

2.3. ГЕОПОЕТИКА МІСЦЯ ПАМ'ЯТІ (ПРОБЛЕМАТИКА «СВОЇХ» І «ЧУЖИХ» НА ЛОКАЛЬНИХ ПРИКЛАДАХ УКРАЇНСЬКО- ЄВРЕЙСЬКИХ ВЗАЄМИН СХІДНОЇ ГАЛИЧИНИ)

Ще давні теоретики мнемотехніки мали чітке уявлення про специфічну силу пам'яті та належності місцю. Зокрема, Цицерон зауважив, що «великою є сила пам'яті, притаманна місцю» [1, с. 317], а сучасне розуміння цієї формули означає, що «будівними каменями для мистецтва пам'яті були образи й місця (*imagines et locis*). Причому образ використовувався для ефективного запам'ятовування певного обсягу знань, а місце – для його впорядкування та відновлення» [1, с. 317–318]. Ба більше: завдяки своєму індивідуальному і почасти приватному характеру пам'ять як міждисциплінарна категорія є своєрідним містком між історичним і літературним дискурсами сучасності [2, с. 297–301]. А ще пам'ять піддається процесам ідеологізації, спільним для багатьох новітніх творів красного письменства, які більшою чи меншою мірою пробують пояснити долі своїх народів і/або народів-сусідів – у межах міських мурів та поза ними, за однієї чи кількох історичних епох, у рамках кількох політичних режимів.

Тут відразу зауважмо, що сучасні літературні лабораторії пам'ятей та ідентичностей не є надто оригінальними і рухливими у своїх експериментах, адже працюють вони, головним чином, у двох напрямках. Перший з них на чільне місце висуває таку собі «моно-тріаду» пам'яті (монолітичність/однорідність/однотипність), що свідчить про моноетнічну, націоналістичну наратію в біографії міст. Другому ж напрямі притаманні поліфонія, мультикультурність, багаторелігійність і поліетнічність, а отже, йдеться про такий собі «мультиквартет» у «міських» життеписах, типовий не лише для міст і регіонів пограниччя, а «пунктів призначення» взаємодії етносів, релігій, культур, ідеологій тощо, одним словом, – про різноманіття й багатоголосся міського простору. Саме тому в українській літературі важливими нині є локальні «олітературнені» історії міст-контрастів, оповідачі яких

мають право на власну, специфічну пам'ять-сповідь. Тож варто тут замислитися про Коломию, літературний міф якої завжди жив завдяки різносюжетним контрастам, що, у підсумку, творило той фермент, з якого поставали важливі елементи локальної пам'яті та ідентичності.

Про Коломию як символічну сув'язь пам'яті варто говорити, починаючи з її літописних часів. Саме подіям літа – осені 1241 р. завдячуємо першу згадку про це місто та суперництво за нього («... великі князі держать сю Коломию, щоб роздавати [сіль] оружникам») [3, с. 12]. Хай там як, але саме Коломия завдячує свою присутність у літературних текстах у вигляді фразеологізмів, як-от «англік з Коломій» чи «француз з Коломій», а також у виданнях, котрі у своїх назвах містять назву «Коломия»: «Дон-Жуан з Коломій» Л. фон Захер-Мазоха, «Булочник з Коломій» Г. Полянкера чи ж «Вічний жид з Коломій» автора цих рядків. Додамо сюди й образи міста, котрі присутні в світовій літературі – місто-торговиця (Л. Захер-Мазох), місто-брехун (Шолом Алейхем), місто-балагула (Ст. Вінценз) чи місто-убивця (Г. Белль) [3, с. 63, 108, 264, 451].

У цій символічній «коломийській» бібліотеці, книжки з якої можна читати й не виходячи з дому і не відвідуючи Коломию, окреме місце належить «Торговиці» Романа Іваничука. Автор, ніби примітивізуючи справжній сенс міста, зізнавався у своєму «прощанні» з ним так, мовби його тільки що й «найбільше цікавили [...] базарні розмови, суперечки покупців з продавцями, дотепи міських заводіяк, мудрування доморослих філософів, вихвалання всезнаючих маклерів і навіть нецензурна лайка перекупок», адже все це він «вбирав у свою пам'ять, мов губка воду» [4, с. 272].

Тож своєрідним ключем (про)читання біографії Коломій ХХ сторіччя – життя її міських спільнот в умовах польської, советської і нацистської окупацій, – є авторська пам'ять про місто як Торговицю – її окрему частину: «На Торговиці було легко заблудитися, що, на мій сором чи то на щастя, трапилося й зі мною: я загубився в міському тлумі й довго не міг вибратися із заплутаної мережі провулків – так я проблукав мою Торговицею

крізь довгі роки, які вкарбували у мою пам'ять чи не всі події, що відбувалися у благословенному Місті, котре з волі історії стало столицею Покуття» [4, с. 273].

