

*Роман Голик*

### **“ГАЛИЧИНА” ЯК СЕМІОТИЧНА ПРОБЛЕМА: ДО АРХЕОЛОГІЇ ОБРАЗІВ ТА СТЕРЕОТИПІВ**

Метод, запропонований у цьому дослідженні, важко назвати новим. Достить пригадати класичну “археологію знання”, якій присвячена більшість праць М. Фуко – від “Слів і речей” до “Народження клініки”<sup>1</sup>. Ми ж спробуємо застосувати подібну техніку, аналізуючи образ (стереотип, міф) Галичини, який існує у сьогоденній культурі. На нашу думку, його слід розглядати не тільки як цілісну одиницю (“гешталт”) мислення, а як набір “атомарних” частинок культури: мікрообразів, мікростереотипів і архетипів, звичаїв і ритуалів, символів і знаків, соціальних ролей тощо. Такий комплекс є одиницею колективної пам’яті.

Для унаочнення цієї моделі можна порівняти культурний образ, зафіксований суспільною свідомістю, із квадратом ґрунту, під яким знаходяться історичні пам’ятки різних епох. З точки зору пересічної людини, така ділянка землі не є чимось надзвичайним, а становить органічну частину сучасного їй ландшафту. З погляду ж геолога будь-який пейзаж є наслідком низки тектонічних змін, зафіксованих у його надрах. Для археолога ж краєвид, умовно кажучи – “ширма”, яка приховує у собі культуру минулого. Щось подібне маємо із образом чи концептом. Його можна трактувати як своєрідний “клаптик” суспільної ментальності, який має кілька вимірів. У повсякденному житті ми, як правило, бачимо лише його “горизонтальний”, чи, за Ф. де Соссюром, синхронний зріз, тобто теперішній “вигляд”. Однак при ближчому розгляді виявляється, що ця горизонталь – насправді поверхня великої діахронічної, історичної вертикалі, на якій послідовно відклалися світоглядні зміни різних періодів. Тому і з геологічної, і з археологічної, і з семіотичної точок зору тут треба діяти приблизно однаково – рухатися зверху вниз, і, знімаючи один пласт за другим, виявляти нові – геологічні, культурні, ментальні. Доказами їхньої присутності для археолога стають предмети побуту або ж їхні фрагменти. Для семіотика чи історика ідей цю роль виконують “атоми культури” – розмаїті знаки. І той, і другий реконструюють (чи, може, “деконструюють”) мозаїку минулого, поєднуючи і протиставляючи знайдені елементи.

Час та обсяг наших досліджень не безмежні. Тому ці “розкопки” поширюються лише на “верхні шари” суспільної свідомості, що склалися впродовж ХІХ–ХХІ ст. Отож, спробуємо у загальних рисах відтворити лексикон стереотипів, з яких склалися український, польський та (згодом) російський образи Галичини цього періоду. Йдеться, зрозуміло, про низку банальностей, які нічого, крім банальностей не містять, без яких, мабуть, міф втратив би свою оригінальність.

---

<sup>1</sup>Див., напр.: М. Фуко. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Санкт-Петербург, 1994.

### Австрійська і міжвоєнна Галичина

**Образ галицького міста.** Серед цих стереотипів і концептів ключовим є образ Львова як “галицької столиці”. У ньому злилися принаймні два різні стереотипи міста: польський та український. Міф “польського” Львова, що викристалізувався у період між двома світовими війнами, має кілька форм.

