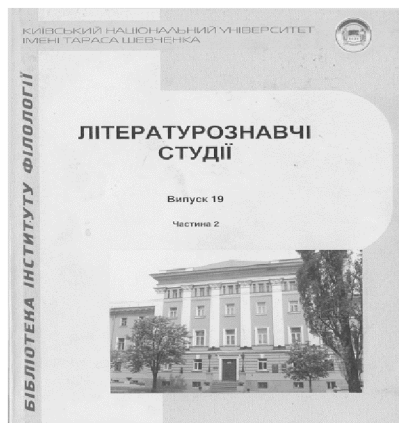


*Київський національний університет імені Тараса Шевченка.  
Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет»,  
Літературознавчі студії, Випуск 19, Ч. 2, Київ – 2007*



**О.Г. Шостак, канд. філол. наук, доц.,  
Національний авіаційний університет**

### **ІДЕОЛОГЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ У ТВОРЧОСТІ ПИСЬМЕННИКІВ ІНДІАНСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ**

У свідомості пересічного громадянина США прагнення до гомогенності завжди співіснувало із тягінням до власної індивідуалізації та самодостатності, така амбівалентність відбивається і на культурологічних сутинках, у яких поруч із доцентровою силою "правильного казана" завжди наявні маргінальні, але в той же час надзвичайно важомі культурні та естетичні явища, серед яких чільне місце посідає літературна традиція американських індіанців.

Література цієї етнічної групи американського суспільства є своєрідним викликом такому явищу як мультикультуралізм. Індіанці у своїй культурній

традиції протистоять розповсюдженому твердженню Г. Стайн про те, що американець не сягає в історію далі своїх пращів. Існування кількох культур в межах однієї країни є передумовою для виникнення невротичних відносин між ними. Зазвичай ці стосунки мають діапазон від симпатично-продуктивних до відверто конфліктних. Симптоматично, що паралельно процесу зближення культур спостерігається народження культурно-світоглядного протистояння, зростання непримиренності до чужих культурних цінностей, чужих духовних переваг. Априорно хибним є уявлення, ніби політичне чи економічне домінування певної нації або прощарку населення в державі автоматично переводить у розряд домінуючих і культурні цінності, котрі вони представляють. Так, якщо за твердженням французького дипломата 18 ст. Свент-Джона де Кревкара, американцем стає той, "кто залишив позаду всі колишні переконання та вірування, а натомість отримує нові, відповідні тому новому способу життя, який він обрав..." [Stevens 1994, 666], то для того, щоб бути американським індіанцем потрібно народитися на цій землі серед людей, що споконвіку жили на цих просторах. Як зазначає сучасна американська поетеса Лінда Хоган, яка походить з племені Чікасо, що "всі елементи нашої суті і нашого світу більші за просто слова, якими це можна передати; це знаходиться поза нашим усвідомленням" [Hogan 2001, 150].

В той же час визначний американський письменник Джеральд Візенор у своєму інтерв'ю 2004 року сказав, що на варто поділяти літературу на нативіську і не-нативіську за авторством. На його думку, існує так звана комерційна і справжня нативіська література, кожна з яких виконує своє завдання. Так завдання першої – репрезентувати індіанців відповідно до рівня очікування читача, а формувався цей рівень ще у 19 ст. завдяки творам Дж.Ф.Купера, де індіанець представлений як трагічна жертва обставин. Завдання справжньої ж нативіської літератури Візенор бачить у "звільненні минулого від домінування літерарності і культурного детермінізму" [Purdy 2005, 214]. Візенор неохвально відгукується про утопію у сучасній індіанській літературі, підкреслюючи, що при занадто прямолінійному її прочитанні складається враження, що якщо ти живеш за правильними законами, то ти тим самим обов'язково притягуєш добру духовну енергію, а якщо не, то на тебе очікує розплата. Письменник висловлює незгоду щодо традиційного трактування індіанської історії у літературних творах, тому він високо цінує роман Холла Борланда "Бик, що гуляв по Монтані", незважаючи на те, що його автор не є індіанцем за походженням, більше того, як викладач одного з американських університетів, Візенор використовував цей твір у курсі викладання нативіської літератури. Письменник підкреслює, що ця людина є індіанцем за своєю уявою та спроможністю вжитися і увійти себе у реаліях індіанської культури. Як відзначають дослідники, своєю творчістю Джеральд Візенор руйнує один з найбільш сталих стереотипів американської (та і загалом всесвітньої) літератури – червоношкірий з гранітним обличчям. [Carrigo 2003, 240]

