

«Все тільки починається...»

Іван Монолатій



**ВАСИЛЬ МАХНО У ПОШУКАХ ВТРАЧЕНОЇ ПАМ'ЯТІ
ЧОРТКОВА**



*«Не вміти зорієнтуватися в чужому місті ще нічого не означає».
Вальтер Беньямін. Берлінське дитинство на зламі XX сторіччя.*

*«1939. [...] Ми домовилися про стриманість.
Не дозволялося називати жодних імен і зводити особисті
порахунки».
Гюнтер Грасс. Моє сторіччя.*

Місця пам'яті і пам'ять місць не завжди означають конкретний топографічний пункт призначення. А що траєкторії пам'яттєвих дискурсів є одним з неодмінних складників сучасної літератури, її топографію увиразнює тріада *місце–пам'ять–література*. Більше того, література, котра ґрунтується лише на індивідуальному досвіді, як правило, трансцендує забуття через детериторіалізацію пам'яті. Натомість поліфонія людських історій творить різносюжетний простір колективної пам'яті, «вписаних» в індивідуальні життєписи. Відтак в сучасній українській літературі тривають дуже цікаві пошуки стратегій «занурення» у минуле, «намацування» точок дотику з місцями, які *були*, які назавжди *утрачені*, а також місць, котрі досі *існують*. А тому пошуки слідів пам'яті у конкретних місцях, знаках і предметах набуває виняткового значення під впливом зовнішніх подій, скажімо,

так званого «воєнного» досвіду, що прямо передбачає насильство і терор. У такому пошукові продуктивним буде застереження хорватської письменниці Дубравки Угрешич про те, що буває не тільки терор забуття, але й терор пам'ятання [2, с. 135]. Адже саме міста, без яких годі уявити існування літератури [1, с. 329], значною мірою є тими фігурами, що почергово репрезентують суспільства пам'яті і суспільства забуття. Ознаки і перших, і других присутні в літературному дискурсі останніх років, зокрема тих авторів, які узяли на себе відповідальність за втрачений багатокультурний всесвіт України [8, с. 8]. Тож їхні тексти перебувають у постійному русі між *Memory studies* і геопоетикою, формуючи літературно-критичне підґрунтя для рефлексій над «законом пам'яті» (поняття П. Нора) у його українському варіанті.

У «короткому списку» українських міст, від яких ще й нині відлунює мультинаціональність, увиразнена радше поетикою діалогу, аніж конфліктом, особне місце займає Чортків – місто, розміщене у південній частині Галицького Поділля. Первісний образ цього населеного пункту сформував у ХІХ сторіччі його уродженець Карл Еміль Француз, переназвавши Чортків та його околиці Барновом¹, представляючи місцеву людність «акторами на великому ярмарковому кону» [11, с. 99]: «... з раннього ранку до пізньої ночі ярмаркового дня все [...] колобродить там, де лежить місто Барнов...» [16, с. 84]. Відтак, народжений у галицько-буковинському етнічному середовищі, К. Е. Француз заклав своєрідний «будівельний майданчик» пам'яті (поняття П. Нора) про місто, котре «акумулявало всі майбутні історичні розпади і розлади» [11, с. 95]. І лише на початку ХХІ ст. інший відомий уродженець Чорткова, поет і письменник Василь Махно, міркуючи про «Францоza з Чорткова», спробував, за його ж висловом, розпороти історію міста, зашиту за підкладку хаосу і веремії, і просто піти вуличкою [11, с. 98]. Саме таким чином письменник опинився на початку його авторської мандрівки задля пошуку рецепту актуалізації минулого, апелюючи до втраченої пам'яті не лише рідного міста. Адже для В. Махна, «... минуле має найпотаємнішу цінність, його не можна хотіти чи бажати, воно не мрія, це різке нафталінне повітря в шухляді пам'яті» [10, с. 98]. Цей задум, винайдення актуального минулого, він реалізував у форматі «м'якої» пам'яті як подорожі у минуле – в [оповіданні «Капелюх, дактилі, сливи»](#). Її події відбуваються у серпнево-вересневому Чорткові 1939 року і об'єднують персональні історії, щонайменше, восьми героїв твору. Архітектоніка твору і авторські інтонації свідчать про його (В. Махна) метафоричне моделювання пам'яті місця/міста. Це автор робить, зокрема, за посередництвом оцінювання невеликого фрагмента повсякдення Чорткова, який напередодні Другої світової війни був повітовим містом Тернопільського воєводства у складі Другої Речі Посполитої. Ця