Одну з них можна назвати “мілітарною”. Вона опирається на польський образ “завжди вірного” міста-воїна – фортеці, що захищає “цивілізований Захід” від “Дикого Сходу”. Її складовою став стереотип “оборонців Львова”, елементом якого, у свою чергу, була міфологія “львівських дітей”. У цьому плані Львів асоціювався з ареною україно-польського протистояння 1918–1919 рр. і цвинтарем Орлят. Це уявлення про місто дістало свій вираз як на рівні поезики та риторики художніх текстів (М. Гемар, К. Макушинський), так і в мові живопису (В. Коссака) та монументальної архітектури (Р. Індрух). Ще один різновид польського міфу Львова поєднує в собі два компоненти. Це ностальгія за “добрими австрійськими часами” та гумористичний образ “дуже приємного та веселого міста”, де майже усі один одного знають та шанують (С. Василевський). У його центрі – уявлення про ідеальний Львів, ознаками якого є, з одного боку, ресторани (готель Жоржа, Краківський, “Атлас”, “Козьол”, “Імперіал”), льокалі (Телічкова, Сковрона) а з іншого – академічні заклади (Політехніка, Університет, Рільнична академія, Академія Ветеринарної медицини, Вища Економічна школа), де працюють видатні фахівці та вчиться дуже здібна безтурботна молодь. До того ж Львів – осідок трьох архієпископів, що робить його незвичайним у масштабах Європи. Для популярного у “польський” період часу міфу австрійського Львова характерна також ностальгія за “давнім порядком”. Його втіленням був ерудований, педантичний і виконавський інтелігент (урядовець, юрист, учитель), ширше – представник суспільної еліти “австрійського зразка”. Звідси – й сюжетні лінії, що намагаються “споріднити” польський Львів із габсбурзьким Віднем. Одним з показових є образ львівського костелу св. Єлизавети: і через пряме апелювання до трагічних моментів у житті імператорської родини (а також міфології “доброго цесаря Франца Йосифа”), і через складні асоціації, що пов’язують львівський храм з віденською “Штефанскірхе” (Є. Яніцький). Міф “щасливого Львова” опирався на уявлення про інтелігента, який легко сприймає життя, займається спортом тощо, а також на образи “пересічних” мешканців міста, які супроводять його існування (від “шимонів” до перекупок і жебраків) (С. Лясковницький, К. Шлеєн). Пізніше стереотип львів’янина-інтелігента зливався з образами низової культури до- та міжвоєнного Львова. Її репрезентантом став “львівський батяр” – “гультьай, яких мало”, нерідко “герой з-під темної зірки” з кримінальним минулим. Усі ці елементи з’явилися у радіодискурсі “Веселої львівської Хвилі”, а пізніше були перекодовані на мову кінематографії (пара Щепко/Тонько). У “полоноцентричній” картині світу місто – кавалер “Віртуті Мілітарі” виступало певною протигагою (і водночас доповненням) Кракову. Звичайно, “польський Львів” з його знаковими місцями (Катедрою Казимира Великого, Домініканським собором, Університетом Яна Казимира, Кармелітами, Ратушею і годинником Бернардинського костелу) був досить відносним відповідником Кракова з його символами (Вавелем, Барбаканом, Сукенніцями, гейналом з Маріяцького костелу), що мали національний, а не лише

регіональний характер. Це добре розуміли автори туристичних путівників, як наприклад, М. Орлович. У своєму “Путівнику по Галичині” (1919) він віддав виразну перевагу “старовинному” Кракову над “новітнім” Львовом<sup>2</sup>.

Міф українського Львова також, фактично, актуалізований україно-польським протистоянням 1918–1919 рр. Початково це – образ одвічно українського княжого міста, здобутого і утраченого в час “Листопадового Зриву”. Поразка у боях за місто породила також іншу тенденцію. Серед українських культурних та політичних діячів виникає антиутопія: хоча генетично Львів і є українським, проте реальне місто має таки польський характер. Тому образ “листопадового Львова” змінився картиною українського міста, що існує і бореться за своє існування у межах міста польського (С. Гординський). Цей Львів також мав свої знакові адреси: собор св. Юра, церкви (Преображенська, Волоська, св. Миколая, св. Онуфрія, св. П’ятниць), Богословська академія, Народний і Академічний дім, будинки “Дністра”, “Народної Торговлі”, небагатьох ресторанів (“Вовк”), кондитерських фірм (“Фортуна Нова”), робітничих центрів (фабрика ім. І. Левинського), редакції україномовних газет і журналів, приватних адвокатів, лікарів тощо. Сюди ж додавалися місця вимріяних, але так і не реалізованих проєктів (Український таємний університет). Водночас український Львів – особливо для старших людей – мав риси, спільні зі Львовом польським. Це – та ж ностальгія за “смішним”, може навіть технічно відсталим, але “щасливим” і упорядкованим “австрійським” Львовом, де різні народи мирно співіснують, насолоджуючись рівними правами (С. Шухевич, С. Шах, О. Надрага). Однак в уяві міжвоєнного покоління український Львів, на відміну від польського, пов’язувався не з Краковом, Варшавою чи тим же Віднем, а з Харковом та Києвом. При цьому, незважаючи на політичне забарвлення, для галицьких українців “синьо-жовтий” Львів усе-таки поступався “червоним” столицям тогочасної УРСР. Так, у “Географії України та сумежних країв” В. Кубійовича ідеал українського міста втілюють саме промислові центри Великої України. Натомість Львів, де була видана книга, аналізується на її сторінках досить побіжно.

Модель великого галицького міста частково перенесена і на міфологію менших міст та містечок Галичини. Це стосується, скажімо, Жовкви. Її польську візію репрезентували символічні будівлі фарного і Домініканського костельців, замку, ратуші тощо, українську – будинки “Просвіти”, дерев’яна церква св. Трійці та комплекс василіанського монастиря з видавництвом і церквою, розписи якої підкреслювали національне бачення історії Галичини. Крім польської та української, у Жовкві досить потужно акцентувалася єврейська складова міської культури, центром якої була давня синагога. Ще один приклад – Самбір. У польській міфології він асоціювався з полюванням королеви Бони, володінням Шпитка з Мельштина і зустріччю Марини Мнішек з Дмитрієм Самозванцем, в українській – до уваги брався етнографічний та релігійний чинник. Самбір з його чудотворною іконою був відпустовим місцем. Крім того, у 20–30 рр. ХХ ст. місцеві інтелектуали проголосили його “центром Бойківщини”. Відповідно, костел та польські організації були тут певним контрастом до церкви Успіння Богородиці, а також українських організацій на зразок товариства “Бойківщина” та його музею, “Просвіти” чи навіть “Ризниці”.