Таким чином можна стверджувати, що Візенор є яскравим прикладом теорії гібридності, яка набула популярності у американському літературознавстві у 80-х роках ХХ сторіччя після перекладу англійською мовою творів М.Бахтіна. Гібридність слід характеризувати як "зустріч на рівні речоння між двома різними лінгвістичними свідомостями, які відмежовані одна від одної епохою, соціальною різницею або іншими факторами" [Bakhtin 1981, 358].

Цікаво відзначити, що Візенор заперечує такі явища як ренесанс письменників індіанського походження, вбачаючи у цьому терміні наслідування європейським зразкам, вважаючи що все, що було опубліковано за останні десятиліття, існувало в індіанській культурі споконвіку, а зараз воно просто стало доступним широкому загалу [Purdy 2005, 213]. Цьому твердженню Візенора протистоїть інший визначний сучасний письменник Джеймс Велч, який переконаний, що індіанський ренесанс розпочався біля тридцяти років тому з публікацією роману "Будинок, зроблений із світанку" Н.С. Момадея. І тому це явище слід пов'язувати з такими іменами як Момадей, Сілко, Ортіз, Харіо і Велч [Lupton 2005, 202].

Джеймс Велч так само як і Візенор, прагне показати індіанське суспільство широкому читачьому загалу, радіючи будь-якій можливості провести аналогії і викликати асоціації у читача з його власною культурою. У своєму інтерв'ю 2001 року, говорячи про свій роман "Смерть Джима Лоней", він підкреслює, що "люди інших етнічних груп будуть зацікавлені знайти щось там, що дозволить їм ідентифікуватися з моєю книжкою" [Lupton 2005, 202]. Така відкритість протистоїть традиціоналістському погляду індіанців, які не бажають ділитися своїми культурними надбаннями і прагнуть у будь-який спосіб не ідентифікуватися з представниками інших етнічних груп.

Слід відзначити, що таке вкрай негативне ставлення до представників будь-яких етнічних груп викликає не тільки прагненням зберегти свою духовну єдність за будь-яких умов, але і політичними прагненнями повернути і відстояти свою територію, яка належала конкретному племені. Серед найбільш показових випадків у індіанській історії є подія 1831 року, коли племя Чероки рішенням суду досягло визнання себе як іноземної для американців нації з метою розпочати судову справу проти уряду США про незаконне захоплення їхніх земель. Індіанці є єдиною етнічною групою США, для яких створені закони, згідно яким передбачається не індивідуальна, а групова відповідальність племені, що співвідноситься з ментальністю представників корінних жителів США [Choufiz 2002, 409].

Привертає до себе увагу і той факт, що терміни *племя* і *нація* в для індіанців швидше поступками політичного характеру, ніж словами притаманними для їх мови і менталітету. Так індіанська письменниця Елізабет Кук-Ліни наголошує, що "постколоніальна непослідовність демонструє себе у "космополітичному" або "гібридному" ставленні до індіанської літератури, яка витікає з поняття "нація", що трактується не у його європейському значенні, але як тубільна племінна община, котра має

коріння у специфічному географічному середовищі" [Cook-Lynn 1996, 88]. І хоча у процитованому уривку слово тубільне (indigenous) має швидше негативну конотацію, сучасні американські критики індіанського (а часом і не індіанського) походження, саме йому надають перевагу, коли говорять про індіанську націю і її літературу.

