосереджуючи в представленій картині елементи, що свідчать про спільний характер Польщі, Литви і Русі².

¹ М. Nowakowski, *Julian Wołoszynowski*, «Tygodnik Powszechny», 1985, nr 19, s. 6. «Було так» вийшов у Львові в 1935 році. Після війни роман було перевидано в Паризькому літературному інституті (1978). Цитати (у скороченні BT) відсилають саме до цього видання.

² «Під час акта Люблінської унії панувало зосереджене мовчання. Слухали

Часи короля Стефана Баторія у розумінні Волошиновського – це період суперництва між Польщею і Москвою за «схід усієї Європи» (ВТ 81). Баторій прагне «пробити польське вікно, щоб ми побачили Європу, а Європа нас, стривожена, побачила такими, якими ми можемо у світі бути – великою силою життя, силою творення нових віків загального життя» (ВТ 85).

У баченні автора «Було так» «схід Польщі» у подальшому розвитку історії дедалі більше охоплюється полум'ям. Богдан Хмельницький провадить «далекосхідні польські Креси» (ВТ 95) до поділу на садиби і гарнізони, воюючи «за руську віру і за волю козацьку» (ВТ 95). Незабаром на степовій Україні польські війська запроваджують «католицький і панський порядок» (ВТ 97). Як відплату, Ян Казимир втратить «усю польську Україну» (ВТ 98). Креси переходить до загальної пам'яті. Польський кресовий схід живе з того часу як найболючіша пам'ять; до нього спрямовуються в Польщі політичні, економічні й співчутливі думки, «як за болісною втратою» (ВТ 103). Україна занурюється в «сутінки московської азіатської ночі» (ВТ 103).

Лише у період романтизму знаходить свій відгук польська слов'янськість. Міцкевич говорить про спільну слов'янську матір. Під час повстань оживає Ягеллонська Польща. Проте внаслідок неволі патріотичний національний код зосереджується на уявній сфері існування Польщі.

Під час Першої світової війни, а особливо у період київського походу, Польща повертається на свої історичні шляхи, знову звертається до Сходу. Волошиновський пояснює цей факт історичним призначенням Польщі, пишучи, що «завжди була [вона – прим. С.У.] між Сходом і Заходом – землею, що єднає Балтійське море з Чорним морем» (ВТ 176). Креси простягалися саме на території європейського перешийка, який відзначався значною різноманітністю.

Волошиновський завершував цілісність образу Юзефа Пілсудського, який також у межах цікавої для нас теми був для ав-

дзвінкий голос короля, голос падав у ритмічній каденції старопольської мови, у будові речень, які мали слов'янську плинність і лехітську стислість, наділені римськими рамками, – дієслів, що поміщаються на кінці речення», *Było tak, op. cit.*, s. 76.

тора «1863 року» носієм символічної біографії. Він уособлював власне основні цінності кресового світу, а саме: полікультурність, відкритість до інших культурних систем і світобачень, що не виключало гарячого зв'язку з Польщею.

Креси, будучи спільнотою спільнот, відзначалися особливим знаковим укладом, для якого був характерний квазітаємний обіг суспільної комунікації, і це відрізняло цей регіон від інших. Образ «ідеального типу» Кресів у такому трактуванні ми завдячуємо Мельхіору Ваньковичу.

У творі «Отрочий вік» він репрезентував бачення історичної Литви перед Першою світовою війною; звертав увагу на гомогенність тамтешнього суспільства, яке хоч і говорило різними мовами, та водночас було поєднане вертикальним зв'язком в образі святої традиції суспільної ієрархії, а також, особливо в західній частині цього простору, – спільним релігійним зв'язком, поєднанням тим сильнішим, наскільки воно протиставляло її прихильників (поляків, литовців, білорусів – католиків) іншому за визнаннями загарбнику.

Ванькович чітко усвідомлював, що ця кресова спільнота характеризувалася концентрично побудованим традицією віків ладом, коли спільноти нижчого ряду були елементом спільнот вищого ряду. Між ними існував симбіоз природного типу; у ньому людина народжувалася. Письменник згадував: «Люди виростили з цього ґрунту, як рослини, Божою волею: одні вище, інші нижче, всі були ближні, рівні; кожен мав відведену собі коротку роль у цьому тлінному житті...»¹.

Центральним осередком цього родинного укладу була садиба, яка весь час, як і в культурній старопольській формації², функціонувала як зразок інституційного об'єднання в одне ціле учасників суспільної комунікації і підтримувала інституційні зв'язки. Отже, вона виконувала роль школи³, третейського суду, головної

¹ M. Wańkiewicz, *Szczenięce lata (1934)*, цит. за *Czerwień i amarant*, Kraków 1974, s. 48.

² Поп. К. Дмитрук, *Geografia literacka [w:] Słownik literatury polskiej XX wieku* pod red. A. Brodzkiej..., Wrocław 1992, s. 326.