оцінка передбачає художнє зображення містян, розрізаних національною, соціальною і особистісною самосвідомістю, а також конструювання пост-пам'яті чортківців-вихідців у Новому Світі.

Невипадковим є й обраний автором рік – 1939-й – у межах якого й розгортаються основні події, адже, як зауважував Є. Маланюк у своїх «Варшавських зошитах»: на початку 1939 р.: «Ідейних, культурних завдань еліта П[оляків] на теренах б[увшої] держави не ставила собі зовсім. Був (і є) лише мілітарно-кавалерійський «дранг» і військова пам'ять-традиція (найсильніших!), але жодних культуротворчих амбіцій» (підкреслення в оригіналі. – І. М.) [7, с. 50]. Тож оповідання В. Махна можна почасти вважати і прикладом літературного «розвінчування» культу польської військової пам'яті про «східні креси» у 1939 році, спроби їх «відчайдушного» захисту.

Першим актуалізатором, вербальним маркером у цьому творі є, власне, Чортків, який наділяється автором, з огляду на його уявних героїв, різними характеристиками: «чуже місто» (с. 53), «містечко, яке хотіли відвідати багато людей», а тому «дивувалися спокоеві міста» (с. 70), а також місто-пустка, себто коли його «очистили від людей» (с. 80). Інколи «у місті запахло кінською сечою і бензином, хоча у вересні тут завжди пахло розкислими берегами Серету і димом горілого листя з бараболинням» (с. 64), а коли Чортків згадували, «чомусь пригадуються [...] сліпі котенята, яких [...] топили у річці» (с. 69). Натомість сигналом концептуальної інформації тексту є війна, котра «пахне» (с. 64) і «як смерть, приходить невчасно» (с. 67), зокрема, переддень Другої світової війни і її «польська кампанія» у вересні 1939 р., незважаючи на яку, «у Чорткові, захищеному лише високим берегом Серету, навіть офіцери полку прикордонної охорони заходили на шницель і фокстрот» (с. 66).

А що спонукою до роботи пам'яті можуть виступати асоціації, пов'язані не лише з місцем і часом, але й з простором і запахом [6, с. 182], річка та її запахи є свідомим пригадуванням автора проплинність часу: «з боку Серету в повітрі висів глиняний запах річки» (с. 54), «коли комета впала у Серет, то дехто розжився на діаманти і золото» (с. 63), «на всі єврейські свята вода Серету солодка і пахне мигдалем» (с. 69), «Серет був солодкий, а його воду можна було пити замість киселю» (с. 69). Пам'яттєвий дискурс актуалізує і «гра асоціацій» до якої вдається автор через одного зі своїх героїв, який у листі з Парижа стверджує, що «Сена така ж зелена, як Серет» (с. 69), а вже згодом письменник порівнює любовні витівки коханки підполковника Марцелія Яна Котарби (який у цей момент був схожий на «чорного шуліку з Чорного лісу»), служниці Параски, з польотами річкової чайки «на зелених берегах Серету» (с. 75).