Так Арнольд Крупат пише, про те, що слід означити терміном національна література "суму місцевих (традиційних, індіанських) тубільних (indigenous) змішаних, можливо "етнічних" і домінуючих творів на території кожного окремо взятого національного формування. Будь-який національний канон, створений із вибраних текстів і таким чином розглянутий як гетеродокс, є колективною автобіографією тих, хто бажає мати конкретну національну ідентичність" [Крупат 1989, 215]. Позиція Крупата близька до тієї, що задекларована у інтерв'ю Дж. Візенором. Крупат пропонує використовувати термін "тубільна література" для означення літератури, що сформована завдяки взаємозв'язкам місцевих, внутрішніх, традиційних, племінних "індіанських" форм з домінуючими літературними формами різноманітних національних проявів. "Тубільна література – це тип письмової творчості, коли автор субальтернативної культурної ідентифікації спромігся успішно влитися у форми, які є несприятливими його культурі, зберігаючи свої внутрішні культурні особливості, і навіть прагнучи подавати домінуючу культуру собою" [Крупат 1989, 214].

У цьому випадку мова йде про своєрідну асиміляцію або адаптування національної літератури до вимог американського загальнолітературного канону. В той час як абсолютно інша думка репрезентована видатною нативістською поетесою і журналісткою Елізабет Кук-Лінн, яка вважала значною національною гідністю індіанців "цивічне розчленення у "правильному котлі", прагматичне включення в канон і мимовільну уніфікацію себе як один з голосів американської літератури" [Cook-Lynn 1996, 96]. Вона настоює на тому, що "схотитися до такого інтелектуального стану – це все одно, що відрізати себе як письменника-нативіста від ефективних політичних дій. Це розриває зв'язки людини не тільки з минулим, але і з теперішнім пошуком національних патріотів, які прагнуть здобуття законного статусу Першої Нації" [Cook-Lynn 1996, 96].

Як відзначав дослідник творчості Кук-Лінн Джаймс Рупперт, з самого початку своєї літературної кар'єри поетеса бачила свою творчість як своєрідний виклик загальноприйнятим канонам, "як акт, що допомагає виникти і не піддаватися репресіям" [Ruppert 1995, 407]. Тому висуваючи вимоги до поетів і письменників індіанського походження, вона говорить про те, що така людина повинна "присвячувати себе історії і подіям, впливанню, радощам і скорботам, значимості наших предків і тим, хто ще не народився" [Cook-Lynn 1987, 59]. І тільки у такий спосіб, вважає письменниця, сучасні письменники можуть підтримувати законність, що закладена ще їхніми предками. Її перша книга "Після того Борсух сквзає

така" (1977) є мультижанровою ілюстрацією зставлення поезії, міфології, особистого життя і культурної історії свого народу.

Не менш радикально звучить тема національної ідентичності і у роботах індіанського правозахисника і культурного діяча Вейна Делорія, який розглядає такий популярний концепт для протестантської Америки як гра і грішність, підкреслюючи, що грішниками є ті, хто вкрали і дезактивували священну для індіанської нації землю, і список цих грішників в американській історії очолює не хто інший як генерал Джордж Вашингтон, який підвів під це законодавчу базу, тому для індіанців він є уособленням алчності, агресивності і обману. Делорія підкреслює зв'язок між національною ідентичністю індіанців і землею, яку вони населяють. Посилаючись на Карла Юнга, він підкреслює, що чужу землю неможливо завоювати, оскільки на ній живуть духовні оболонки предків, які перетворюють себе у нові покоління тих, хто буде жити на цій землі, тому чужа земля всимлює своїх завойовників. У своїй роботі "Бог є червоним" (1973) Делорія пише про ефект який земля має на людську особистість, кожне специфічне місце форматує конкретний тип особистості, попереджаючи про загрозу, яка таїться у тому становищі, коли людина у суспільстві не має власного коріння. У підтвердження своєї концепції Делорія наводить слова Керлея, вождя племені Кроу, який відмовився у 1912 році віддати землі на вимогу федеральних властей: "Земля, яку ви бачите, – не звичайна земля – це тил крові, плоть і кісток наших предків. Ми боролися, спливаючи кров'ю, вмирали, щоб вона не дісталась іншим індіанцям, і ми боролися, спливаючи кров'ю, вмирали, допомагаючи білим. Вам доведеться копати вглиб від цієї поверхні перш ніж ви знайдете землю, створену природою, тому що верхня її частина – це Кроу. Земля, такою як вона є, – це моя кров і мої діла; вона освячена, і я не хочу віддавати ні г'яді" (Deloria 1973, 166-167).