<sup>2</sup> M. Orłowicz. *Ilustrowany przewodnik po Galicyji*. Lwów, 1919. S. 28.

Образ українського Самбора був дещо роздвоєним. Місто асоціювалося не лише з українським національним рухом, але й з москвофільським Обществом імені М. Качковського, який тут працював. З іншого боку, приклад Самбора увиразнював образ галицьких містечок як своєрідних “мікростолиць”, звідки українська культура поширювалася на довколишні села. Однак між образами великого й малого міста існувала суттєва різниця. Порівняно з тогочасними європейськими центрами, Львів вважався провінцією, водночас його зображали містом, що живе досить динамічним життям і йде у ногу з часом. Образ менших міст, що були “провінціями провінції”, відповідав іншим стандартам: досить схоже планування, одноповерхові (максимум двоповерхові) будівлі, повільний ритм життя, певна замкненість щодо “чужих” і “майже рідина” атмосфера спілкування, напівсільські форми товариського життя тощо. З іншого боку, ці міста і містечка часто в уяві їхніх мешканців наділялися своєрідними рисами. Такий ідеалізований образ бачимо, зокрема, у Б. Лепкого на хрестоматійному прикладі південноукраїнських Бережан:

Бережани – місто моїх молодих літ, найкраще місто у світі! Чи ви й для других такі гарні – не знаю. Знаю тільки, що хто декілька літ прожив у ваших мурах, не забуваю вас ніколи і в думках відвідую так радо, як я радо нині відвідати вас хочу. Посередині міста майдан, Ринком званий, а посередині ринку ратуш – великий чотирикутник з вежею, щось буцім королівський замок у Варшаві. Бережани – місто моїх молодих літ, найкраще місто у світі<sup>3</sup>.

Навіть для А. Любченка, який дивиться на Галичину досить критично, світ галицьких містечок початково здається своєрідною оазою: “Рівні чисті вулиці, чепурні будинки... і скрізь на всьому відбиток теплої тихої провінції” – записує він свої враження після відвідин Стрия<sup>4</sup>. Ідеалізованим до невпізнання виглядає на цьому тлі Дрогобич, поданий крізь призму графіки і прози Б. Шульца. Тут, у “Динамонових крамницях” і “Санаторії під клепсидрою” реальне місто постає у своєрідному текстовому дзеркалі, яке гіперболізує одні його риси, зменшує інші, і, врешті-решт, перетворює його у набір метафор та напівсонних символів.

**Образ галицького села.** Стереотипи міста у складі “галицького міфу” протиставлені образам галицького села. Тут існує кілька моделей: 1. Породжена романтизмом картина ідилічного місця, вписаного у природний життєвий цикл, місця, що компенсує інтелігентові недоліки міського життя (початок – середина XIX ст.). 2. Її “антонім” – образ нужденного, злиденного села, мешканці якого живуть у курних хатах і підкоряються немилосердному “диктатові землі”. 3. “Етнографічний” образ села як місця, де, попри важкі життєві умови, зберігаються давні звичаї та національні традиції (кінець XIX – перша половина XX ст.). У цій іпостасі сільська культура протистоїть цивілізації полонізованого міста. Класичним прикладом контрастного поєднання різних стереотипів галицького села можуть слугувати “Карби” М. Черемшини. Тут воно наділене водночас і утопічними знаками зовнішнього процвітання, етнографічною привабливістю (“зелене, як отава”, нагадує “дубову колісочку у віночку, що розкидає чічки”, тощо), і натуралістичними ознаками внутрішньої руйнації та завмирання (“сухі

<sup>3</sup> Б. Лепкий. Казка мого життя // Його ж. *Твори в двох томах*. Київ, 1991. Т. 2. С. 447, 450.

<sup>4</sup> *Щоденник Аркадія Любченка*. Львів; Нью-Йорк, 1999. С. 137.

надмогильні квітки на цвинтарних струпішілих хрестах”, “деревище у мокрій ямі межі німими могилами”). Цю тенденцію ще більше посилили твори І. Франка, особливо, В. Стефаніка, у якого емоційна атмосфера карпатського села набрала обрисів “пекла на землі”. “Відкриття” народної культури у ХІХ ст. викликало й наукове зацікавлення сільським побутом. Тоді ж галицькі селяни почали ідентифікуватися як представники субетносів (карпатські бойки, гуцули, лемки – з українського боку, татранські гуралі – з іншого). Так утворився, наприклад, стереотипний образ гуцула, який грає на трембіті, сповіщаючи про смерть своїх односельців, влаштовує ігри при покійникові, співає “умерску” коляду, а також декорує одяг виробами зі шкіри, носить топірець-“бартку”, пасе вівці на “пляях” і “полонинах” тощо. Водночас почали з’являтися і негативні образи “дикої та небезпечної Гуцулії”, “відсталой Бойківщини” тощо.