Уже на початку твору Р. Іваничук інтригує, адже починає розповідь про місто, передусім теперішнє: «Місто, про яке йтиме мова, не надто велике, його велич таїться головно в історії, непорушних традиціях та особливій ментальності мешканців. Проте воно таки досить просторе, бо, крім старовинного урбаністичного центру зі схожою на шахову фігуру ратушею й двома паралельними вулицями, заставленими крамницями, книгарнями, офіційними установами, школами й музеями, двома готичними костелами й п'ятибанною церквою візантійського стилю, – оточене зусібіч супутниковими передмістями, кожне з яких має своє неповторне обличчя, характер, історію, та щонайважливіше – специфічну психологію й усталені звичаї мешканців» [4, с. 7].

Така авторська мова, вочевидь, налаштовує не-коломийців на розуміння цього міста як «символічної родини» народу чи певної групи, з якою ототожнюються традиційні поняття «дому», «вітчизни» і «нації» [5, s.19]. Тут допоміжним орієнтиром слугують кілька міських дільниць, насправді історичних та уявних (Мнихівка, Багінсберг, Маріягільф, Вінцентівка, Королівщина й Косачівка); окремі вулиці, що їх автор називає «немов нью-йорськими стритами, що єднають [...] авеню», залізнична коля Рунгури – Печеніжин – Коломия, що проходила через середмістя («льокайка») тощо. В підсумку, письменник переконує, що однаково для гостя і блудного сина, які дісталися на коломийські передмістя («геометрично спланована передміська тіснота»), важливо знати, що відразу за містом вони зустрінуться з першою грядою Карпат [4, с. 7, 8, 10, 21].

Констатуючи закономірність простору та границь міста, Р. Іваничук, натомість, закликає увійти у «його» міський мікросвіт, Торговицьке передмістя: «Та найцікавішим з усіх передмість є надпрутьський поділ – Торговиця – і як хтось конче хоче знати правдиву сутність Міста, то мусив би досліджувати саме цей квартал подібно, як вивчав би чужинець, коли б йому це спотребилося, марокканську касбу. [...] гостеві Міста, який забрів

на Торговицю, навіть невтямки, що його доконче вчепиться тут блуд [...] гість несподівано для себе втрапить у дільницю, де його покине будь-яка орієнтація й він марно шукатиме виходу з неї» [4, с. 7–8]. Такий, сказати б, «заклик», на нашу думку, тільки підтверджує тезу Д. Морлі про те, що на передмістях не має границь, які б замикали міський простір, але, найважливіше, ці межі інформують: «вхід лише для мешканців» (передмістя – *І. М.*) [5, с. 150]. А ще йдеться тут про моделі простору М. Фуко, який стверджує, що «простір, де ми живемо, який виштовхує нас за межі самих себе [...] сам по собі не є однорідним. [...] ми знаходимося не у порожнечі, [...] а у сукупності зв'язків, що визначають місця [...]» [6, с. 34].

Для письменника епіцентром такого штибу контактів і співпраці, метафоричної зустрічі покутського міста і гуцульських сіл став сучасний коломийський ринок-торговиця, адже лише у 1776–1914 рр. в Коломиї ярмарки відбувались 12 разів на рік, зазвичай напередодні чи під час християнських свят. А от під час Першої світової війни, зокрема в період трьох російських займанщин, вільну торгівлю у місті заборонили, хоча окупанти нарахували 140 торговельних і 43 промислові заклади, які займалися розпродажем майна сторонніх осіб [7, с. 56; 8, с. 121–122, 147–150]. Тож письменник запрошує на Торговицю: «на обгородженій дощаним парканом площі, заставленій ятками й крамничками, запрудженій сільськими возами, галасує багатолюдний ринок, де безладно метушиться заклопотаний тлум. Зануривши в опалки морди, форкають й іржуть тут коні, й гуцули біля парканів, завішаних килимами й ліжниками, мовчазно пропонують свій товар; ключівські господині в чистеньких намітках ласкаво припрошують покупців до збанків з гусянкою й пряним молоком; полонинські ватаги розкривають бербениці й тицяють перехожим дерев'яні ложки, щоби покуштували бриндзу; найбільніші продавці розстеляють на землі зношену вберю, запевняючи, що вона лише раз торкана; ковалі дзеленькають в'язками кінських підков, римарі хвалять кінську зброю, а міщанки тарабаняють ложками в мідний посуд, ніби у дзвони... І все тут для покупця знайдеться: від чайників, мисок, мідних

мидниць, порцелянових філіжанок й невідомо звідки привезених самоварів – до шевських кілків, амбарних колодок та плугів, від космацьких вишиванок до буковинських байбараків з волічковими байорками й кутасами, від дерев'яної тачки до старого мотоцикла. Тут оглухнеш від гамору й глузливого сміху перекупок, котрі заблуканого чужинця, який допитується, як пройти до ратуші, справляють кожна в інший бік, – й він довго блукатиме поміж ятками, аж поки не побачить, що до ратуші рукою подати, але це станеться тоді, коли йому вдасться знайти в паркані проломину й він знову опиниться в ошатному кварталі, який через ярмарковий содом весь називається Торговицею» [4, с. 9].