У книзі "Нація зсередини: минуле і майбутнє суверенітату американських індіанців" (1983), що була створена у співстворстві з адвокатом і фахівцем з політичних студій Кларфордом Літл, Делорія наголошує на необхідності останнього глибокому перегляду індіанської культури, який повинен адресуватися питанню індіанської ідентичності у сучасному світі. Як зазначає Роджер Дунсмор поза вирішенням суто політичних питань індіанських прав і національного суверенітету, Делорія піднімає питання про глибинний розкол між духовними "володарями" землі, індіанцями, і політичними власниками цієї землі, білими. "цей розкол викликає очевидний бунт у політичному, моральному і психічному житті нації" (Dunsmore 1996, 414). Делорія глибоко переконаний, що доломити не буде досягнуто примирення між цими двома, суспільство буде перебувати у дуже нестабільному і навіть небезпечному стані. Він відзначає, що фундаментальний вибір цього століття знаходиться між історією і природою, між ідеями прогресу і еволюції та священністю місця кожної нації у всьому світі. Моральність, правильність дії, етнічна зрілість – це питання вкорі-

неності, глибоких знань і зв'язку з землею, здатністю встановити такий зв'язок навіть тоді, коли хтось змушений піти зі своєї території.

Слід відзначити, що географія творів письменників-нативістів завжди обмежена рідною територією або відром до одного з великих мист Америки. Винятком є останній роман Дж. Велча "Сердечна пісня Мавнтажана Лося" (2000), герой якого втікає з Монтани, щоб не потрапити у полон, приєднується до Шоу Баффало Біл і губиться на дорогах південної Франції, де він змушений виживати, не знаючи ні мови, ні культури країни, у якій опинився.

Проблеми відновлення взаємозв'язку індіанців з духовною сутністю землі цікавлять не тільки письменників і дослідників нативістського походження, так цій проблемі присвячена книга Артура Верслуса "Священна земля: Духовний краєвид нативістської Америки" (1992), де він пише, що через "безжалюсне переслідування білими корінних людей, яке продовжується до сьогоднішнього дня, і обдуману руйнацію національних традицій, виявилася розірваним духовні зв'язки, тому стає наймовірнішим важким завданням досягти контакту з духовними сутностями, котрі нас оточують" [Versluis 1992, 16].

Джеймс Велкер, записуючи висловлювання представника племені Лакота, фіксує це таким чином: "Білі люди прогнали духів. Духи білих людей знаходяться дуже далеко. Вони не приходять, коли їх кличуть. Їх не можна купити за допомогою подарунків. Вони не турбуються про живих. Немає землі духів білих людей" [Walker 1980, 72-73].

Інший дослідник літератури корінних жителів Америки Пол Бікман Тейлор підкреслює, що "перенесення артефактів і сказань з їх традиційного контексту, так само як і переміщення індіанців із земель їхніх предків, розриває священні зв'язки між людиною і оточенням" [Taylor 1999, 25]. Провласнення артефактів для музейних чи бібліотечних колекцій – це суто європоцентристський спосіб збереження, котрий ні в якій мірі не може бути перейнятий корінними американцями. Для них подібні зазіхання є прямою загрозою для їхньої національної ідентичності, тому вони ладні краще назавжди втратити свої цінності, ніж зберігати їх у такий спосіб. На початку роману "Церемонія" (1977) Лесли Мармон Сілко пояснює, що втрата, це саме те, чого добиваються білі, "тому вони прагнуть зруйнувати оповіді, для того, щоб вони були переплутаними і позабутими" [Silko 1986, 2].

Жанна Секвойя підкреслює, що за контекстом їхнього існування ці оповіді будуть переплутані у своєму значенні з коmunальним і через це позабуті, тому що у мирському середовищі ці оповіді перетворюються на "розвагу" [Sequoya 1993, 460]. Дослідниця наголошує, що для того щоб індіанці змогли вижити як нація, їх "оповіді повинні зберегти свою цілющу функцію виживання" [Sequoya 1993, 467].