Для інтелектуалів ХІХ–ХХ ст. село здавалося місцем, наближеним не лише до природи, а й до історії, минулого Галичини. Тим прикрішим було для них відчуття, що селяни “не усвідомлюють” значення цього факту:

Аж ось Крилос. Село тепер. Стоять хатки з боку, як звичайно всюди. І люде ці самі. Лиш не знати, чи знають вони, чиї вони діти? Може вони славного боярського роду? Не знати, що їм здається? Чи не лячно їм мешкати так близько княжих теремів? Чи не розказували їм коли дідусі й бабуні хоч казку про Осмомисла чи Данила?

– запитує один з відвідувачів археологічних розкопок під керівництвом Я. Пастернака у 1937 р.<sup>5</sup> Звідси ж – прагнення відродити серед галичан національні традиції ранньоновітньої України, у тому числі й “козацьку старовину”: А. Чайковський пише “Сагайдачного”, О. Назарук популяризує міф про Роксолану, а таборовики Католицької Акції української молоді (КАУМ) намагаються відтворити на ріці Лімниці битву козацьких чайок. Водночас дослідники галицького селянства прагнули змінити стереотипний погляд на село. Галицький селянин не безграмотний, просто він має власне коло зацікавлень і турбот. У 1931 р. І. Филипчак стверджує:

У нас привився погляд, що Бойківщина це найтемніший куток нашої землі, ...що там просвіта зовсім не доходить, що Бойко до книжки не цікавий. Це лишень почасти правда, але не зовсім. ...Бойко до книжки цікавий, але треба до нього вміти з освітою підійти<sup>6</sup>.

Наукове та аматорсько-краснзнавче зацікавлення галицьким селом дало поштовх художній стилізації в українській і польській культурах. Невипадково уже в 20–30-х рр. ХХ ст. почали з’являтися польські туристичні комплекси, прикрашені гуцульською орнаментикою. Для зацікавленого екзотикою мандрівника світ гірського села був також й антисвітом, де ще живе кровна помста; пущею, заповненою персонажами “галицько-руської демонології” В. Гнатюка – чугайстрами, мавками, “нетлінними” тощо. На Україні цей образ став особливо популярним

<sup>5</sup> Горичівт (о. О. Квіт). На Крилос // *Українська молодь – Христові. Пропам’ятна книга. 1933–1988*. Рим; Парма, 1991. С. 186.

<sup>6</sup> І. Филипчак. З історії шкільництва на Західній Бойківщині // *Літопис Бойківщини* (Самбір). 1931. Ч. 1. С. 49.

після “Тіней забутих предків” М. Коцюбинського. У польській літературі схожий стереотип усталився під впливом текстів С. Вінченза (“На високій полонині”). Магічна реальність карпатського села трактувалася тут через призму прихованої словесно-поетичної гри так само, як фантазмагорія шульцового Дрогобича – у дзеркалі містечкової реальності. Читач С. Вінченза міг дивитися на неї і як на живе втілення українських народних міфів та легенд, і як на ілюстрацію до притч про хасидських цадиків, також пов’язаних із народною культурою Карпат.

**Ідеологічні міфи і знакові постаті.** Образи галицького міста, містечка й села вписувалися у ширшу парадигму української і польської ідеологічних доктрин. Перша світова війна і польсько-українські бої за Галичину витворили два опонуючі один одному стереотипи. Зокрема, з українського боку розповсюджувався поетичний образ січового стрільця – національно свідомого галичанина, який б’ється на Маківці разом з Оленою Степанівною; йде “у кривавий тан визволяти Україну з московських кайдан”; бореться за Львів у лавах УГА і ледве виживає у “чотирикутнику смерті”. З польського боку йому протистояв міф оборонців Львова – “орлят” (гімназистів, студентів) та жінок-легіоністок, мирних жителів, які “плебісцитом крові” засвідчують належність Східної Галичини до Речі Посполитої.

“Роздвоєний” образ світу позначився й на осмисленні знакових постатей Галичини XIX–XX ст. З українського боку сюди входили греко-католицькі архієпископи (від Ангеловича і Яхимовича до А. Шептицького) та єпископи (у міжвоєнний період, наприклад, Й. Коциловський, Г. Хомишин, Г. Лакота, І. Лятишевський, Н. Будка тощо), діячі ЗУНРУ (“Президент Кость Левицький”, “генерал Тарнавський”). До цього списку зараховували також представників галицьких українців в австрійських та польських органах влади, письменників (від діячів Руської трійці до поетів Молодої музи – і далі до Антонича), відомих архітекторів та інженерів (В. Нагірний, І. Левинський), адвокатів (В. Старосольський, С. Шухевич), лікарів (М. Панчишин) тощо. Особливу роль в ієрархії східногалицьких персоналій посідала постать І. Франка, культ якого став доповненням культу Т. Шевченка. У міжвоєнний період вже функціонувало кілька різновидів цього образу. Франко ототожнювався то з Мойсеєм, то з Каменярем, а на локальному рівні слугував зразком “Великого Бойка”. З польського боку цьому канонічному рядові відповідали постаті австрійських галицьких намісників (від А. Голуховського до В. Коритовського), міністрів до справ Галичини (від К. Грохольського до М. Бобжинського), політичних діячів міжвоєнної Польщі (від “начального вождя” Ю. Пілсудського до “президента Мосціцького” та “маршалка Ридзя-Смігли”), організаторів оборони Львова та президентів міста, львівських римо-католицьких архієпископів (серед яких виділявся Ю. Більчевський), письменників (від А. Фредра і С. Гощинського до Л. Стаффа, К. Макушинського та Я. Парандовського – з одного боку, та Б. Шульца – з іншого), художників, архітекторів, скульпторів тощо. Трактування тих самих постатей з обох боків було далеким від однозначності. Прикладом може слугувати особа А. Шептицького. Українці ототожнювали його із “Князем і Батьком Церкви”. Натомість у польській суспільній думці розповсюджувався різко негативний стереотип “уніатського” митрополита – підбурювача “братовбивчих” починань у Східній Галичині.