Авторське трактування Коломиї як Торговиці не позбавлене сенсу, адже ще у XVIII ст. очевидець писав, що тут можна було побачити «таку силу торговельного люду з різних сторін і країв», а самі коломийські ярмарки назвав «вавилонським скопищем торгівців з цілого світу» [13, с. 63]. Значно розширив опис коломийських торгів Л. фон Захер-Мазох, запровадивши в красному письменстві розуміння ярмарку в Коломиї як «невеличкого образу Галичини», місця, де «Схід і Захід простягають один одному руки» [3, с. 63]. Однак, порівнюючи художні описи коломийської торговиці кінця XX ст. з тими, котрі були перед очима їх відвідувачів в XVIII і XIX століттях, бачимо кардинальну зміну в їх текстуалізації, загострення топосу міста – перетворення міста вільних торговців, етнічних бізнесменів, котрі контактують з цілим світом і мають бізнес-партнерів, на місто-торговицю гуцульськими виробами і товарами для містян і туристів. Так, зокрема, класик австрійської літератури Л. фон Захер-Мазох на початку XIX ст. писав: «Якщо комусь захочеться створити невеличкий образ Галичини, то нехай поїде на ярмарок до Коломиї. Там він опиниться на форумі давньої римської колонії. Серед штовханини гендлярів, які пропонують, купують, сновигають туди й сюди, він побачить, як перед ним пропливає в розмаїтих обличчях дивовижна країна. Йому здаватиметься, що він то на багдадському базарі, то на церковній площі якогось села у Шварцвальді. Як і там, ударять по руках смаглявий вірменин з довгим чубуком та білявий шваб з короткою файкою в кутику уст,

відчуття подібності проймає його, і він бачить, як Схід і Захід простягають один одному руки» [3, с. 63–64].

Звісно, автори цих текстів ставили перед собою різні завдання, хоча інтертекстуальність їхніх творів, як інтеркультурна парадигма, тут-таки проглядається. Давався взнаки травматичний досвід коломийської історії ХХ ст., маргіналізація і рустикалізація міського простору, люмпенізація міських страт, радикальне перетворення їх на дві-три загерметизовані етнічні спільноти, а в кінці – на одну, ефімерну, моноетнічну групу. Це, як розповідав один з героїв роману Корнель Геродот, стало наслідком того, що «часто забувають торгівці властиву назву нашого Міста – називають його Торговицею і правду мають, бо хто нами не торгував і ще й нині торгують чужинці, як своїм крамом...» [4, с. 43].

Тому засадничим ключем розуміння Коломиї є, згідно з Іваничуковим текстом, її різноетнічна символіка, важливим є письменицький акцент, що «кожен мешканець Торговиці знав історію свого Міста так доладно, як старий хасид Тору, й це усвідомлення власної історії живило гідність містян [...]» [4, с. 43]. Промовистим тут є не лише наголос на необхідності пізнавати минувшину своєї малої батьківщини, а й своєрідний маніфест відкритості для національних практик пам'яті «інших», неукраїнських містян. Власне цей сюжет, перефразовуючи західного авторитета Е. Гобсбаума, підкреслює, що письменник пише не для якогось окремого народу, класу чи меншини, він пише для усіх, хто читатиме його твір [9, с. 173].

А позаяк, як показує автор роману, його герої є водночас фігурами і фікційними, і реальними, пам'ять про яких Р. Іваничук способом «олітературення» зберігає. Домінуючими у його «Торговиці» є два пам'яттеві дискурси: українсько-польський і українсько-єврейський. У такому сенсі Іваничуковий роман підтверджує два сучасні підходи до розуміння етнічного виміру літератури: по-перше, розуміння етнічних сюжетів як виключно внутрішньо-літературних ознак, що становлять предмет етнопоетики чи поетики культурної; по-друге, трактування етнічного виміру художнього твору однією з практик, які увиразнюють культурне поле сучасного тексту.

Сутність українсько-польських взаємин не лише в Коломиї, а й у тогочасній Галичині передає історія Дзіваків, що є безпосереднім свідченням того, як у Коломиї межа національних поділів проходила посередині окремо взятої родини містян. В Іваничуковому творі – це одна з трьох родинних пам'ятей, що, водночас, певною мірою є й конструюванням національних наративів про «польську», «єврейську» чи «українську» Коломию.