Цікаве пояснення появи білих людей на континенті і їхнім завойовницькими діями знаходимо у романі "Церемонія" Сілко. За її версією весь хід появи білих – це лише наслідки злого чаклунства червоношкірих шаманів:

Вони відділяються від землі,  
А потім вони відділяються від сонця  
потім вони відділяються від рослин і тварин.  
Потім вони не бачать життя.  
Коли вони дивляться навкруги  
вони бачать тільки об'єкти.  
Світ – для них в тільки мертвим предметом  
дерева і ріки – не живі  
гори і каміння – не живі.  
Олень і ведмідь пише об'єкти  
Вони не бачать життя.  
Вони бояться  
Вони бояться світу.  
Вони руйнують те, чого вони бояться.  
Вони бояться себе.  
Вітер перенесє їх через океан  
їх тисячі у величезних човнах  
де вони будуть юрмитися як личинки  
у розворушеному мурашнику.  
Вони принесуть об'єкти  
котрі принесуть смерть  
швидше ніж око може бачити.  
Вони будуть вбивати все, чого вони бояться  
всіх тварин  
люди будуть голодувати.  
Вони отрують воду  
вони випустять воду  
і буде засуха  
люди будуть голодувати  
Вони будуть боятися того, що знайдуть  
Вони будуть боятися людей  
Вони вбивають те, чого бояться ... [Silko 1986, 135-136].

Слід сказати, що всі наведені у романі "Церемонія" закликання і оповіді мають автентичний характер і належать культурній традиції племені Лагуна Пуебло. За виключенням саме цієї, вона створена Л.М. Сілко і відображає точку зору сучасних індіанців на післяколумбівську історію Америки. Безперечно, що у сюжеті цього міфу можна знайти напластування міфів попередніх епох і племен континенту, відголоски різних подій історії, контамінацію сюжетних образів і сказань американських індіанців, що утворюють надзвичайно складний конгломерат – сучасний міф американських індіанців. Відокремленість традиційних структур для трансформації у різні культурно-історичні епохи виявляється по різному і зумовлена специфікою духовного середовища реципієнта. Така відкритість широко реалізується у другій половині ХХ ст. письменниками-

нативістами США через своєрідний аксіологичний вакуум, що створився в наслідок історичних умов, у яких індіанці опинилися як нація, і пошук нового морального підґрунтя як вихід із кризової ситуації. Такий шлях еволюції актуалізує в реалізованій моделі міфу мотиви національного самозбереження і нівелює все інше, що може цьому процесу зашкодити. У конкретному випадку роль міфотворення, яку перебрала на себе романістика, допомагає читачеві-індіанцеві перебороти страх і відчай, який породжений століттями руйнації національної самосвідомості. Читач-реципієнт налаштовується на протистояння чорному чаклунству, яке викликало нещастя. Надалі роман демонструє одну з моделей такого протистояння у образі протагоніста Тайо, який використовує позитивну магію свого племені для зцілення себе і членів свого племені.

У контексті роману "Церемонія" "пам'ять" міфу є універсальною за своєю суттю, свідомо протипоставляється письменницею ерозії конкретно-історичної пам'яті цивілізації, завдяки чому остання звільняється від повсякчасної приземленості і в ній починають домінувати загальнозначимої аксіологічні характеристики.

Сілко була зрештою вчена у досакралізації священних традицій у цьому романі. "Оскільки вона виросла у значно більшій близькості до Лагуна ніж я, їй повинні були сказати те, що говорили мені, що ми не розповідаємо подібні історії поза межами племені. ... Історія, яку вона розповідає у романі, – є історією клану, тому вона не може бути розказана поза його межамі" [Allen 1986, 95-96]. "Використовуючи усні традиції безпосередньо вона порушила національну етику" [Allen 1990, 379]. Тема збереження національної ідентичності була і залишається однією з найголовніших у творчості П.М. Сілко, тому у наступному своєму романі "Сади в джунглях" (1999) вона розповідає історію маленької дівчинки Індіго, яка не тільки змогла зберегти свою національну свідомість у католицькій школі, куди вона примусово була відправлена федеральними властями, але і зуміла повернути на індіанський шлях свою названу матір, зможу білу жінку. Наративна структура цього роману значно відрізняється від "Церемонії", це роман-подорож, героїня увесь час рухається, при чому як бачимо у кінці – це рух по колу, улюблений прийом письменниці-нативістів. Сприймавши застереження своїх критиків, Сілко не переповідає у цьому романі сакральних історій свого народу, але ідея, яку вона прагне донести до читача на сторінках роману залишається тією ж, що і у попередньому романі: національну ідентичність можна зберегти тільки повернувшись до землі предків.