Поряд з Серетом, «який був один» (с. 57), ще одним «наглядачем згадування і забування» (поняття А. Ассман) був міський годинник на ратуші, «заведений для того, щоби час міста і кожного його мешканця пантрував Господь» (с. 57). Такими символічними фігурами темпоральних параметрів у творі є когути, котрі розпочинають і завершують авторський текст (с. 53, 77). Ця зооморфізація, мабуть, не випадково вступає у «гру асоціацій» письменника: спочатку когути з Горішньої Вигнанки будять когутів зі Старого Чорткова, а ті – місто (с. 53), а пізніше – сполохані когути з Горішньої Вигнанки промовчали, а тому когути зі Старого Чорткова не горланили (с. 77). Цей задум автора виразно корелює з відомими євангельськими префігураціями про зраду Христа апостолом Петром («Півень не заспіває...») і Шевченковим «Ще треті півні не співали...» (поема «Причинна»). «Чортківські» когути – це, радше, спонукальний чинник почати і завершити читацьку подорож у минуле, адже авторське повернення до пам'яті є неминучим. Цілком іншу тональність має згадка про двох горлиць, які прилетівши на дах одного з чортківських будинків з лісу (с. 56), всілись і завмерли (с. 54), ніби вказуючи на авторський задум про несподіване очікування і/або непрогнозованість відтворення концепту «пам'ять – подорож – минуле».

І все ж таки, «одухотворене» птахами метафоричне моделювання пам'яті Чорткова у варіанті В. Махна було б неповним без важливих доміант просторової структури міста – сакральних споруд. Адже, з одного боку, вони відмежовували світ «ми» від «вони» і були факторами об'єктивної дихотомії, а з другого боку, такі каталізатори (знаки і символи) визначали «тональність», характер сприйняття «чужих», які функціонували поруч [13, с. 162]. Для письменника не менш важливим є синтетичне представлення урбаністичної поетики і семантичних прикмет сакрального міста: «Домініканський костел продирав хмари високим шпилем; [...] Дзвони церков, що вросли у чортківський ґрунт, розливалися по всіх вуличках. [...] Стара синагога у єврейській ділянці загубилася там серед кривих вуличок, які збігали до ріки. Влітку вона була схожа на заклопотану єврейку посеред великого двору, а взимі – на мірошника, обсіпаного мукою» (с. 56, 57).

Можна припустити, що такий підхід не зайве окреслює топосні характеристики Чорткова, зауважуючи, що вони, поруч із характеристиками темпоральними, є первісними архітектонічними елементами в структурі сакрохронотопу [14, с. 357]. Тут оцей *sacrum* – не тільки (чи не стільки) матеріальні об'єкти, які опредмечували спільні духовні цінності, а підсвідомий «засіб» ідентифікації «своїх», які протиставляли їх «чужим»: «Усі знали, що євреї відчиняють світ істини ключами від своїх синагог, а поляки й українці – ключами від

костелу та церкві. Ключі ж вони замовляли в одних і тих самих чортківських ковалів. Але рабини по-арамейському славили Господа і створений ним світ, а ксьондзи зі священниками своїми мовами співали акафісти й псалми, теж славлячи Господа. І шлюби, і похорони ними відправлялися по-різному» (с. 57). Вочевидь такий «релігійний символізм» (скажімо, ключі [1]) був проявом колективної свідомості містян Чорткова, а існування іншостей, яке віддзеркалювалося не лише в зовнішньоархітектурних формах сакральних споруд, відмінностях релігійних доктрин і/або богослужінні, а й у релігійній символіці, можна назвати «німими статистами» співіснування «паралельних світів» цього міста.

Проте, незважаючи на факт проживання разом, ці «паралельні світи» жили окремішньо, загострюючи опозицію «наше»/«ненаше» місто. Етнічні чи загальнодержавні дати святкували вони нарізно, чому сприяли й багатовікові традиції, і позиції церков чи конфесійних спільнот, і різні календарно-обрядові відмінності. У тексті В. Махна зустрічаємо кілька відсилань про святкування чортківськими євреями 14 вересня 1939 р. Рош Гашана, коли Чортків, уперше за багато років, хотіли відвідати багато людей, бо він перетворився на містечко (ймовірно, автор має на увазі штетл) (с. 54, 59, 66, 69, 70): «Коли звук шофара провістив Новий рік, Надлери, як і решта чортківських євреїв, просили у Всевишнього записати їх до Книги Життя» (с. 66); «Моше Зальцінгер у ці дні молився у Старій синагозі. Разом з усіма ходив до Серету читати псалми, щоби і його, Моше, Всевишній записав у Книгу Життя» (с. 69); «Того 1939 року багато євреїв з усіх чортківських закапелків прийшли до Серету прочитати псалми і вчинити ташліх. Вони стояли вздовж берегів річки, покриті білосніжними талесами, аж міщани-неюдеї дивувалися з цього» (с. 70). А що релігійні свята як компонент і засіб збереження етнічної пам'яті сприяли збереженню власної ритміки урочистостей євреїв-містян, показовим є звертання автора у цьому сюжеті до символу «Книги Життя», що має характер пригадування про «віддаленість» і «наближеність» персональної і колективної пам'яті у часопросторі. Адже Біблія, як і сакральні тексти інших релігій, є сполучною ланкою божественного Провидіння і людського життя, а юдейські містики розглядають Тору такою, яка в своїй цілості є «єдиним великим Іменем Бога» [14, с. 90].