Показовою є, сказати б, силуетка голови родини, польського патріота Антошка Дзівака: «Бляхар Антошко Дзівак був корінним містянином, проте людиною світовою. Належав він до польської міської громади й виховувався на польського патріота, і хоч жив із торговицькими українцями у повній злагоді, все ж у вісімнадцятому році мусив сповнювати свій патріотичний обов'язок: роздобув десь австрійського манліхера й, забарикадувавшись на горищі, стріляв по зунрівцях, які проголосили в Галичині Західноукраїнську Народну Республіку, й не один серед українських вояків був його сусідом» [4, с. 21–22]. Зауважмо: не знати, чи це такий авторський прийом, а чи вигадка, однак фактом є й те, що окремі коломиїські поляки наприкінці функціонування у місті влади ЗУНР – ЗоУНР, у травні 1919 р., закликали до фізичної розправи над українцями, а деякі з них – стріляли воякам-українцям у спину з вікон своїх помешкань [10, с. 597, 611]. А от у міжвоєнний період, про який є кілька розділів роману Р. Іваничука, Антошко Дзівак після участі у Польських легіонах Ю. Пілсудського, московського полону над Волгою, утечі до Царицина, де працював кочегаром, повернувся до міста і працював машиністом залізниці [4, с. 22].

Характерним, з огляду на діалектику міжнаціональних взаємин того часу, є й опис його дружини-українки: «[...] спотребилася йому господиня дому. Він недовго розглядався, бо давно впала йому в око донька торговицької прачки, до якої приносили брудну білизну українські пані. Панна Емілія перейняла у матері фах і вважалася на Торговиці, як і бляхар Антошко, найсумліннішою майстринею, а що була україркою, для нього не мало жодного значення, навпаки – він давно знеохотився до польських вертизадниць, які тільки те і вміли, що малювати

карміном губи й з погордою глипали на скромно одягнутих русинок – однаково здібних до *tańca i do rózańca*» [4, с. 22–23]. Таке авторське зображення основ однієї з багатьох коломийських родин, зокрема її біетнічності (польсько-українськості) можна розглядати як персоналізовану модель «західноукраїнського різнобічного трикутника», адже Іваничуковим персонажам, як і більшості українців і поляків тієї доби, і перші, і другі були «чужими», з власною релігією, мовною і культурною традицією, історичною пам'яттю [11, с. 267].

У цьому випадку йшлося про початки тривимірного процесу «асиміляція → акультурація → полонізація», які були одними із визначальних усередині коломийського соціуму 20–30-х років ХХ ст.: «Й стала пані Емілія вірною жоною Антошка. Та все ж вони обоє, незважаючи на національну толерантність, залишалися кожне для себе тими, ким мати родила. Емілія була щирою українкою, дома розмовляла лише по-своєму й прала білизну переважно для українців; Антошко балакав з дружиною й дітьми виключно по-польськи й волів мати клієнтами поляків, хоч цинкував баняки усім, хто приносив. Бо прати шмаття може кожна жінка, а витворним бляхарем на Торговиці був він один...» [4, с. 23].

Вочевидь тут йшлося не стільки про належність батьків до кількох культур й їх подвійну ідентифікацію («бути поляком серед поляків» чи «українцем серед українців»), а про визначення їхніх дітей, котрі вже починали шукати відповіді про свою національність та ідентичність: «Вони мали двох діточок – поляка Казя й українку Нусю, які, коли були в мирі, розмовляли між собою по-українськи, зате сварилися по-польськи; були ці діти найщасливішими на Торговиці, бо святкували і Великдень, і Wielkanoc, Різдво і *Boże narodzenie*, а коли цікаві сусіди запитували їх, як батьки розмовляють дома, вони відповідали: татко по-чоловічому, а мамця по-жіночому» [4, с. 23]. Тож, як бачимо, проблема була в тому, що єдиної відповіді на те, ким є такі особи, які одночасно відчували себе належними і неналежними до обох народів, не було. Адже, як відомо, найважче було обирати тим, у чиїх родинах паралельно культивувалися дві національні традиції: тут змішувалися два світи, дві культури, дві мови [11, с. 24].

Щоправда, у випадку Дзівакових дітей – однолітків Казя і Нусі – це не призвело до глибшої міжетнічної прірви, коли вони не могли відчувати себе, скажімо, одночасно поляками і українцями. Етнічний поділ тут, насамперед, проходив через освіту, лише позірно підсилений статевими відмінностями: «... до покою увійшли шестикласник польської гімназії [...] Казьо із задеркуватим виразом обличчя й схожа на нього миловидна сестричка Нуся – теж шестикласниця жіночої школи Українського педагогічного товариства» [4, с. 51]. Далі лінія міжетнічного розколу між сином-поляком і донькою-українкою гартувалася ненавистю – у сюжеті, коли батько розповідав про свою гостину в Станіслава Вінценза і його розповіді про Олексу Довбуша, – відбувається обмін істеричними викриками: «"Брехун і зрадник ваш Вінценз, татку! А опришки – то хами, злодії, бидло, а не герої!" – аж захлинався Казьо, а Нуся збіліла на личку, прискочила до брата й, схопивши його за вилоги блюзи, пропищала: "Сам ти хам, пущівірок, недоляшок!"» [4, с. 58].