Підводячи підсумок, хотілося ще раз наголосити: концепція національної ідентичності є надзвичайно плідною для розвитку літературної творчості сучасних письменників індіанського походження, які прагнуть віднайти і сформулювати місце і роль корінних жителів Америки у сучасному світі. У їх творчості принципово переосмислюється роль і функції художньої літератури як сфери випробування розповідних структур, якими людина користується для опису національного досвіду. У більшості



творів письменників нативістів національні цінності є рушієм поведінки героїв, формою їх взаємодії зі світом.

1. Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop*. Boston: Beacon Press, 1986. – 300 p. 2. Allen, Paula Gunn. Special Problems in Teaching Leslie Marmon Silko's "Ceremony" // *American Indian Quarterly* – 1990 – Volume 15 – P. 379 – 386. 3. Bekhtin M.M. The Dialogic Imagination. – Texas: University of Texas Press, 1981. – P. 334-359. 4. Carneiro, Flavio. Vizenor's "Harold of Orange: a screenplay" // *Explicator* - Summer 2003 – Vol. 4, Issue 4. – P. 240-242. 5. Choytze, Eric. The (Post) Colonial Predicament of Native American Studies // *Interventions*. – 2002. – Vol. 4 (3) – P.405-427. 6. Cook-Lynn, Elizabeth. *Why I Can't read Wallace Stegner and Other Essays*. – Madison: University of Wisconsin Press, 1996 – 120 p. 7. Cook-Lynn, Elizabeth. *You May Consider Speaking About Your Art // I Tell You Now: Autobiographical Essays by Native American Writers*. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1987. – P. 65-63. 8. Crovscour, J.Hector St Jean. Letters from an American Farmer // *The Norton Anthology of American Literature*. – N.Y.: Norton Company, 1994 – Vol. 1. – P. 656-680. 9. DeLona, Vine, Jr. *God is Red*. – New York: Grosset and Dunlap, 1973. – 230 p. 10. Dunsmore, Roger. Vine DeLona, Jr. // *Dictionary of Native American Literature*. – Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1996 –P.411-415. 11. Hagen Linda. *The Woman Who Watched Over the World*. – N.Y.: W.W. Norton, 2001. – P. 14-16. 12. Krupat, Arnold. *The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon*. – Berkeley: University of California Press, 1989 – 230 p. 13. Lupton, Mary Jane. Interview with James Welch (1940-2003) // *American Indian Quarterly*. – Winter and Spring 2005. – Vol. 29 Nos. 1&2 – P. 198-211. 14. Purdy, John; Hausman Blake. *The Future of Print Narratives and Comic Holotropes. A Conversation with Gerald Vizenor* // *American Indian Quarterly*. – Winter and Spring 2005. – Vol. 29, Nos. 1&2 – P. 212-225. 15. Ruppert, James. Elizabeth Cook-Lynn // *Dictionary of Native American Literature*. – Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1996. – P. 407 – 409. 16. Sapuaya, Jane. How (?) Is an Indian? // *New Voices in Native American Criticism*. – Washington, D.C. Smithsonian Institution Press, 1993. – P. 453 – 473. 17. Silko, Leslie Marmon. *Ceremony*. – New York: Penguin Books, 1986. – 262 p. 18. Taylor, Paul Beekman. *Silko's Reappropriation of Secrecy // Leslie Marmon Silko: A Collection of Critical Essays*. – Albuquerque. University of New Mexico Press, 1999 – P. 23 – 63. 19. Varotols, Arthur. *Sacred Earth. The Spiritual Landscape of Native America*. – Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 1992. – 162 p. 20. Walker, James R. *Lakota Ritual and Belief* – Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1980 – 230 p.