Не менш важливими у цих «паралелізмах», поряд з духовними самостями міста, були й їх матеріалізовані маркери – вулиці, котрі «приховують у собі такі ж дивні кольори і фактуру, як і паризькі» (с. 68). Їх, власне окреслених своїм назвами, що мають виразну етнічну належність, ув оповіданні В. Махна лише дві – Грюнвальдська і Міцкевича [2] (с. 55, 56, 80). Позаяк їхні назви і звучання у чортківській поліфонії пам'яті є тут суто польськими, автор вдало

умістив на них єврейські крамниці (с. 59), художньо обігравши відому приповідку про «польські вулиці – єврейські кам'яниці» («Polskie ulice, żydowskie kamienice»), тим самим увівши Чортків до списку міст міжвоєнної досліджуваного хронотопу, про які можна було б сказати теж саме, враховуючи тезу про «західноукраїнський різносторонній трикутник як пастку міжнаціональних взаємин». Його існування обумовила різностатусна тріада статусу націй у західноукраїнському регіоні: поляки виступали носіями державної нації, українці – територіальної, а євреї – екстериторіальної [12, с. 264-267].

Оскільки фігуранти твору В. Махна лише на перший погляд є цілком невиразними з точки зору їх сутнісних і ціннісних характеристик (не дивлячись на їх прізвища, що є лише певною мірою відображенням їх етнічно-конфесійної належності), їхні «збірні» образи (належності до основних націй, що створили авторську візію Чорткова) є, по-суті, реанімацією «образу-в-пам'яті» (memory image). Вочевидь, не випадково автор кілька разів згадує у своєму тексті Горішню Вигнанку як частину міста, безпосередньо «прив'язану» до Старого Чорткова (с. 53, 77), немовби натякаючи на ідею покидання (з місця вигнання і/або виходу) репрезентантами трьох «міських» націй їхнього міста у напрямку іншої часової і просторової точки – Америки, країни, «в якій все навпаки» (с. 63). До того ж відтворення подорожі пам'яті євреїв, поляків і українців Чорткова постає у вигляді цілком своєрідної ментальної картинки. Її невідворотність можна уявити за допомогою рядків сучасного швейцарського письменника Р. Дутлі: «Нас там уже немає, навіть у спогадах. Ніхто там ні на кого не чекає» [3, с. 82].

Як свідчить текст В. Махна, залежно від цієї картини індивіди, які приймали рішення про еміграцію в Новий Світ, сприймали цю ситуацію як незворотну/необхідну, реагували на неї як таку, що впливала на їх минулу і майбутню поведінку як їм самих, так і їх дітей. Письменницька уява надзвичайно тонко «вгадує» спільні і відмінні обриси ментальної картини, що має три взаємопов'язані маркери, котрі ідентифікують пам'яттєвий «пазл» вже не-чортківських містян, але ще й не американських обивателів («Виглядало так, що Чортків їхав у гості до Нью-Йорка» (с. 59). Його елементи творять щось на кшталт уламків з спільної мозаїки міської постпам'яті, її логічні ряди:

Перший – етнічної згуртованості, викликані незворотною міграцією: «Євреї виїжджали [...] → І розчинилися євреї [...] = щоби не забути себе (Тут і далі курсив і символи мої. – І. М.); Поляки покидали [...] → І розпорошилися поляки [...] = щоби пам'ятати себе; Українці забирали з собою [...] → І розійшлися українці [...] = щоби не згубити себе» (с. 60, 61).