³ Однак деякі твердження М. Ваньковича зачепили мешканців кресів за живе. Наприклад, такі: «У “дівчачій кімнатці”, в “комірчині” сиділа купа шмаркатих дітла-

аптеки і медичної страхової каси для усієї околиці, а навіть траплялося, пише Ванькович, що «до садиби приходили просити про розлучення»¹. Багатовікове співжиття забезпечував також культ «пана». Оживає в автора твору «Отрочий вік» старопольська паралель «пан» – «добре сонечко»², яка вербалізує комплекс істин про концентрично функціонуючу кресову спільноту: «В укладі їхнього життя, сформованому протягом віків, “пан” був історичною необхідністю, був сонцем, довкола якого оберталася планетарна система декількох сіл, був джерелом заробітку і оплотом звичних форм життя. Раніше, коли не ставало пана, не ставало і їхніх домашніх вогнищ – змітала їх та сама буря. Тепер, коли б не стало пана, білорус не зміг би уявити свого життя. “Так як же без панів”, – запитували себе здивовано, коли почали надходити перші вісники революції»³.

Зображена концепція природного ладу уособлювала суть традиційного станового укладу, який зберігся на Кресах аж до часів Першої світової війни і жовтневої революції.

Ванькович зобразив і останню фазу тривання парадигми спільноти, яка існувала завдяки силі органічної волі. Саме «мовчазне взаємопорозуміння» ставало сенсом і розумом спільноти, звідси, як вважав Фердинанд Тонніс, «все, що є сумісним з *сенсом* спільноти – що має в ній або для неї певний сенс – є її правом, тобто буде визнане властивою і природною волею багатьох зв'язаних між собою людей»⁴. Фундаментом спільноти у такому сенсі є зв'язки спорідненості, сусідство і дружба. Члени спільноти керуються у своїй поведінці вірою та звичаями, поважають суспільну ієрархію. «Люди, які живуть у спільноті, – зауважував

хві – жертв таємного навчання, яке проводили тітка, ключниця, усі кузини. Нещасні Петруки, Юзюки і Балтруки зубрили, у якому році короновано Болеслава Хороброго», *Szczenięce lata*, *op. cit.*, s. 47. Про це пише М. Porowski, *Wspomnienia 1904–1918*, rkps Ossolineum 13542/II, s. 18–19.

¹ М. Wańkiewicz, *Szczenięce lata*, *op. cit.*, s. 75.

² Поп. С. Hernas, *W kalinowym lesie*, t. I: *U źródeł folklorystyki*, Warszawa 1965, s. 60–61.

³ М. Wańkiewicz, *Szczenięce lata*, *op. cit.*, s. 110.

⁴ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, przeł. M. Łukasiewicz, wstępem opatrzył J. Szacki, Warszawa 1988, s. 41.

Ф. Тонніс, – належать один одному і черпають користь, а також мають і користуються *спільними благами*. Воля володіння і користування – це воля опіки та захисту»¹.

Функціональним у цьому контексті виявився створений Ваньковичем різними способами (також через наголошування конвівіальних рис) образ родини, яка пропагувала «єдність цілості» організованої, самостійної і самодостатньої структури. Літературне дослідження сімейного дому на Кресах було водночас дослідженням спільноти, упорядкованої та ієрархізованої згідно з ідеєю родини, яка характеризується згодою, сердечністю і єдністю зв'язків².

«Із представлених у цьому розділі прикладів випливає, що багато творців кресової літератури у період кризи порядку спільноти міжвоєнного періоду намагалися утримати емоційно-історичну безперервність між корінною Польщею та кресовими спільнотами, як і між спільнотами, які заселяли простори східної прикордонної зони та не зважали одна на одну. Спостереження спільноти, історичних доль, традицій і культури охоплювало також сферу зв'язків Кресів з Європою. Зосередженість навколо ідей, які об'єднували тодішню Європу, набували неабиякого значення. Проте віднайдення власної культурної ідентичності в польськомовній кресовій літературі було принципово пов'язане з ягеллонською ієрархією цінностей, а також з так званим ягеллонським міфом і міфом Сходу³, що супроводжувала особлива експансія змісту національного і патріотичного характеру.

¹ Там само, с. 46: Пор. також J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. 2, Warszawa 1981, s. 502–503; та J. Błoński, *Polski raj*, «Tygodnik Powszechny» 1987, nr 51–52, s. 3.

² Ф. Тонніс узагальнював: «Дослідження родинного гнізда – це дослідження спільноти...», *op. cit.*, s. 50, пор. також с. 44 і 46.

³ «Стилі сприйняття» міфу Сходу, як і способи його творення, ретельно описав Е. Кузьма у книзі *Mit Orientu i kultury Zachodu...*, *op. cit.*, порівняй, зокрема розділи VII, VIII (частини першої) і розділи V і IX (частини другої).