**Мовні кліше.** Образ австрійської та польської Галичини асоціювався також із певними соціолінгвальними стереотипами. Одним із них було протиставлення

української/руської і польської мов. На різних етапах воно то акцентувалося, то, навпаки, нейтралізувалося. В останньому випадку йшлося про вживання польської мови у руських (українських) галицьких сім'ях (насамперед у тих, де були мішані шлюби). Натомість у багатьох чисто польських сім'ях Галичини знання української мови обмежувалося її розумінням, але не активним використанням. На кінець XIX – початок XX ст. у містах Галичини склалося, з одного боку, протиставлення двох “інтелігентських” койне – польського та українського, а з іншого – змішування елементів української, польської, німецької мов та їдишу на польській граматичній основі, у вигляді “говору” міських низів або т. зв. “балаку”. Зрештою, ряд стереотипів, що пов'язували образ українця з уживанням української мови, також не був цілісним. Досить згадати період “азбучних війн” та стереотип “язичія” як штучної, не пов'язаної зі життям, мовної мішанини, протиставлений образів “народної мови” як рушія суспільного прогресу. Не треба забувати також і ролі російської мови. У москвофільському середовищі вона виступала двобічним символом: з одного боку, означала спротив полонізації, з іншого – символізувала “єдність Русі від Тиси до Амуру”. Разом з тим, в австрійський період поступово змінювався статус німецької мови, яка у сфері державного управління була поступово усунена польською. Отже, образ галицького німецькомовного службовця витіснився образом службовця польськомовного, який з обов'язку володіє німецькою, а пізніше (теоретично) – й мовами “національних меншостей” регіону. Між германо- та слов'яномовним середовищем тут функціонував їдиш, у якому німецька граматична та лексична основа була пронизана запозиченнями із польської та української мов. Тому засобом національної ідентифікації мовців-євреїв Галичини слугувала не стільки фонетична чи граматична, як графічна (гебрайська) форма їдишу, протиставлена латинці польської і німецької мов та кирилиці – української.

**Соціальні ролі і стереотипи повсякденності.** Загальний ідеал Галичини складався також із стереотипів повсякденного життя, насамперед соціальних. Так, у свідомості української галицької інтелігенції особливо вирізнялися клішовані ролі священика, юриста (“меценаса”), вчителя (“професора”), представника точних та природничих, “технічних” дисциплін (“інжиніра”), меншою мірою лікаря (“доктора”), тобто представників “досяжних” для них професій. Відповідно до “чоловічих” суспільних функцій уявлялися “жіночі” ролі “імості”, “пані меценасової”, “пані директорової”, що викликало різкі протести феміністок. Кожен із соціальних стереотипів реалізувався у багатьох різновидах. Так, типовий образ священика мав кілька аспектів. Його життя бачилося крізь призму освіченості, порядності, консервативності, патріотизму, патріархального укладу сімейного життя, професійної спадкоємності тощо. Відповідним до цього ідеалу було бачення ролі і місця його жінки-попадів/“імості” – виховательки дітей у релігійному та національному дусі, а також доброї господині. З її образом пов'язувався ідеальний образ галицької кухні – своєрідного симбіозу австрійської та української народних кулінарних традицій. Елементи цих традицій передавалися у вигляді рецептів – “переписів”, які асоціювалися також із збереженням сімейної історичної пам'яті:

Кілько літ мали ті поживклі переписи, писані ледве чітким чорнилом по-нашому (очевидно з йорчиками), по-німецьки і по-польськи! ... той перепис

ще від ... прабабки, а цей від бабки, цей від тети Брозі, той від тети Гені, що то вже в чотирнадцятому році життя вийшла заміж і на Буковині її називали “ді кляйне попадя”. Всі ті архітвори кулінарного мистецтва зачиналися від слів “Возьми, wez, pimm”. Я з такою пошаною брав їх до рук, ніби вони були найстаршими пам’ятниками письменства<sup>7</sup>.

Загалом минуле у сім’ях галицьких священиків та світської інтелігенції по-ставало то у вигляді сімейних фотоальбомів, то – “родослівного дерева”, укладання якого вважали справою родинного (“фамілійного”) престижу.