Другий – етнічного дистанціювання, спричиненого професійними заняттями: «Євреї [...] кидали синагоги і крамниці на солодких, як суботня хала, берегах Серету; Поляки покидали Чортків квашеної капусту; Українці забирали [...] у далеку дорогу запах жирного чорнозему і світло зелених свічок верб» (с. 60).

Третій – етнічного бізнесу, заснованого на конфесійних відмінностях і релігійних символах: «Євреї серед вуличної торгівлі [...] передавали одне одному тепле, як куряче яйце, слово Тори, щоби не забути себе; поляки від чиказьких боєнь Іллінойсу до копалень і ферм Пенсільванії, тримаючи під язиком оплатки, щоби пам'ятати себе; українці серед вулиць чужих міст [...] схилиючи голови під час читання Євангелії, щоби не згубити себе» (с. 60, 61).

Цей логічний ряд В. Махна є, можливо, особливою біблійною стилізацією – трансформацією біблійних паралелізмів. Адже повторювання цих стилізацій увиразнює ідею необхідності збереження «себе-ідентифікації», самоідентифікації. Ці стилізації найближчі до так званого «синтетичного паралелізму», характерного для псалмів, про що свого часу зазначав І. Огієнко: «думка першого вірша-речення ступенево доповнюється й розвивається далі. Форми такого наростаючого паралелізму дуже часті в псалмах» [15, к. 222]. А додатково ці стилізації іще й алюзійно поєднуються із поняттям залишення рідної землі – це паралель до шукання нової землі обітваної.

Зауважмо: у Америці, як це показує автор, лише євреї з чортківського «етнічного трикутника» зберігають відданість традиційному роду заняття – їхній активній участі у торгівлі та підприємстві при одночасній консервації традиційного образу життя і закритості життєвого світу, основою чого був юдаїзм: «Євреї понавідкривали крамниць і пекарень, почали торгувати, а потім купили будинки, переобладнали їх під синагоги, і почали в них молитися» (с. 61). Такі «сценарії» вкотре свідчили про здатність євреїв споріднюватися з містом, насичувати його особливим національним духовним простором єврейської культури – традиціоналістської за своєю суттю. Показовий приклад – турбота про майбутнє своїх дітей: «Батьки переважно торгували, [...] а їхні діти ходили до шкіл» (с. 61). Правда невідомо, чи це «ходіння до шкіл» відрізнялося від того, що залишилося у Чорткові. Там, як і у решті міст досліджуваного хронотопу, здобувачі освіти час від часу потрапляли у пастки латентних соціокультурних суперечностей поміж групами, які володіли низкою статусних властивостей, по-різному ранжованих у неоднакових статусних ієрархіях⁴.

Ці відмінності були показові для змальованого в оповіданні В. Махна Чорткова, адже містянам, зазвичай, йшлося також і про належність до кількох культур – буття одночасно євреєм і не-євреєм (частіше поляком, аніж українцем) було цілком нормальним і зрозумілим. Інша справа – батьки, які вважали, що їхні діти мусять однозначно визначитися з вибором своєї ідентифікації: «пані Ольга Левицька, одного разу [...] просто з порога кинула Надлеру в лице: “Пане Надлер, я не бажаю собі за невістку жидівку” (с. 64), а «Бенціон Надлер [...] мріяв про заможного чоловіка для своєї Гені і аж ніяк не голя» (с. 65). Як бачимо, тут примат заможності помножений на етнічність/конфесійність визначав бачення різноетнічних батька-матері щодо майбутнього їхніх дітей. Інколи це призводило до дилеми, коли оці «діти» у змішаних шлюбах не могли відчувати себе повною мірою одночасно поляками (українцями) і євреями, знаходячи порятунок у подвійній чи потрійній ідентифікації – через свідому асиміляцію [12, с. 240–241].