Називаючи заюшених ненавистю дітей (і не лише Дзіваків) на Торговиці «закукуріченими бенькартами», автор, апелюючи до, на загал, атмосфери мирного співіснування мешканців цієї міської дільниці («в їхньому кварталі відвічно жили в мирі українці й поляки, жиди й цигани, немовби всіх єднав тут торговицький ярмарок, на якому в супротивенстві перебували тільки продавці й покупці. Та й тих завше примирювали торги – дотепні, вишукані, крикливі, при яких аж ніяк не могло дійти до прикрих сутичок. [...] Торговиця по вівтірках і неділях ставала захоплюючим театром, тож не хотілося [...], щоб це розмаїття усталеного життя затьмарювалося дівтацькими гамбарасами»), озвучує черговий етап радикалізації соціокультурних суперечностей – бійки й заворушення молоді. Проти цього виступають дорослі з обох націй: «Прийшов-ем до вас, достойний пане педелю, – промовив після вітання Антошко, – най про ваш дім добра доля не забуває, просити поради, щоб не дай Боже не спублічилися ми в нашому тихому передмісті бійками шибеників, котрі раптом догледіли різницю між поляками і українцями, чого ми з вами, добрий сусідо, ніколи не брали до уваги навіть на цаль...» [4, с. 59–65].

Зауважмо: ці міркування підтверджує емпірика статусно-рольового фактору міжетнічної взаємодії на західноукраїнських землях, який визначав варіативність пошуку консенсусу й досягнення міжетнічного компромісу, адже сприйняття «іншості» на індивідуальному та груповому рівнях зазвичай передбачало особливий варіант позиціонування себе в діалозі етнічних груп [12, с. 483, 564, 587].

Натомість діти Антошка та Емілії в переддень Другої світової війни вже зробили свій свідомий вибір у бік українського і польського визвольних проєктів: Нуся вступила до «Юнацтва» ОУН, за участь в українському підпіллі її заарештувала польська поліція й посадила до Берези Картузької, а Казьо – став членом партії ендеків «*Wolność i niezawisłość*» і на початку німецько-польської війни 1939 р. заявив матері, що «Віднині я ні вам, ані собі більше не належу. Ойчизна в небезпеці». Адже й далі його, вояка Армії Крайової, можна було побачити «розлученого на свою долю за те, що вгарадила його у змішану польсько-українську сім'ю й примусила молитися двом богам, а він не бажав роздвоєння, вибрав одного і мстився на тих, які сповідували іншого Бога». Навіть після утечі з Берези Картузької і повернення у вересні 1939 р. додому Нуся, відходячи в український Рух Опору, заявляє, що її «мало обходить» Казьо, а після поразки українського повстанського руху потрапляє у советський концтабір у Воркуті. Роздуми батька фіналізують високий градус ворожості його дітей: «Після її відходу в домі запала така тяжка мовчанка, ніби щойно мерця винесли. Антошко сидів у фотелі, закривши долонями обличчя, й шепотів сам до себе: "Де б не проклався кордон між Польщею і Україною – по Дніпру, Збручі, Сяну чи навіть по лінії Керзона, – завше він проходитьиме через мій дім, розпанахуючи його навпіл..."» [4, с. 87, 89–90, 111, 121–123, 229, 252].

Підкреслимо, що Нуся і Казьо Дзіваки – це не лише опозиційна пара вибору «своїх» національних спільнот в Іваничуковому сприйнятті, а й акцентування ним на асиметрії польсько-українських взаємин у родині, місті, регіоні. Тому важливим є й фінал – зустріч Казя з Олесем Шамраєм (з котрим вони колись побились у Студентському парку, а батьки їхні – товаришували) у советському концтаборі, куди вони потрапили після Другої

світової війни – з коханим Нусі [4, с. 250]. А що їхня розмова точиться довкола теми катів та їх жертв – злочинів поляків проти українців на Холмщині та українців проти поляків на Волині, – важливим є очікування кожної зі сторін конфлікту відповіді на запитання «Признайся, ти був там?»: «Олесь [...] чекав від Казя відповіді зі страхом, що він признається до людинобвиства, а тоді їхня розмова закінчиться й проляже між ними стара ворожнеча, яка в неволі могла й загаснути. "Яке це має значення, – відказав Казьо, – був чи не був. Мене там не було, та здійснювали акцію моєї одностудії, військові побратими... Але якби я навіть брав у ній участь, то чинив би те саме, що й вони. Жорстокіших законів, ніж воєнні, немає на світі..."» [4, с. 251]. Разом з цим, Р. Іваничук важким, але необхідним діалогом двох колишніх суперників-сусідів, торує дорогу до діалогу і примирення: «Запала мовчанка, згодом Казьо проказав спокійно: "Колись Станіслав Вінценз таке мовив моєму татусеві: "Настане час, коли поляки й українці, як ті однокінні газди, які з необхідності стають супружниками, спільно оратимуть парокінкою кожен свою нивку, свято оберігаючи между...". Як би я хотів, щоб так сталося! Висохла б кров на наших руках"» [4, с. 252].