Відповідно до цих зразків формувався й певний образ суспільства. Його підставою довгий час слугували два стійкі стереотипи. Одним з них було відчуття дистанції між різними суспільними колами (протиставлення господар і обслуга), а також поколіннями (старші і молодші), другим – почуття приналежності до певного товариства, професійного чи родинного “круга”. Така картина чітко поділеної соціальної дійсності не раз породжувала спротив. Скажімо, представники українського феміністичного руху 20–30-х рр. ХХ ст. у Галичині вважали поділ на “круги” перешкодою для розвитку колективного життя, а усталені ідеали патріархальної родини – обмеженнями, що заважають саморозвиткові жінки. У вихідців із східної України дистанціювання між представниками різних суспільних середовищ Галичини викликало враження “клановості”, замкненості, нещирості, вузькості інтересів тощо (звідси – наукове “причинкарство” галичан у Ю. Шевельова). Поруч із образом ввічливого, вихованого та ерудованого галичанина у їхніх очах поставав також стереотип підступного і жорстокого мешканця Галичини, наділеного провінційним світоглядом і суперечливим характером: “спочатку велика клопітливість, щире бажання допомогти наддніпрянцеві, потім, дуже швидко – збайдужіння, потім – бажання штовхнути цього наддніпрянца, загнати на слизьке або кинути безпорадно-самотнім чи якимось на ньому заробити, зужити” – зауважує у своєму “Щоденнику” А. Любченко<sup>8</sup>. Так чи інакше, подальша історія Галичини спричинила і руйнацію освячених традицією уявлень та форм життя, і прагнення їх відродити на новому ґрунті. Тому спробуємо коротко простежити долю “галицького міфу”, порівнюючи структури двох різних ментальних парадигм – радянської і посткомуністичної.

### Радянський і пострадянський образ Галичини

Упродовж 1939–1941 рр., як і після Другої світової війни радянська влада намагалася провести тотальну заміну австрійських і польських колективних стереотипів, щоб створити новий образ “іншої”, соціалістичної Галичини. Ця стратегія реалізувалася двома шляхами. Перший передбачав створення негативного іміджу капіталістичної Галичини. Окремі елементи цього образу певним чином відображали реальність і тому зустріли позитивний відгук серед галичан-українців. Такою була, наприклад, критика національної політики II Речі Посполитої і офіційна українізація галицьких міст. Радянський ідеологічний дис-

<sup>7</sup> О. Надрага. *Серед львівських парків*. Львів, 2004. С. 75.

<sup>8</sup> *Щоденник Аркадія Любченка*. С. 197.



курс швидко розповсюдив образ “радісного Львова”, який після десятиліть чи навіть століть полонізації знову говорить українською і радіє появі Радянської Армії – “визволительки”. Досить швидко радянська пропаганда створила великий лексикон стандартних кліше й гіперболізованих формул, які, за задумом авторів, мали постійно асоціюватися з певними подіями, місцями та постатями минулого. У австрійській та польській Галичині бачили арену вічної боротьби “робітничого класу” з “панамі-експлуататорами”, яких у радянській риторичі порівнювали з “п’явками, що п’ють кров трудового народу”. У системі соціалістичної “новомови” почали активно експлуатуватися вибрані сюжети й образи з творів В. Стефаніка, І. Франка, М. Черемшини, Л. Мартовича. Через це галицькі міста і села в ХІХ–ХХ ст. традиційно виступали “жертвами антинародної політики європейських імперіалістичних кіл”, об’єктом “національного гніту, нелюдського економічного визиску та нестерпних умов життя”.

Окремі стереотипи австрійської доби піддавалися цілеспрямованому руйнуванню. Так сталося зокрема із образом “доброго галицького священика” після Львівського собору 1946 р. У пресі та художній літературі почав поширюватися стереотип облесливого, ввічливого і підступного “уніата” зі свастикию на сутані, який йде “з хрестом і ножем” “дорогою ганьби і зради”. Він стає представником “єзуїтського Юра”, прихованим помічником панської Польщі, гітлерівської Німеччини, “капеланом жовтого лева” і “бандерівського” руху, що заважає жити мирним та довірливими галичанам тощо. До того ж, актуалізувалося створене ще представниками КПЗУ уявлення про “попа-капіталіста”, в руках якого опиняються українські банки та кооперативи по всій Галичині. На противагу негативному образу старого галицького суспільства створюється образ “нової”, “щасливої” галицької землі – індустріалізованої та колективізованої. Відповідно змінюється й пантеон знакових історичних постатей. Більшість з давніх персоналій отримує негативні конотації, тому на їх місці з’являються імена Леніна, Сталіна, представників радянської партноменклатури (секретарів обкомів і райкомів партії), депутатів Верховної Ради (М. Кіх), героїв партизанського руху (С. Ковпака, С. Руднева, М. Кузнецова), “бійців ідеологічного фронту” тощо. В окремих випадках йшлося про заповнення опустілих ніш. Так, замість владик ворожої їй греко-католицької церкви радянська ідеологія пропонує галичанам визнавати атеїстичних “новомучеників” на зразок Я. Галана або С. Тудора, які, за офіційною версією, “кладуть життя у боротьбі з силами п’тьми”. Поруч з тим уславлюється постать “маленької радянської людини”. В обласних центрах та районах створюються пантеони передовиків виробництва, Героїв Соціалістичної Праці, колективів – Кавалерів перехідного Червоного Прапора, у сільській місцевості – колгоспів-мільйонерів тощо. Відповідно змінюється й мовні кліше. Офіційно Галичина асоціюється з українською мовою, однак цивілізаційним кодом її міського населення (особливо у повоєнні роки) стає також російська мова. Внаслідок пропаганди білінгвізму, що, за задумом ідеологів КППС, мала вести до майбутнього злиття мов і націй, виникає радянський варіант міського говору – суржик, який поступово проникає у систему діалектного мовлення сіл. Відповідно трансформуються і стереотипи повсякденності. Початково їхнім наскрізним гаслом стає ліквідація давніх соціальних уявлень і форм товариського життя у місті та на селі. Останні