Показовим елементом постпам'яті, спільної для трьох народів-сусідів Чорткова – мандрівників до Америки, є їхні мови, як знаряддя соціалізації й само ідентифікації у «новому» середовищі: «І якщо були вони з Чорткова, то хоч єврей, хоч українець, а хоч поляк, – знаходили у своїх мовах такі слова, щоб згадати порох тої землі і небо того міста» (Курсив і підкреслення мої. – І. М.). А послуговуючись міркуваннями В. Беньяміна про те, що «Мова недвозначно свідчить про те, що пам'ять є не інструментом для розвідок про минуле, а радше середовищем [...]. Вона є середовищем пережитого, подібно до того, як шар ґрунту [...] є середовищем, в якому, засипані та забуті, лежать старі міста. Той, хто прагне наблизитися до власного засипаного минулого, мусить поводитися як людина, що здійснює розкопки» [5, с. 81], можна припустити, що автор вправно акцентує на мові як сакральному топосі, що може (і мусить) бути відтворювальним чинником образу міста – через креацію, функціоналізацію і аксіологізацію простору [14, с. 358, 359]. А що мова є потужним ресурсом самоідентифікації і пам'яті, лише євреї, як бачимо з оповідання В. Махна, «розуміли, що головне їх місце у згортках Тори – місці, дарованім їм всевишнім, хоч би серед яких вулиць із гідрантами та будинків із металевими сходами вони жили» (с. 61). Адже це було продовженням (дещо деформованим) того, що починалося у Чорткові, де «по синагогах, як завше, читали Тору» (с. 68). Як тут не згадати співзвучну, але завуальовану ідею У. Еко про Тору не стільки як сувій, а як слово, що з'являється і одразу ховається, тому «Той, хто вивчає Тору, підтримує світ у русі» [4, с. 536].

Ідея ж функціоналізації простору доповнюється (хоч і не надто виразно) згадками про Париж Саші Блондера (с. 65, 66, 67–69), який

«покидають усі» (с. 67) і Нью-Йорк Іцика Зальцінгера (с. 62, 69, 72–73), котрий «записував [...] ретельно» усіх до нових прибульців (с. 59).

А поза цим у Чорткові залишалися й ті містяни, котрі нікуди не збиралися виїжджати. І саме вони зустріли події вересня 1939 р., які відбилися на їхніх долях. Саме тому емоційним «пунктом призначення» містян з оповідання В. Махна, які не емігрували, а залишилися у себе вдома, були події Другої світової війни, яка от-от розпочиналася: «порожні центральні вулиці, позамикані крамниці, у вікнах за білими фіранками тисячі пар очей» (с. 80). Цей новий конфлікт передбачав втечу польської залоги і капітуляцію польського війська перед більшовиками, втечу в'язнів тюрми, арешти і реквізиції (с. 72, 80, 82), а вже потім й інші жахіття війни. Ці чинники можна окреслити як маркери «окупованої пам'яті», що передбачали унаочнення фреймів тоталітарного суспільства. А свідками цієї «Одіссеї озлоблення» (вислів Е. Сьорана) не випадково В. Махно озвучує надрайонового провідника ОУН Чортківської округи й інспектора округи «Чортків» Армії Крайової (с. 82), розмістивши їх на різних поверхах готелю «Брістоль», чи не спеціально, аби показати початки ескалації майбутнього етнічного конфлікту.

А назагал пам'ять про події вересня 1939 р. у Чорткові окреслюється й станом конфліктогенності поміж головними фігурантами оповідання, які, водночас, є ще й символічними фігурами пам'яті народів, що створили міф Чорткова: Параскою, Марцелієм Котарбою, Вацлавом Добровольським, Моше Зальцінгером, Йосипом Бухіндером, Сашею Блондером, Леопольдом Левицьким і Генею Надлер. Адже епілог оповідання (чи не «чортківська мартирологія»?) достоту є «наростаючим паралелізмом найрізніших форм» [15, к. 222]: «Параска [...] її розстріляють (курсив мій. – І. М.); Марцелій Котарба [...] дістанеться [...] повернеться [...] помирати; Вацлаву Добровольському прострелять потилицю; Моше Зальцінгера розстріляють; Йосипа Бухіндера [...] заріжуть; Саша Блондер загине; Льольо Левицький і Геня Надлер, побравшись [...] евакуюються [...] а по війні, [...] переберуться...» (с. 83). Зауважмо, що майже усі вони (шестеро із восьми фігурантів) втрачають життя у той чи той спосіб, а тільки двоє – українець Левицький і єврейка Надлер залишаються живими. Цей письменницький задум є свідченням того, що образи окремих містян можуть вважатися певною мірою соціокультурними кодами тих націй, що здатні творити вже «нові» місця пам'яті.