Другий вимір Іваничукового твору – українсько-єврейські взаємини, що їх автор пропонує простежити на прикладі історії трагічного кохання коломийських містян – єврейки Саломії Фойерштайн і українця Корнелія Геродота [4, с. 72–75]. А що шлях до їхньої особистої катастрофи починається у відносно мирному часі (польської і советської займанщин), важливою є самоідентифікація дівчини-єврейки, від котрої за зв'язок з християнином і українцем уже відмовилися єврейські родичі: «У нас немає своєї території, євреї розсіяні й мусять пристосовуватися до господарів землі, щоб вижити... Я, дочка багатія, вчилася в хедері, щоб свого не забути, потім у польській гімназії. Якби тоді, коли я підходила до матури, була відкрита гімназія українська, то здавала б матуру у ній... Нині я в цивільному шлюбі з українським адвокатом і приймаю його спосіб життя... Та якби не те, що порвала з ріднею, то приходила б щоп'ятниці додому, запалювала б шабасні свічки на срібному канделябрі, закривала лице долонями й молилася, а

опісля вечеряла б рибою, цукатами і пила б червоне вино... Все це для мене втрачене [...] А ласки советів, які великодушно забороняють нас називати жидами, мені не потрібно – лише добре ставлення до мене людей, серед яких я виросла. Я – єврейка, але моя батьківщина – українська Галичина» [4, с. 117].

Озвучена героїною інтерпретація природи етнонаціоналізмів засвідчує тезу про те, що коломийські євреї, українці і поляки мали на той час неспівмірні моделі етнічного буття. Адже євреї виживали у розсіянні між «чужими», українці і поляки – на «своїй» землі, а тому життя серед часто ворогуючих між собою народами змушувало євреїв безпомилково визначити найсильнішого. А що українці тривалий час були слабшою стороною, то, зрозуміло, чому таким стійким залишався стереотип ворожого ставлення євреїв до українських інтересів [12, с. 169].

Початок Другої світової війни приносить насильство і смерть у помешкання цієї пари фігурантів Іваничукового твору, а нацистська окупація означає кінець єврейської громади Коломиї [13, с. 50–74]. Перед небезпекою фізичного знищення і для порятунку своєї дружини-єврейки Корнель Геродот не зважився запропонувати їй піти до місцевого греко-католицького священника Александра Русина для вихрещення (хоча й думав про це), однак вирішив піти на смерть разом із дружиною-єврейкою: «Пан Корнель чув, як обпікає його груди гаряче дихання коханої, а на її лівій руці жовта пов'язка із зіркою Давида, а на крамницях й установах написи "Juden verboten!", а на Скупневича гримлять ковані чоботи окупантів, а євреям ходити тротуарами суворо заборонено – тільки серединою вулиці, немов худобі; Корнель дихає разом із Сальомеєю, він готовий піти з дружиною на смерть, та хто з юдеїв впустить християнина до спільної могили, хто дозволить змішатися навіть пролитій крові вічних супротивників, які, втім, мають одного Бога... Й говорив Корнель до Сальомеї те, у що сам не вірив: мусимо померти разом...» [4, с. 145–146]. У цьому сюжеті простежується дилема однієї з форм боротьби жертв перед обличчям зла – «погоджуватися чи протистояти», знаходячи сенс в т. зв. «прийнятному абсурді» – «від долі не втечеш» [4, с. 307].

Разом з цим, міркування, що Голокост могли б пережити представники змішаних родин, дозволяли якийсь час Корнелю

мріяти про порятунок дружини, яка свідомо обрала свою долю – серед «своїх», батьків та сестер, торуючи шлях до Шепарівського лісу – «отруєного пейзажу» (поняття М. Поллака): «Геродот ступив два кроки з тротуару до чорної колони, щоб ближче приглянутися й переконатися, що то таки Сальомея; для чого так зробив, не усвідомлював, чей не міг її вивести з колони. Однак ступив ще один нерішучий крок, та зупинили його не щуцмани, які йшли з автоматами напереваги позаду валки, і не орднунгполіцаї, а приречені на смерть євреї, які й цієї миті не могли йому пробачити, що він забрав від них найвродливішу панну, а сам – іншої віри, іншого роду, іншої історії – залишається в безпеці й тієї безпекою розпоряджатися, як хоче; він, християнин, має волю, а в юдеїв її відібрали, – наша доля інша, мова інша, і чужий ти нам, трафний, ти не маєш права навіть умерти разом з нами...» [4, с. 226]. Оці, Геродотові кроки, не можуть вже бути локалізовані, а тому лише «опросторовлюють» «мову втрачених кроків» (вислів М. де Серто), яка вже не окреслює місце, а лише фіксує процедуру забуття [15, с. 199].