оголошуються відсталими, забобонними, містечковими, негуманними тощо. Крім того, простежується тенденція до спрощення й уніфікації норм поведінки, а в рамках боротьби зі залишками релігійного світогляду створюються нові, світські, звичаї та обряди. Це не означає, що на неофіційному рівні давня міфологія Галичини була повністю знищена. Вона існувала, хоч і в дуже видозміненому, мозаїчному вигляді. Так, на рівні приватних розмов і далі існував образ старого галицького інтелігента (звідси – культ С. Людкевича у мистецькому і не лише мистецькому середовищі повоєнного часу). Людей надалі цікавила культура довоєнної Галичини (певний ажіотаж викликала публікація поезій Б.-І. Антонича у 60-х рр. ХХ ст.). У родинах священиків, навіть тих, які перейшли у православ'я, ще деякий час утримувалися давні стандарти поведінки, властиві цьому середовищу. Продовжували існувати й елементи українського спільногалицького койне, хоча переважно у мові старшого покоління. Не зовсім зникло, зрештою, й давнє протиставлення інтелігента й обслуги: в окремих сім'ях функції давньої служниці певний період ще виконувала “хатня робітниця” чи “домогосподарка” тощо. Зрештою, існували спроби реанімувати міф давньої Галичини, прикладом чого стала творчість дисидентів (зокрема, І. Калинця). Амбівалентним було ставлення радянської влади й до народної культури галицьких селян, яка все ще залишалася традиційною. З одного боку, її намагалися корегувати, знищуючи “давні забобони”, а з іншого – пробували вивчати. Поява таких монографій, як “Бойківщина” чи “Туцульщина”, у середині 80-х років була також своєрідною спробою “законсервувати” уявлення про етнографічну Галичину з її бойками, лемками та гуцулами. (Зрештою, культура останніх стала частиною радянської масової культури і активно використовувалася для пропаганди нового способу життя.)

Отож, пам'ять про Австрію та Польщу на галицьких землях не щезла, а лише стала одним з різновидів індивідуального та колективного підсвідомого. Однак при цьому вона зазнала дуже серйозних змін. Це виявилось уже у пострадянський період. Так, уже з часу перебудови, тобто з кінця 80-х років, у ментальності галичан почалася реінкарнація давніх, довоєнних стереотипів. Вихідним пунктом цього процесу стали, як відомо, символічні образи УСС, УГА, ЗУНР та суміжні з ними символи. Невипадково однією із знакових пісень цього періоду стає стрілецька “Ой у лузі червона калина”. Так відновлюється збірний образ “Стрілецької голгофи”, а разом з ним зростає суспільна значущість атрибутики українських збройних формувань 1918–1920 рр. Поруч з тим концепт Галичини починає переосмислюватися на тлі “оновленої історії” княжих часів (звідси – популярність образів галицько-волинських князів), Запорозької Січі та історії Української церкви (відродження УГКЦ та УАПЦ). Події довкола останньої якраз і продемонстрували неспівпадіння давнього і нового міфів Галичини. Тут виникали парадокси інтерпретації як локального, так і загально галицького рівня. Наприклад, міф Роксолани, розповсюджуваний перед війною представником українського католицького руху О. Назаруком, несподівано почав використовуватися супротивниками греко-католицизму як знак “споконвічної православності” Галичини. Далі ознаки еклектичності нового галицького міфу стали ще чіткішими. Так, поруч з українським, наприкінці 90-х років почав зароджуватися досить своєрідний міф “російської Галичини” та “російського галичанина”, розповсюджуваний Російським товариством ім. Пушкіна у Львові. З точки зору цієї міфологічної схеми, “справжня” Галичина не має національного