Мабуть, невеличкий, локальний, фрагмент вересня 1939 року, описаний в оповіданні В. Махна, це саме та точка біфуркації, що назавжди змінила не лише геополітичну шахівницю світу, а й

ландшафт пам'яті окремо узятого міста. Він є тим авторським сигналом, що топоси пам'яті Чорткова ще треба відшукувати і відновлювати. А от знамениті «капелюх, дактилі, сливи» це ніщо інше, як олітературнені атрактори цієї біфуркації.

Важко сказати, чи бачив автор у своєму невеличкому тексті Чортків саме як літературне місце пам'яті, чи ж письменницьку маніфестацію етнокультурної ідентичності містян, однак можемо з вірогідністю стверджувати, що художній образ-міф передвоєнного Чорткова йому цілком вдався. Цей образ-міф є показовим, адже містить механізми художнього і документального письма, а тому лише на перший погляд здається, що подорож у минуле рідного міста для В. Махна є вже узгодженою картинкою спогадів із загальноприйнятою версією. Письменницька «пам'ять як подорож у минуле» Чорткова і його мешканців, сформульована в оповіданні В. Махна, дозволяє «проникнути» і «заглибитись» у середовище як історичного часу, так і особливостей політичних режимів і міжнаціональних взаємин, а тому її можна вважати вдалою спробою створення симулякрів пам'яті.



Література:

1. Галета О. Від антології до онтології: антологія як спосіб репрезентації української літератури кінця XIX – початку XXI століття. – К.: Смолоскип, 2015. – 640 с.
2. Гаусс К.-М. Європейська абетка; з нім. пер. Ю. Прохасько. – Чернівці: Книги-XXI, 2017. – 192 с.

3. Дутлі Р. Остання подорож Сутіна: роман; пер. з нім. Х. Назаркевич. – Чернівці: Книги-XXI, 2017. – 272 с.
4. Еко У. Маятник Фуко: роман; пер. з італ. М. Прокопович. – Харків: Фоліо, 2014. – 607 с.
5. Єрмоленко В. Оповідач і філософ. Вальтер Беньямін і його час. – К.: Критика, 2011. – 280 с.
6. Киридон А. Гетеротопії пам'яті: теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. – К.: Ніка-Центр, 2016. – 320 с.
7. Маланюк Є. Нотатники (1936–1968); упор. Л. Куценко. – К.: Видавництво «Темпора», 2008. – 336 с.
8. Махно В. Єрусалимські вірші / *Vasyl Makhno. Jerusalem poems*. Українською й англійською мовою; пер. з укр. О. Попович; передне слово Й. Петровського-Штерна. – К.: Критика, 2016. – 98 с.
9. Махно В. Капелюх, дактилі, сливи // Василь Махно. Дім у Бейтінг Голлов. – Львів: Видавництво Старого Лева, 2016. – С. 53–83.
10. Махно В. Парк культури та відпочинку імені Гертруди Стайн: есеї, інтерв'ю. – К.: Критика, 2006. – 140 с.
11. Махно В. Ровер. Вибрані вірші та асеї 2011–2014. – Тернопіль: Видавництво «Крок», 2015. – 230 с.
12. Монолатій І. Вічний жид з Коломиї. «Українець» Мойсеєвого визнання Яків Саулович Оренштайн. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2015. – 464 с.
13. Монолатій І. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867–1914 рр. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2010. – 736 с.
14. Набитович І. Універсум *sacrum*'у в художній прозі (від Модернізму до Постмодернізму). – Дрогобич – Люблін: Посвіт, 2008. – 600 с.
15. Огієнко І. Давньоєврейська поезія // Рідна мова. – Жовква, 1938. – Ч. 5 (65). – К. 213–224.
16. Француз К. Е. Україніса. Культурологічні нариси; пер. з нім. П. Рихло. – Чернівці: Книги-XXI, 2010. – 292 с.