Інший досвід «страхотливо нормальної людини», відтворений у цьому сюжеті Р. Іваничуком, – пізнання смерті. Воно, як висновує Я. Поліщук, «призводить до осмислення факту життя, і навпаки – життю надає ваги факт смерті» [16, с. 182]: «Відштовхнутий на тротуар, пан Корнель дивився, як [...] зникає за поворотом остання колона смертників, а з нею і Сальомея, яка відтепер належатиме не йому, а Єгові, який вибрав собі єврейський народ для того, щоб мучити його в неволях і, немов праведного Йова, випробувати голодом, хворобами, бідністю, страхом та зневагами [...] Геродот намагався збагнути, чому євреї не хотіли впустити його в колону смертників, адже українська доля таки схожа з єврейською. Чого не можуть йому простити жиди – певне, не тільки того, що він вирвав із їхнього квітника найрозкішнішу ружу, а що його предки відібрали від них найвидатнішого пророка, який був боголюдиною... Пан Корнель непорушно стояв навіть тоді, коли з Шепарівського лісу долинуло торохкотіння кулеметів. Знав уже, що Сальомеї більше немає на

світі, лише образ її шаленої вроди залишився навічно в пам'яті [...]» [4, с. 226–227].

Чи міг врятувати українець свою кохану-сврейку, для читача залишається загадкою. Адже авторське письмо не увиразнює перебування Корнеля Геродота поза двома визначальними екстремумами, які описує Ц. Тородоров як форми боротьби – наслідкування ворога («відімстити за пережите зло і заразитися тим, що несе в собі ворог») або упокоритися злові («відмовитися від опору злові і прийняти світ таким, яким він є») [14, с. 318]. Адже це було скоріш за все увиразнення тієї моделі поведінки «нормальної людини», яку описали свого часу Х. Арендт та З. Бауман, осмислюючи феномен зла й насильства, який виявився в масових злочинах ХХ ст. Її визначальна ознака – відмова окремо взятої людини подолати сконструйовані суспільством форми і стереотипи, прорватися крізь них. Відтак у такий спосіб вона, як зауважує З. Бауман, «спілкується зі штучною маскою, а не з обличчям, і не зупиняється перед злочином, виправдовуючи себе за допомогою соціально адаптованих стереотипів» [16, с. 142–143].

Знищенню кохання коломийців Геродота і Фойерштайн передувала й ліквідація гетто (у Коломій гетто, про яке мовиться у романі Р. Іваничука, створили у березні 1942 р., ліквідували взимку 1943 р. Унаслідок тотального знищення єврейського населення, станом на 1 березня 1943 р. у Коломійі нацисти нарахували сім (!) євреїв-лікарів, згодом доведених до самогубства [3, с. 392–393, 400–401; 13, с. 72]), що особливо важливо, адже про це вперше промовляє письменник-українець і, зауважмо, очевидець трагедії коломийських євреїв: «Головаті верби над Чорним потоком заступали [...] пожежу в єврейському кварталі [...] занурене в темінь вечора Місто освітілося язиками полумені [...] Вогонь готів над чорною ямою гетто, пронизливий лемент вдарявся в чорне небесне склепіння, обпалені люди вибігали з палаючих будинків, вискакували із двоповерхівок крізь вікна й падали від куль шуцманів, які оточили квартал; полум'я освітлювало закривавлені постільні бебехи, під які заповзли перелякані діти; шуцмани обливали бензином уцілілі будинки, полум'я збігало по стінах долі й текло червоними струменями до

Чорного потоку, масні міські стоки в його руслі загорялися й пливли вогняною річкою [...]» [4, с. 223].

Дуже важливо, що цей сюжет роману підтверджують спогади й самого письменника – очевидця тих трагічних подій у Коломиї: «Зима сорок третього була сніжна й люта, і втікачам із гетто, коли розпочалася остання гестапівська акція на цілковите знищення чорного кварталу між будинком гімназії й повітовим шпиталем, тяжко було зникнути з очей карателів: глибокі сліди вели до замерзлого Пруту, й тих щасливців, яким вдалося крізь проломи в парканах вихопитися із палаючого пекла, наздоганяли кулі... Німці погналися за втікачами до зарінка, та переходити ріку не наважувалися, знаючи, що Запруттям заволоділи упівці; гетто дотлівало... нарешті стихла стрілянина; ще якийсь час гестапівці никали згарищами, висліджуючи уцілілих євреїв, вряди-годи лунали поодинокі постріли, а далі стало тихо...» [3, с. 401].

Як бачимо, пам'ять про жертв масових убивств посідає значне місце не лише у концепціях історичної культури, а й сучасної української літератури. Така письменника позиція є очевиднішою щодо чітко локалізованих місць злочинів, ушанування жертв, а отже – місць цієї пам'яті. Додамо, що про інший вимір Голокосту – вивезення коломийських євреїв до нацистських концтаборів смерті – згадувала лише Я. Острук у своїй повісті «Родина Гольдів» (1964), ніби протиставляючи тих місцевих євреїв, котрі, з вини нацистів, назавжди залишилися у коломийській землі, і тих, які завершили свій земний шлях насильницькою смертю в концтаборах [17, с. 18, 26, 49, 61, 74].