забарвлення, вона багатокультурна, і росіяни, що народилися й виростили у ній, розуміють її “австрійський, сецесійний дух” краще, ніж українці. У цьому плані новий російський міф Галичини наближений до старого польського. Не випадково і тут, і там акцентується західний, а не східний характер галицької культури. На цьому тлі реактивується повоєнний образ польської Галичини. Він також не є цілісним. Під цією маскою існує як міф виразно “антиукраїнського” краю, який чекає на своїх давніх власників (К. Шлеєн), так і утопія ідеального місця, де усі – незалежно від національності та соціального статусу – живуть у мирі та “з усміхом на обличчі” (Ю. Віттлін). Зрештою, не можна забувати й третього варіанту, запропонованого у 70-х роках А. Кусьнєвичем. Підавстрійська Галичина стає у нього майже екзистенціалістським світом. Тут, з одного боку, співіснують хоч і чужі один одному, але все ж споріднені духовно австрійці і поляки, а з іншого – живе незрозуміле для них місцеве населення, яке розмовляє екзотичною, “цвинтарною” мовою і репрезентує архаїчну, забуту усіма культуру (“Урок мертвої мови”). Із початком – серединою дев’яностих років ХХ ст. ситуація дещо змінюється. Поруч з усіма міфами з’являється антиутопія Галичини, зокрема розповсюджувана середовищем львівського “Пост-Поступу”. Позитивному стереотипові краю, який відроджує національні традиції і віру батьків, протиставляється образ загумінкової провінції у межах маргінальної України – осередку “галичанства” як втілення “валєнродизму” і конформізму. (До цього додався й антиміф галицького селянина як неактивного і невмілого господаря у тлумаченні П. Яцика.) Фоном для цього стало проникнення структуралістичних та постмодерністичних інтерпретацій у сферу наукового дискурсу. Так зокрема почав руйнуватися міф довоєнного “Мойсея” і радянського “Вічного революціонера” як символічних двійників І. Франка. Зрештою, Галичина як категорія мислення стала предметом художньої постмодерної гри. Прикладом цього можуть слугувати хоч би “Дванадцять обручів” Ю. Андруховича, де культура Галичини перетворюється на фантазмагорію абсурду, а традиційні стереотипи “порядного австрійця” і “патріотичного галичанина” стають відверто двозначними. (Так, на купі старого непотребу один із персонажів роману бачить пам’ятник “Братання Руднева і генерала Чупринки”, викинуту національну атрибутику тощо). Водночас постмодерна гра (як, наприклад, на сторінках “Поступу”, журналу “І” чи “Львівської газети”) свідомо чи неусвідомлено переростає у дискурс нового міфу. Це – образ частини об’єднаної Європи, яка (за іронією долі) опинилася у азіатській країні. Тут, на відміну від решти українських територій, живуть виховані, стильно одягнені “пані”, родовід яких тягнеться від західноєвропейських лицарів і австрійських аристократів. Вони воліють користуватися “прогресивною” латинкою, а не “заскорузлою” кирилицею, що асоціюється з “православ’єм”, “малоросійством”, “хохлами” та “кацапами”, і прагнуть більше читати Марселя Пруста, Джеймса Джойса, Умберто Еко, а не Панаса Мирного чи Нечуя-Левицького. Так формується нова казка Галичини, не дуже схожа на “казку життя” Б. Лепкого.

А тепер – до підсумків. Зрозуміло, що у нашій роботі запропоновано поверховий, суб’єктивний, “шліманівський” підхід до археології образів і концептів. Шлях, який ми обирали для аналізу, частково можна назвати “інтроспекцією”, бо його відправним пунктом є досвід, доступний “тут і тепер”. Проте навіть у такому вигляді він підтверджує відомі концепції, запропоновані теж, до речі, галичанами.

Отож, якщо використовувати позитивістичну термінологію одного з ректорів Львівського університету К. Твардовського, “Галичина” в очах кількох поколінь була і залишається досить своєрідним символом – знаком, до якого люди намагаються “нагнути”, пристосувати “речі”, тобто свої уявлення про дійсність і саму дійсність (принаймні, соціальну). Однак, як твердить концепція іншого колишнього львів’янина, гуссерліанця Р. Інгардена – знак за посередництвом людської уяви може переростати в конкретний, чуттєвий образ і наповнюватися індивідуальним змістом. У цьому розумінні “Галичина” є не абстракцією, а категорією, яку кожне покоління бачить по-своєму. Тому, з “археологічно-архітектурного” погляду, сьогднішній образ (чи концепт) Галичини можна порівняти з пірамідою, прихованою під товщею піску або майже повністю окутаною тропічними рослинами. На поверхні знаходиться лише вершина, що здається порівняно невеликою і відносно простою. Внизу ж, у невидимій на перший погляд частині, лежить досить масштабна основа, складена із великої кількості блоків, припасованих один до одного в різний час різними поколіннями майстрів. До певної міри у науковій та повсякденній уяві образ Галичини служить величним меморіалом, пантеоном, у якому поховані спогади про “стару добру Австрію” і трохи гіршу “Польщу”, місцем для їхнього пошанування і складання символічних жертв “втраченому минулому”. З іншого боку, міф, побудований із стереотипів та ідеалів минулого, схожий швидше на хатинку із гральних карт, яку дуже легко зруйнувати. Однак для багатьох людей “концепт Галичини” усе ще залишається досить комфортним, надійним домом – домом, у якому завжди можна знайти прихисток серед життєвих негараздів. Домом, який завжди поруч.