Монолатій Іван Сергійович – доктор політичних наук, кандидат історичних наук, професор, дійсний член НТШ, професор Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

¹ Манера переназивати міста прикордоння (периферійні міста, провінційні міста) була притаманна й знаменитому уродженцю Бучача, Нобелівському лауреатові Шмуелю-Йосефу Агнону. Хоча він стверджував, що «народився в одному з міст Вигнання. Але за всіх часів думав я, начебто народився в Єрусалимі» [Монолатій, с. 292], у своєму романі «Нічний постоялець» (1937) рідне місто називає

Шибучем (Див.: Агнон Ш. Й. Нічний постоялець; пер. з англ. В. Горбатька. – Харків: Фоліо, 2012).

² Ідея ключів, як біблійної префігурації, є надзвичайно продуктивною у оповіданні В. Махна про Чортків, адже вони надають текстові есхатологічної візії. Їх, як символ влади, знання, життя і смерті, згадують у Святому Письмі Старого і Нового Завітів: Судді (3, 25), Ісаїя (22, 22), Матей (16, 19), Лука (11, 52), а найбільше у Одкровенні (1, 18; 3, 7; 9, 1; 20, 1). Зокрема у старозавітній Книзі пророка Ісаї сказано про «ключ Давидового дому; як він відчинить, ніхто не зачинить; як він зачинить, ніхто не відчинить» (Іс. 22, 22), а у Одкровенні – про «ключі смерті і аду» (Одк. 1, 18). (Цит. за вид.: Біблія. Святе Письмо Старого і Нового Завіту; пер. Іван Хоменко. – Видавництво Отців Василіян Місіонер», 2007).

³ На довоєнній мапі мультиетнічного Чорткова можна побачити вулиці (побіч Грюнвальдської і Міцкевича), назви яких свідчать про штучно внесену польськість у міське назовництво і спроби моноетнізації вулиць за часів Другої Речі Посполитої: Перацького, Собеського, Шопена, Трибунальська, Кляшторна, Шпитальна, Уєйського, генерала Дрешера, Чартковського та інші. (Див.: «[Powstanie czortkowskie – polski zryw niepodległościowy](#)», дата звертання: 3.03.2018 р.)

⁴ Зокрема В. Махно пише: «Двоє Зальцінґерових синів, одинадцятилітній Езра і дев'ятилітній Барух, прийшли додому з розквашеними носами і розповіли, що їх побили українські гімназисти, перестрівши біля Ринку. Барух сказав, що били також і поляки, наскочивши на них зі спини. А Езра додав, що коли вони з Барухом утекли, то поляки билися вже з українцями» (с. 71–72).

⁵ Ідея ключів, як біблійної префігурації, є надзвичайно продуктивною у оповіданні В. Махна про Чортків, адже вони надають текстові есхатологічної візії. Їх, як символ влади, знання, життя і смерті, згадують у Святому Письмі Старого і Нового Завітів: Судді (3, 25), Ісаїя (22, 22), Матей (16, 19), Лука (11, 52), а найбільше у Одкровенні (1, 18; 3, 7; 9, 1; 20, 1). Зокрема у старозавітній Книзі пророка Ісаї сказано про «ключ Давидового дому; як він відчинить, ніхто не зачинить; як він зачинить, ніхто не відчинить» (Іс. 22, 22), а у Одкровенні – про «ключі смерті і аду» (Одк. 1, 18). (Цит. за вид.: Біблія. Святе Письмо Старого і Нового Завіту; пер. Іван Хоменко. – Видавництво Отців Василіян Місіонер», 2007).

03.03.2018