Не слід гадати, що широке літературне поле Іваничукової «Торговиці» обмежується лише згаданими вище сюжетами. У тексті знайдемо коломийський ринок, Святомихайлівську церкву, Єзуїтський костел, міську залізницю – «льокальку», окремі будинки (музей «Гуцульщина»), визначальні дати міської та регіональної історії (1217, 1387, 1436, 1589 рр.), а також цілу галерею реальних й вигаданих коломийців – Л. Тарновецького, О. Москалівну, А. Кіблера, Г. Мацейка, Д. Николишина, А. Чайковського, Б. Лепкого, П. Франка, І. Вільде, С. Вінченза, З. Левицьку, П. Шекерика, В. Василевську, О. Телігу та О. Ольжича, М. Симчича та

інших [4, с. 9, 59, 140–141; 19, 39; 20–21; 29; 42; 24, 25, 31, 35, 41, 47–78; 53–55; 81–82, 52–58, 122, 127, 133–134, 211–212, 262].

«Вписування» багатьох фігурантів міської історії в літературний контекст свідчить про надання романові «Торговиця» справді історичного звучання, фрагментацію реальних подій з макроісторії на мікроісторію, обґрунтування його антропологічного, повсякденного виміру – «з чіпкою пам'яттю про світ колишній [...] про славне і неславне минуле нашого Міста, минуле, про яке треба знати, щоб увійти не лише в нинішній день, а й у прийдешній» [4, с. 273].

Підсумовуючи, зазначимо, що в Іваничуковому тексті знаходимо чітку натуралізацію і антропоморфізацію міста, що, безперечно, інтригує, бо Коломия (вона ж Торговиця) є автобіографічним місцем – символічним відповідником справжнього місця географічного. А що у «Торговиці» домінуючим є характер особистої історії автора, його досвід, то визначальними для читача залишатимуться відкриті питання взаємин між локальним і світовим, периферійним і центральним, рухом і осілістю. Одна з багатьох принад цього, почасти й автобіографічного, роману – це й те, що його конструкція і зміст підтверджують сучасні розмисли про те, що пам'ять є своєрідним способом переказування минулого – як «зібрання» індивідуальних спогадів і подій масового характеру. Сюди ж можемо додати й те, що письменницький досвід Р. Іваничука про Коломию можна «вписати» у текстуальність досвідів посттоталітарної і/або постколоніальної політичної і культурної дійсності, зокрема літератури націй з тривалими традиціями, які мають у своїй історії етапи територіально-культурної експансії, зокрема втрати власної державності, або ж письменства поневолених народів, які стали суб'єктами політики тільки у постсовєтську добу.

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті; [пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін]. Київ: Ніка-Центр, 2012.

2. Rybicka E. Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich. Kraków: Universitas, 2014.
3. Хрестоматія з історії Коломиї / упор. І. Монолатій. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2016. .
4. Іваничук Р. Торговиця: роман. Київ: Ярославів Вал, 2012.
5. Morley D. Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość; przełożyła Jolanta Mach. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2011.
6. Фуко М. Інші простори; [пер. з фр. І. Собченко] // Рухливий простір. Міждисциплінарна антологія / за ред. К. Міщенко та С. Штретлінг. Київ: Медуза, 2018.
7. Монолатій І. Цісарська Коломия 1772–1918. Драма на три дії з життя другого міста Галичини габсбурзької доби. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2010.
8. Монолатій І. Місто без властивостей. Коломийська fuga Великої війни. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2014.
9. Монолатій І. Від Донецька до Перемишля. Як сучасна література «пам’ятає» українські міста. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2019.
10. Монолатій І. Місто двох республік і диктатури. Коломийські сцени Української революції. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2018.
11. Монолатій І. Вічний жид з Коломиї. «Українець» Мойсеєвого визнання Яків Саулович Оренштайн. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2015.
12. Монолатій І. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867–1914 рр. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2010.
13. Монолатій І. «Коломия без жидів»: дилеми поведінки «страхливо нормальних людей» крізь призму літератури та ЗМІ // Голокост і сучасність. 2016. № 1 (14).
14. Годоров Ц. Обличчям до екстремі; [пер. з фр. Я. Салига]. Львів: Літопис, 2000.
15. Мішель де Серто. Прогулянки містом; [пер. з фр. І. Собченко] // Рухливий простір. Міждисциплінарна антологія / за ред. К. Міщенко та С. Штретлінг. Київ: Медуза, 2018.
16. Поліщук Я. Реактивність літератури. Київ: Академвидав, 2016.
17. Острук Я. Родина Гольдів: повість. Буенос-Айрес, 1964.